

2b
UNIwersytet w Białymstoku

ISSN 1230-2392

POGRANICZE

Studia społeczne

tom VII



pod redakcją
ANDRZEJA SADOWSKIEGO

Białystok

1998

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku

POGRANICZE

Studia społeczne

tom VII

pod redakcją

ANDRZEJA SADOWSKIEGO

Białystok

1998

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku

Redakcja naukowa
Andrzej Sadowski

Adres redakcji
Instytut Socjologii i Katedra Filozofii
Uniwersytetu w Białymstoku
15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14
tel. 745-71-02, tel. centr. 745-70-00 w. 7104



ISSN 1230-2392

BIBLIOTEKA GŁÓWNA
Uniwersytetu w Białymstoku



FUW0084985

Redakcja i korekta
Elżbieta Łagunioneł

Opracowanie techniczne
Teodor Worona

Skład komputerowy
Roman Sakowski

5-258/98/245154
Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14
tel. (085) 745 70 58, 745 70 59

Druk: Drukarnia LIBRA PPHUW w Białymstoku (tel. 742 26 33)

SPIS TREŚCI

„Pogranicze”

MARIUSZ ZEMŁO, Czas i przestrzeń jako czynniki warunkujące definicje sytuacji w teorii Alfreda Schutza	7
ANDRZEJ SADOWSKI, Ojczyzna regionalna a etniczność na przykładzie Białostocczyzny	21
MAŁGORZATA BIEŃKOWSKA, Przestrzeń w małej ojczyźnie na przykładzie działań podejmowanych przez społeczności lokalne w trakcie realizacji programu „Małe ojczyzny – tradycja dla przyszłości”	39
WŁODZIMIERZ PAWLUCZUK, Bośnia jako pogranicze łacińsko-bizantyńskie	51
KATARZYNA SZTOP, Mniejszość żydowska – życie organizacyjne i różnorodność grupy – na podstawie badań w Łodzi	61
ELŻBIETA GAWRYLUK, Tradycje akademickie Białegostoku	77
DOROTA KONOPKA, Znaczenie zachowań i przedmiotów symbolicznych w wigilii Bożego Narodzenia w świadomości młodych rodzin Białegostoku	87

Obok „Pogranicza”

SŁAWOMIR P. DUDZIAK, Wartości a socjologia	109
DOROTA SNARSKA, Estetyka mitu i poznanie w antropologii społecznej	121

„Pogranicze” omówienia i recenzje

BARBARA CIEŚLIŃSKA, Transformacja w mikroskali. Autoreferat rozprawy doktorskiej pt. <i>Małe miasto w procesie przemian. Studium monograficzne Moniek 1988-1994</i>	131
---	-----

I *„Pogranicze”*

Mariusz ZEMŁO

CZAS I PRZESTRZEŃ JAKO CZYNNIKI WARUNKUJĄCE DEFINICJE SYTUACJI W TEORII ALFREDA SCHUTZA

1. WSTĘP

Centralne miejsce w twórczości A. Schutza zajmuje problematyka dotycząca świata życia codziennego. Jej rodowód jest iście filozoficzny. *Lebenswelt*, stanowiący dla niej punkt odniesienia, był polem tematycznym penetrowanym przez Husserla, Heideggera, Sartre'a czy Merleau-Ponty. Nie rezygnując z analiz przywołanych myślicieli, Schutz akcentuje głównie jego społeczne aspekty, tym samym wnosząc nieoceniony wkład w proces usocjologiczniania tego obszaru rozważań [Gurwitsch 1962, s. 50-51; Gurwitsch 1970, s. 36]. Pomocna mu w tym była kategoria „sytuacji” opracowana w socjologii amerykańskiej przez W.I. Thomasa. Zgodnie z poglądami tego autora działanie człowieka nie jest prostym aktem ekspresji, będącym reakcją na określone bodźce, lecz raczej efektem namysłu nad zaistniałą sytuacją, czyli jej definiowaniem. Definiowania dokonujemy na podstawie uprzednio zdobytego doświadczenia, które gromadzimy w formie wiedzy. Każda więc nowa sytuacja to uaktywnienie zarówno wcześniejszych doświadczeń, jak i źródło nowych faktów dających podstawy do wprowadzania zupełnie świeżych elementów do naszych schematów interpretacyjnych. Oczywiście przez wielokrotne powtarzanie procedur określania nie tylko kształtuje się właściwa struktura wiedzy, ale kształtują się i nasze przekonania, opinie, wierzenia, preferencje, systemy wartości etc. Definicja sytuacji, jak wskazuje Schutz, jest biograficznie wyznaczana, to znaczy, że jest zależna od historycznie nagromadzonych doświadczeń, które uwarunkowane są usytuowaniem w czasie, w przestrzeni, jak i przynależnością do środowiska społeczno-kulturowego. Trzy wyżej wskazane czynniki są z sobą ściśle zespolone. Każde

bowiem usytuowanie przestrzenne jest zarazem byciem w czasie i pozostawaniem w kręgu oddziaływań zbiorowych. Biorąc pod uwagę względy heurystyczne, można je jednak odizolować od siebie i wskazać na znaczenie każdego z nich z osobna w aktywnym oddziaływaniu na wyżej wskazane cechy podmiotowe.

W naszym tekście przybliżymy kwestie związane z czasem i przestrzenią, które kreślą granice faktów będących naszym udziałem, przy czym starać się będziemy odpowiedzieć na pytanie: jak przynależność do określonego czasu i przestrzeni determinuje nasze definicje sytuacji? lub formułując problem nieco inaczej: jakie jest znaczenie tych czynników w kształtowaniu się wiedzy jednostkowej?

2. CZAS

Zgodnie z wymienionym porządkiem, w pierwszej kolejności zajmiemy się czasem. Chcąc wywiązać się z postawionego zadania, w związku z tą kategorią wystarczyłoby omówić zagadnienie dotyczące historyczności biografii. Historyczność bowiem należy *stricte* do sytuacji. Ograniczenie się wszakże tylko do tego jednego aspektu temporalności jest niezbędnym minimum, nie wyczerpującym zagadnienia w całości. Należy zatem wskazać i na inne kwestie poruszane przez Schutza w ramach szerszego tematu „czas”, mimo że wykraczają one nieco poza sedno problemu. Mamy tu na myśli: 1) trwanie czasu świata i ograniczoność naszego istnienia; 2) trwanie określonego biegu działań i oczekiwanie wyrażane w formule „pierwsze rzeczy pierwszymi” (*first things first*); 3) strukturę czasu subiektywnego. Rozszerzając w ten sposób prezentację, nie powodujemy się jedynie faktem, że wskazane wyżej zagadnienia były przedmiotem rozważań naszego autora, lecz tym, że limitują sytuację, stanowiąc jej konstytutywne elementy. Stąd odgrywają znaczącą rolę w procesie definiowania i w konsekwencji odbijają się w konkretnym działaniu. Nie odbiegając zbytnio od kwestii zasadniczych, wykorzystalibyśmy w ten sposób w pełni interesującą nas kategorię. W związku z tym decydujemy się na szersze potraktowanie zagadnienia.

Zgodnie z poglądami Schutza, jednym z podstawowych odkryć, jakiego jesteśmy autorami w konfrontacji z czasem świata¹, jest doświadczenie transcendencji tego czasu w stosunku do nas. Możemy odsłonić tę prawdę w powszednim bytowaniu. Polem naszej aktywności jest wiele rejonów znaczeń. Z monotonii dnia codziennego umykamy w świat fantazji, by oderwać się od nieustającej szarości; po męczących obowiązkach u schyłku dnia oddajemy się w błogi

¹ Oznacza on u Schutza czas obiektywny, w wymiarze, w którym dokonują się wszelkie pozajednostkowe zdarzenia i wszelkiego rodzaju fakty temporalne.

stanu, by zregenerować siły i z nową energią wejść w nadchodzące świtanie etc. Wędrując po tych odmiennych światach, „opuszczamy” intersubiektywny czas świata codziennego („czas życia świata”). Każde takie odejście nie jest przerwaniem trwania rzeczywistości podstawowej, lecz naszym z niej wyłączeniem się. Doświadczamy tego przy każdym kolejnym powrocie w jej granice. Budząc się ze snu odnajdujemy siebie takimi, jakimi byliśmy przed zaśnięciem; stan naszej świadomości nie uległ zmianie, ciągle jest taki sam jak przed kilkoma godzinami, lecz czas, który zastajemy, jest już zupełnie inny, nie zatrzymał się w bezruchu, gdyż nie jest statyczny, lecz w ciągłym przepływie starzeje się; wieczór poprzedzający sen przerodził się w poranek przebudzenia. Nie zatrzymujemy go wraz z jego „opuszczeniem” ani nie wprowadzamy w ruch wraz z wchodzeniem w jego obręb; jego trwanie jest ponad naszą subiektywnością. Tak doświadczamy, że „czas świata” przekracza „nasz czas”. Podstawą takich odkryć są praktyki na tyle zwyczajne i rutynowe, że nie prowokują nas jeszcze do głębszych refleksji nad czasem i przemijaniem. Prawdziwie egzystencjalnych przeżyć – jak wskazuje Schutz – dostarcza zaduma nad naszym trwaniem, bacząc na dłuższe jego sekwencje. Aktualny staje się wówczas problem skończoności.

Retrospektywnie, odwołując się do faktów przynależących do naszej biografii, dochodzimy do narodzin. Oczywiście nie jesteśmy w stanie odnaleźć w pamięci tego momentu, lecz jesteśmy przekonani, że miał on miejsce. Uznajemy to w oparciu o naoczne stwierdzenie takiego „początku” w przypadku młodszych od nas. Droga analogii wnosimy, że skoro świat istniał przed nimi, to o jego trwaniu możemy mówić również przed nami, jak i przed naszymi poprzednikami. Odsłaniamy tym samym naszą ograniczoność w stosunku do jego czasu. Stwierdzenie początku nie jest jeszcze brzemienne w fundamentalne pytania. Prowadzi do tego doświadczanie śladów „uciekania czasu” na bliźnich, gdy obserwujemy fazy ich rozwoju od niemowlęstwa, przez dojrzewanie, starzenie się, aż po kres życia, jakim jest śmierć. Na ich podstawie utwierdzamy się w naszej skończoności, w tym, że jesteśmy rzućni w bieg świata, że jesteśmy małym epizodem w jego wiecznym trwaniu. Okoliczności, w których oczywisty i bliski staje się problem ciągłości czasu świata i skończoności naszego trwania z kulminacyjnym momentem zamykającym to trwanie, nazywanym przez Schutza „podstawowym doświadczeniem”, stanowią odniesienie „dla kształtowania się naszego systemu istotności. Stąd wyprowadza się wielorakie wzajemnie przeplatające się systemy nadziei i strachu, oczekiwań i spełnień, szans i ryzyka, które skłaniają ludzi do odpowiedniego kierowania swoim życiem, pokonując trudności, układając plany i realizując je” [SLW, s. 47; również: CP I, s. 228].

Konstatując, możemy powiedzieć, że poruszany aspekt czasowości występuje w tle każdego doświadczenia, stanowi zatem warunek przedsytuacyjny, jak wskazaliśmy we wstępie. Relacja czasu człowieka do czasu świata i jej

uświadomienie jest tym momentem, który dotyka wrażliwości człowieka w płaszczyźnie ostatecznych i fundamentalnych problemów egzystencjalnych, będących podstawą formułowania się systemów wartości². Stąd jego ważność sprowadza się głównie do wymiaru aksjologicznego i na tej płaszczyźnie daje się odnaleźć w sytuacji [RPR, s. 179-180].

Odmienny charakter ma następny moment temporalności, który wiąże się ze strukturą czasu życia świata (*the structure of lifeworldly time*). Wspomnianą strukturę tworzą czas biologiczny związany z fizjologicznymi rytmemi naszego ciała, czas kosmiczny wyrażany chociażby przepływem pór roku oraz czas społeczny powstały jako efekt zbiorowej konwencji. Partycypujemy jednocześnie w tych wszystkich dymensjach, co znaczy, że subiektywny czas naszego strumienia świadomości spotyka się i krzyżuje z nimi. Wskazane wymiary nie są z sobą zsynchronizowane, to znaczy, że zdarzenia zachodzące w nich równolegle nie przystają względem siebie. Efektem tego, zgodnie z poglądami Schutza, jest fenomen oczekiwania. Doświadczamy go powszechnie: brzemienista musi czekać na dzień rozwiązania, rolnik rzucając ziarno w glebę czeka żniwa, kandydat na socjologa musi poddać się długiemu procesowi kształcenia, nim zacznie realizować się w obranym zawodzie etc. [RPR, s. 181-182; SLW, s. 47-48, 101]³.

Współ z zagadnieniami związanymi z trwaniem zjawisk Schutz omawia cechę czasowości, którą zwie „obiektywną strukturą jednoczesności i następstw”. Wyszczególniając ją chce podkreślić, iż niemożliwe jest oddawanie się wielu czynnościom jednocześnie oraz to, że wśród zjawisk temporalnych funkcjonuje zasada „pierwsze rzeczy pierwszymi”. W związku z tym wytyczając sobie zadania do realizacji, biorąc pod uwagę kwestię naszej „niepodzielności” w czasie i to, że sam czas limituje naszą aktywność, gdyż dysponujemy jego ograniczonym zasobem, przyznajemy jednym celom priorytety i jako pierwsze wyznaczamy je do realizacji, inne zaś przesuwamy na później, a z jeszcze innych rezygnujemy całkowicie. Przy tej selekcji odwołujemy się do hierarchii wartości i do naszych aktualnych potrzeb. Ponadto bierzemy tu pod

² Schutz w kwestii tej nawiązuje do Heideggerowskich rozważań prowadzonych w związku z zagadnieniami „bytowania ku śmierci”, rozwinętych głównie w książce *Bycie i czas*, dział II, rozdział I. Widzimy to zarówno w momencie dotyczącym sposobu dania fenomenu śmierci – będącego doświadczanym we współbyciu z innymi w akcie ich umierania [M. Heidegger, 1994, s. 334-335], jak i wówczas, gdy ten ostateczny moment stawia za podstawę i odniesienie formułowania się aksjologii – kiedy śmierć przenika całe bytowanie. Namysł nad nią – mówi Heidegger – „Uwalnia od zatrąty wśród przypadkowego natłoku możliwości, w tym mianowicie sensie, że dopiero ona pozwala właściwie rozumieć i wybierać faktyczne możliwości...” [M. Heidegger, *Bycie i czas*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 370; również podobne przesłanie odnajdujemy tamże, s. 329].

³ Schutz nawiązuje tutaj do rozważań Bergsona zawartych w: H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, PWN, Warszawa 1957.

uwagę fakt, że w strukturę czasu wkomponowana jest zasada następstw, która przy realizacji zadań złożonych kojarzyć się będzie z wielofazowością. Mamy z nią do czynienia wówczas, gdy ustalimy zadania podstawowe i w stosunku do nich instrumentalne, mało ważne same z siebie, lecz pomocne i często niezbędne przy realizacji tych pierwszych; np.: chcąc dobrze wypaść na konferencji, na której mamy wystąpienie, koniecznie przed jej rozpoczęciem musimy zadbać o swój wygląd. Zjawiska następstw doświadczamy w toku prostych codziennych czynności jako zwykłą kolej rzeczy, regułę, której nie da się ominąć; np.: musimy przełknąć jedzenie, które mamy w ustach, nim zaczniemy mówić.

Wskazane cechy, wypływające ze struktury czasu, uwidaczniające określoność trwania zjawisk oraz fenomen kolejności funkcjonują jako obiektywne zasady, które chcemy czy nie musimy brać pod rozwagę przy planowaniu i realizacji celów życiowych. Należy przy tym podkreślić, że nie wpływają one bezpośrednio na same cele (ich wyznaczanie), lecz na ich selekcję i procedury realizacyjne. Mamy tu więc do czynienia z okolicznościami, w których postępowanie podporządkowane jest zasadzie „ażeby”. Możemy zatem powiedzieć, że niniejszy aspekt czasowości ma bezpośrednie znaczenie dla naszych działań z punktu widzenia pragmatyki⁴. W konkretnej sytuacji jego wpływ odnajdujemy właśnie w tej płaszczyźnie [SLW, s. 47-49; RPR, s. 125].

Przejdźmy teraz do zagadnienia kluczowego, jakim jest historyczność. W związku z nim Schutz chce zwrócić uwagę, że każdy człowiek przynależy do określonego momentu trwania czasu świata, każdy ma swój czas w historii. Jesteśmy bowiem urodzeni w szczególnym momencie dziejowym. Wyznacza on granice naszych doświadczeń i tym samym określa zasób pewnej wiedzy, będącej efektem bezpośrednich relacji poznawczych. Fakt historyczności biografii jest nam narzucony i niezmienny. Wszak nie jesteśmy w stanie podzielać teraźniejszości naszego ojca, dziadka, uczestnika II wojny światowej czy rewolucji rosyjskiej, innymi słowy partycypować w żywym dokonywaniu się wydarzeń, których oni byli świadkami. Dzieje się tak, ponieważ z jednej strony niemożliwe jest życie w dwóch historycznych czasach jednocześnie, a z drugiej – bieg czasu świata jest nieodwracalny. Ani II wojna światowa, ani rewolucja rosyjska nie powrócą ponownie. Odeszły w przeszłość i żyją jedynie w cieniu teraźniejszości (o czym dowiemy się za chwilę). Przez znajomość faktów zdobytych drogą pośrednią mogą być nam znane, lecz nigdy nie będą zrozumiałe. Tylko kontakt z żywą teraźniejszością sprawia, że dane są one (wydarzenia) w złożoności i całościowo, że w jednym spojrzeniu chwytały ich sens. Możemy wówczas mówić o autentyczności i pewności wiedzy.

⁴ Choć jak zauważa Schutz nasze codzienne plany w sposób pośredni determinowane są przez hierarchie planów warunkowane przez naszą skończoność, o której mówiliśmy w poprzednim punkcie, jest tu odniesienie do aksjologii (w dalszej instancji) [SLW, s. 48-49].

Usytuowanie zatem w odpowiednim czasie świata decyduje o charakterze naszej wiedzy, gdyż historyczność biografii wytycza relacje poznawcze w stosunku do określonego zakresu faktów [SLW, s. 49-50; CP II, s. 112].

Analogiczną funkcję względem wiedzy pełni usytuowanie w przestrzeni. Wspomniana analogia bierze się stąd, że oba te wymiary zachodzą na siebie; wszystkie zdarzenia mające miejsce w czasie są również usadowione w przestrzeni. Nie można tych parametrów oddzielić od siebie, zatem sama charakterystyka wiedzy z punktu widzenia dystansu poznawczego w obu przypadkach (czas, przestrzeń) jest jednakowa, by nie powiedzieć tożsama. Stąd omówienie tego zagadnienia przeniesiemy do następnego paragrafu, pamiętając o ich aktualnościach względem bieżących rozważań.

Tymczasem spójrzmy na korespondujący z czasem świata czas subiektywny – zrelatywizowany do podmiotowych struktur świadomości. Pomoże to w pełni uchwycić wagę omawianego czynnika dla zasobu wiedzy jednostkowej i naszych definicji sytuacji. Również on sam, jak dwa pierwsze aspekty czasowości, nie warunkuje sytuacji, lecz zauważamy jego pośredni na nią wpływ. To właśnie w tym czasie aktualizują się doświadczenia i z ich bagażem wchodzimy w nową sytuację, co nie jest bez znaczenia dla niej samej.

Streszczając poglądy Schutza możemy powiedzieć, że struktury świadomości, do których przynależy czas wewnętrzny, nie są takim samym „obszarem” aktualizowania się faktów, jakim jest świat dla tego, co ma miejsce w jego czasie, kiedy to po jednych zdarzeniach odchodzących w przeszłość zapomnienia następują nowe, niezależne (treściowo), ale „aktywnie” reagują na każde zjawisko znajdujące się w jego obrębie tak, że wszelkie doświadczenie przepływające w strumieniu wewnętrznego trwania nie przemija bez śladu, lecz osadza się tam w formie wiedzy. Proces ten nie sprowadza się tylko do kumulowania tejże wiedzy. Nie zalega ona w pokładach naszej świadomości jak informacje na stronicach książek. Nie jest martwa, lecz żywa. Jest pobudzana przez świeżo napotykanne fakty czy zdarzenia. Stąd każde obecne doświadczenie, mówi Schutz, posiada swój horyzont ciągnący się w przeszłość. Nie poruszamy się bowiem z biegiem strumienia świadomości, pochłonięci bez reszty przez aktualizującą się teraźniejszość, lecz ciągle nawiązujemy do tego, co miało miejsce i dokonało się w przeszłości. Natomiast oczekiwania typowości (oparte na uprzednio zdobytej wiedzy), które nieustannie odnosimy do tego, co nie zostało jeszcze ani zamknięte, ani rozpoczęte w czasie tworzą przeciwny biegun – horyzont wybiegający w przyszłość. Mamy tu zatem do czynienia ze spiętą znaczeniem jednością trwania pomiędzy minionym, obecnym i przyszłym. Kładąc akcent na element łączący, jakim jest „znaczenie”, otrzymujemy ciąg adekwatny do powyższego, tworzony przez retencje, aktualność i antycypacje. Wyraża to, mówiąc za Schutzem, „strukturę czasowego kontekstu znaczeń”. Powstająca w ten sposób jedność strumienia świadomości sprawia, że żadnego elementu

wewnętrznego trwania nie jesteśmy w stanie odizolować od pozostałych, które znalazły się w tym strumieniu. Nie możemy zatem mówić o zatamizowanych doświadczeniach, lecz o ich ciągłości powiązanej nicią wspólnego znaczenia [SLW, s. 52-56]. Tak w skrócie przedstawia się stanowisko Schutza w kwestii czasu subiektywnego⁵.

Spójrzmy jeszcze na charakterystykę samego doświadczenia, jaką prezentuje Schutz. Z jednej strony jest ono natury zbiorowej. Stanowi wówczas efekt partycypacji w sytuacji, w której uczestniczy wiele podmiotów i zakres oddziaływania aktualizujących się tam faktów rozciąga się na wszystkie jednostki przynależące do kontekstu wydarzenia; gdy w strumieniu przeżyć każdego uczestnika osadzają się te same fakty, gdy ich subiektywne czasy są tożsame względem siebie.

Z drugiej strony mówi o doświadczeniach prywatnych. W przeciwieństwie do wyżej wskazanych udział w nich nie jest sprawą publiczną, lecz osobistą jednostkowego podmiotu, przynależy do indywidualnego wymiaru, w którym sensy nie są komunikowane w płaszczyźnie intersubiektywnej. Zasób naszej wiedzy jest historycznie nagromadzonym zbiorem doświadczeń, których źródłem są dwa wyżej wskazane rodzaje. Chcemy podkreślić, że wspomniana tu historyczność nie jest kategorią obiektywną (społeczną), przynależącą do międzyjednostkowej dymensji, lecz subiektywną, ograniczoną do indywidualnej biografii. A skoro indywidualną – to niepowtarzalną, jedyną w swym rodzaju, dla której nie można odnaleźć identycznej, gdyż nosi tylko sobie właściwe znamiona. Schutz podkreśla kilka momentów dających podstawy różnicowania się zasobu wiedzy jednostkowej, biorąc pod uwagę czynnik czasu.

Gdybyśmy uwzględnili zawartość samej wiedzy, czyli znaczeń osiadłych w świadomości w efekcie doznawanych faktów, wtedy nie tylko doświadczenia natury prywatnej nadają niepowtarzalny rys naszej wiedzy, ale i zakres uczestnictwa w faktach nazwanych społecznymi stanowi element ją specyfikujący. Ich nieograniczona ilość w obliczu niemożliwości uczestnictwa w tym co dzieje się równolegle w czasie obiektywnym, jak i przypisanie do szczególnego wycinka historii sprawiają, że mówienie o identyczności zasobów wiedzy staje się niedorzecznością.

Celem otrzymania pełnego obrazu wyjątkowości wiedzy jednostkowej, prócz tej prostej arytmetyki, należy uwzględnić momenty natury jakościowej, na które zwraca uwagę Schutz (znaczenie ich jest oczywiste po tym, co powiedzieliśmy o czasie subiektywnym). I tak prócz samych doświadczeń ważne są tutaj ich konfiguracje. Powstają one w wyniku specyficznego usytuowania określonych wydarzeń w wewnętrznym trwaniu, czyli ich „miejsca” w biografii.

⁵ W przedstawionych kwestiach zauważamy wpływy: E. Husserla, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989; H. Bergsona, *Ewolucja twórcza*, op. cit.; W. Jamesa, *The Principles of Psychology*, Macmillan and Co., London 1901.

Zaistnienie jakiegoś faktu w określonym czasie, wpływając na kształtowanie lub przeformułowania systemów orientacji, zaczyna aktywnie funkcjonować w stosunku do tego co nastąpi, na fakty, które urealni przyszłość [SLW, s. 135]. Doświadczenie zwycięstwa po wcześniejszej porażce nie jest tożsame z doświadczeniem zwycięstwa przed porażką. Podobnie jak nie jest bez znaczenia, czy uczestniczymy w wojnie w wieku kilkunastu lat, gdy kształtują się hierarchie wartości, interpretacje świata, wybory, oceny etc., czy w wieku sześćdziesięciu lat, gdy jesteśmy już obciążeni odpowiednim bagażem doświadczeń.

Trzeba również widzieć fakt, że to samo doświadczenie może z perspektywy wiedzy nieść inne konsekwencje zależnie od czasu jego trwania w strumieniu świadomości. Czym innym będzie udział w działaniach wojennych, kiedy przez tydzień jesteśmy ich świadkami, a czym innym, gdy cały rok uczestniczyliśmy w brutalnościach frontowych.

Zamykając listę czynników przytaczanych za Schutzem, należy wspomnieć o stopniu osobistego zaangażowania w określone wydarzenie: czy jesteśmy w jego centrum, którego intensywność głęboko znaczy się w naszej świadomości, czy jedynie lekką rysą, która zapisuje się w pamięci, gdy znajdujemy się gdzieś na obrzeżach [SLW, s. 111-113].

Doświadczenia stające się naszym udziałem dają się oczywiście sprowadzić do typów i w oparciu o nie mogą odnosić się do podobnych sobie, lecz jak zauważa Schutz, dzięki wskazanym wyżej momentom będą miały ciągle „niepowtarzalną biograficzną artykulację i w konsekwencji specyficzne znaczenia” [SLW, s. 58], stając się tym samym podłożem unikalności zasobu wiedzy jednostkowej [SLW, s. 113].

3. PRZESTRZEŃ

Usytuowanie w przestrzeni podobnie jak przypisanie do określonego momentu trwania czasu świata wyznacza zakres faktów, z jakimi mamy styczność. Zaliczamy do nich te, które znalazły się w naszym otoczeniu, co wyklucza jednocześnie całą gamę innych, z którymi nie jest nam dane się zetknąć. Przynależą do nich pozostałe poza obszarem naszej bezpośredniości.

Aktualnie zajmowane miejsce Schutz nazywa naszym „tutaj”. Jest ono przeciwieństwem wszystkich innych przestrzennych miejsc będących „tam”. Stanowi ono punkt zerowy systemu koordynacyjnego, na podstawie którego porządkujemy otaczający nas świat i wszystko co przynależy do niego. Wskazujemy, że coś jest „przed” lub „za”, „z lewa” lub „z prawa”, „nad” lub „pod”, „bliżej” lub „dalej” etc. Ten centralny punkt jest jednocześnie wy-

znacznikiem stopnia zażyłości w stosunku do określonych faktów⁶. To wszystko, co znajduje się w jego otoczeniu, nazywa „światem będącym w aktualnym zasięgu” [SLW, s. 36-37; RPR, s. 173-175; CP I, s. 222-223, 306-307; CP II, s. 307-308].

Zmieniając położenie w przestrzeni rozluźniamy ściśle więzy z tym, co aktualizowało się w miejscu naszego jeszcze niedawnego „tutaj”. Efektem tego jest zatracanie jedności opuszczonej rzeczywistości. Zostaje ona rozbita na drobne części i tylko w tej postaci jest nam dostępna. Z taką fragmentarycznością mamy do czynienia w przypadku naszych byłych partnerów. Ich gesty, wyraz twarzy, ruchy, mowa oraz stany psychiczne nie są nam dostępne w doświadczeniu jako całość, lecz jako odrębne elementy ocalałe w pamięci. Podobnie i fakty wypełniające horyzont wydarzeń zatracają całościowy sens.

Nabranie dystansu to również utrata możliwości śledzenia na żywo dokonujących się przemian w sferze systemu istotności. System ten nie jest statyczny, lecz ulega bądź to wolniejszym, bądź szybszym przemianom. Może nawet nastąpić całkowite jego przeobrażenie, co jest równoznaczne z tym, że dzielący wspólną przestrzeń stare cele zastąpią nowymi i wprowadzą odmienne od dotychczasowych rozumienia ich osiągnięcia. Będąc jednym z nich współdokonujemy tych reorientacji, jak również na bieżąco dopasowujemy do nich swój system interpretacji oraz samych siebie wkomponowujemy w zmieniającą się rzeczywistość [CP II, s. 113].

Następstwem utraty bezpośredniego kontaktu z określonym obszarem świata jest to, że nasza wiedza o nim przestaje być aktualna. Możemy powiedzieć, że ulega zestarzeniu. Doświadczamy tego odnosząc się do faktów przynależących do „tam” względem naszego obecnego punktu zerowego, odwołując się do schematów orientacji obowiązujących w czasie, gdyśmy przynależeli do tego obszaru. Okazuje się, że nie przystają one do nowej sytuacji. Tego typu naturalne procedury orientacyjne nie prowadzą do rozumienia [CP II, s. 112, 116].

Trzeba widzieć również inną stronę zagadnienia. Otóż opuszczając wspólną miejscę nie napotykamy na próżnię, która wolna jest od jakichkolwiek bodźców. Trafiamy w nową przestrzeń, witającą nas szeregiem świeżych doświadczeń aktywnie oddziaływających zarówno na osobowość⁷,

⁶ Należy przy tym zauważyć, że nasze aktualne „tutaj” jest również naszym aktualnym „teraz”. Podobnie i w tej dymensji nasz punkt zerowy jest źródłem orientacji i odniesień, z tym że względem niego następuje organizowanie wymiaru czasowego świata. Określamy wówczas pola wydarzeń jako minione, aktualne i przyszłe względem naszej dostępności. Mówimy tu również, że jakieś zdarzenia dokonują się jednocześnie lub z przesunięciem, że coś nastąpi wcześniej lub później etc. [CP I, s. 222-223, 307].

⁷ Uczestnictwo w innych warunkach może tak zmienić człowieka, że nie jest on już tym samym, kim był przed doświadczeniem nowego miejsca. Adaptuje się do nowych standardów i identyfikuje się z nimi tak silnie, iż często nie wyobraża sobie powrotu do poprzedniego miejsca, a jeśli już decyduje się na ten krok, to ma trudności z adaptacją do układów sąsiedzkich, pracy, stylu życia etc., od których odwykł [CP II, s. 116]. Fakty te szeroko potwierdzane są w literaturze, głównie z zakresu socjologii migracji.

jak i systemy istotności. Nowe fakty i zdarzenia tworzą niepowtarzalne układy, w których jedne rzeczy stają się ważne, a inne bez znaczenia i wcale nie musi być tak, że znajdujemy adekwatność tych ocen w stosunku do obowiązujących w starych warunkach. To, co „tam” było godne zabiegania, „tutaj” może umykać nawet z pola uwagi. W społeczeństwach pokoju problemem staje się pytanie: jak spędzić ciekawie wolny czas? Uczestników działań wojennych nigdy nie trapią tego typu rozterki. Zmiana miejsca to patrzenie nowymi oczyma i widzenie świata w odmiennych barwach.

Spoglądając na zarysowaną sytuację przez pryzmat czasu możemy powiedzieć, że obiektywny jego wymiar jest wspólny dla wszystkich podmiotów do niej przynależących, natomiast nie możemy tego samego stwierdzić jeśli chodzi o jego subiektywną dymensję. Ta bowiem różnicuje się w zależności od zajmowanego miejsca. Jest zupełnie inna zarówno dla pozostających, jak i dla zmieniających położenie w przestrzeni. Wewnętrzne *duree* w obu przypadkach wypełnione jest innym „materiałem”; inne fakty znajdują się w jego strumieniu. Nic więc dziwnego, że spoglądanie i ocenianie tego co dzieje się gdzieś „tam” przez system interpretacji obowiązujący w odmiennym do niego „tutaj” nie daje możliwości właściwego zrozumienia przynależących doń wydarzeń. Niezależnie czy to „tutaj” określa położenie jednostek pozostających w starym miejscu, czy opuszczających to miejsce.

Spójrzmy na te zagadnienia uwzględniając wymiar komunikacji, gdyż to na niej spoczywa łączenie oddalonych od siebie obszarów. Z natury swojej opiera się ona na typizacjach, gdyż to one umożliwiają skondensowany opis bogatej rzeczywistości. Następstwem stosowania tej procedury jest otrzymywanie uproszczonego jej obrazu. Jest to jednak wpisane w koszty takiej praktyki. Typizacje ograniczają się do tego co ogólne przy jednoczesnym pomijaniu wszelkich specyfikacji. Ponadto, jak zauważa Schutz, nie zawsze mamy do czynienia ze spontanicznie formułowanymi przekazami, tzn. realizującymi cele czysto informacyjne. Często bywa tak, że są one podporządkowane różnym interesom: politycznym, społecznym, wojskowym czy jeszcze innym. Wówczas ich priorytetowym zadaniem nie jest pełnienie funkcji informacyjnej, lecz realizacja zadań partykularnych. W takiej sytuacji w miejsce rzetelnego opisu wkradają się elementy zaciemniające rzeczywisty stan rzeczy. Funkcjonujące w obiegu społecznej informacji stereotypy, będące efektem działań propagandowych, są tego ewidentnym przykładem. Za egzemplifikację posłużyć może rozpowszechniony w czasie wojny stereotyp opisujący życie frontowe żołnierzy i ich heroiczną walkę. Celem takiego działania – w opinii podejrzanego socjologa – miało być podniesienie morale społeczności pozostającej z dala od starć zbrojnych, jak również wzmożenie jej

wysiłków na rzecz pomocy wojsku [CP II, s. 113-114]⁸.

Posługiwanie się pośrednim przekazem informacji nie sprawia, że nasza wiedza o dowolnym „tam” nabywa autentyczności i pewności. Schutz mówi więcej, nie pozwala ona rozumieć rzeczywistości przestrzennie oddalonej. Używając truizmu powiedzielibyśmy, że przekaz nigdy nie zastąpi autopsji. Dobitnie podkreśla to fragment eseju *Homecomer*, opisujący reakcje społeczności pozostającej z dala od linii frontu na relacje, w których ich bliscy, aktywnie biorący udział w działaniach wojennych, przedstawiali swoje przeżycia. „Wielu żołnierzy walczących na froncie było zdziwionych, znajdując w listach otrzymanych z domu brak jakiegokolwiek zrozumienia ich sytuacji, ponieważ podkreślają istotność faktów, które nie są zupełnie ważne w ich aktualnej sytuacji, chociaż mogliby je podzielać, gdyby nie uległo zmianie ich położenie” [CP II, s. 112]. W innym miejscu wspomnianego tekstu znajdujemy analogiczną sytuację: „Kiedy żołnierz powraca [z wojny – M. Z.] zaczyna opowiadać – jeśli w ogóle zaczyna – i jest głęboko rozczarowany widząc, że jego słuchacze, sympatyczni skądinąd, nie rozumieją wyjątkowości jego indywidualnych doświadczeń...” [CP II, s. 114].

Na podstawie zaprezentowanych poglądów Schutza jesteśmy uprawnieni do stwierdzenia, że jedynie pełną i pewną wiedzą dysponujemy w zakresie sfer pozostających w naszym aktualnym zasięgu, z mniejszą precyzją możemy wypowiedzieć się o tych, które w przeszłości takimi były, z kolei bardziej lub mniej dokładne wyobrażenie przechodzące w dyktando posiadamy o obszarach, z którymi nigdy nie byliśmy w przestrzennej bezpośredności.

4. ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, ogólniej możemy powiedzieć, że: oczywistością wynikającą z „fundamentalnego ontologicznego warunku naszego bycia” – zgodnie z którym niemożliwe jest zajmowanie dwóch różnych miejsc w jednym czasie [RPR, s. 175], nieskończonej wielości konkretnych „tutaj” oraz skuteczności transmisji informacji (a właściwie braku tej skuteczności) jest to, że wiedza jednych jednostek daleko różni się od tej, którą posiadają inne. Mówiąc o różnicy mamy na myśli nie tylko aspekt przedmiotowy, czyli merytoryczną zawartość tego, co wiemy, ale i jakościowy, dotyczący „stopnia jasności, wyrazistości i precyzji” [CP I, s. 14], a zatem tego wszystkiego, co wskazuje na to, jak wiemy [RPR, s. 168].

⁸ Temat komunikacji z większą wnikliwością potraktował chociażby U. Eco, poddając ostrej krytyce zarówno problem adekwatności przekazu, jego interpretacji, funkcji pozainformacyjnych, jak i całej gamy innych wątków, które nawarstwiły się wraz z nadejściem ery tzw. „globalnej wioski” (U. Eco, *Semiologia życia codziennego*, tłum. J. Ugiewska, P. Salwa, Czytelnik, Warszawa 1996).

To, co powiedzieliśmy, odnosi się do przestrzeni i czasu jako wymiarów tworzących poziom naszej egzystencji. Jako takie stanowią one wyznaczniki sytuacji, czy jak to powiedzieliśmy we wstępie – warunki jej definiowania.

Czas może stać się również przedmiotem naszej refleksji. Wówczas szczególnego znaczenia nabierają dwie jego cechy: przemijalność i struktura jednoczesności i następstw. Stanowią one warunki przedsytuacyjne, których znaczenie odnajdujemy w płaszczyźnie aksjologicznej i pragmatycznej. Wiedza o nich jest także włączana w proces definiowania.

Przynależność do konkretnego miejsca to również uczestnictwo w odpowiednim kontekście społecznym, posiadającym cechy sobie tylko właściwe, wyrażane „relatywnie naturalnym światopoglądem”. Na wyjątkowość tę możemy wskazać pozostając przy przykładzie Schutza, opisującym społeczność wojskową. W jej obrębie międzyosobowe relacje charakteryzują się wysokim stopniem przymusu, ostateczną wykładnią praw i obowiązków jest autorytet wzniesiony w oparciu o hierarchiczną strukturę, panuje silne poczucie obowiązku, koleżeństwa i solidarności grupowej, jednostkowe działania podporządkowane są wspólnym praktykom, a na swobodne wybory pozostawiony jest znikomy margines; te i cały szereg innych cech decydują o charakterze kolejnego czynnika sytuacji. To one specyfikują zasoby wiedzy jednostek pozostających w sferze oddziaływań konkretnych grup i są podstawą kształtowania odpowiednich schematów interpretacyjnych [CP II, s. 117]. Wspominamy o tym, by podkreślić, że istnieją nierozzerwalne wręcz związki między czasem, miejscem i w końcu czynnikiem społecznym [SLW, s. 104], którego omówienie pominęliśmy w naszej prezentacji.

WYKAZ SKRÓTÓW

- CP I – A. Schutz, *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*, ed. M. Natanson, Martinus Nijhoff, The Hague 1962.
- CP II – A. Schutz, *Collected Papers II. Studies in Social Theory*, ed. A. Brodersen, Martinus Nijhoff, The Hague 1964.
- RPR – A. Schutz, *Reflections on the Problem of Relevance*, ed. R.M. Zaner, Yale University Press, New Haven and London 1970.
- SLW – A. Schutz and T. Luckmann, *The Structures of the Life – World*, Heinemann Educational Books, London 1974.

BIBLIOGRAFIA

- H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Warszawa 1957.
- U. Eco, *Semiologia życia codziennego*, tłum. J. Ugniewska, P. Salwa, Czytelnik, Warszawa 1996.
- A. Gurwitsch, *The Common – sense World as Social Reality. A Discourse on Alfred Schutz*, „Social Research” 1962, vol. 29, s. 50-72.
- A. Gurwitsch, *Problems of Life – World*, [in:], *Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of Alfred Schutz*, ed. M. Natanson, Martinus Nijhoff, The Hague 1970, s. 35-61.
- M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989.
- W. James, *The Principles of Psychology*, Macmillan and Co., London 1901.

Andrzej SADOWSKI

OJCZYŻNA REGIONALNA A ETNICZNOŚĆ NA PRZYKŁADZIE BIAŁOSTOCCZYŻNY¹

1. REGION, OJCZYŻNA, OJCZYŻNA REGIONALNA

W znaczeniu socjologicznym region wyznaczony jest przez więź terytorialną z danym obszarem, więź określoną specyficznymi cechami kulturowymi mieszkańców. W nawiązaniu do dokonanej przez B. Jałowieckiego typologii regionów można stwierdzić, że zbiorowości regionalne powstają i utrzymują się w wyniku uwarunkowań historycznych, politycznych, ekonomicznych oraz kulturowych².

Celem artykułu jest próba przedstawienia procesu tworzenia się ojczyżny regionalnej ze szczególnym podkreśleniem jednego z kilku zasadniczych czynników konstytuujących region i ojczyżnę regionalną, a mianowicie etnicznych uwarunkowań tego procesu na podstawie badań przeprowadzonych na obszarze województwa białostockiego w latach 1986-1997³. Obok celu teoretycznego praca ma znaczne odniesienie do dzisiejszej praktyki życia społecznego województwa białostockiego i kraju. Jesteśmy bowiem w przededniu podjęcia politycznej decyzji dotyczącej reformy administracyjnej województwa i kraju. Dostępne dane na ten temat informują przede wszystkim o tym, jaka liczba

¹ Artykuł stanowi zmodyfikowaną wersję referatu wygłoszonego na X Ogólnopolskim Zjeździe Socjologicznym, który odbył się w Katowicach w dniach 22-25 września 1997 roku.

² Por. B. Jałowiecki, *Przestrzeń historyczna, regionalizm, regionalizacja*, [w:] *Oblicza polskich regionów*, red. nauk. Bohdan Jałowiecki, UW, „Studia Regionalne i Lokalne” 17 (50), Warszawa 1996, s. 39-45.

³ Por. A. Sadowski, *Procesy ruralizacji. Ludność wiejska w mieście*, Instytut Socjologii UJ, Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko, Kraków 1994; A. Sadowski, *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Trans Humana, Białystok 1995; cząstkowe wyniki badań zapoczątkowanych w 1996 roku pt. „Tożsamość Polaków na pograniczach”.

województw powstanie w wyniku przeprowadzonych reform oraz jakie będą z tym związane koszty ekonomiczne. Brak jest natomiast informacji, na jakiej zasadzie będą tworzone nowe województwa. Czy będzie brana pod uwagę zasada ukształtowanej historycznie odrębności regionalnej, zasada powiązań przyrodniczych, administracyjnych, przestrzennych poszczególnych obszarów w funkcjonalną całość, zasada możliwości autonomicznego ekonomicznego rozwoju, czy też może zasada oparcia się na preferencjach mieszkańców? Waga i znaczenie poszczególnych zasad (kryteriów) w procesie tworzenia nowej struktury administracyjnej kraju wynika (lub powinna wynikać) przede wszystkim z dotychczasowych doświadczeń, ale także z badań empirycznych. Zdaniem B. Jałowieckiego „w dyskursie ideologicznym niektórych ugrupowań politycznych akcentowane są postulaty przekształcenia Polski w państwo regionalne, a w regionalizmie upatruje się możliwości skutecznego przyspieszenia procesów rozwoju kraju”⁴. Jednocześnie, zdaniem A. Kuklińskiego, „w doświadczeniu polskim rzadko spotykamy przykłady owocnego dialogu myśli naukowej i politycznej – dialogu uczonych i polityków”⁵.

Czy wobec tego można powołać województwo białostockie na zasadzie regionalnej? Czy wśród mieszkańców realnie istnieje poczucie przywiązania do Białostocczyzny, a może do historycznie określonego regionu Podlasia? Stwierdzam, że jak dotychczas brak jest publikacji na temat istoty Białostocczyzny jako regionu mimo ukazujących się kilku periodyków i wielu innych autonomicznych publikacji, które w tytule uwzględniły (-a) Białostocczyznę jako region⁶.

W artykule pragnę odpowiedzieć na pytanie, w jakim zakresie czynnik etniczny wyznacza (różnicuje) obecnie przynależność regionalną mieszkańców. Podstawą będą badania przeprowadzone w obrębie województwa białostockiego.

Przyjmuję założenie, że zróżnicowanie Polski na regiony w szerokim znaczeniu jest tak zjawiskiem obiektywnym (określonym przez ekosystemy przyrodnicze, występujące zróżnicowania ekonomiczne, różne stopnie izolacji przestrzennej mieszkańców, podobieństwo potrzeb i sposobów ich zaspokajania dzięki istnieniu dużych miast i powiązanych z nimi funkcjonalnie różnych układów osadniczych), jak i subiektywnym, a więc w trwały sposób funkcjonującym w społecznej świadomości (m.in. w postaci wspólnej regionalnej tożsamości społeczno-kulturowej, emocjonalnej łączności z regionem, świadomości wspól-

⁴ Por. B. Jałowiecki, *Kwestia regionalna*, [w:] G. Gorzelak, B. Jałowiecki, *Czy Polska będzie państwem regionalnym?* UW, Europejski Instytut Rozwoju Regionalnego i Lokalnego, Warszawa 1993, s. 11.

⁵ A. Kukliński, *Czy Polska powinna być państwem regionalnym?* [w:] *ibidem*, s. 1.

⁶ M.in. „Region Białostocki” wydawany głównie w latach 70. przez PTE oraz OBN w Białymstoku, kwartalnik „Białostocczyzna” wydawany przez Białostockie Towarzystwo Naukowe w Białymstoku.

nych interesów i zagrożeń wywołanych różnymi czynnikami zewnętrznymi lub przynajmniej poczuciem występowania takiego zagrożenia, poczuciem powinności solidarności grupowej).

Naród polski nie jest zbiorowością homogeniczną kulturowo. Jego zróżnicowanie w głównej mierze odzwierciedla się w postaci poszczególnych regionów. Zwykle na gruncie istniejących odrębności (zróżnicowań) przyrodniczych, ekonomicznych lub etniczno-kulturowych pojawiają się ruchy społeczne zwane regionalizmami, które mają na celu realizację konkretnych potrzeb (aspiracji) mieszkańców. Ostatnio w Europie, a także w Polsce, ruchy regionalne ulegają znacznemu upolitycznieniu, powodując powstawanie kwestii regionalnych⁷.

Przyjmując region jako kategorię badawczą, należałoby ustalić przynajmniej trzy warstwy rzeczywistości, które składają się na to pojęcie: terytorium wyróżnione według jakiejś społecznie przyjętej zasady, zbiorowość określona przez przywiązanie do tego terytorium oraz działania społeczne (regionalizm), promujące określone wartości społeczności regionalnej.

Moja uwaga zostanie skupiona na regionie jako na korelacji zbiorowości społecznej, na zbiorowości regionalnej i na jej stosunku do terytorium. Pomijam tak ważne zagadnienia, jak szersze przedstawienie regionalizmu oraz kwestię regionalną na Białostocczyźnie.

Wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z dostatecznie długim okresem bytowania określonej grupy społecznej na danym terytorium, ukształtowały się trwałe związki między mieszkańcami i zamieszkiwanym przez nich terytorium. Zdaniem Z. Macha, „relacje te przedstawiane są w postaci mitologicznych pojęć ziemi rodzinnej czy ziemi ojczystej, a teksty kulturowe opisują wydarzenia, dzięki którym ludzie zyskali prawo do swojego terytorium”⁸. Ta ziemia, „widziana przez pryzmat zbiorowości (i jej kultury) uznającej ją za własną, istnieje jako fakt społeczno-kulturowy tak długo, jak długo trwa zbiorowość wydzielająca ten obszar z szerszej przestrzeni”⁹.

Wspólnota wyobrażona, idea wspólnego terytorium stanowi ważny czynnik tożsamości zbiorowej grupy¹⁰. W rozważaniach nad ojczyzną regionalną w zasadzie opieram się na wciąż użytecznej poznawczo i metodologicznie definicji ojczyzny sformułowanej przez S. Ossowskiego.

⁷ Por. B. Jałowiecki, *Kwestia regionalna*, [w:] G. Gorzelak, B. Jałowiecki, *Czy Polska będzie państwem regionalnym?* UW, Europejski Instytut Rozwoju Regionalnego i Lokalnego, Warszawa 1993, s. 12.

⁸ Z. Mach, *Migracje i społeczne konsekwencje tożsamości*, „Przegląd Socjologiczny”, XLII, 1993, s. 70.

⁹ H. Kubiak, *Region i regionalizm. Próba analizy typologicznej*, „Przegląd Polonijny” 1994, z. 1, s. 12.

¹⁰ *Ibidem*, s. 70.

Wyjaśniając związek między narodem a narodowym terytorium S. Ossowski stwierdził, że „narod nie musi być zbiorowością zamieszkującą zwarci jakieś określone terytorium – choć zakłada się, że taką zbiorowością być powinien – musi natomiast posiadać wspólną dla wszystkich swych członków ojczyznę”¹¹. „Ojczyzna – stwierdza S. Ossowski – to nie jest pojęcie geograficzne, które można scharakteryzować bez odwołania się do postaw psychicznych jakiejś zbiorowości. Obszar jakiś staje się ojczyzną o tyle tylko, o ile istnieje zespół ludzki, który odnosi się doń w pewien sposób i w pewien sposób kształtuje jego obraz. Traktujemy ojczyznę jako korelat pewnych postaw psychicznych, wchodzących w skład kulturowego dziedzictwa grupy społecznej”¹².

Wyróżnione przez S. Ossowskiego kategorie – „ojczyzna prywatna” oraz „ojczyzna ideologiczna” – stanowią dwa dychotomiczne typy związków między zbiorowością i przyporządkowanym jej obszarem. Według S. Ossowskiego, można tworzyć typologie ojczyzn zależnie od danej „tradycji kulturowej, od stosunku grupy terytorialnej do innych zbiorowości, od roli czynników kulturowych i politycznych w obrazie ojczyzny”¹³. Zdaniem S. Ossowskiego, „pomiędzy ojczyzną prywatną i terytorium narodowym może być miejsce na regionalną ojczyznę”¹⁴. Łączność jednostki z ojczyzną regionalną odbywa się poprzez uczestnictwo w zbiorowości zwanej zbiorowością regionalną. Zdaniem S. Ossowskiego, „regionalna zbiorowość to zbiorowość terytorialna, która ma w większym lub mniejszym stopniu poczucie swojej odrębności, ale nie uważa się za naród... Zazwyczaj taka zbiorowość stanowi składnik jakiejś zbiorowości narodowej”¹⁵. Bywa jednak i tak, że członkowie społeczności regionalnej „nie sięgają poza więź regionalną” lub w sytuacji występowania bardzo silnego poczucia odrębności terytorialnej cechują się tendencjami separatystycznymi względem państwa, w skład którego wchodzi dany region.

Ojczyzna regionalna dotyczy szczególnego związku między zbiorowością społeczną i określonym obszarem uznanym za własny. Jest to związek z terytorium poprzez związek ze zbiorowością uznaną za swoją. Mamy tutaj do czynienia z udomowieniem obszaru w wyniku utożsamiania się ze zbiorowością zamieszkującą ten obszar. Istotą tego związku jest przyporządkowanie mu wielu właściwości, realnych i symbolicznych znaczeń. Kategoria

¹¹ S. Ossowski, *Ziemia i naród*, [w:] *Z zagadnień psychologii społecznej. Dzieła*, t. III, PWN, Warszawa 1967, s. 233.

¹² S. Ossowski, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, [w:] *Z zagadnień psychologii społecznej*, op. cit., s. 203.

¹³ *Ibidem*, s. 226.

¹⁴ S. Ossowski, *Zagadnienia więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim*, [w:] *Z zagadnień psychologii społecznej*, op. cit., s. 252.

¹⁵ *Ibidem*, s. 252.

„ojczyzna regionalna”, podobnie jak „ojczyzna prywatna”, zawiera w sobie szereg mitów, treści o charakterze historycznym i społeczno-kulturowym, które traktowane są jako ważne dla istnienia zbiorowości jako całości. Ojczyzna regionalna ma swoje granice (naturalne, administracyjne lub kulturowe) oraz najczęściej realne centrum w postaci stolicy, stanowiącej ośrodek społeczno-gospodarczego i kulturowego funkcjonowania zbiorowości.

Uwzględniając mnogość koncepcji tak grup etnicznych, jak i grup regionalnych należałoby przynajmniej operacyjnie wskazać na podobieństwa i różnice między grupą etniczną a regionalną. Zbiorowość regionalna określona jest przez jej związek z terytorium. Tutaj terytorium traktowane jest jako zasadniczy i podstawowy czynnik konstytuujący tę zbiorowość. Natomiast w przypadku grup etnicznych terytorium jest jednym z ważnych determinantów więzi społecznej (poczucia odrębności z reguły wyznaczanego dodatkowo przez kilka innych kryteriów historyczno-kulturowych)¹⁶, ale nie sposób tutaj mówić o swoistej predestynacji terytorialnej. Można mówić co najwyżej o przyporządkowaniu terytorialnym¹⁷.

W przypadku grupy etnicznej świadomość wspólnoty pochodzenia, tożsamość etniczno-kulturowa może nie pokrywać się z tożsamością terytorialną (np. Romowie czy Łemkowie w Polsce). Istotą zbiorowości regionalnej jest w zasadzie pokrywanie się tożsamości terytorialnej z kulturową. Grupa etniczna może istnieć w postaci rozproszonej. Zbiorowość regionalna stanowi zwartą całość przestrzenną.

Różnice dotyczą nie tylko wielości czynników określających charakter więzi grupowych, ale także sposobu ich traktowania. Zbiorowość regionalna zazwyczaj stanowi składnik jakiejś innej większej zbiorowości regionalnej lub narodowej, podczas gdy zbiorowość etniczna połączona jest więzią „ostatniej instancji”, jej członkowie nie cechują się świadomością przynależności do szerszej grupy kulturowej. Czasami bywa tak, że region traktowany jest jako obszar będący własnością danej grupy etnicznej. Wówczas występuje tendencja do przekształcania go w odrębny obszar polityczny (autonomiczny lub niepodległy) oraz rywalizacja z innymi zbiorowościami o jego zawłaszczenie polityczne.

Z drugiej strony w obrębie wielu grup regionalnych (etnicznych) więź regionalna i etniczna wyznaczane wspólną zasadą terytorialną w znacznym stopniu nakładają się. Zwykle grupy regionalne połączone są także wieloma wartościami kulturowymi. Podobnie jak grupy etniczne ukształtowały się w odpowiednio długim procesie historycznym. Można więc mówić, że więź

¹⁶ Por. E. Nowicka, *Przyczynek do teorii etnicznych mniejszości*, [w:] H. Kubiak, A. Paluch, *Założenia teorii asymilacji*, Ossolineum, Wrocław 1980, s. 106.

¹⁷ Por. S. Ossowski, *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, [w:] *Dzieła*, t. III, PWN, Warszawa 1967, s. 180.

etniczna stymuluje przywiązanie do określonego terytorium, umacniając w ten sposób proces tworzenia się ojczyzny regionalnej danej zbiorowości.

Zbiorowości regionalne coraz częściej nie stanowią całości monokulturowych. Składają się z przedstawicieli kilku zbiorowości etniczno-kulturowych, w obrębie których ukształtował się różny stosunek do regionu, powodowany najczęściej ich równoczesną lub kolejną przynależnością do różnych większych zbiorowości religijnych, narodowych i państwowych.

2. BIAŁOSTOCZYNA JAKO REGION

Historycznie Białostoczczyzna pozostawała w cieniu Podlasia. W okresie II Rzeczypospolitej województwo białostockie pod względem zajmowanego terytorium należało do największych w kraju. Mieszkańcy byli zróżnicowani pod względem narodowościowym. Obok ludności polskiej region ten zamieszkiwali Białorusini – 12,5%, Żydzi – 11,9%, Rosjanie – 2,1%, Litwini – 0,8%, Niemcy – 0,5% oraz inni – 0,1%¹⁸. Województwo białostockie było obszarem typowo rolniczym o zacofanej strukturze agrarnej (około 70% ludności utrzymywało się z rolnictwa – 1931 r.) Białostoczczyzna jako region w znaczeniu socjologicznym ukształtowała się już w okresie międzywojennym. Była województwem nadgranicznym (Prusy Wschodnie oraz Litwa), wieloetnicznym, autonomicznym oraz peryferyjnym, a w społecznej świadomości od niej zaczynały się województwa kresowe Rzeczypospolitej.

Po II wojnie światowej mieliśmy do czynienia w znacznym zakresie z nowym procesem kształtowania się Białostoczczyzny jako regionu. Proces ów został określony m.in. przez nowe położenie geopolityczne, procesy powojennej industrializacji i urbanizacji, nową strukturę etniczno-kulturową mieszkańców, nowy skład społeczny, szczególnie mieszkańców miast. Można sformułować hipotezę, że poczucie przynależności regionalnej wśród mieszkańców zasadniczo ukształtowało się w granicach województwa białostockiego jeszcze przed reformą administracyjną w 1975 roku. Dlaczego właśnie okres powojenny w obrębie województwa białostockiego szczególnie sprzyjał kształtowaniu się tożsamości regionalnej mimo tendencji centralistycznych w skali kraju? W tym okresie na Białostoczczyźnie wystąpiły przynajmniej dwa procesy społeczno-kulturowe (pomijając ekonomiczne), sprzyjające kształtowaniu tożsamości regionalnej. Zaliczyłbym do nich za J. Chałasińskim proces unarodowienia klasy chłopskiej oraz proces kształtowania się ponadlokalnej tożsamości społecznej wśród prawosławnej części mieszkańców województwa białostockiego.

¹⁸ Mały Rocznik Statystyczny 1938, Warszawa 1938, s. 22-23.

Zmiana granic administracyjnych województwa w 1975 roku prawdopodobnie spowodowała częściowy rozpad dotychczasowej więzi terytorialnej. Ponieważ nie dysponuję badaniami na ten temat, zakładam, że także obecnie zasięg terytorialny Białostoczczyzny sprowadza się do granic województwa białostockiego.

Białostoczczyznę jako region obecnie określają takie kryteria, jak: peryferyjność i przygraniczne położenie, wielokulturowy charakter województwa, wytworzenie się układu przestrzennego w postaci dominacji centrum (Białegostoku) w powiązaniu z małomiasteczkowym i wiejskim otoczeniem.

Od lat Białostoczczyzna kojarzona jest z peryferyjnym położeniem, popularnie określana jako Polska B. Wśród mieszkańców spowodowało to wytworzenie się negatywnego stereotypu regionu, integracji negatywnej, polegającej na przekonaniu, że jest to obszar skazany na peryferyjność, że tutaj może być co najwyżej średnio i nie sposób zrobić kariery zawodowej. W konsekwencji w latach 1951-1970 z Białostoczczyzny wyjeżdżało na stałe do innych województw średnio w ciągu roku około 3 tysiące osób. Powodem były m.in.: niedobór miejsc pracy, brak perspektyw rozwojowych, niskie płace¹⁹. Dopiero od początku lat 70. Białostoczczyzna zaczęła się dynamicznie rozwijać, chociaż rozwój ten wiązał się z bardzo dużymi kosztami społecznymi (m.in. budowa wielkich zakładów przemysłowych, rozpad społeczności wiejskich). Po reformie administracyjnej w 1975 roku, na skutek odłączenia terenów mniej zurbanizowanych, Białostoczczyzna niejako automatycznie stała się obszarem bardziej zurbanizowanym. W roku 1946 jedynie 34% ogółu ludności mieszkało w miastach, w 1950 – 36,9%, w 1960 – 48,2%, w 1970 – 52,9%, w 1980 – 58,7%, w 1988 – 61,2%, w 1996 – 62,8%.

Jest to obszar o wyraźnej dominacji Białegostoku jako centrum administracyjnego, przemysłowego, kulturalnego i naukowego względem skupionego wokół niego substratu wiejskiego. Wiele funkcji spełnianych przez Białystok względem otaczającego obszaru ma wyraźnie ponadregionalny charakter (np. naukowa). Przez cały okres powojenny Białystok był celem migracji mieszkańców wsi oraz miejscem realizacji aspiracji społeczno-zawodowych wielu mieszkańców regionu, co utrwalało regionalny charakter województwa. Obecnie Białystok ma szansę stać się stolicą obszernego województwa, a nawet centrum ponadregionalnego obszaru pod nazwą „Zielone Płuca Polski”.

Białostoczczyzna jest regionem wielokulturowym. W granicach obecnego województwa białostockiego zamieszkuje około 700 tysięcy osób, spośród których około 62% stanowią osoby wyznania rzymskokatolickiego, około 36% – prawosławnego oraz nieliczni pozostali (2-4%) przedstawiciele innych wyznań lub niewierzący. W przeważającej mierze województwo białostockie zamieszkują Polacy i Białorusini, przy czym Białorusinów jest zdecydowanie mniej w porównaniu do osób wyznania prawosławnego. Ponadto w woje-

¹⁹ Por. Rocznik Statystyczny Województwa Białostockiego, WUS, 1973, s. 84.

wództwie mieszkają Ukraińcy (fenomen kulturowy ostatnich lat), Rosjanie, Litwini, Tatarzy i Romowie.

Białostoczczyzna jako region nie posiada granic naturalnych. Określona jest przede wszystkim przez tradycje historyczne, granice administracyjne województwa oraz przez przekonania mieszkańców, że pozostają we wzajemnych związkach i zależnościach (zdaniem niektórych – we wspólnocie – A. S.) określonych peryferyjnym i przygranicznym położeniem, wielokulturowością mieszkańców oraz specyficznym układem przestrzennym i funkcjonalnym ze zdecydowaną dominacją Białegostoku.

3. TWORZENIE SIĘ OJCZYZNY REGIONALNEJ W REGIONIE ZRÓŻNICOWANYM ETNICZNIE

Początkowym etapem tworzenia się ojczyzny regionalnej jest wytworzenie się określonego poczucia tożsamości mieszkańców na określonym terytorium. Na tożsamość społeczną składają się: ukształtowany wizerunek własny, wizerunek grupy uznanej za własną lub bliską oraz wizerunek pozostałych grup uznanych za inne lub obce. Obok określonego wizerunku kształtuje się poczucie więzi z grupą własną oraz różne stopnie dystansów społeczno-kulturowych względem pozostałych grup i kategorii społecznych. Na tym etapie ojczyzna regionalna ma na ogół postać mityczną, wyobrażeniową, będącą projekcją ojczyzny prywatnej na szerszą zbiorowość, z którą poszczególne jednostki pozostają w stosunku więzi społecznej. Społeczności zróżnicowane etnicznie wytwarzają różne wizerunki własnych ojczyzn ponadlokalnych.

Na gruncie powstających lub ukształtowanych różnych form tożsamości społecznej pojawiają się ruchy społeczne, mające na celu realizację wewnętrznych potrzeb i aspiracji mieszkańców, a także dalszego ich formowania. Najczęściej podstawą regionalizmów są odrębności etniczno-kulturowe. Etniczność zbiorowości traktowana jako świadomość wspólnoty pochodzenia, tradycji i kultury stanowi silne podłoże dla poparcia działań na rzecz interesów grupowych. Na tym etapie pojawia się kształt terytorialny ojczyzny regionalnej, „urealniona” tożsamość regionalna mieszkańców, oczekiwania autonomii kulturalnej regionu i związane z tym podstawowe formy samoorganizacji zbiorowości regionalnej.

Kolejnym etapem tworzenia się ojczyzny regionalnej jest pojawienie się „kwestii regionalnej”, która najogólniej oznacza upolitycznienie regionalizmu (-ów). Równolegle następuje dalszy proces organizacji i instytucjonalizacji działalności regionalnej. W jej następstwie pojawiają się ruchy polityczne oparte na regionalnych wartościach i potrzebach oraz związane z tym oczekiwania określonych regulacji politycznych.

Wyróżnione bardzo skrótowo etapy tworzenia się ojczyzny regionalnej zilustruję wybranymi wynikami badań przeprowadzonych na Białostoczczyźnie.

4. ZIEMIA OJCZYSTA W OPINII RESPONDENTÓW

Przedmiotem badań przeprowadzonych na pograniczu polsko-białoruskim i białorusko-polskim w latach 1993-1997 było m.in. określenie znaczenia miejsca, terytorium w kwestii definiowania przynależności narodowej mieszkańców²⁰. Czy istnieje takie miejsce, przestrzeń, którą uważa się i nazywa swoją ziemią ojczystą? Jaki ma ona zasięg terytorialny oraz co stanowi podłoże związków między respondentami a ich ziemią ojczystą? Badania dodatkowe przeprowadzone wśród uczniów szkoły średniej mogą stanowić odniesienie do stwierdzenia *quasi*-dynamiki zmian²¹.

Badane społeczności po obu stronach granicy w zdecydowanej większości przypadków nie powstały w następstwie ruchów migracyjnych, lecz zamieszkują swoje terytorium od wieków. Zakładano, że w trakcie tak długiego okresu zamieszkania ukształtowały się silne oraz złożone kulturowo związki między tożsamością osobniczą i zbiorową a swoim terytorium. W konsekwencji stały się one ważnym źródłem identyfikacji narodowej. W związku z tym pytano respondentów, czy jest takie miejsce, które nazywają swoją ziemią ojczystą, oraz co decyduje o tym, że jest to ziemia ojczysta.

Tabela 1

Ziemia ojczysta w opinii respondentów (%); n=1122

L.p.	Czy jest jakaś część kraju, regionu, miejsce, które nazywa Pan/i/ swoją ziemią ojczystą?	Pogranicze, autoidentyfikacja narodowa			
		polsko-białoruskie		białorusko-polskie	
		Polak	Białorusin	Polak	Białorusin
1.	Tak	80,1	95,2	72,9	71,1
2.	Nie	9,8	0,0	3,1	7,2
3.	Trudno powiedzieć	9,0	4,8	22,9	21,7
4.	Brak danych	1,1	0,0	1,1	0,0
5.	Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

Źródło: badania własne.

²⁰ Por. A. Sadowski, *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, op. cit., s. 173-179. Dodatkowo wykorzystuję badania nad tożsamością narodową, jakie przeprowadziłem wśród ogółu uczniów Liceum Ogólnokształcącego im. B. Taraszkiewicza w Bielsku Podlaskim pod koniec 1996 roku (próba badawcza – 382 uczniów).

²¹ *Ibidem*.

Zdecydowana większość respondentów stwierdziła, że istnieje bliskie im miejsce, które nazywają swoją ziemią ojczystą. Na polsko-białoruskim pograniczu częściej odpowiedzi tego typu udzielali Białorusini. Hipotetycznie więc przedstawiciele mniejszości narodowej przywiązują relatywnie większe znaczenie do posiadania ziemi ojczystej w porównaniu do przedstawicieli narodowej większości.

Wybór swojej ziemi ojczystej wiąże się z miejscem zamieszkania respondentów. Wraz ze wzrostem wielkości miejscowości obniża się odsetek respondentów, którzy wskazali swoją ziemię ojczystą, wzrasta zaś odsetek tych, którzy jej nie wskazali oraz tych, którzy jej nie wskazali, oraz tych, którzy mieli kłopoty z udzieleniem odpowiedzi. Białystok i inne miasta województwa białostockiego w dużym stopniu są miastami migrantów, którzy jeszcze nie wytworzyli trwałego, szczególnie emocjonalnego związku ze swoim terytorium. Ich mieszkańcy, przeważnie wiejskiego pochodzenia, nadal są świadomościowo zawieszani między przywiązaniem do dawnej miejscowości rodzinnej i do obecnego miejsca zamieszkania. Na pograniczu białorusko-polskim wystąpiła podobna struktura odpowiedzi wśród Polaków i Białorusinów.

W odpowiedzi na identyczne pytanie skierowane do zróżnicowanej religijnie i narodowościowo kategorii uczniów liceum uzyskano następujące odpowiedzi: tak – 51,32% (w tym Polacy – 49,04% i Białorusini – 60,26%), nie – 18,32% (w tym Polacy – 22,22% i Białorusini – 7,69%), trudno powiedzieć – 28,53% (w tym Polacy – 27,59% i Białorusini – 28,21%). Wśród młodzieży mamy do czynienia z relatywnie mniejszym stopniem przywiązania do ziemi ojczystej. Z danych porównawczych wynika, że wraz z wiekiem wzrastała częstość wskazań na istnienie swojej ziemi ojczystej.

W badaniach nad tożsamością mieszkańców województwa białostockiego wskaźnikami ojczyzny prywatnej jest wieś, miasto lub najbliższa okolica. Wskaźnikiem ojczyzny ideologicznej jest „mój kraj”. „Mój region” natomiast jest wskaźnikiem wyboru ojczyzny regionalnej, zawieszony między „ojczyzną prywatną” i „ideologiczną”, określony przywiązaniem do terytorium narodowego.

Aby uzyskać empiryczne dane dotyczące tworzenia się ojczyzny regionalnej, w cytowanych badaniach pytano respondentów o rodzaj miejsca najczęściej nazywanego ziemią ojczystą (tabela 2).

Podstawowym miejscem łączącym respondentów wschodniej części województwa białostockiego jest ojczyzna regionalna, w przeważającej mierze określana jako „Białostoczczyzna” (mój region). Białostoczczyzna może być traktowana jako synonim województwa białostockiego. Jest to nazwa regionu udomowionego przez jego mieszkańców, w obrębie którego spotykają podobnych sobie kulturowo ludzi i w obrębie którego znajdują się ich ojczyzny prywatne. Tutaj czują się jak u siebie.

Jest to wyraz przywiązania do zbiorowości terytorialnej dość różnie

traktowanej przez mieszkańców. Dla Polaków jest to region, do którego przywiązanie relatywnie częściej łączy z przywiązaniem do ojczyzny ideologicznej, ilustrowanej w badaniach odpowiedzią – „mój kraj”. Dla większości Białorusinów więź regionalna okazała się więzią „ostatniej instancji”, ukształtowaną na podstawie przywiązania do miejsca urodzenia, zamieszkania, znanej tradycji historycznej, podobieństwa kulturowego mieszkańców (własna religia, własny lub podobny język, podobne obyczaje).

Z punktu widzenia białoruskiej mniejszości narodowej ojczyznę regionalną nie wyznacza terytorium, na którym zamieszkują (uwzględniając najszersze kryterium przynależności etnicznej) li tylko współwyznawcy podobnego wyznania. Uwzględnia się raczej zasięg instytucjonalny własnej religii, języka i pozostałych elementów kultury etnicznej, najczęściej w postaci województwa, w obrębie którego występują. Ojczyznę regionalną zaś wyznaczają najdalsze punkty określające zasięg podobnej przynależności kulturowej mieszkańców, punkty definiowane przez własną świadomość regionalną.

Tabela 2
Rodzaj miejsca najczęściej nazywanego ziemią ojczystą (%); n=1122

L.p.	Jakie to miejsce?	Pogranicze, autoidentyfikacja narodowa					
		polsko-białoruskie			białorusko-polskie		
		Polak	Białorusin	Ogółem	Polak	Białorusin	Ogółem
1.	Moja wieś jako miejsce urodzenia	8,8	15,8	9,9	21,9	14,4	16,3
2.	Moja wieś jako miejsce zamieszkania	8,7	20,0	10,2	8,3	6,7	5,9
3.	Moja okolica jako miejsce zamieszkania	3,3	3,0	3,5	5,2	8,9	6,8
4.	Moje miasto jako miejsce zamieszkania	10,3	10,9	10,3	13,5	10,6	10,9
5.	Mój region	34,8	43,0	36,3	9,4	12,2	10,1
6.	Mój kraj	14,1	1,8	11,8	10,2	7,2	9,8
7.	Inne	2,9	1,2	2,5	3,1	1,1	1,8
8.	Brak danych	17,2	4,2	15,6	28,1	38,2	38,5

Źródło: badania własne.

Jak wiadomo, Białostoczczyzna jest wielowyznaniowa i wielonarodowa. Wraz z powstaniem ruchów społecznych o podłożu regionalnym w obrębie regionu można mówić o tendencjach do „zawłaszczania” obszaru przez poszczególne kategorie kulturowe. W przypadku białoruskiej mniejszości narodowej widoczne to było szczególnie od 1956 roku, kiedy to rozpoczął się złożony proces instytucjonalizacji życia społeczno-kulturalnego mniejszości białoruskiej w Polsce²². I tak na gruncie liberalizacji życia w kraju 26 lutego 1956 roku powołano Białoruskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne, które szybko rozwinęło swoją działalność organizacyjną i popularyzatorską, tworząc 10 oddziałów i 190 kół terenowych. Odnotować należy fenomen kulturowy tamtych czasów, mianowicie powstanie zespołu estradowego „Lawonicha”, który znacznie przyczynił się do upowszechniania kultury białoruskiej, a więc do kształtowania białoruskiej tożsamości regionalnej i narodowej na Białostoczczyźnie.

Od marca 1956 roku zaczął ukazywać się tygodnik „Niwa”, a w czerwcu 1958 roku Polskie Radio w Białymstoku po raz pierwszy nadało audycję w języku białoruskim. Nastąpiła także instytucjonalizacja działalności białoruskiej elity intelektualnej skupionej w BTSK oraz w powołanym w czerwcu 1958 roku Białoruskim Stowarzyszeniu Literackim „Białowieża”. Rozwijała się działalność wydawnicza, poszerzał się obszar i zakres działań amatorskiego ruchu artystycznego.

Pomyślnie rozwijało się szkolnictwo białoruskie. W roku szkolnym 1967/1968 w szkołach podstawowych i średnich uczyło się ogółem 12 504 dzieci i młodzieży. Odnotować należy ponadto powołanie w marcu 1966 roku Regionalnego Białoruskiego Muzeum Etnograficznego w Białowieży.

Wskazałem podstawowe, powszechnie znane badaczom tego regionu fakty i zjawiska ilustrujące regionalizm białoruski, który zainicjował proces instytucjonalizacji białoruskiego życia społeczno-kulturalnego na Białostoczczyźnie. Był to okres realnego uznania autonomii społeczno-kulturalnej Białorusinów w obrębie państwa polskiego. Społeczność białoruska masowo włączyła się w proces instytucjonalizacji życia swojej mniejszości etnicznej.

Autentyczne ożywienie życia społeczno-kulturalnego mniejszości białoruskiej w tamtym czasie nie sposób wyjaśniać tylko następstwem liberalizacji życia politycznego w kraju. Zapoczątkowana w 1956 roku liberalizacja życia politycznego, a w konsekwencji także i kulturalnego, powodowała aktywizację życia społeczno-kulturalnego Białorusinów w województwie białostockim. Natomiast szerokie poparcie społeczne, jakie ta działalność uzyskiwała w środowiskach prawosławnych, było w dużej mierze następstwem zasadniczych zmian

²² Por. A. Sadowski, *Przemiany świadomości białoruskiej mniejszości narodowej w warunkach przejścia ze wsi do miasta*, Instytut Socjologii UW, Warszawa 1973, s. 257-312 (nie publikowany maszynopis pracy doktorskiej).

jakościowych, jakim ulegała wówczas cała społeczność prawosławna w wyniku odkrywania wartości ponadlokalnych, szczególnie wizerunku własnego na tle innych społeczności ponadlokalnych. Była to działalność równoległa do procesu pokonywania analfabetyzmu we wschodniej części województwa białostockiego, odkrywania kultury regionalnej, narodowej, a nawet uniwersalnej poprzez język i wartości ojczyste oraz wchodzenia w nią.

Zbieżność działań kulturalno-oświatowych elity białoruskiej z powstającymi potrzebami uczestniczenia w wartościach ponadlokalnych powodowała, że dla dużej części, szczególnie wiejskiej społeczności prawosławnej, stały się nimi wartości regionalne, popularnie określane jako „Białostoczczyzna”, „białostocki kraj”.

Zdaniem J. Smolicza, wykorzystanie w nauce języka ojczystego w sytuacji niepełnej znajomości języka większości narodowej sprzyja rozwojowi intelektualnemu dzieci, skutecznie wyprowadza je z marginalnego położenia kulturowego²³.

Uważam, że w omawianym okresie utrwaliła się szczególnie tożsamość regionalna mieszkańców wyznania prawosławnego w formie przywiązania do Białostoczczyzny. Działalność kulturalna w tamtym okresie poszerzyła przestrzeń społeczno-kulturową Białorusinów ocenianą jako swoją – od obszaru rodzinnej wsi lub społeczności gminnej do regionu zwanego Białostoczczyzną.

W okresie bezpośrednio po 1956 roku nie sposób mówić o występującej masowo dojrzałej świadomości narodowej Białorusinów. Pojawiła się jednak ideologia regionalna, która po raz pierwszy integrowała społeczności białoruskie na Białostoczczyźnie. Była nią ideologia Białostoczczyzny jako swojego regionu, zawierająca określony system wartości i wzorów postępowania społecznie ocenianych jako pozytywne, ideologia powodująca, że zachowania społeczne stawały się coraz mniej spontaniczne, a bardziej regulowane według wzorów życia zbiorowego białoruskiej mniejszości narodowej.

Zdaniem jednego z respondentów, Białostoczczyzna wyznaczana jest „bliższością kulturową i religijną współmieszkańców, emocjonalnym związkiem z przyrodą i krajobrazem”. „Najważniejsze – stwierdza respondent – że jest to obszar prawosławny. Ukraińskość mniej ważna. Tutaj mieszka najwięcej swoich”.

O tym, że Białostoczczyzna określona została jako ziemia ojczysta decydowało głównie miejsce urodzenia. W tradycji społeczności lokalnych miejsce urodzenia najczęściej wiąże się z regionem. Dlaczego nie ze wsią rodzinną? Jedną z hipotetycznych odpowiedzi zakłada, że odwołanie się do Białostoczczyzny jako regionu pozwala ukryć wiejskie lub małomiasteczkowe pochodzenie i dowartościować pragnących społecznego awansu mieszkańców. Przykładowo w sytuacji negatywnego wartościowania swojej miejscowości

²³ Por. J.J. Smolicz, *Australian Diversity. Language – A Bridge or a Barrier?* University of Adelaide 1992, s. 10-11.

rodzinnej jako zacofanej, cechującej się „niepolską kulturą”, odwołanie się do Białostocczyzny stwarza możliwość utożsamiania się z obszarem uznanym jako normalna, partnersko traktowana część kraju. Istnieje bowiem społeczne domniemanie, że inne, mniejsze miejscowości traktowane oddzielnie mogą nie uzyskać ogólnonarodowej legitymizacji. Przywiązanie do Białostocczyzny stało się społecznym nawykiem. Obok określenia „Białostocczyzna” wymieniano takie nazwy regionalne, jak „Podlasie”, „Ziemia Bielska”, „Ziemia Hajnowska”, „Mazowsze”, „Wschód”, „Ziemie Wschodnie”, „Ziemia Mielnicka”, „Podlasie Nadbużańskie”, „Podlasie Siedleckie” oraz „Warmia i Mazury”.

O tym, że swoją wieś, miasto, najbliższą okolicę nazywa się ziemią ojczystą, decyduje miejsce urodzenia, zamieszkania, pracy, pochodzenie terytorialne, posiadanie rodziny, znajomych, znajomość języka, kultury, ludzi, korzenie, a więc tradycje rodzinne, wspólne wychowanie. Dana miejscowość traktowana jest więc jako ziemia ojczysta w następstwie zasiedzenia, długiego zamieszkania, piękna krajobrazu.

11,8% ogółu respondentów (14,1% Polaków i 1,8% Białorusinów), w zdecydowanej większości Polaków, podkreśliło, że ich ziemią ojczystą jest kraj – Polska. Autodefinicja polskiej przynależności narodowej stała się argumentem na rzecz przywiązania do polskiej ziemi w granicach państwa polskiego. „Ponieważ jestem Polakiem, moją ziemią ojczystą jest Polska”. „Każdy powinien cenić swój kraj, swoją ziemię ojczystą”.

Przedstawiciele białoruskiej mniejszości narodowej ziemię ojczystą częściej definiują w kategoriach miejsca urodzenia, zamieszkania, swojego regionu. Przedstawiciele większości – obok miejsca urodzenia, zamieszkania, swojego regionu – częściej mają na uwadze także swój kraj, ojczyznę jako ziemię swojego narodu.

Wzrost polskiej tożsamości narodowej mieszkańców powoduje obniżenie przywiązania do ojczyzny regionalnej oraz dążenie do definiowania jej w kategoriach narodowych, traktuje się ojczyznę prywatną jednocześnie jako narodową. Kształtowanie się białoruskiej lub ukraińskiej tożsamości narodowej mieszkańców wiąże się z nadawaniem relatywnie większego znaczenia odrębności terytorialnej i kulturowej regionu.

Upřednio odnotowano w badaniach, że mieszkańców Białostocczyzny łączyła także więź negatywna, przejawiająca się poczuciem niższości wobec pozostałej części kraju. Obecnie mieszkańcy coraz częściej odkrywają tutaj nowe wartości regionalne: wieloetniczną i wielokulturową zbiorowość jako wartość regionalną oraz piękną i relatywnie mało skażoną przyrodę. W świadomości wielu mieszkańców „Zielone Płuca Polski” wiążą się z Białostocczyzną jako ojczyzną regionalną.

Wydaje się, że ukształtował się określony ład społeczny i *consensus* w kwestii stosunku mieszkańców do Białostocczyzny jako regionu wieloetnicznego. Uzewnętrznia się on w postaci różnicowania się form tożsamości

jednostkowych i grupowych wypełniających przestrzeń kulturową regionu. Etniczność mieszkańców powoduje kształtowanie krzyżujących się form tożsamości społecznej, które są przejawem zaradności mieszkańców w kwestii pogodzenia często sprzecznych form więzi etniczno-kulturowych. Na pograniczach mamy do czynienia ze stopniowalnością struktur etnosowych w postaci dwupoziomowej identyfikacji mieszkańców²⁴. Na Białostocczyźnie mamy również do czynienia z dwupoziomą identyfikacją wielu mieszkańców wyznania prawosławnego. Przykładem może być autoidentyfikacja jako „Polak-prawosławny”. Polak oznacza podkreślenie konformizmu względem polskiej kultury narodowej, prawosławny zaś – konformizmu względem kultury etnicznej, utrzymującej się szczególnie na poziomie regionalnym. Warto podkreślić, że nadal, chociaż jest to tendencja malejąca, w świadomości wielu wyznawców prawosławia tożsamość religijna jest jednocześnie tożsamością etniczną. Taka dwupozioma tożsamość występuje wśród wielu innych mniejszości etnicznych i kulturowych w Polsce. Kultury narodowe i regionalne nieuchronnie wchodzą ze sobą w liczne i codzienne kontakty, tworząc z czasem nowy układ, wprawdzie dalej podzielony, ale jednocześnie połączony w nową, zróżnicowaną całość. Po pewnym czasie następuje akceptacja różnorodności kulturowej mieszkańców, która nie jest już traktowana jako zagrożenie istnienia poszczególnych zbiorowości etniczno-kulturowych, ale jako stan normalny. Uważam, że proces tego typu został zapoczątkowany na Białostocczyźnie wraz z transformacją systemową w Polsce. Jednocześnie w trakcie badań dotarłem do wielu mechanizmów unikania konfliktów, które ukształtowały się wśród społeczności zróżnicowanych etnicznie na poziomie lokalnym.

Porównawczo nieco inaczej przedstawia się sytuacja związku z terytorium na pograniczu białorusko-polskim. Tutaj respondenci najczęściej wskazywali na wieś lub miasto urodzenia i zamieszkania jako na swoją ziemię ojczystą. Miejsce urodzenia to także często miejsce zamieszkania, miejsce, gdzie znajduje się rodzina i groby przodków. Jest to miejsce, gdzie wielu respondentów czuje się swobodnie, dobrze i szczęśliwie.

Na pograniczu białorusko-polskim kilkakrotnie rzadziej niż na pograniczu polsko-białoruskim wskazywano region (Grodzieńszczyzna) jako swoją ziemię ojczystą. Najczęściej wskazywano na rejony (w znaczeniu powiaty – A. S.), takie jak: grodzieński, mohilewski, lidzki, mostowski, woronowski, biereściowski. Co dziesiąty respondent podkreślił, że jego ziemią ojczystą jest Białoruś, rzadko – ZSRR, Rosja, Ukraina.

Wartościami ponadlokalnymi przedstawiciele mniejszości polskiej na Grodzieńszczyźnie najczęściej pozostają wartości narodowo polskie. Polacy wybierając kraj jako ziemię ojczystą w uzasadnieniu często wskazywali na

²⁴ Por. S. Szynkiewicz, *Silva ethnica*, [w:] *Konflikty etniczne*, red. I. Kabzińska-Stawarz, S. Szynkiewicz, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa 1996, s. 332.

Polskę. W części utrzymuje się przeto świadomość przynależności do „polskiego terytorium”. W opinii części respondentów zmiana przynależności państwowej zamieszkałego przez nich terytorium nie wpłynęła na zmianę jego charakteru narodowego. „Ojciec urodził się w Sopoćkinie, a to jest polskie terytorium (nawet na ulicy ludzie rozmawiają po polsku)”. Dominuje jednak lojalność wobec integralności terytorialnej państwa białoruskiego. Rzadkie były określenia pozwalające sądzić, że ziemia ojczysta respondentów znajduje się poza granicami terytorium państwa zamieszkania. Przeważnie więc z danym terytorium bliska jest więzi typu regionalnego, więzi będącej częścią poczucia łączności z krajem zamieszkania, a więc z Białorusią.

Specyfiką polsko-białoruskiego pogranicza jest silny związek mieszkańców z terytorium. Najczęściej terytorium lokalne traktowane jest jako „ojczyzna prywatna”. Poprzez przywiązanie do „ojczyzny prywatnej” następuje przywiązanie do „ojczyzny ideologicznej”. W przypadku białoruskiej mniejszości narodowej w województwie białostockim przywiązanie do Polski jako ojczyzny ideologicznej szczególnie uwidacznia się poprzez przywiązanie do Białostocczyzny. Bardzo często Białostocczyzna pozostaje najszerzym obszarem oswojonej ojczyzny.

Tworzeniu się ojczyzny regionalnej sprzyjały migracje ze wsi do miast. W badaniach nad procesami ruralizacji miast stwierdziłem, iż mamy do czynienia z dość długim okresem poczucia podwójnej przynależności środowiskowej migrantów wiejskich w mieście. Ludność ta stabilizuje się w mieście i jednocześnie nie rezygnuje w wielu wypadkach z bardzo bliskich kontaktów z poprzednimi środowiskami zamieszkania. Migracja ze wsi do miasta odbywała się w przestrzeni społeczno-kulturowej określanej jako „swoja”, „nasza”, przestrzeni, w obrębie której mieszkańcy nadal czują się jak „u siebie”, „wśród swoich”. Dopiero ewentualne dalsze migracje, poza swój region, traktowane są w społecznej świadomości jako „wyjazd w strony obce i nieznane”. Migracja do najbliższego miasta w obrębie regionu wiąże się z poszerzeniem swojego terytorium traktowanego jako stałe. Jednym z czynników sprzyjających kształtowaniu się poczucia identyfikacji z miastem jest właśnie udomowienie miasta i jego mieszkańców przez subiektywne włączenie do regionu i społeczności regionalnej. Wyniki uzyskane na podstawie badań nad społecznościami miast województwa białostockiego są zbliżone do wyników uzyskanych w wyniku badań mieszkańców Rzeszowa, gdzie poczucie przynależności do miasta dodatkowo koreluje z pochodzeniem terytorialnym, z przywiązaniem do szerszej zbiorowości terytorialnej²⁵.

²⁵ M. Malikowski, *Więź mieszkańców z miastem*, Towarzystwo Naukowe, Rzeszów 1984, s. 108-109.

Po stosunkowo krótkim okresie osłabienia związków z miejscem zamieszkania spowodowanych procesami migracji, przeważnie ze wsi do miast, obecnie mamy do czynienia z nową identyfikacją terytorialną. *Novum* identyfikacji polega przede wszystkim na poszerzaniu przestrzeni określanej jako „swoja” i włączaniu do niej zamieszkanych przez siebie miast. Mamy więc do czynienia z łąčeniem patriotyzmów lokalnych w nową kategorię kulturową ulokowaną między społecznościami lokalnymi i społeczeństwem polskim jako całością. Jest nim patriotyzm regionalny, na który składa się wielość mniej lub bardziej powiązanych pozytywnych postaw względem danego obszaru zamieszkania.

5. OJCZYŻNA REGIONALNA A ETNICZNOŚĆ MIESZKAŃCÓW

Wyodrębnienie ojczyzny regionalnej może być dokonane tylko o tyle, o ile możliwe jest wyodrębnienie zbiorowości w zagadkowy sposób powiązanej z określonym terytorium zbiorowości regionalnej. O jej przywiązaniu do obszaru decyduje przede wszystkim kulturowy dorobek zbiorowości, a więc jej etniczność oraz utrwalone na tej podstawie poczucie łączności i odrębności grupowej. Etniczny charakter ojczyzny regionalnej polega na tym, że następuje rozszerzenie etniczności ojczyzny prywatnej, przeniesienie podstawowych wartości etnicznych ukształtowanych w małych zbiorowościach na ojczyznę regionalną, udomowienie poprzez przypisanie jej wartości uznanych za swoje.

Etniczność mieszkańców danej zbiorowości regionalnej pozwala wyznaczyć granice ojczyzny regionalnej mimo braku granic naturalnych. Zasięg terytorialny ojczyzny regionalnej w społecznej świadomości pokrywa się z subiektywnie definiowanym zasięgiem kulturowym grupy etnicznej.

Etniczność wzbogaca zasadniczo „tajemniczy związek” między zbiorowością i jej terytorium o kulturowy dorobek grupy etnicznej, który odzwierciedla się już w postaci infrastruktury zewnętrznej, ale zasadniczo dotyczy kultury grupy etnicznej zamieszkałej na danym terytorium.

W sytuacji zróżnicowania etnicznego zbiorowości regionalnej mamy do czynienia z systematycznym dążeniem poszczególnych grup etnicznych do kulturowego zawłaszczania wartości materialnych i niematerialnych zbiorowości regionalnej jako całości.

W stosunku do mieszkańców, którzy nie cechują się ukształtowaną tożsamością narodową lub mają autentyczne kłopoty z określeniem swojej tożsamości narodowej, ojczyzna regionalna spełnia podstawowe funkcje ojczyzny ideologicznej „w ostatniej instancji”.

Etniczny charakter ojczyzny regionalnej ulega osłabieniu wraz z narastaniem przesłanek wskazujących na narodowy charakter państwa.

Etniczny charakter odrębności regionalnej powoduje relatywnie większe motywacje do działań zbiorowych odwołujących się do wartości regionalnych (etnicznych). Mają one swoje podłoże ekonomiczne (np. przekonanie o eksploatacji przez większość), polityczne czy kulturowe, werbalizują się zaś obecnie m. in. w formie wzmożonych tendencji samorządowych, a nawet tworzenia partii politycznych mających na celu przede wszystkim obronę istnienia grupy etnicznej jako całości lub przynajmniej obronę jej podstawowych wartości kulturowych.

Małgorzata BIENKOWSKA

PRZESTRZEŃ W MAŁEJ OJCZYŹNIE NA PRZYKŁADZIE DZIAŁAŃ PODEJMOWANYCH PRZEZ SPOŁECZNOŚCI LOKALNE W TRAKCIE REALIZACJI PROGRAMU „MAŁE OJCZYZNY – TRADYCJA DLA PRZYSZŁOŚCI”

Współcześnie na świecie zachodzi wiele przemian społeczno-politycznych i ekonomicznych. W ciągu ostatnich lat kraje Europy Środkowo-Wschodniej podlegają transformacji ustrojowej – dążą do rozwoju niezależnych, demokratycznych struktur państwowych. Kraje te starają się także dynamicznie rozwijać swój rynek. Dążenia te pociągają za sobą wiele przemian społecznych o różnym charakterze, niemniej jednak najważniejszym czynnikiem jest rozwój świadomości obywatelskiej w społecznościach, które przez dziesięciolecia funkcjonowały w systemie komunistycznym, charakteryzującym się tym, że wszelkie decyzje podejmowane były odgórnie. Obecnie najważniejszym warunkiem gwarantującym pomyślność przeobrażeń jest stworzenie w pełni świadomego społeczeństwa, które angażowałoby się w kreowanie rzeczywistości, a więc społeczeństwa obywatelskiego, czyli obszaru instytucji, mających pośredni charakter między państwem a społeczeństwem. Społeczeństwo to może się rozwijać dopiero po upadku komunizmu, gdyż niezbędne jest do tego zniesienie blokady oddolnej, a więc tworzenie się niezależnych od państwa instytucji społecznych, na przykład: partii politycznych, zrzeszeń producentów i konsumentów, prywatnego szkolnictwa, stowarzyszeń lokalnych, fundacji, różnego typu organizacji pozarządowych.

Polska zmierza do członkostwa w Unii Europejskiej, eksperci zajmujący się tą kwestią podkreślają nieustannie, że musimy, jako społeczeństwo, jeszcze się do tego przygotować, że integracja z Unią jest sprawą ważną, do której, chciałoby się rzec, „trzeba dorosnąć”.

W tym kontekście chciałabym przedstawić pewien proces, który już trwa, a skoro mowa ołączeniu z UE, wydaje mi się on ważny. Chodzi mi tu mianowicie o podejmowanie przez społeczeństwo działań na rzecz własnego rozwoju, na rzecz obszarów, które zamieszkują społeczności lokalne, czy wreszcie działań mających na celu ochronę dziedzictwa kulturowego, pielęgnację własnych wartości. Naprzeciw potrzebom społeczności lokalnych chcących podejmować działania społeczne czy kulturalne wychodzą różnego typu organizacje pozarządowe, oferujące specjalne programy wspierające, udzielając dotacji i prowadząc szkolenia. Działania takie wydają się bardzo potrzebne, ponieważ wiedza potoczna na temat możliwości działania na rzecz własnych społeczności lokalnych wydaje się wciąż jeszcze znikoma. Stąd też edukowanie w tym zakresie cieszy się dużym zainteresowaniem.

Od kilku lat prowadzony jest w Polsce przez Fundację Kultury program „Małe ojczyzny – tradycja dla przyszłości”. Program ten prowadzony jest w formie konkursu na najciekawsze projekty dotyczące rozwoju społeczności lokalnych. Na przykładzie części nagrodzonych lub wyróżnionych projektów chciałabym omówić pokrótce sposób, w jaki postrzegana jest przez ludzi przestrzeń im najbliższa, jak kształtuje się jej świadomość i chęć działania dla jej dobra. Zanim jednak to uczynię, zanim przedstawię bliżej sam program „Małe ojczyzny...”, konieczne wydaje mi się wyjaśnienie czytelnikowi sposobu, w jaki współcześnie dotowane są szeroko pojęte działania kulturalne.

FINANSOWANIE KULTURY PO OKRESIE TRANSFORMACJI USTROJOWEJ

Zmiany w systemie funkcjonowania państwa spowodowane przez transformację ustrojową trwającą od 1989/90 roku pociągają za sobą przekształcenia w różnych dziedzinach życia. Między innymi doszło do przeobrażeń w zakresie funkcjonowania kultury, która przestała być nadzorowana centralnie przez państwo, a w dobie demokratyzacji stała się w znacznie większej niż dotąd mierze elementem spontanicznych działań społecznych. W wyniku idących wraz z przeobrażeniami politycznymi kraju w skali makro przekształceń prawnych związanych z powstawaniem samorządów terytorialnych doszło do zmian w zakresie finansowania kultury. Likwidacji uległ państwowy Fundusz Rozwoju Kultury (Monitor Polski Nr 33/90, poz. 261), co stworzyło w odniesieniu do instytucji kultury zupełnie nową sytuację organizacyjno-prawną. Okres transformacji systemowej to czas, kiedy wiele obszarów – sfer życia społecznego – znalazło się w trudnej sytuacji, między innymi także szeroko rozumiana kultura. Dotychczasowa rola państwa jako opiekuna kultury została podzielona między samo to państwo a odradzający się organ – wspomniany samorząd terytorialny, będący fundamentalną instytucją ustroju

prawnego państw nowoczesnych, normowaną na ogół w aktach prawnych najwyższego rzędu, tj. konstytucji. Ustawa z 8 marca 1990 roku o samorządzie terytorialnym oraz ustawa o organizowaniu i prowadzeniu działalności kulturalnej z 21 października 1991 roku wraz z późniejszymi nowelizacjami określają legislacyjne podstawy finansowania kultury. Głównym, ustawowym zadaniem gmin w zakresie organizowania i prowadzenia działalności kulturalnej (Dziennik Ustaw Nr 114/91, poz. 493, z późniejszymi poprawkami) jest tworzenie warunków do rozwijania społecznej aktywności kulturalnej. Na tej podstawie do obowiązków samorządu terytorialnego włączono dotowanie działań kulturalnych w wysokości 27% ich własnego budżetu. Sytuacja taka nie zabezpiecza w pełnym zakresie potrzeb w tej dziedzinie. Wielkość sum przeznaczanych na kulturę zależy od wysokości całego budżetu w poszczególnych gminach. Samorząd terytorialny, gmina nie są w stanie sfinansować wszystkich inicjatyw kulturalnych. Kultura wydaje się często władzom i społecznościom sprawą marginalną w stosunku do innych dziedzin życia i działalności. Potrzeby społeczne, które wymagają bieżącego i pilnego zaspokojenia (kanalizacja, oczyszczanie ścieków, utwardzanie dróg, telefonizacja, itp.) nie sprzyjają większemu zaangażowaniu się w sprawy kultury.

I tu wkracza trzeci sposób dotowania kultury, a mianowicie tak zwane środki pozabudżetowe, to znaczy wypracowane przez organizacje pozarządowe określane w skrócie jako NGO – *Non Governmental Organisations*. W wyniku przekształceń po 1989/90 roku w Polsce zaczynają funkcjonować różne tego typu organizacje, fundacje, fundusze, które przyznają dotacje, granty, stypendia na różne formy działalności społeczno-kulturalnej. Wśród nich jest powołana w 1991 roku Fundacja Kultury, której kapitał stanowią środki pozyskane z likwidacji Funduszu Rozwoju Kultury oraz tzw. fundusz założycielski. Fundacja ta i podejmowane przez nią działania nie są w jakikolwiek sposób pośrednio finansowane z centralnego budżetu państwa. Utrzymuje ona swą działalność ze źródeł własnych oraz ze środków pozyskanych od sponsorów.

Fundacja Kultury, według założeń statutowych, ma za zadanie wspierać i promować różne inicjatywy kulturalne. Po początkowych doświadczeniach w zakresie dotacji utworzony został specjalny program „Małe ojczyzny – tradycja dla przyszłości”, który zorientowany jest na pomoc mniejszym ośrodkom, grupom nieformalnym, animatorom kultury, stowarzyszeniom itp., które w zestawieniu ze światem „kultury wyższej” giną w morzu potrzeb. W odpowiedzi na program, realizowany w formie konkursu na ciekawe projekty, zgłoszonych zostało ponad 300 prac przedstawiających działania, rzeczywiste i planowane, podejmujące problematykę społeczno-kulturotwórczą w obrębie tzw. małych ojczyzn. Autorzy programu Fundacji nie sprecyzowali dokładnie, czym jest mała ojczyzna, pozostawiając tę kwestię do rozstrzygnięcia samym tworzącym projekty.

Zamysł samego programu spotkał się z dużym zainteresowaniem i życzliwością, ale nie zabrakło też głosów krytycznych. Hasło „mała ojczyzna” było czasami odbierane jako próba przeciwstawienia poszczególnych małych ojczyzn, obszarów i regionów ojczyźnie dużej. Jak podkreślali autorzy programu „Małe ojczyzny – tradycja dla przyszłości” jego celem było i jest umacnianie społeczności lokalnych, ochrona dziedzictwa kulturowego, tworzenie prężnych ośrodków kultury po to, by w ten sposób pośrednio przyczyniać się do umocnienia dużej ojczyzny.

KRYZYS PAŃSTWA NARODOWEGO

Współcześnie mówi się o kryzysie państwa narodowego, zewsząd słyszymy wiadomości o konfliktach etnicznych przekształcających się w krwawe wojny. Być może dziwi nas taka sytuacja, być może po chwili zadumy rozumiemy kto przeciw komu walczy. Nagle dochodzi do sytuacji, w której państwa rozpadają się na mniejsze części, które już nie chcą być razem. Owo „razem” w praktyce oznaczało podporządkowywanie jednych drugim, oznaczało śmierć pewnych tradycji, historii, języków... Europa dążąca obecnie do pewnej ponadnarodowej wspólnoty w rzeczywistości jest ziemią, którą dzieliło ze sobą wiele ludów. W okresie kształtowania się państw narodowościowych dochodziło do rozmaitych konsolidacji. Czasy nowoczesne to okres, kiedy z plemion zaczęły powstawać narody podporządkowujące sobie inne plemiona, narzucając im swój język, ujednolicając wizję świata, niszcząc lokalne tradycje i dialekty.

Narody i państwa, które współcześnie są bytami tak oczywistymi, istniały nie zawsze i nie wszędzie. Nie są one też tożsame. Trudno przedstawić jednoznaczne, proste i wyczerpujące definicje państwa i narodu. Państwo – to ogólnie, na podstawie definicji Maxa Webera, społeczne działanie, które ma monopol na prawomocne użycie siły [por. Gellner, 1991, s. 11]. Jest ono również doniosłą formą podziału pracy, a także zbiorem instytucji, których celem jest wymuszanie społecznego ładu. Według definicji Ernesta Gellnera „[...] narody są dziełem człowieka, wytworem jego przeświadczeń, lojalności i solidarności. Zbiór osób (na przykład mieszkających na danym terenie lub mówiących danym językiem) staje się narodem wtedy i tylko wtedy, gdy są one stanowczo przekonane, iż z tytułu współprzynależności do owego zbioru mają wobec siebie pewne obowiązki i pewne prawa. Tym, co czyni z nich naród, jest wzajemne uznanie się za rodaków, a nie jakakolwiek inna cecha, która przysługuje wyłącznie im i odróżnia ich od reszty ludzi” [Gellner, 1991, s. 16]. Narody przetwarzają się później w państwa, państwa w państwa narodowe. „Państwo i naród żyć bez siebie nie mogły. Naród potrzebował państwa, by z »tutejszych« uczynić patriotów, dialekty miejscowe przekształcić w język narodowy, obyczaje lokalne przekuć w kulturę narodową,

obrządkie regionalne zastąpić kalendarzem świąt narodowych” [Bauman, 1994, s. 43]. Ktoś dominował, ktoś odchodził pokrzywdzony w zapomnienie. I oto obserwujemy sytuację, kiedy owi skazani na zapomnienie, rzekomo zasymilowani z resztą, zaczynają dopominać się o swą niezależność, odrębność etniczną, poszanowanie odmiennych tradycji. Granice państw stają się zbyt sztywne i „niewrażliwe” na krzywdy tych, którzy znaleźli się w obrębie „cudzego” państwa lub nawet kilku państw. Każde pogranicze ma w swą codzienność wpisana niejako tradycję konfliktów etnicznych, związanych z życiem obok siebie różnych grup.

PROBLEMY Z DEFINICJĄ „MAŁEJ OJCZYZNY”

Powróćmy jednak do kwestii definicji małej ojczyzny. Do pierwszej edycji konkursu „Małe ojczyzny – tradycja dla przyszłości” nadesłany został projekt z pogranicznego miasteczka Sejny, w województwie suwalskim, gdzie obok siebie żyją obecnie Litwini i Polacy, a kiedyś żyli również Rosjanie, Białorusini, Żydzi i Niemcy. Autorzy tego projektu, członkowie Stowarzyszenia na Rzecz Rozwoju Sejn i Sejneńszczyzny, zadają sobie pytanie: „Po co nam mała ojczyzna? Skojarzenia, które to pojęcie przywołuje, prowadzą w stronę ojcowizny, dziedzictwa, przeszłości, pamięci... Pytając o dziś i o jutro stoimy w miejscu popękanym na skutek różnych wydarzeń z przeszłości, stoimy na pograniczu. Ludzie różnych narodowości i wyznań żyją tu nie pogodzeni. Ale trudno także o wspólny język młodego pokolenia z pokoleniami rodziców i dziadków. Trudno wsi dogadać się z miastem. Ludzie żyją podzieleni w swoich środowiskach i grupach zawodowych. Nawet nasze domy coraz rzadziej posiadają stoły, przy których można by się spotkać razem” – i dalej – „Tutaj na pograniczu mała ojczyzna powinna stać się otuliną dla spękaną ziemi, która długo jeszcze spękaną pozostanie, ale musi przecież zacząć się zblizniać, wypełniać mostami i otwartymi drzwiami”¹.

Pogranicze jest obszarem, na którym takie elementy jak odrębność, inność etniczną, narodową czy religijną widać bardzo wyraźnie. Niemniej jednak cały obszar Polski jest światem rozmaitych kultur żyjących obok siebie, z sobą, czy czasami przeciw sobie. Ta wielka ojczyzna, o statusie państwa, jest zarazem zlepkiem małych ojczyzn o niedookreślonych jednoznacznie granicach zasięgu. To właśnie z ich siły powinna ona czerpać swą siłę. Być może brzmi to patetycznie, ale patriotyzm w chwili obecnej ma swoje miejsce na szczeblu lokalnym czy nawet prywatnym.

¹ Projekt z pierwszej edycji konkursu Fundacji Kultury „Małe ojczyzny – tradycja dla przyszłości” pt. „Dom Sąsiedztwa – Nasza Mała Ojczyzna Ziemia Sejneńska”, opracowany przez Stowarzyszenie na Rzecz Rozwoju Sejn i Sejneńszczyzny, s. 3.

Pojęcie „małej ojczyzny” jest pojęciem bardzo „niesfornym”. Trudno w kilku prostych słowach wyrazić w pełni jego znaczenie, określić jednoznacznie. Ale może dzięki takim pojęciom świat jest jeszcze w jakiś sposób „zaczarowany”. Ta nieokreśloność pozwala tworzyć własne interpretacje definicji, na własny użytek poruszając się wokół jego (pojęcia) centrum emocji, uczucia łączącego człowieka z miejscem, obszarem wyróżniającym się spośród innych w różnoraki sposób. Wydaje mi się, że każdy, dla kogo istotne jest posiadanie – odczuwanie małej ojczyzny powinien sam, dla siebie, wytłumaczyć sobie, co to dla niego oznacza.

CZŁOWIEK I PRZESTRZEŃ

Mówiąc o małych ojczyznach nie sposób nie wspomnieć o przestrzeni. Przecież każde z działań podejmowanych przez człowieka do niej się właśnie odnosi. Koncepcja przestrzeni w rozważaniach Mircei Eliadego najlepiej, w moim odczuciu, oddaje to, jak autorzy projektów nadsyłanych na konkurs patrzą na świat sobie najbliższy. Według Eliadego świat ma swój sakralny i świecki wymiar. Przed Eliadem pojęć *sacrum* i *profanum* użył Emile Durkheim [1990, s. 31-37]. O ile koncepcja Durkheima ma charakter przede wszystkim socjologiczny, o tyle wizja Eliadego jest ontologiczna. „Sacrum przejawiając się ustanawia ontologicznie świat. W przestrzeni jednorodnej i nieskończonej, bezkresnej, w której nie ma żadnego punktu oparcia, w której nie może być mowy o żadnym ukierunkowaniu, hierofania objawia absolutny *punkt stały, środek*” [Eliade, 1993, s. 54]. Nic nie może być dokonane, dopóki nie zostanie ustanowiony pewien punkt stały, dzięki któremu człowiek będzie mógł się orientować w otaczającej go przestrzeni. Punkt stały – orientacyjny – staje się więc centrum, środkiem świata, przez który przechodzi jego oś *axis mundi*. Jak zaznacza Eliade, taka sytuacja dotyczy osób religijnych i tworzonego przez nie świata. Inaczej wygląda doświadczanie przestrzeni przez człowieka niereligijnego, przez kogoś kto odrzuca świętość świata. Jest to oczywiście pewien weberowski typ idealny, gdyż w rzeczywistości, mimo desakralizacji świata, w którym żyjemy, człowiek „nie jest w stanie wyzwolić się bez reszty z postawy religijnej” [Eliade, 1993, s. 55].

Zakładając podział przestrzeni na świętą i świecką, bez trudu możemy zauważyć, że każda z nich jest inaczej doświadczana. Przestrzeń święta stanowi element, dzięki któremu uporządkowuje się świat, nadaje sens pozostałym elementom. Jest to przestrzeń czymś, co stwarza ład, porządek i pozwala żyć w chaotycznej rzeczywistości. Takim punktem stałym, świętym jest na przykład kościół. Dla wierzącego wewnątrz kościoła to obszar całkowicie święty, zaś to, co znajduje się poza nim jest świeckie. Wrota kościoła otwierając się ku wnętrzu zaznaczają przerwanie ciągłości. Szczególną rolę od-

grywa tu próg, stanowiący granicę pomiędzy dwoma obszarami przestrzeni, jak i łącznik między nimi. W świecie sakralnym obszar święty to miejsce, gdzie można nawiązać kontakt z bogami. Świątynia stanowi drzwi ku niebiosom. Symbolika i szczególna obrzędowość zostaje także przeniesiona do prywatnego domostwa. I tutaj próg ma bardzo istotne znaczenie, tu także oddziela on dwa światy, wewnątrz staje się święte, a to co na zewnątrz, za progiem, jest obszarem *profanum*. Bez trudu możemy doszukać się specjalnych obrzędów związanych z progiem – zawieszanie nad drzwiami krzyża, przenoszenie panny młodej przez próg. Próg ma swoich bogów i swoje duchy, które strzegą domostwa i chronią domowników.

W przypadku świeckiego doświadczenia przestrzeni, utrzymywana jest jej jednorodność i względność. Eliade stwierdza, że *punkt stały* nie ma tu statusu ontologicznego, „pojawia się i znika zgodnie z powszednimi potrzebami” [Eliade, 1993, s. 55]. Píše on o fragmentaryzacji świata, gdyż, jak stwierdza, świat zostaje podzielony na nieskończoną ilość miejsc, które są mniej lub bardziej neutralne. Dzieje się tak, gdyż każdy człowiek doświadcza jakichś szczególnych dla siebie wydarzeń, które zaczyna wiązać z przestrzenią, nadając jej specjalny, emocjonalny charakter. Tak wyznaczone miejsca, nawet dla osoby niereligijnej nabierają wyjątkowości, są niepowtarzalne. Są to miejsca święte w prywatnym świecie, miejsca, które dana osoba traktuje inaczej niż pozostałe. I tu dochodzi do rozdarcia tej świeckiej, jednorodnej w pierwszym odbiorze przestrzeni. Okazuje się, że nawet w pozornie świeckim świecie dochodzi do podziału na *sacrum* i *profanum*, z tym że *sacrum* ma tu bardziej prywatny, osobisty charakter i może wydawać się zewnętrznemu obserwatorowi czymś zgoła świeckim. W społeczeństwach tradycyjnych obszar dzielony jest na dwie części – terytorium zasiedlone, „nasz świat” – znany i bezpieczny oraz terytorium nie zasiedlone – będące poza „naszym światem”, poza kosmosem. Ten nie zasiedlony obszar to przestrzeń obca, zamieszkała przez demony, bezładna. Kiedy dochodzi do ekspansji „naszego świata” na terytorium obce, utożsamiane z chaosem, człowiek przez obrzędowe, symboliczne powtarzanie kosmogonii nadaje temu obszarowi ład, czyni go swoim światem, a więc światem w ogóle. Taki zabieg określany jest mianem konsekracji miejsca – organizując symbolicznie przestrzeń powtarza się dzieło bogów, którzy stworzyli świat po to, aby uczynić obcy obszar, zamieszkały przez demony, „naszym światem”, przyjaznym i uporządkowanym. Bardzo ważnym elementem świata, przestrzeni *sacrum* jest wspomniana oś świata – *axis mundi* – będąca łącznikiem między trzema poziomami kosmicznymi: ziemią, niebem i piekłem. *Axis mundi* zarazem łączy niebo i ziemię i dotyka tego, co pod ziemią. *Axis mundi* znajduje się zawsze w środku świata, w jego pępku (*imango mundi*), wokół którego rozpościera się cały obszar zamieszkały. Środek świata może być reprezentowany przez świątynię, ale także przez górę, drzewo, słup obrzędowy. Każdy zaludniony obszar ma swój śro-

dek świata, wokół którego tworzy ład. Świat bowiem bierze początek od środka. „Stwarzanie świata staje się archetypem wszelkiego ludzkiego gestu twórczego, jakakolwiek byłaby jego płaszczyzna odniesienia” [Eliade, 1993, s. 7]. Bardzo wyraźne odzwierciedlenie środka świata możemy dostrzec w architekturze, układach przestrzennych wszelkich aglomeracji. „Na obraz i podobieństwo wszechświata, który zaczyna się od środka i rozpościera w cztery strony, wioska rozbudowuje się począwszy od skrzyżowania dróg” [Eliade, 1993, s. 72].

UJĘCIE PRZESTRZENI W PROJEKTACH KONKURSOWYCH

Mała ojczyzna to taka, na którą człowiek ma wpływ, może bezpośrednio ingerować w większość spraw. W przypadku tej dużej ojczyzny jego wpływ jest, nawet w ustroju demokratycznym, niewspółmiernie mniejszy i dla konkretnego człowieka na ogół niedostrzegalny. Dla mieszkańca danego obszaru jego mała ojczyzna jest znana z codziennego doświadczenia, bliska. Człowiek może zmieniać w niej niektóre rzeczy, mobilizować innych współuczestników do działania na jej rzecz. Jednakże często miejsca takie jak poszczególne małe ojczyzny, ojczyzny prywatne, są kreowane w sposób nieco przypadkowy, wartością nadrzędną jest tu praktyczność.

Każda mała ojczyzna ma wyraźnie określone swoje centrum, z którego promieniuje ona na przylegający obszar. W pewien symboliczny sposób daje się to odczytać w niektórych nazwach programów konkursowych, np.: „Bielsk Podlaski – serce pogranicza”, „Stare miasto – serce Lublina” – tu środek małej ojczyzny został określony ze wzmocnieniem, podkreśleniem jego roli. Z jednej strony pojawia się konkretna nazwa miejscowości, w której, czy raczej z której program będzie realizowany, a z drugiej następuje podkreślenie, że miejsce to jest sercem czegoś. Odwołując się tu do symboliki serca można doszukać się dwóch znaczeń – serce jako synonim środka (być w samym sercu czegoś to być w środku) oraz serce jako miejsce, które pulsuje, tętni, miejsce, z którego wypływa życie.

Większość projektów ma w swojej nazwie czy podtytule wyraźnie określone miejsce, które jest tu „środkiem świata”, od którego wszelka działalność będzie brać swój początek. Inny przykład: „Trzcina – od przeszłości ku przyszłości” – tu nazwa miejscowości jawi się jako punkt stały, stabilny w wędrówce przez kolejne wieki, staje się ona osią – *axis mundi* – między tym co było, a tym co nadchodzi.

Często w tytułach projektów można zauważyć emocjonalne określenia dopisane do nazw miejscowości: „Racibórz – nasza ziemia, nasz dom”, „Jarosław – magiczne miasto”, „Dom Sąsiedztwa – Nasza Mała Ojczyzna Ziemia Sejneńska”, „Bory Tucholskie – Moja Mała Ojczyzna” itd. Przejawia się

w tych nazwach bezpośredni związek z określonym terenem, z przestrzenią, której działania mają dotyczyć.

Oprócz zaznaczenia w tytułach w mniej lub bardziej poetycki sposób miejsc, z których bądź w których prowadzone będą działania opisane w projektach, każda z aplikacji konkursowych zawiera poszerzony opis, informacje o danej małej ojczyźnie. Zawsze wyodrębnione są miejsca będące centrum działania dla autorów czy liderów programu². Często jest tak, że dany projekt posiada kilka miejsc z pozoru centralnych. To znaczy z założenia każde z wyznaczonych miejsc staje się centrum, jednakże w rzeczywistości istnieje pewna hierarchia tych centrów, któreś z nich jest najważniejsze mimo rzekomej równości. Jest tak w przypadku większych regionów czy związku kilku gmin. Inaczej rzecz się ma z określeniem zasięgu, granic konkretnej małej ojczyzny. W żadnym z programów nie ma wyraźnej deklaracji, że program ten dotyczy tylko tego określonego obszaru, zaznaczenia: „odtąd – dotąd”. W zasadzie granice w małych ojczyznach mają specyficzny charakter. W zależności od potrzeby mogą one istnieć wyraźnie, jak i być całkowicie niezauważalne. Kiedy istnieją wyraźnie, służą na przykład wyodrębnieniu się z obszaru, podkreśleniu własnej autonomii, tożsamości, mają znaczenie emocjonalne dla tych, którzy je zaznaczają. Kiedy „nie istnieją”, są płynnymi przejściami pomiędzy poszczególnymi małymi ojczyznami, gdzie rozmywa się precyzja określenia tego, gdzie zaczyna się „tam”. W przypadku małych ojczyzn i ich granic warto wspomnieć jeszcze o jednej kwestii. Otóż zawsze są one wspólne z sąsiadami, a poprzez to, że nie są wyraźnie zaznaczone instytucjonalnie, można by stwierdzić, że „tam”, a więc miejsce zamieszkania obcych, jest gdzieś bardzo daleko i nigdy się z nim w potocznym, codziennym życiu w małej ojczyźnie nie stykamy.

Granice mają charakter często czysto symboliczny, nie są one w żaden fizyczny sposób zaznaczone w przestrzeni, a dla przybysza mogą być w ogóle niemożliwe do odczytania, gdyż „głęboko ukochane miejsca nie muszą być wyraziste wizualnie, ani dla nas, ani dla innych. Miejsca stają się wyraziste dzięki rozmaitym środkom [...]. Miejsca stają się w oczywisty sposób realne dzięki dramatyzacji. Tożsamość miejsca osiąga się przez dramatyzację aspiracji, potrzeb, a także funkcjonalnych rytów osobistego i grupowego życia” [Tuan, 1987, s. 223].

Wiele miejscowości, których dotyczą projekty, położonych jest z dala od wielkich ośrodków, będące dla danego obszaru miejscami o określonym znaczeniu. Wiele z nich, tych małych ojczyzn, określa się poprzez swą odległość od takich miejsc. „Region Wielkopolski, 50 km od Poznania, u zbiegu głównych

² Używam tu nazwy „lider programu” celowo, gdyż jury konkursu przyjęło na swój użytek takie określenie w stosunku do osób, które reprezentowały zespół autorski, kiedy taki występował przy realizacji programu.

tras z Berlina i ze Szczecina, bieda, bezrobocie”³. Są również inne opisy: „Pojezierze Myśliborskie, dawna Nowa Marchia Brandenburska, Prusy; region rolniczy, duża lesistość, główna funkcja – ochrona przyrody i krajobrazu, Barlinek – funkcja przemysłowa”⁴. Tu można zauważyć dwie charakterystyczne cechy opisu małych ojczyzn. W kwestii przestrzeni bardzo często pojawiają się opisy geograficzne, czasami nawet z bardzo precyzyjnie określona geomorfologią, opisem flory i fauny. Ale oprócz tego, tam gdzie to możliwe, nawiązuje się do pewnej specyfiki danego miejsca ze względu na jego dzieje historyczne. W podanym przykładzie Barlinek określony jest jako miejsce, które kiedyś wchodziło w skład Prus; taka historia stanowi tu możliwość do wydzielania go z obszaru całego kraju.

Jednakże oprócz takich miejsc jak Barlinek, mogących odwołać się do swojego dziedzictwa, są takie miejsca, które ich mieszkańcom wydają się nieatrakcyjne, nieciekawe w porównaniu z wielkimi miastami, które posiadają swą znaną historię. Ewidentnym przykładem takiego miejsca jest Witnica, małe miasteczko w województwie gorzowskim, z pozoru szare i nijakie, przez które „się tylko przejeżdża”. Autor projektu, nauczyciel historii, wgłębił się jednak w historię tego regionu i doszukał się jego bardzo interesujących, specyficznych dziejów. „Jak to już zostało stwierdzone, jest Witnica miastem młodym, bez zabytków wysokiej klasy i ginącym w masie podobnych miejscowości ze względu na swą bezbarwność, brak czegoś osobliwego, pozwalającego na zaistnienie miejscowości na mapie krajoznawczej Polski. Ta konstatacja wyzwoliła potrzebę szukania pomysłu na wybijcie się z tłumu miejscowości nijakich. Nasz pomysł opiera się na nawiązaniu do historii, kiedy to Witnica leżała przy starej niemieckiej [drodze – M. B.] nr 1, łączącej Akwizgran przez Berlin z Królewcem. Tędy prowadziła trasa królewskiej poczty i królewskiej kolei. Szlak był wyrazem niemieckiego parcia na wschód. W zmienionej rzeczywistości historycznej staje się szlakiem turystycznym i handlowym, trasą podróży sentymentalnych i symbolem pojednania. Zachowało się w gminie Witnica kilka podstaw miłowych słupów oraz domek dróżnika, gdzie pobierano opłaty za przejazd szosą. W okolicy mieścił się pocztowy zajazd, gdzie zmieniano konie w dyliżansach. To dało nam impuls do poszukiwania naszej kulturowej odrębności w oparciu o ideę drogi, która łączy i tak wykształciła się koncepcja Parku Drogowskazów i oparta na nim koncepcja dorocznych imprez kulturalnych”⁵. Tak więc rozpoczęto w Witnicy

³ Z projektu „Wspólnoty Barki – małe ojczyzny najuboższych – rozwój w latach 1996-2000” autorstwa Barbary Sadowskiej, nadesłanego do trzeciej edycji konkursu, s. 3.

⁴ Z projektu „Młyn – Papiernia – Stacja odnowy małych ojczyzn” opracowanego przez Małgorzatę Cykaiewiczową wraz z zespołem, nadesłanego do trzeciej edycji konkursu, s. 3.

⁵ Z projektu „Park drogowaskazów” autorstwa Zbigniewa Czarnucha, druga edycja konkursu, s. 9.

tworzyć osobliwe miejsce, park będący skupiskiem różnych symboli związanych z drogą. Droga została tu odczytana jako horyzontalna oś świata, jako sposób zaznaczenia specyficznego udziału Witnicy w historii wielkich państw Wschodu i Zachodu. Droga w sposób symboliczny łączy różne miejscowości.

Dzięki temu pomysłowi oraz działalności estetycznej w obrębie miasta i okolic doprowadzono do tego, że nijaka dla uczestników przestrzeni stała się w pewien sposób ciekawa i atrakcyjna.

Innego rodzaju doświadczenie przestrzeni znajduje się w projekcie artysty, architekta Jana Sabiniarza, zatytułowanym „Bory Tucholskie – Moja Mała Ojczyzna”⁶. Otóż jego program zakłada przede wszystkim działania w przestrzeni zarówno duchowej, jak i materialnej. „Działania w sferze materialnej – to ciągłe ocalanie dobrych znaków przeszłości oraz tworzenie nowych, kreowanie przestrzeni materialnej w oparciu o korzenie tradycji. Ocalanie przyrody i kształtowanie kultury ma tutaj wartość pierwszoplanową”⁷. Realizacja tego projektu polega między innymi na czerpaniu z dziedzictwa i specyfiki Borów Tucholskich we współczesnej architekturze, tak by teren ten był pełen harmonii i aby nie szpeciły go nie wkomponowane w krajobraz budowle.

Część projektów poświęcona jest ochronie specyfiki terenów wiejskich, ochronie tych obszarów przed nie przemyślaną urbanizacją. Przykładem takich działań jest projekt „Kopalne uczucia z Guciowa”⁸, obejmujący Roztocze. Jest on wyrazem troski o zachowanie specyficznej dla tego terenu zabudowy, ochrony przed bezmyślnym naśladowaniem miasta co, niestety, jest bardzo na wsiach popularne. Autorzy pełni są smutku wywołanego dewastacją naturalnych krajobrazów, pragną wyczulić innych ludzi na rzeczy dla nich (tych ludzi) codzienne, a przez to niezauważalne i niedoceniane. Projekt ten może się wydawać w odbiorze jakby napisany ręką marzyciela, być może tak jest, ale marzenia autora są wolne od betonowych chodników na wsi.

W projektach skoncentrowanych na tematyce małej ojczyzny przestrzeń jest jednym z bardzo ważnych elementów – bądź ze względu na to, że przewidywane w projekcie działania mają bezpośrednie do niej odniesienie, bądź dlatego, że jest ona łącznikiem integrującym mieszkańców danego obszaru do działania.

W projektach „Bory Tucholskie...”, „Kopalne uczucia z Guciowa” przestrzeń jest podmiotem działania. Odzwierciedla się to w trosce o zachowanie harmonii krajobrazu, uświadomienie sobie i innym jego walorów oraz niebezpieczeństw płynących z nieprzemyślanego rozwoju budownictwa. W wielu

⁶ Projekt zgłoszony do trzech edycji konkursu.

⁷ Jan Sabiniarz, projekt „Bory Tucholskie – Moja Mała Ojczyzna”, trzecia edycja konkursu, s. 3.

⁸ Projekt zgłoszony do trzeciej edycji konkursu, opracowany przez Annę i Stanisława Jachymków.

projektach porusza się takie kwestie, jak: ekologia, konieczność kształcenia ludzi w zakresie dbałości o to, co najbliższe, co wydaje się niezniszczalne, niewyczerpalne.

Wreszcie przestrzeń jako łącznik pomiędzy ludźmi. Taka rola przestrzeni jest wyraźna w tych projektach, które ukierunkowane są na rozwój ekoturystyki. Piękno krajobrazu zostaje określone jako bogactwo, wspólne dla mieszkańców danego miejsca i dające im szansę stworzenia dla siebie nowego, często alternatywnego wobec bezrobocia, źródła dochodu.

Poza tym działania związane z danym terytorium, określonym w projekcie jako centrum, przenoszą „ciężar” odpowiedzialności z jakichś anonimowych ludzi na konkretne osoby, na mieszkańców tego obszaru. Doprowadzają te działania do tego, że rodzi się świadomość odpowiedzialności za najbliższe otoczenie, świadomość tego, że trzeba samemu się czymś zająć, a nie liczyć na to, że „kiedyś, ktoś coś zrobi”.

BIBLIOGRAFIA

- Zygmunt Bauman, *Od plemion do narodów*, „Przegląd Polityczny” 1994, nr 26, s. 42-46.
- Emile Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrozynska, red. nauk. E. Tarkowska, PWN, Warszawa 1990.
- Mircea Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1993.
- Etnest Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1991.
- Małe ojczyzny*, pod red. W. Chmielewskiego, Wyd. Fundacji Kultury, Toruń 1997.

Włodzimierz PAWLUCZUK

BOŚNIA JAKO POGRANICZE ŁACIŃSKO-BIZANTYŃSKIE

1. GENEZA BIZANTYNIZMU

Chrześcijaństwo określiło duchowość Europy, ukształtowało ją jednak w dwóch odrębnych formach cywilizacyjnych: zachodniej (rzymskiej) i wschodniej (bizantyńskiej). Rzymsko-bizantyńska rubież cywilizacyjna przecina często jednorodne etnograficznie obszary, dzieląc je na przeciwstawne etnosy. Przykładem może być obszar byłej Jugosławii.

2. JUGOSŁAWIA JAKO POGRANICZE CYWILIZACYJNE

Tereny byłej Jugosławii opanowane zostały przez Słowian w VI wieku przez przybyłe z terenu południowej Polski i Czech plemiona Dulebów, Serbów i Chorwatów, które wyparły lub zasymilowały zamieszkujące te tereny plemiona iliryskie i trackie. Nieco później, ale również w VI stuleciu docierały tu ze wschodu w swych zwycięskich pochodach słowiańskie plemiona Skawinów i tureckie plemiona Awarów. Stosunki Słowian z Awarami oscylowały od współdziałania w próbach zdobycia Konstantynopola po otwarte walki. W VI w. Słowianie jednoczą się pod wodzą Samo, z pochodzenia Gała, w potężne państwo, zwane „państwem Samona”, obejmujące terytorium Czech, Moraw, Serbów Łużyckich, Chorwatów i Słoweńców. Po śmierci Somy państwo jego niebawem się rozpada.

W VIII-XIV stuleciach na terenie byłej Jugosławii powstaje szereg mniej lub bardziej trwałych organizmów państwowych, popadających szybko w zależność od Węgrów (Chorwaci) lub Turcji (Bośnia). W XV stuleciu najpierw Bośnia, a później Hercegowina zostają ostatecznie podbite przez Turków.

W XII-XV stuleciach najbardziej trwała była państwowość Serbów, w XV stuleciu jednak również Serbia zostaje podbita przez Turków.

W XV-XVIII stuleciach ustala się na Bałkanach względnie trwałe układy polityczne: Chorwacja i Słowenia znajduje się w obrębie panowania węgierskiego, a później – Austro-Węgier, zaś Serbia, Czarnogóra, Bośnia, Hercegowina i Macedonia dostają się pod panowanie tureckie.

Początki idei jugosłowiańskiej na Bałkanach i jugosłowiańskiego odrodzenia narodowego sięgają jeszcze czasów oświecenia. Rodzą się one na znajdującej się pod panowaniem węgierskim Wojewodinie. Za ojca tych idei uchodzi Dositej Obradović (1742-1811). Był to mnich prawosławny, który porzucił klasztor i spędził resztę życia na wędrownościach po Europie. Obradović przeciwstawił panującemu wówczas na tym obszarze pojęciu „narod prawosławny” pojęcie narodu zjednoczonego wspólnym językiem. „Prawo i religia mogą się zmienić – pisał – ale język nigdy”.

Idee jedności narodów południowosłowiańskich w XVIII i XIX stuleciach wiążą się z przekonaniem o wspólnym ich iliryskim pochodzeniu. Jeszcze w połowie XVIII w. nazwa ta przyjmuje oficjalny charakter. W 1745 r. cesarzowa Maria Teresa do zarządzania sprawami serbskimi w Wojewodinie powołuje Iliryską Dworską Komisję, zamieniając ją dwa lata później na Iliryską Dworską Delegację o rozszerzonych kompetencjach. Zarówno Serbowie, jak i Chorwaci lubią w tym czasie używać pojęcia „ilirski naród” na oznaczenie własnej tożsamości. Powstają literatury narodowe sięgające do żywych gwar tych narodów. W Chorwacji pod koniec XVIII stulecia powstają cztery odrębne literatury narodowe w oparciu o cztery lokalne gwary: Chorwacji środkowej, Dubrownika, Dalmacji weneckiej i Sławonii. Oprócz tego powstaje literatura słoweńska. W 1782 r. zaczyna ukazywać się gazeta w języku słoweńskim. Literatura serbska kształtuje się w opozycji do cerkiewnosłowiańskiej i języka cerkiewnosłowiańskiego, który uważany jest za „język narodu prawosławnego”.

Kształtowanie się wspólnoty opartej na języku utrudniają ugruntowane już wpływy obce: w Dalmacji – włoskie, w Słowenii – niemieckie, w Chorwacji – węgierskie, w Serbii – rosyjskie i tureckie.

Na początku XIX w. wybuchają dwa kolejne powstania serbskie wspierane przez Rosję. W ich wyniku Serbia uzyskuje niepodległość. Jednocześnie w 1809 r. Napoleon powołuje do życia uzależnione od siebie państwo pod nazwą Prowincje Iliryskie, w skład którego weszły tereny zamieszkałe przez Chorwatów i Słoweńców. Trwało ono krótko i po kongresie wiedeńskim w r. 1815 tereny te przechodzą pod jurysdykcję Austro-Węgier.

Początek XIX stulecia jest w Europie okresem budzenia się współczesnej świadomości narodowej i dążeń narodów do stanowienia suwerennych państw narodowych, a przynajmniej autonomii narodowych, będących wyrazem podmiotowości politycznej narodów. Naród nowożytny, w odróżnieniu

od „narodów” starożytnych czy średniowiecznych – jeśli można je w ogóle nazwać narodami – charakteryzuje się świadomością historyczną; naród jest świadom swej przeszłości, jako naród właśnie historię tę traktuje jako testament. Naród nowożytny obejmuje wszystkie grupy społeczne wchodzące w skład etnosu, a nie tylko jego elity. Etniczność elit narodów średniowiecznych miała charakter etniczności cywilizacyjnej a nie narodowej w dzisiejszym tego słowa znaczeniu.

Romantyzm wśród narodów słowiańskich rozwija się pod dużym wpływem niemieckiego pisarza i filozofa J. Herdera, który językowi ludu nadawał znaczenie mistyczne – w języku ludu wyraża się dusza narodu. Folklor jako „głos ludu” jest „głosem Boga”.

W Serbii główna rola w tworzeniu nowożytnej literatury narodowej przypada Vukowi Karadzićowi, autorowi gramatyki serbskiej, słownika i zbioru pieśni serbskich. Karadzić pochodził z chłopskiej rodziny z zachodniej Serbii, a za podstawę swego piśmiennictwa wziął dialekt ludowy wschodniej Hercegowiny (tzw. gwarę sztokawską). Równoległe z wysiłkiem tworzenia współczesnego języka literackiego w Serbii rozwija się bogata literatura „wysoka” w języku cerkiewnosłowiańskim.

Odrodzenie narodowe w Chorwacji następuje nieco później niż w Serbii i Słowenii. Wiąże się to między innymi ze strukturą społeczną tych obszarów. Serbowie i Słoweńcy nie mieli własnej szlachty, byli narodem w zasadzie chłopskim, Chorwaci byli „narodem szlacheckim”. Szlachta zaś była mniej skłonna rezygnować z języka niemieckiego, włoskiego czy węgierskiego na rzecz języka ludowego – chorwackiego. Niemniej w połowie XIX wieku właśnie wśród młodzieży chorwackiej zaczynają się krzewić idee „języka iliryskiego” i „narodu iliryskiego”.

Idee jedności narodowej południowych Słowian wiążą się z nazwiskiem Ljudevita Gaja (1809-1872). Wielki wpływ na młodych działaczy południowosłowiańskich wywierały idee Kopitara – Słoweńca, wybitnego uczonego sławisty, kustosa biblioteki w Wiedniu. Sugerował on, by dla wszystkich Słowian południowych przyjąć imię Ilirii.

Idea iliryska swój najbardziej dojrzały politycznie i kulturowo kształt przybiera w twórczości i działalności Janko Draskowicia (1770-1856). Jako język Chorwatów przyjmuje on narzecze sztokawskie wspólne dla Chorwatów i Serbów, uważając, że będzie to język iliryski, wspólny dla wszystkich Słowian południowych. Celem ruchu iliryskiego, jego zdaniem, jest stworzenie warunków do zjednoczenia narodów wschodniosłowiańskich we wspólnym im państwie Ilirii. Od r. 1847 wspólny Serbom i Chorwatom język iliryski staje się językiem urzędowym przynależnej do Austro-Węgier Chorwacji. Ze wspólnoty językowej serbsko-chorwackiej już w początkach XIX w. wyłamali się Słoweńcy, którzy stworzyli własny język literacki zbliżony do gwary kajkawskiej używanej również przez część Chorwatów.

Równocześnie z ideą wspólnego języka rozwija się idea wspólnego państwa Słowian południowych. Po upadku napoleońskiej Ilirii w 1813 r. rozwija się ona niejako równolegle w poszczególnych krajach południowosłowiańskich. Z pomysłami takimi wystąpili: Serb z Wojewodiny Sawa Tekalija, Słoweńiec Kobencel i władca czarnogórski Piotr I Njegos.

Ruch iliryski zrodził się na terenie Chorwacji i jego sukcesem było postawienie problemu jedności kulturowej i politycznej narodów południowosłowiańskich. Propozycje Ilirii, jako idei wspólnej państwowości południowosłowiańskiej, nie zostały jednak przyjęte ani przez Serbów, ani przez Słoweńców, chociaż sam fakt odrodzenia narodowego Chorwatów witano tu z radością. Po wprowadzeniu przez Chorwatów języka opartego na gwarze sztokawskiej, Słoweńcy doskonali swój język narodowy i oddalają się językowo od Chorwatów. Bliższa im była, używana przez jakiś czas na terenie Chorwacji jako język literacki – gwara kajkawska. Słoweńcy zajmowali postawę bardziej ugodową wobec Austrii i nie chcieli angażować się w polityczne programy płynące z Zagrzebia. W końcu Kopitar, a za nim inni przywódcy słoweńscy wypowiedzieli się przeciwko ruchowi iliryskiemu.

Serbia, popierając odrodzenie narodowe Chorwatów, wypowiedziała się przeciwko idei państwa iliryskiego. Odstrecała ich sama nazwa, a także lęk przed inwazją na tereny serbskie idei katolickich i proaustriackich.

W pierwszej połowie XIX wieku przewodnią niejako rolę wśród narodów południowosłowiańskich pełni Serbia – jedyne niepodległe państwo południowosłowiańskie. Od 1833 r. Serbia jest księstwem wasalnym zależnym od Turcji, od 1878 r. – państwem niezależnym. Rola Serbii jako potencjalnego czynnika zjednoczenia wszystkich ludów południowosłowiańskich w niepodległe państwo interesowała polski obóz konserwatywny zgrupowany wokół Adama Czartoryskiego. Prowadził on na tym terenie żywą działalność polityczną. Serbowie we wszystkich krajach południowosłowiańskich przygotowują sieć konspiracyjną celem wywołania powstania i stworzenia państwa południowosłowiańskiego, niezależnego zarówno od Turcji, jak i od Austrii. Konspiracja ta obejmuje również Bułgarię. W 1867 r. zawarto z Rewolucyjnym Komitetem Bułgarskim umowę o stworzeniu „Jugoslovenckiego carstva” z ks. Michałem na czele. Państwo to miało być konfederacją. Wspólna miała być stolica, parlament, prawodawstwo, barwy narodowe, pieniądze i władca, odrębna zaś administracja. Religią państwową – prawosławie. Obowiązywać miały dwa języki: serbski i bułgarski.

Z Bułgarami łączyła Serbów religia. Pokrewieństwo etniczne zaś o wiele bliższe mieli z Chorwatami, czego symbolicznym niejako dowodem był utrwalony już wówczas wspólny język literacki, który tworzył obszar wspólnoty kulturowej. Różniła natomiast religia i tradycyjnie już niejako odmienna orientacja cywilizacyjna: Serbów – na Rosję, Chorwatów – na monarchię Habsburgów.

3. BOŚNIA

Kością niezgody stała się Bośnia. Kim byli Bośniacy i do kogo mieli przynależeć? Serbowie i Chorwaci zachowali zarówno w nazwie, jak i w tradycji ciągłość plemienną identyfikacji, mimo oczywistego przemieszania się w VI stuleciu z autochtoniczną ludnością iliryską i tracką. Pomimo świadomości kulturowego i dziejowego pokrewieństwa, które przybierało mitologiczny kształt pochodzenia od wspólnych antycznych przodków – Ilirjczyków, pozostała między tymi dwoma ludami równie trwała świadomość plemienną odrębności, która w XX wieku ewoluje w kierunku odrębności narodowej i narodowych antagonizmów, przybierających formę niespotykanych w XX-wiecznej Europie „rzezi plemiennych”. Jest to w dziejach Europy swoisty ewenement. Struktury plemienne w Europie zburzone zostały ostatecznie w momencie tworzenia się państw ponadplemiennych. Skład plemienny współczesnych narodów jest domeną dociekań historyków i archeologów. Przeciętnego obywatela, członka narodu jeśli sprawy te interesują, to jako zabawne ciekawostki, a nie jako rzeczywiste problemy.

Wróćmy jednak do Bośni, która już w XIX stuleciu staje się zarzewiem konfliktu serbsko-chorwackiego. O ile dwa główne narody byłej Jugosławii – Serbowie i Chorwaci zachowali tożsamość plemienną i pod koniec XIX stulecia zaczęli ją przekształcać w tożsamość narodową, to o Bośniakach nic takiego powiedzieć się nie da. Terytorium Bośni zasiedlili Serbowie, którzy w IX wieku stworzyli państwo składające się z trzech terytoriów: Raszki (obecnie Stara Serbia), Bośni i Soli (okolice Tuzli). Mimo braku plemienną autoidentyfikacji, Bośnia w XIII-XIV stuleciu rozwija się jako odrębne, zależne od Węgier państwo, o własnej historii, kulturze i odrębnościach religijnych.

W XIII stuleciu Bośnia staje się główną przystanią sekty bogomilów, uchodzi wręcz za jedyne w Europie państwo heretyckie. Zajmując jednak peryferyjne położenie między prawosławną Serbią a katolicką Chorwacją, między Bizancjum a Węgrami, a następnie między imperium Osmanów a monarchią austro-węgierską – Bośnia kształtuje się jako swoiste „cywilizacyjne pogranicze”, łącząc w sobie cechy trzech cywilizacji – łacińskiej, bizantyńskiej i muzułmańskiej, ustalając w ten sposób swoją własną kulturową i historyczną odrębność i fizjonomię.

W połowie XIX stulecia Bośnię i Hercegowinę¹ zamieszkuje 1,1 miliona ludności, z czego 37% stanowią muzułmanie, 45% – prawosławni i 16,5% – katolicy². Pomimo wspólności pochodzenia i kultury powstaje problem: kim

¹ Hercegowina została wyodrębniona z Bośni dopiero w 1833 r. po nieudanych buntach bośniackich feudałów przeciwko tureckim władzom w Istambule. Aby osłabić władzę bośniackich feudałów, Porta oddała Hercegowinę pod zarządek lojalnego wobec niej Ali-paszy Rizvanbegovicia. Najczęściej jednak region ten traktuje się całościowo – jako Bośnię.

² J. Skowronek, M. Tanty, T. Wasilewski, *Historia Słowian południowych i zachodnich*, Warszawa 1988, s. 269-271.

są bośniaccy katolicy – Serbami-katolikami, czy Chorwatami? Identyfikacja plemienna krzyżuje się tu z identyfikacją cywilizacyjną. Utrwalił się już bowiem stereotyp, że Serb jest prawosławny, a Chorwat – katolik. Struktura plemienna rozpadła się też w sensie społecznym: feudałami w Bośni zawzięcie broniącymi swych społecznych pozycji byli poturczeni Słowianie, chłopami – prawosławni Serbowie. Gdy w 1875 r. wybuchło w Bośni powstanie przeciw Turkom, jego uczestnikami byli prawie wyłącznie Serbowie. Powstańcy dążyli m.in. do przyłączenia Bośni do Serbii.

Złowieszczym spełnieniem tych idei poplątanej identyfikacji były wydarzenia podczas II wojny światowej i wojna w byłej Jugosławii po jej rozpadzie. W czasie II wojny światowej na części okupowanego przez Niemców terytorium powstaje tzw. Niezależne Państwo Chorwackie rządzone przez chorwacką faszystowską formację tzw. „ustaszy” z ich przywódcą Paveliciem na czele. W skład tego państwa weszły m.in. Bośnia i Hercegowina. W ludobójczej ideologii Pavelicia mieszają się oba wątki – plemienny i religijny. Wydano zarządzenie zabraniające „Serbom, Żydom, Cyganom i psom” wstępu do barów zagrzebskich, restauracji i środków komunikacji publicznej. Serbowie zostali w ten sposób – podobnie jak dwie inne wymienione narodowości – zrównani z psami, a więc odmówiono im rangi człowieczeństwa. Propaganda mówiła o potrzebie ochrony „krwi aryjskiej” Chorwatów, zanieczyszczanej jakoby przez Serbów. Była to doprowadzona do skrajności identyfikacja plemienna i ideologia plemienna. Równocześnie jednak mówiło się, że Serbowie nie są narodem, ale zserbowizowanymi przez prawosławie Chorwatami, których trzeba przywrócić narodowi chorwackiemu lub wytepić. Chorwatami uznani też zostali oficjalnie katolicy Słoweńcy. Już w 1941 r. przystąpiono do metodycznej eksterminacji Serbów jako takich. Szacunkowe oceny liczby wymordowanych Serbów wahają się od 200 do 600 tys. osób. Około 200 tys. osób przyjęło katolicyzm, stając się w ten sposób Chorwatami „czystej aryjskiej krwi”. Około 170 tys. Serbów ratowało się ucieczką³. Po rozpadzie Jugosławii Serbowie usiłowali odwzajemnić się Chorwatom w podobny sposób w tzw. „czystkach etnicznych”.

Nowożytna Europa dopracowała się pojęcia narodu jako wspólnoty obywateli państwa lub też wspólnoty kulturowo-historycznej, do której przynależność nie jest zobligowana rasą czy religią. Tezę o „wspólnocie krwi” członków narodu uznano powszechnie za prostacki mit, nie mający nic wspólnego z rzeczywistymi procesami kształtowania się narodów jako wspólnot historyczno-kulturowych. Chorwaci i Serbowie są plemionami, które dziwnie zaplątały się w realia końca XX wieku, nadając świadomości plemiennej wymiar narodowy. Wgląd w dzieje idei narodu jugosłowiańskiego, czy wcześniej – iliryskiego, rozumianego w stylu europejskim jako

³ W. Felczak, T. Wasilewski, *Historia Jugosławii*, Warszawa 1985, s. 483.

wspólnota kulturowa i polityczna – wskazuje na zasadniczą przeszkodę w jego ukształtowaniu się: jest nią rubież cywilizacyjna łacińsko-bizantyńska, przebiegająca przez ten obszar. Do tego doszły wpływy trzeciej cywilizacji – muzułmańskiej. Ostatecznie nie powstał nie tylko naród jugosłowiański czy – jak go wcześniej nazywano – iliryski, ale też naród chorwacki czy serbski, w znaczeniu odpowiadającym pojęciom europejskim. Terenem wręcz laboratoryjnym styku cywilizacji i związanych z tym makabrycznych w swym przebiegu konfliktów jest Bośnia.

Bośnia zasiedlona została przez Serbów w VIII stuleciu⁴, schryścianizowana w XI stuleciu, a następnie „zheretyzowana” przez bogomiłów, stanowiących odrębny tzw. „kościół bośniacki”, kształtowała przez parę wieków swoisty typ kultury religijnej odrębny od Serbii właściwej, pozostającej w obrządku bizantyńsko-słowiańskim. Po upadku kościoła bogomiłów w XIV stuleciu Bośnia wraca do ortodoksyjnego obrządku bizantyńskiego. Działanie misji katolickich do końca XIX stulecia nie przyniosło znaczących rezultatów. Natomiast po podboju Bośni przez Turcję w 1463 r. rozpoczyna się proces islamizacji części społeczeństwa Bośni. Znaczące wpływy kościoła katolickiego w Bośni zaznaczają się dopiero po 1878 r., kiedy to decyzją kongresu berlińskiego Bośnia włączona zostaje w skład Austro-Węgier. Ku katolicyzmowi skłania się przede wszystkim młodzież bośniacka, kształcąca się na uniwersytetach Zachodu.

4. UWAGI OGÓLNE

Teoretycznie rzecz biorąc przed mieszkańcami Bośni stały trzy możliwości autoidentyfikacji narodowej.

A. Jeden naród bośniacki rozumiany w sensie nowożytnym jako wspólnota historyczno-kulturowa. Mieszkańcy Bośni byłiby wówczas narodowości bośniackiej, ale kilku wyznań, tak jak to bywa w wielu krajach Europy. Drogi historyczne Serbów bośniackich, jak widzieliśmy, były inne od Serbów właściwych, a duchowość prawosławia również miała tu swe własne znamiona ze względu na faktyczne panowanie bogomiłów i wpływy katolicyzmu. Taki rozwój „narodu bośniackiego” uniemożliwiło „zderzenie cywilizacji”, które tu ma miejsce. Rzecz w tym, iż trzy krzyżujące się tu religie – prawosławie, islam i katolicyzm – są nie tylko religiami w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale również wyznacznikami trzech odrębnych cywilizacji – zachodniej, islamskiej i bizantyńskiej. Oczywiście religie te mogą pełnić funkcje wyłącznie religijne, jako „prywatne” wyznania różnych osób, tak jak to się dzieje w Europie Zachodniej czy w Ameryce. Tu jednak mamy do czynienia z pograniczem cywilizacyjnym i taka „prywatyzacja” religii czy też redukcja religii wyłącznie do funkcji religijnych

⁴ J. Skowronek i inni, *op. cit.* s. 40-41.

nie jest możliwa. Ze zmianą wyznania wiązała się w Bośni zmiana miejsca w strukturze społecznej i przynależności cywilizacyjnej.

B. Inną, teoretycznie możliwą drogą rozwoju sytuacji w Bośni jest federacja trzech narodów: Serbów, Chorwatów i Muzułmanów w ramach jednego państwa. Byłoby to możliwe, gdyby etnosy te były narodami w sensie europejskim, jako wspólnoty historyczno-kulturowe przynależne do tej samej cywilizacji. Serbowie nie byłiby Serbami, gdyby nie byli prawosławni; przechodząc na katolicyzm – jak widzieliśmy – stawali się „czystej krwi aryjskiej” Chorwatami. Gdyby Muzułmanie byli narodem w sensie europejskim, to rzeczą naturalną w Bośni byłiby Muzułmanie prawosławni i Muzułmanie katolicy. Brzmi to jednak jak żart słowny. Jednym z zasadniczych atrybutów europejskiego rozumienia narodu jest rozdzielność tożsamości narodowej i tożsamości religijnej. W Bośni takiej rozdzielności nie ma.

C. Dlaczego jednak Serbowie, Chorwaci i Muzułmanie nie mogą ze sobą współżyć jako odrębne grupy religijne o odrębnych opcjach cywilizacyjnych? Jest to przecież powszechną zasadą w nowożytnej Europie. Czy w tym przypadku możliwe jest stworzenie drogą demokratyczną jednego państwa z jedną ekonomiką, państwową ideologią i jedną polityką zagraniczną?

Pytanie jest raczej retoryczne, bowiem w rzeczywistości okazało się to niemożliwe. Związki „wewnątrzcywilizacyjne” okazały się silniejsze niż związek kształtującego się w bólach „etnosu jugosłowiańskiego”. Jugosławia, a zwłaszcza Bośnia – jako typowy obszar pogranicza, miała szanse stać się terenem dyskursu międzycywilizacyjnego, swoistym pomostem trzech różnych cywilizacji.

Zachód, po upadku komunizmu, nie miał powodów do dyskusowania z kimkolwiek i dzielenia się z kimkolwiek „władzą nad światem”. Zwycięstwo w panowaniu nad światem wydawało się być oczywiste i przez nikogo nie kwestionowane. Teoretycznym uzasadnieniem tego władztwa stał się głośny esej Fukuyamy o końcu historii. Opór Serbów w Jugosławii był dla Zachodu zaskoczeniem – jest on dla niego ze wszech miar irytujący i kompromitujący. Pokazał granice tego władztwa i całkowitą bezradność wobec pokonanego „niezachodniego” świata.

Rzecz w tym, iż konstytuujące te etnosy religie nie są wyłącznie religiami, każda z nich jest u podłoża odrębnej cywilizacji i pełni funkcję konstytutywną legitymizującego życie „świętego kosmosu”. Wszystkie trzy religie kształtują odrębne sfery oczywistości, stanowiące prerefleksyjną bazę cywilizacyjnej etniczności. Są to oczywistości tego, co dobre, a co złe, co wypada, a czego nie wypada, co jest sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, co człowiekowi przysługuje w sposób niejako naturalny. Owe oczywistości ugruntowane są w różnych modelach życia ludzkiego, jego sensu i szczęścia, te zaś z kolei osadzone są w trzech różnych modelach Uniwersum. Odmienne jest widzenie istoty każdej rzeczy, czasu, przestrzeni, tajemnicy stworzenia i *tremendum* końca, relacji między duchem a materią itp.

W płaszczyźnie ekonomiczno-politycznych zachowań, od Morza Berentsa po Adriatyk, wzdłuż granicy łacińsko-bizantyńskiej, wszędzie można stwierdzić

różnicę stereotypów zachowań. Wynika ona z odmienności statusu materialnego (łacinnicy są zwykle bogatsi od prawosławnych), upodobań politycznych (prawosławni są bardziej prospołeczni i „prosocjalistyczni”, antyliberalni i antyindywidualistyczni – w odróżnieniu, rzecz oczywista, od łacinników), ze stylu życia (łacinnicy są „skąpi”, prawosławni „gościnni”) i z motywów działania (łacinnicy są racjonalni, kierują się rozumem, prawosławni poezją i muzyką).

Wszystkie te cechy nie są przypadkowe – da się je wywieść dla prawosławnych od helleńskiej i neoplatonickiej idei immanencji, a dla łacinników od rzymskiej i tomistycznej idei transcendencji.

Jako „wojna międzycywilizacyjna” konflikt w byłej Jugosławii przybrał niespotykany w dziejach Europy charakter. W Europie wojny były prowadzone przez „królów” albo wodzów, przez armie i ich generałów po to, by zawładnąć terytorium wraz z podbitą ludnością, przyłączyć je do swego państwa lub podporządkować swojej ideologii. W Jugosławii lud walczył przeciwko ludowi, a jego celem jest fizyczne wyniszczenie współplemieńców przynależnych do innej cywilizacji. Decyzje o kontynuowaniu walki Serbowie podejmowali w drodze referendum.

Przypomina to walki plemienne w Afryce centralnej, gdzie plemiona Hutu i Tutsi stosują podobne metody i wyznaczają sobie podobne cele. Nie jest to przypadek. Etniczność cywilizacyjna bowiem, podobnie jak etniczność plemienna, w odróżnieniu od etniczności narodowej, jest prerefleksyjna. Zachód, podobnie jak świat muzułmański, odrzuca jakąkolwiek myśl o relatywizmie wyznawanych naczelnych wartości.

Konflikt cywilizacyjny w Bośni rozerwał formującą się na gruncie poczucia wspólności pochodzenia, języka, folkloru i losów historycznych wspólnotę nowożytnego narodu. Przy wybuchach min i bomb sarajewski poeta pisze:

I żmija pełznąca i sosna wysmukła
I brat mój i oprawca
I ja wraz z nimi z kieliszkiem wina
Lub kieliszkiem trucizny

Wszyscy z jednego mroku
Z tych samych wnętrzności na ten świat goły
Na to płaskowzgórze wyszli

I wrona czarna i mlecz żółty

I wilk ciemny i matka moja
Smutna

I wszyscy pozostali i chorzy i brzydzy i ja z nimi
Pod rękę idziemy
I ja całujący i ja
Trędowaty.

Te same piersi matki ssaliśmy

Jesteśmy braćmi i z ducha świętego i z ognia
 Przeklętego
 I z mleka
 Które dla nas tak niemiłosiernie
 Płynie
 W nieskończonych żyłach naszej wielkiej matki

Zastanówmy się
 Jesteśmy braćmi jesteśmy braćmi

A krwawe koło tańczymy⁵

Innym zaś razem zadaje rozpaczliwe pytanie:

Czy kiedykolwiek i gdziekolwiek
 przyznamy się
 choćby i ziemi czarnej
 do tego,
 do czego żadna matka się nie przyzna:
 że
 i złoczyńcy i oprawcy
 to nasi rodzeni bracia i synowie
 i że jeszcze
 do wczoraj
 całowaliśmy ich ciepło i obejmowali delikatnie.

Odpowiada mu kolega po piórze, też obywatel Sarajewa, wierszem *Do przyjaciół w byłej Jugosławii*:

Co też z nami się stało przyjaciele
 W ciągu jednej jedynej nocy?

Nie wiem,
 co robicie,
 co piszecie,
 z kim wypijacie kielicha, jakie czytacie książki.

Nie wiem nawet,
 czy w ogóle jeszcze jesteśmy przyjaciółmi⁶.

Katarzyna SZTOP

MNIEJSZOŚĆ ŻYDOWSKA – ŻYCIE ORGANIZACYJNE I RÓŻNORODNOŚĆ GRUPY – NA PODSTAWIE BADAŃ W ŁODZI

Demokratyczne zmiany dokonujące się w Polsce po roku 1989 umożliwiły swobodny rozwój organizacjom mniejszości narodowych. Żydowska mniejszość nie stanowi tutaj wyjątku. W latach 90. do instytucji żydowskich istniejących już wcześniej dołączyły nowe organizacje. Swoją działalnością zaczęły one docierać do osób nie mających wcześniej żadnych kontaktów z mniejszością żydowską w Polsce. Obecnie działa dwanaście organizacji żydowskich¹. Liczba ta świadczy nie tylko o dużym zaangażowaniu mniejszości w kreowaniu czy odbudowywaniu żydowskiego środowiska w Polsce, lecz także obrazuje duże zróżnicowanie badanej grupy.

Obok przeobrażeń warunków zewnętrznych w Polsce, tj. zmiany systemu politycznego, gospodarczego, wprowadzenia swobód obywatelskich, zachodzą równocześnie zmiany w świadomości Polaków. W obszarze pojęć zmieniających swoje znaczenie znajduje się również pojęcie narodu. Rzeczy kiedyś oczywiste i przypisane od urodzenia stają się obszarem dokonywania wyborów indywidualnych. Zachodzące zmiany prowadzą nas od „społeczeństwa losu” do „społeczeństwa wyboru”, gdzie identyfikacja narodowa, ojczyzna stają się sprawami niedookreślonymi, otwartymi i zależnymi od decyzji jednostki. Pomimo to, jak pisze A. Kłosowska: „[...] przynależność narodowa w dalszym

¹ Cyt. za: „Midrasz. Pismo Żydowskie”, kwiecień 1997, nr 0; wymienione tam organizacje żydowskie działające w Polsce to: Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce (TSKŻ), Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich, Związek Żydów Komendantów i Poszkodowanych w II Wojnie Światowej, Stowarzyszenie „Dzieci Holocaustu”, Polska Unia Studentów Żydowskich, Fundacja Forum Żydowskie, American Joint Distribution Committee, Sochnut – Agencja Żydowska, Fundacja Ronalda S. Laudera, Fundacja im. Rodziny Nissenbaumów, Amerykańsko-Polsko-Izraelska Fundacja SHALOM, Survivors of the Shoah Visual History Foundation.

⁵ A. Vuletić, *Krwawe koło. Lament nad Sarajewem. Antologia poezji bośniackiej*, Szczecin 1996, s. 43.

⁶ I. Sarajelić, *Do przyjaciół z byłej Jugosławii*, *ibidem*, s. 18.

ciągu, statystycznie biorąc, jest częściej rezultatem pewnego przypisania, to znaczy jest raczej dziedziczona w toku wychowania po przodkach, rodzi-
cach, aniżeli osiągnąta w toku wyboru². Sytuacja „pogranicza”, uczestnictwa
w mniejszości narodowej, pochodzenie z rodziny wielonarodowej często
zmusza do zastanowienia się nad swoją identyfikacją narodową. Niekiedy
sytuacje te są konsekwencją „etykietowania” jednostki przez otoczenie, pod-
kreślenia „inności” i „obcości”. „Powrót do korzeni” lub podtrzymywanie
innej niż dominująca identyfikacji narodowej może również wynikać z po-
trzeby ciągłości jednostki, czyli świadomości tego „skąd jestem”, która jest
podstawą budowania tożsamości społecznej.

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie wyników badań³ na
temat łódzkich organizacji żydowskich, ich roli w kształtowaniu się mniej-
szości żydowskiej w Polsce. Chciałabym również przedstawić próbną i, jak
się wydaje, jeszcze niepełną typologię osób zaangażowanych w życie mniej-
szości żydowskiej w Polsce (zwracając uwagę na wspomniane wcześniej
procesy „powrotu do korzeni”). Typologia ta powinna być z pewnością pod-
dana dalszej weryfikacji i uzupełniona o brakujące typy uczestników.

W badaniach brały udział osoby związane z pięcioma organizacjami ży-
dowskimi (Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce, Fundacja
Laudera, Stowarzyszenie „Dzieci Holocaustu”, Związek Gmin Wyznaniowych
Żydowskich, Związek Żydów Kombatantów i Poszkodowanych w II Wojnie
Światowej). W większości przypadków byli to lokalni liderzy lub osoby bar-
dzo zaangażowane w działalność badanych organizacji. Wybór respondentów
z pewnością miał wpływ na uzyskane wyniki i nie pozwala na rozszerzenie
sformułowanych wniosków.

Wyniki zostały opracowane na podstawie przeprowadzonych wywiadów
swobodnych, analizy źródeł zastanych (tj. statutów organizacji, czasopisma
„Słowo Żydowskie” wydawanego przez TSKŻ i „Kronik Stowarzyszenia
Dzieci Holocaustu”) oraz obserwacji uczestniczącej (udział w obchodzeniu
świąt żydowskich, wspólna nauka języka hebrajskiego). Z pewnością obszar
przedstawianych badań należy do szeroko pojmowanego „pogranicza”. Nie mam
tu na myśli pogranicza terytorialnego, gdyż mniejszość żydowska w Polsce jest
rozproszona terytorialnie, natomiast stanowi „pogranicze psychologiczne”⁴,
tożsamościowe, wynikające z członkostwa w mniejszości narodowej.

² A. Kłosowska, *Pogranicze kulturowe w perspektywie badań biograficznych*, [w:] *Inni wśród swoich*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 1994, s. 103.

³ Badania przeprowadzono w 1997 r. w ramach pracy magisterskiej autorki pt. *Organizacje żydowskie w Łodzi po 1989 roku (wybrane elementy charakterystyki)*. Praca ta została napisana pod kierownictwem prof. dr. hab. Wacława Piotrowskiego w Instytucie Socjologii UŁ.

⁴ Określenie A. Kłosowskiej, *Kultury narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 125.

1. CHARAKTERYSTYKA BADANYCH ORGANIZACJI ŻYDOWSKICH W ŁODZI

1.1. Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce

Największą organizacją jest Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów
w Polsce (w Łodzi liczy 205 członków). Do lat 90. TSKŻ związany był ideo-
logicznie z PZPR, jednak trzeba zaznaczyć, że okres po roku 1950 nie był
sprzyjający dla Żydów w Polsce i TSKŻ stanowił praktycznie jedyną płasz-
czyznę jakiegokolwiek działalności tej mniejszości w ówczesnych warunkach.
Jak napisał Adam Rok w „Słowie Żydowskim”: „TSKŻ powstał w najgor-
szym okresie stalinizmu w Polsce, był zmuszony do werbalnego popierania
polityki partii komunistycznej. Ale gdyby go nie było, nikt i nic nie urato-
wałby życia żydowskiego w naszym kraju”⁵.

Obecnie podkreśla się fakt przeobrażenia TSKŻ w organizację całkowicie
„apolityczną i neutralną światopoglądowo” (nowy statut z 1996 r.). Według
działaczy TSKŻ „ta pozycja daje swobodę w określaniu stosunków tej orga-
nizacji z każdą kolejną ekipą rządową”⁶. Charakterystyczne dla środowiska
TSKŻ jest bardzo częste odwoływanie się do przeszłości przedwojennej, do
kultury jidysz. Jest to świat, który teraz praktycznie nie istnieje, ale dla tego
środowiska jest kwintesencją żydowskiego życia w Polsce (samo „Słowo
Żydowskie” wydawane jest w dwujęzycznej wersji polsko-jidysz). Inną
istotną sferą działalności (co widoczne jest także w tematach poruszanych na
łamach „Słowa Żydowskiego”) jest przekazywanie wiedzy o współczesnym
państwie żydowskim – Izraelu. Prowadzone są na ten temat prelekcje, przy-
jeżdżają zapraszani goście z Izraela lub Ambasady Izraelskiej, gros artykułów
w „Dos Jidysze Wort” dotyczy także sytuacji w Izraelu. Jednak nie wydaje się
być to oznaką traktowania państwa Izrael jako ojczyzny ideologicznej, znacze-
nie mają tutaj raczej więzi przyjacielskie i rodzinne z osobami (dawnymi
członkami TSKŻ), które po roku 1968 wyemigrowały z Polski. Towarzystwo
organizuje także „wieczorki świąteczne” związane z największymi żydowskimi
świętami. Charakter tych uroczystości jest jednak odmienny od tych, które mają
miejsce w gminie czy Fundacji Laudera. Funkcja religijna tych obchodów
jest zdecydowanie zmarginalizowana, powodując, że świętowanie w TSKŻ to
dla uczestników raczej „powrót do historii”, uczestnictwo w narodowym i kultu-
rowym dziedzictwie. Ta sytuacja wynika z laickiego charakteru organizacji – co
było bardzo podkreślane przed 1989 r., obecnie zaś obok „neutralności światopoglądowej”
akcentowane jest np. w nowym statucie, a także w wywiadach.

⁵ A. Rok, *Pisać dobrze czy źle, ale prawdę*, „Słowo Żydowskie” 1994, nr 3, s. 21.

⁶ Por. Sprawozdanie z X Zjazdu TSKŻ, „Słowo Żydowskie” z 19 kwietnia 1996, s. 21.

Ważnym elementem dla grupy związanej z TSKŻ (jak i dla całej żydowskiej społeczności w Polsce) są obchody rocznicowe związane z Holocaustem. Spotkania te skupiają największą liczbę członków TSKŻ (do 100 osób) i wydają się być bardzo silnym elementem integracji. Jeden z moich rozmówców powiedział: „My żyjemy historią” – i to położenie akcentu na przeszłość jest w TSKŻ bardzo widoczne (co zresztą stanowi istotną różnicę porównując działalność TSKŻ z Fundacją Laudera). Shoah, tragedia narodu żydowskiego podczas II wojny światowej jest tym wydarzeniem, tą ideą, która skupia wokół siebie zwłaszcza starsze pokolenie żydowskie. Co ciekawe, obserwując życie w Izraelu także można dostrzec centralną rolę Holocaustu jako zwornika, elementu budującego identyfikację narodową Izraelczyków. W maju 1983 r. Centrum Badawcze Smitha (instytucja badająca opinię publiczną) przeprowadziło badania na temat stosunku mieszkańców Izraela (Żydów) do Holocaustu. Okazało się, że dla 83% badanych Shoah jest „głównym czynnikiem wpływającym na ich widzenie świata”⁷. Zdecydowanie dotyczy to także Żydów polskich, którzy przeżyli Zagładę. Według wspomnianych badań „uraz Holocaustu odcisnął się w umysłach Izraelczyków, nawet w drugim i trzecim pokoleniu”⁸ – co w Polsce może dopiero zaistnieć jako fakt społeczny, zależnie od tego co będą przekazywać działające organizacje żydowskie nowym pokoleniom i na jakich podstawach budować nową tożsamość mniejszości żydowskiej w Polsce.

Zarówno w zapisach statutowych (po zmianach w 1996 r.), jak i w publikacjach „Słowa Żydowskiego” widoczne jest dążenie TSKŻ do podjęcia roli głównego przedstawiciela społeczności żydowskiej w Polsce. Jednak trudno mówić o pełnieniu tej funkcji w obliczu silnego zróżnicowania środowiska żydowskiego w Polsce, jak i działania wielu innych organizacji.

1.2. Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich

Organizacją o najdłuższym rodowodzie jest Gmina Wyznaniowa (do 1992 r. Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego). Przed II wojną światową była to z pewnością najważniejsza instytucja mniejszości żydowskiej, niejako reprezentująca całą społeczność żydowską, będąca równocześnie jednym z najważniejszych wyznaczników tożsamości żydowskiej i przynależności do lokalnej społeczności. Jak pisze Irena Hurwic-Nowakowska, „do grupy żydowskiej należał każdy, kto formalnie wyznawał religię żydowską, tzn. organizacyjnie należał do wyznaniowej gminy żydowskiej”⁹. Rola gminy

⁷ P. Johnson, *Historia Żydów*, PLATAN, Kraków 1993, s. 597.

⁸ Tamże.

⁹ I. Hurwic-Nowakowska, *Żydzi polscy (1947-1950). Analiza więzi społecznej ludności żydowskiej*, IFiS PAN, Warszawa 1996.

ulegała zmianom w równym stopniu jak sama społeczność żydowska w tamtym okresie. Sytuację tę opisywała I. Hurwic-Nowakowska: „Część Żydów jest nią zupełnie nie objęta [tzn. działalnością kongregacji Wyznania Mojżeszowego], część – angażuje się tylko sporadycznie, z sentymentu dla tradycji. Dla części Żydów religijna funkcja obchodów poszczególnych świąt, nabożeństw przeobraziła się w działalność narodową”¹⁰. Wspomniane zmniejszenie się roli gminy wyznaniowej w ciągu lat powojennych spowodowane jest m.in. ogólnymi trendami sekularyzacji we współczesnych społeczeństwach. Jak pisze M. Libiszowska-Żółtkowska: „religia traci na znaczeniu jako tradycyjny element integracji społecznej (wspólnotowej)”¹¹. Judaizm przestał być głównym wyznacznikiem tożsamości żydowskiej, a więc religijna, „wiera przodków” nie stanowi, nawet dla samych Żydów, wewnętrznego spoiwa integrującego łódzką społeczność. Pojawiły się jednak w wywiadach wypowiedzi i to właśnie młodych ludzi, świadczące o uznaniu ważnej roli judaizmu w kontekście historycznym. Znamienna jest tutaj wypowiedź jednego z respondentów (młoda kobieta, nawrócona na judaizm, pochodząca z żydowskiej, ale spolonizowanej rodziny): „Judaizm jest jedynym powodem, dlaczego zostaliśmy Żydami po 2 tysiącach lat. Gdyby nie judaizm, nie byłibyśmy dziś Żydami, ale dzisiaj próbujemy być Żydami nie tylko przez religię [...] Z tymże, ponieważ judaizm jest naszym dziedzictwem kulturalnym, to nawet jeżeli ktoś nie podpisuje się pod judaizmem rękoma i nogami, to wydaje mi się, jeżeli chce być Żydem, powinien judaizm znać. Wszystkie inne spoiwa [...] np. kultura jidysz, to są rzeczy bardzo jednoczące, ale powstały relatywnie niedawno. Poza tym one jednoczą w sposób wycinkowy [nie wszystkich]. [...] nie widzę innej możliwości zjednoczenia duchowego i uświadomienia sobie przynależności narodowej osób z tak różnych środowisk, jak np. historycznie patrząc: Żydzi z Syrii i Żydzi z Galicji”. Dodatkowym osłabieniem roli judaizmu w kształtowaniu się tożsamości żydowskiej jest luka w międzygeneracyjnym przekazie wartości spowodowana procesami asymilacji, narastającej od końca XIX wieku oraz zanik endogamii wśród powojennej społeczności żydowskiej, co spowodowało m.in. „rozmycie się” granic tej mniejszości oraz głębokie zmiany w roli rodziny, która stanowiła dla Żydów najważniejsze ogniwo w przekazie tożsamości społecznej.

W Łodzi gmina wyznaniowa liczy ok. 150 osób, przy czym większość tej grupy stanowi starsze pokolenie. Oczywiście podstawowe cele Gminy Wyznaniowej są skupione wokół „zaspokajania potrzeb religijnych wyznawców judaizmu”¹², ale gminy działają również w zakresie oświaty i działalności

¹⁰ I. Hurwic-Nowakowska, *Żydzi polscy...*, op. cit., s. 48.

¹¹ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Współczesne formy obecności – absencji religii w życiu państwa i społeczeństwa*, „Kultura i Społeczeństwo” 1993, nr 2, s. 91.

¹² Por. Statut Gminy Wyznaniowej w Łodzi.

charytatywnej. Pod opieką łódzkiej gminy znajduje się największy w Europie cmentarz żydowski. Gmina żydowska współpracuje z pozostałymi organizacjami, próbując integrować środowisko łódzkich Żydów, czując się „prawym opiekunem wszystkich Żydów mieszkających w Łodzi” – jak to określił przedstawiciel gminy w trakcie wywiadu.

1.3. Stowarzyszenie „Dzieci Holocaustu”

Kolejną badaną organizacją było Stowarzyszenie „Dzieci Holocaustu” powstałe w 1991 r., początkowo liczące 40 osób, obecnie liczba ta wzrosła do ok. 450. Jest to specyficzna grupa, o bardzo silnym poczuciu „wspólnoty losu”. Do Stowarzyszenia należą ludzie pochodzenia żydowskiego, którzy przeżyli Holocaust jako dzieci. Specyfikę tej grupy tak określiła Elżbieta Ficowska: „Grupa polska ma rzeczywiście polską specyfikę. Elementem łączącym jej członków jest przede wszystkim wspólnota losów, cud ocalenia. Są wśród nich tacy, którzy przez całe lata nie wiedzieli o swoim pochodzeniu, wychowywani w polskich rodzinach bądź w domach dziecka oraz tacy, którzy wynieśli z okresu wojny ciężki uraz i woleli ukryć prawdę o swoim pochodzeniu [...] Wielu z nich poznało prawdę [o swoim żydowskim pochodzeniu] już jako dorośli ludzie. Przybrani rodzice tych »dzieci« odchodzą albo wyznają im prawdę przed śmiercią, albo też milczą do końca. Zdarza się, że ich przybrane dzieci trafiają na ślady prawdy o początkach swych życiorysów w dokumentach znalezionych już po śmierci rodziców”¹³. Specyfika tej grupy polega również na tym, że bardzo często są to osoby prowadzące „podwójne życie”, tzn. nie przyznające się w swoim środowisku do swoich korzeni i przynależności do tego typu organizacji. Ważną funkcją Stowarzyszenia „Dzieci Holocaustu” jest pomoc w odszukiwaniu rodzin, bliskich, w zbieraniu faktów do prawdziwej biografii. Działania tego typu nie były brane pod uwagę w momencie zakładania tego stowarzyszenia – taka potrzeba pojawiła się dopiero w trakcie działalności. Stanowi to świadomy wkład w budowanie nowej, odkrywanej tożsamości żydowskiej. Stowarzyszenie udziela także pomocy charytatywnej (współpracuje w tym zakresie jak pozostałe organizacje żydowskie z Jointem) oraz rozpoczęło w 1995 r. organizowanie pomocy psychoterapeutycznej, która stanowi ogromne wsparcie dla ludzi o tak bolesnej i trudnej przeszłości.

¹³ I. Chruślińska, *Szukanie śladów wdeptanych w ziemię. Wywiad z Elżbietą Ficowską*, „Rzeczpospolita” 1995, 28/29 stycznia.

1.4. Fundacja R. Laudera

Kolejną organizacją żydowską działającą w Polsce to amerykańska Fundacja założona przez Ronalda S. Laudera. Działa ona od początków lat 90., wspomagając również pozostałe instytucje związane ze społecznością żydowską. Jest to fundacja religijna, ale w rzeczywistości zakres jej działalności ma znacznie szerszy zasięg. Jej głównym zadaniem jest „dopomożenie w odnalezieniu czy utrzymaniu żydowskiej tożsamości Żydów z Europy Środkowo-Wschodniej” (określenie respondenta z Fundacji). Dlatego też Fundacja prowadzi liczne wykłady, zapoznające z kulturą żydowską, a przede wszystkim z judaizmem. Prowadzi także darmowe kursy języka hebrajskiego oraz organizuje w swoim klubie wspólne kolacje szabatowe lub spotkania związane ze świętami żydowskimi, takimi jak Pesach, Purim, Rosz-Haszana (Nowy Rok) itp. W sposób ciekawy i przystępny wprowadza w uniwersum kultury narodowej Żydów tych, dla których jest ono nieznane. Znamienne jest otwarcie działaczy Fundacji na osoby nie mające „żydowskich korzeni”, ale zainteresowanych kulturą, obyczajami narodu żydowskiego, dzięki czemu negatywny stereotyp mniejszości żydowskiej w naszym kraju może ulegać pozytywnym przekształceniom. Przedstawicielem Fundacji w Polsce jest obecnie młody amerykański rabin (zresztą wywodzący swój ród z Polski) Michael Schudrich, który, jak wynika z licznych wypowiedzi, a także z mojej obserwacji, stanowi *spiritus movens* odradzającej się społeczności żydowskiej w Polsce.

1.5. Stowarzyszenie Żydów Kombatantów i Poszkodowanych w II Wojnie Światowej

Zupełnie inny charakter ma powstałe w 1991 r. Stowarzyszenie Żydów Kombatantów i Poszkodowanych w II Wojnie Światowej. Działa ono w powiązaniu z innymi organizacjami kombatanckimi w Polsce, a z grona instytucji żydowskich najściślej współpracuje z Towarzystwem Społeczno-Kulturalnym Żydów w Polsce (TSKŻ). Sama inicjatywa utworzenia takiej organizacji powstała wśród członków TSKŻ, uznających potrzebę zinstytucjonalizowania starań o uzyskanie różnego rodzaju rekompensat czy odszkodowań, jak to określił jeden z respondentów: „znalazło się kilku ludzi w Warszawie, którzy uznali, że interesy Żydów – kombatantów i osób poszkodowanych [tzn. przebywających w gettach i obozach koncentracyjnych, zesłaniach w byłym Związku Radzieckim, podczas II wojny światowej] są nieco inne”. Łódzki oddział liczy obecnie 41 osób, ale pośredniczy także w sprawach dotyczących odszkodowań w imieniu osób nie należących do Stowarzyszenia. Współpracuje także z łódzkimi organizacjami kombatanckimi (przedstawiciel Stowarzyszenia bierze udział w pracach Wojewódzkiej Rady Kombatantów), z TSKŻ i gminą żydowską.

2. TYPOLOGIA CZŁONKÓW MNIEJSZOŚCIOWYCH ORGANIZACJI ŻYDOWSKICH W ŚWIELE BADAŃ

Społeczność żydowska zaczęła podlegać głębokim przemianom wraz z nasileniem procesów asymilacji, tj. od XIX wieku. Aleksander Hertz pisał, iż w tamtym czasie istniały „różne stopnie upodobniania się do nie-Żydów i różne szczeble osobistego utożsamiania się z polskością. Nie zawsze i niekoniecznie oznaczało to zerwanie z przeszłością, a przynajmniej zupełne zerwanie”¹⁴. Jednak część odeszła zupełnie ze społeczności żydowskiej (zwłaszcza ze środowisk inteligencji), całkowicie utożsamiając się z polskością. Innymi możliwościami konwersji narodowej był ruch rewolucyjny, komunistyczny, który w latach międzywojennych stawał się coraz popularniejszy w kręgach żydowskich (często ten proces interpretowany jest jako reakcja na dyskryminację Żydów, ich „niższą” pozycję społeczną). Jak widać, niektórzy Żydzi z tamtego okresu stawali przed dylematami związanymi z wyborem tożsamości. Dodatkowo było to utrudnione przez przeciwstawienie sobie tych dwóch konkurujących tożsamości, gdyż „pojęcia »żydowskość« i »polskość« uważano powszechnie za wykluczające się”¹⁵.

Sytuacja po II wojnie światowej była odmienna pod wieloma względami. Przede wszystkim sama grupa przeszła bardzo głębokie zmiany na skutek tragicznych przeżyć związanych z hitlerowską okupacją. Irena Hurwic-Nowakowska na podstawie swoich badań tak opisuje powojenną grupę żydowską: „Jest to zbiorowisko [...] obarczone kompleksami, urazami, skłonne do zbiorowych psychoz. [...] Kompleks, który można by nazwać kompleksem okupacyjnym, a przez który rozumiem poczucie niebezpieczeństwa na gruncie Polski, jest zjawiskiem bardzo istotnym wśród różnych warstw ludności żydowskiej [...] Poczucie zagrożenia, rozruchów społecznych – to zasadniczy, rozpowszechniony motyw w żydowskim środowisku, motyw powodujący skłonność do ruchów emigracyjnych”¹⁶. Cień Holocaustu kładzie się na całościowe widzenie Polski, możliwości pozostania w tym kraju i tym samym podjęcia decyzji o narodowej konwersji. Charakterystyczna jest tu wypowiedź jednego z respondentów I. Hurwic-Nowakowskiej: „Polska, która nieestety stała się cmentarzem wszystkich najbliższych, nie stwarza dla mnie warunków, w których mógłbym się czuć jak równy wśród równych. Piętno getta i krematoriów, aczkolwiek uczyniło z nas męczenników, bohaterów, tym niemniej ciąży jak niewidzialna łąta”¹⁷. W okresie tuż powojennym

¹⁴ A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1988, s. 88.

¹⁵ A. Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864-1897)*, PIW, Warszawa 1989, s. 329.

¹⁶ I. Hurwic-Nowakowska, *Żydzi polscy...*, op. cit., s. 57.

¹⁷ Tamże.

w środowisku żydowskim bardzo silna była świadomość rozpadu grupy. Dla wielu polskich Żydów ich świat przestał istnieć, również Polska jako ojczyzna stała się obca – co powodowało często podjęcie decyzji o emigracji. Jak określiła to jedna z respondentek w cytowanej przeze mnie pracy I. Hurwic-Nowakowskiej: „W Polsce nie mam zamiaru zostać. Jadę do Erec Izrael. Polska przestała dla mnie istnieć wraz z moimi rodzicami i wszystkimi trzema milionami Żydów. Teraz czuję się tu tak samo obco, jak we wszystkich innych krajach ...”¹⁸. „Środowisko żydowskie wyjątkowo jasno uświadomiło sobie sytuację ciężącą od wieków, sytuację Żyda – społecznego pariasa...”¹⁹. To stanowiło o silnej więzi grupowej, ale często także decydowało o emigracji z Polski. Poczucie wyobcowania pogłębiło się również na skutek tzw. wydarzeń marcowych 1968 roku. Data ta, zdaniem większości moich respondentów, stanowi cezurę w życiu społeczności żydowskiej w Polsce. Dopiero demokratyczne zmiany zachodzące od 1989 roku pozwoliły na swobodne działanie odradzającej się mniejszości żydowskiej. Następują próby „wskrzeszenia” życia polskich Żydów, powstają nowe organizacje tej grupy, które starają się zmienić obraz Żyda (charakteryzujący się negatywnym stereotypem) i w ogóle „żydowskości” w świadomości polskich obywateli poprzez coraz lepszą edukację, przybliżenie historii i kultury tego narodu. Z przeprowadzonych przeze mnie wywiadów oraz obserwacji wyłania się obraz grupy bardzo różnorodnej, przechodzącej bardzo głębokie przeobrażenia. Sama grupa stawia pytania dotyczące własnej przyszłości, będąc świadoma zmian zachodzących w jej obrębie. Myślę, że wspólnej odpowiedzi jeszcze nie znaleziono, ale funkcjonują i są wprowadzane w życie wizje mniejszych podgrup czy instytucji. Istotne więc wydaje się zarówno dostrzeżenie elementów integrujących tę grupę, jak i różnic w postrzeganiu czy określaniu swojej żydowskiej tożsamości.

Uwzględniając sytuację łódzkiej społeczności żydowskiej, podjęłam próbę pewnej klasyfikacji osób będących w jakichkolwiek związkach z łódzkimi instytucjami żydowskimi. Elementem wyróżniającym, pozwalającym na ową klasyfikację jest „rodzaj” tożsamości, identyfikacji z narodem żydowskim. Z pewnością klasyfikacja ta nie jest jeszcze całkowita i mogłaby być uzupełniona dzięki dalszym, pogłębionym badaniom.

2.1. Pokolenie przedwojenne

Pierwszą grupę stanowią osoby związane z Towarzystwem Społeczno-Kulturalnym Żydów w Polsce oraz Stowarzyszeniem Kombatantów i Poszkodowanych w II Wojnie Światowej, częściowo także Żydzi mający związek z gminą. Jest to grupa o głębokiej i stabilnej tożsamości żydowskiej. Dla nich

¹⁸ I. Hurwic-Nowakowska, *Żydzi polscy...*, op. cit., s. 58.

¹⁹ Tamże, s. 55.

wyborem mogła być jedynie „polskość”, gdyż „czuli się Żydami od zawsze” – jak określił to jeden z respondentów. Oto jedna z wypowiedzi osoby związanej zarówno z TSKŻ, jak i środowiskiem kombatanckim: „...moje dzieci od początku wiedziały. W domu specjalnie się o tym nie mówiło, ale ja nie tailem. Nie tailem tego, że jestem Żydem [...] żony rodzina też wiedziała [żona respondenta to Polka, katoliczka]. Ja tego nie ukrywałem, bo nie widziałem potrzeby. Przecież to nie jest wstyd. Ja się urodziłem właśnie taki, a nie inny”. Są to więc osoby o ciągłości tożsamościowej, wychowani najczęściej w rodzinach tradycyjnie żydowskich, funkcjonujących jeszcze w obrębie przedwojennej kultury jidysz. To starsze pokolenie Żydów czuje się w pewien sposób obco, ma głęboką świadomość „końca” tego środowiska. Osoby te znają język żydowski (jidysz), który mogłam jeszcze usłyszeć w prywatnych rozmowach w klubie TSKŻ w Łodzi. Elementami najsilniej integrującymi tę grupę wydają się być: wspólna przeszłość kulturowa (tzn. wychowanie w kulturze jidysz, znajomość z autopsji przedwojennego życia żydowskiego w Polsce) oraz przeżycia związane z Holocaustem. Szczególnie ten drugi element był widoczny już od samego początku moich badań. Jest to poczucie wspólnego, tragicznego losu. Dodatkowo jest to dopełnianie rzeczywistą samotnością tych osób, którzy czasami jako jedyni uratowali się z tragedii Holocaustu. To poczucie straty, jakby oderwania od swojej całej przeszłości, pierwotnego, pierwszego środowiska znanego z dzieciństwa jest uderzające. Oto jeden z przykładów: „...bo zawsze ta przeszłość za tobą chodzi [...] Może nie zawsze, ale nadchodzą czasami te chwile, kiedy się patrzy wstecz, kiedy człowiek patrzy na siebie i pyta się »Gdzie jest ta rodzina?« Bo widzi pani, ja zostałem z mojej rodziny sam jeden. A miałem liczną rodzinę: dwóch braci i dwie siostry. Ojciec jako jedyny zmarł naturalną śmiercią, w czterdziestym trzecim roku, w getcie warszawskim, w Boże Narodzenie. A matka i siostra przeżyły go o niecałe trzy tygodnie. Razem nas wywieźli do Treblinki. Tylko że ja wyskoczyłem z pociągu... a one... pojechały. Sam jeden zostałem, proszę pani”. W tych opowieściach, czasem lakonicznych i krótkich, jest naprawdę ogrom cierpienia i poczucia osamotnienia, oderwania od tego co człowiekowi było najbliższe. Jak określił to mój rozmówca: „Niezwykle skomplikowane są to losy. I jak pani mówiłem, kilkanaście osób, a każdy inny, inny życiorys i każdy tragiczny”. Dla grupy tej religia nie wydaje się być ważnym elementem więzi. Gros łódzkich Żydów związanych choćby z TSKŻ określa siebie jako niewierzących. Jednak pomimo to święta żydowskie stanowią dla nich ważny element życia, nie jako manifestacja religijności, ale powrót do „świata, którego już nie ma”. Daje im to także poczucie kontynuacji dziedzictwa danego im przez przeszłe pokolenia. Rozmowy przeze mnie przeprowadzone spowodowały, że grupa ta utkwiła mi w pamięci jako „zapatrzona w przeszłość” (wyrażenie to nie jest oczywiście żadnym wartościowaniem). Na podstawie rozmów w tej grupie potwierdzona

została hipoteza o tzw. „podwójnej tożsamości”. Oto jedna z wypowiedzi ilustrująca taką podwójną identyfikację narodową: „Uważam się za Polaka, bo i w wojsku służyłem, w wojnie brałem udział... i mieszkam tu – co jest najbardziej istotne. Przecież mogłem wyjechać, a zostałem tutaj. To jak powiedział ostatnio prof. Karski, że to są ci najwięksi patrioci, ci którzy zostali [...] ale za takiego wielkiego patriotę to się nie uważam, uważam się za normalnego Polaka, który spełnia wszystkie obowiązki swoje, które ma z tytułu obywatelstwa i urodzenia się na tej ziemi...” Polska wydaje się tutaj przynależać do kategorii „ojczyzny prywatnej”. Charakterystyczne jest także postrzeganie „nowych Żydów” jako prawowitych członków żydowskiej społeczności. W opinii przewodniczącego łódzkiego TSKŻ także dla tych „odzyskanych” Żydów jest miejsce w Towarzystwie Społeczno-Kulturalnym: „Może przyjsć tutaj każdy, kto utożsamia się z żydostwem. Dla nas nie jest aż tak znaczące, czy pochodzi z obojga rodziców Żydów, czy matka jest Polką. Dla nas wystarczające jest to, że ktoś utożsamia się, że czuje się Żydem. Kiedy nie może udokumentować, to wystarczy, że napisze oświadczenie, że jest pochodzenia żydowskiego”. Podobną wypowiedź uzyskałam w trakcie wywiadu z osobą związaną z gminą wyznaniową: „Jak ktoś przychodzi do gminy, na modlitwę, nikt nikogo nie wyrzuca, nie traktuje nikogo z pogardą, gorzej, dlatego, że on ma tylko ojca czy dziadka Żyda. Nie ma czegoś takiego. Po prostu jest ciepłe przyjęcie. Nie ma też żadnych presji, że »ty musisz zrobić konwersję, jak nie – to nie będziemy ciebie chcieli«. Jest to wolna wola człowieka. Dla mnie osobiście, a w ogóle dla nas, brzydko mówiąc, aktywu żydowskiego, każdy kto ma korzenie żydowskie i czuje się Żydem – jest Żydem”. Oczywiście w gminie istnieją pewne formalne ograniczenia w przyjmowaniu nowych członków. Nie można powierzać funkcji związanych z kultem religijnym, np. prowadzenie modlitw czy czytanie Tory, osobom, które wedle religijnego prawa żydowskiego nie są Żydami (tzn. nie pochodzą od matki Żydówki lub nie przeszły konwersji na judaizm). Takie osoby „mogą przyjsć modlić się, porozmawiać, uczestniczyć w świętach”, jak to określił mój rozmówca.

2.2. Pokolenie Holocaustu

Kolejną wyodrębnioną grupą są osoby związane ze Stowarzyszeniem „Dzieci Holocaustu”. Jest to bardzo specyficzna grupa, wyraźnie wyróżniająca się w środowisku żydowskim. Czasami postrzegana jest jako nie należąca do środowiska żydowskiego *sensu stricto*. Pomimo to, moim zdaniem, istnieją pewne czynniki, które decydują o „żydowskości” tej grupy. Najważniejsza wydaje się być autodefinicja tych ludzi, którzy „czują się Żydami”. Charakterystyczna jest w tej grupie jakby „podwójna obcość”, tzn. z jednej strony niektóre środowiska żydowskie „twierdzą [...], że nie jesteśmy już Żydami,

że nic nas z żydostwem nie łączy”²⁰, a z drugiej strony dla niektórych Polaków „należący do Stowarzyszenia nie są z kolei Polakami. Są obcy i obcymi dla nich jako Żydzi pozostaną”²¹. Konsekwencją tego wyobcowania jest często prowadzenie „podwójnego życia” – jak określali to moi rozmówcy. Oto niektóre wypowiedzi dotyczące tego problemu: „...wiele z nich [tj. ze Stowarzyszenia „Dzieci Holocaustu”] ukrywa się do tej pory, są zakamuflowani. Gdzieś tam głęboko mają wpojony strach i ukrywają się [...] Gdzieś tam zostali zaadoptowani, przyjęci przez rodziny, kobiety później powychodziły za mąż, na ogół są to kobiety, mają dzieci itd. W pewnym momencie tak się w tym zapędziły, że gdzieś tam nie zdążyły się ujawnić przed swoimi rodzinami i teraz jest im o wiele trudniej. Bo to [pochodzenie żydowskie] wydaje im się jakąś daleką przeszłością, [...] która teraz mogłaby pokomplikować ich życie. Dlatego bardzo często »dzieci Holocaustu« prowadzą takie podwójne życie – przyjeżdżają na jakieś spotkanie swojego stowarzyszenia, i tam bardzo emocjonalnie do tego podchodzą [do swojej żydowskiej przeszłości], to jest dla nich bardzo ważna rzecz, ale jednocześnie nie potrafią połączyć tego ze swoim normalnym życiem”. Charakterystyczna dla tej grupy jest pewna historia życia opowiedziana przez jednego z respondentów: „Byłem w ubiegłym roku z Fundacji Kolbego z grupą 15 Żydów w Niemczech [...] Była tam kobieta [...], którą jako ośmiomiesięczne dziecko wyrzucił ojciec z pociągu jadącego do obozu zagłady. Wobec tego, że byli oni [rodzice] bogaci [...] i już przed wojną zasymilowani, to mieli różne kontakty. Ktoś z jej rodziny chodził do gimnazjum prowadzonego przez siostry Urszulanki. Ojciec więc wyrzucił ją z pociągu. Załączył kartkę, jak się dziecko nazywa, kiedy urodzona i że prosi ojciec, aby przekazano ją do klasztoru sióstr Urszulanek w Krakowie. I tak się stało. Znaleźli ją ludzie o dobrym sercu i oddali. Ona została tam ochrzczona [...] Wiedziała, że jest katoliczką, tak ją wychowano. Wyszła za mąż, nie wiedząc kim jest. Urodziła dziecko i dopiero jako dorosła osoba dowiedziała się kim jest. Powiedziała to mężowi, nie tała tego. Było w porządku. Ale największy szok przeżył jej syn [...] Ta osoba bierze udział w życiu środowiska żydowskiego, ale tai to przed swoim otoczeniem”. Częstym elementem pojawiającym się w wypowiedziach jest strach przed ujawnieniem swojego pochodzenia. Niestety, najczęściej motywowane jest to obawą przed antysemitycznymi reakcjami kolegów, sąsiadów. Oto wypowiedź ilustrująca ten sposób myślenia: „Są ludzie, którzy wolą nie ujawniać prawdy o swym pochodzeniu przed sąsiadami, kolegami z pracy. Wolą nie przyznawać się do swojego żydostwa. W czasie wojny byli już na tyle świadomi tego, co się działo, że tamten uraz pozostał na zawsze [...] ci, co wolą o swych korzeniach nie mówić, nie chcą, aby rysowano im gwiazdę

²⁰ I. Chruślińska, *Szukanie śladów...*, op. cit.

²¹ Tamże.

na drzwiach lub aby sąsiadki wytykały ich palcami: »Patrz, idzie ta Żydówka, ten Żydek«”²². W podobny sposób wyraziła tę obawę moja respondentka: „Moi najbliżsi i znajomi, którzy mnie dobrze znają, akceptują to [tzn. fakt, że jest Żydówką]; może miałam szczęście, że nie spotkałam jakichś przejawów antysemityzmu, chociaż nie głoszę tego wszem i wobec, z wiadomych względów. Po prostu nie chcę narażać się na jakieś przykrości”. Obawa przed antysemitycznymi zachowaniami stanowi element integrujący dla tej grupy, jak określiła to respondentka: „... te wszystkie przejawy wrogości, to w zasadzie wszyscy biorą do siebie, chociaż nie wszystko może bezpośrednio ciebie dotyczyć. Natomiast, łatwiej jakoś tak razem, niż osobno. Pojedynczy człowiek czułby się może zagubiony, a tak razem jest dużo łatwiej, bo nawzajem się wspieramy [...] Jeżeli na przykład zdarzyły się jakieś ekscesy, to wiadomo, że nie jesteśmy sami, że wspólnie – tak jak w rodzinie – jedno drugie wspomaga, że ktoś w naszej obronie się odezwie, zareaguje”.

Kolejnym elementem więzi społecznej wśród „Dzieci Holocaustu” jest chęć poznania swoich korzeni, historii swojej rodziny, która bardzo często jest zupełnie nieznana członkom tego stowarzyszenia. Jest to szczególnie istotne dla tej grupy, gdyż jej część stanowią osoby samotne, nie znające nikogo ze swej rodziny (żydowskiej). Moja respondentka określiła to w następujący sposób: „Dla wszystkich, tak jak ja to odczuwam, ważne jest: »kim byli rodzice, dziadkowie, co robili?« Poza tym, im człowiek starszy, tym częściej wraca do początków, do swoich korzeni”. Najczęściej takie osoby najpierw ustalają wszystkie dostępne dane, takie jak nazwiska rodziców, ich imiona, miejsce i datę urodzenia itd., wtedy Stowarzyszenie pomaga im zamieszczać takie „ogłoszenia” w żydowskich gazetach na całym świecie. Ostatnio przygotowano nawet program telewizyjny, w którym podawano tego typu informacje, przekazując je do telewizji w Izraelu. I czasami udaje się! Moja respondentka odnalazła w ten sposób brata swojego ojca oraz kuzynkę. Wzmacnia to z pewnością „uzyskaną” tożsamość żydowską, łącząc teraźniejszość z nieznaną do tej pory przeszłością. Podobnie jak w pierwszej wyróżniającej się grupie Holocaust i II wojna światowa stanowią ważny element biografii tych osób. Często przyczyną przyłączenia się do Stowarzyszenia jest właśnie bolesny uraz z okresu wojny: „... tam są ludzie, którzy mają – prawie wszyscy – jednakowe życiorysy, jednakową przeszłość. Inni bardziej tragiczną, inni może trochę mniej, ale wszyscy mają tragiczną przeszłość. Za wszystkimi ciągnie się to widmo dzieciństwa, brak przeważnie rodzin, tych prawdziwych, żydowskich rodzin [...] jeżeli spotyka się takie grono osób, które ma podobne wspomnienia, to po prostu znajdują wspólny język”. Również i w tej grupie znalazła potwierdzenie hipoteza o „podwójnej tożsamości”, przy czym ma ona trochę inny charakter niż wśród osób związanych z TSKŻ czy środowiskiem kombatanckim. Wśród części „dzieci Holocaustu” żydowska tożsa-

²² I. Chruślińska, *Szukanie śladów...*, op. cit.

mość była przedmiotem wyboru. Punktem wyjścia była wiadomość o swoim prawdziwym pochodzeniu, co z kolei dało tym osobom możliwość kreowania swojej tożsamości. Dowiedzenie się, odkrycie swoich „korzeni” w tym wypadku sprzyjało wypracowaniu i pogłębianiu żydowskiej tożsamości. Jeśli proces ten zachodzi już w obrębie Stowarzyszenia (jak ma to miejsce w przypadku jednej z moich respondentek), staje się bardziej świadomy i stymulowany, podtrzymywany przez środowisko żydowskie. Służą temu liczne wykłady, wspólnie obchodzone święta żydowskie, wyjazdy do Izraela itd. Wszystkie te działania Stowarzyszenia pozwalają „zrozumieć i może zaprzyjaźnić się ze światem naszych przodków, poza obrębem którego przyszło nam żyć [...] Są to jakby spotkania – ponad czasem – z naszymi rodzicami i dziadkami, jedyna możliwość współobecności z najbliższymi – utraconymi”²³. Opisywana grupa określa siebie jako „Polacy żydowskiego pochodzenia, a także Żydzi polscy”²⁴. Tę skomplikowaną tożsamość próbowała wyrazić także jedna z moich respondentek. Przy okazji wyłonił się wtedy jeszcze jeden element wspomniany już wcześniej, a mianowicie poczucie odrębności, inności w obrębie środowiska żydowskiego. Oto ta wypowiedź: „Za kogo teraz się uważam?... teraz trudna jest to sprawa, bo urodziłam się w Polsce, jestem więc Polką, ale jednocześnie jestem też przywiązana do tych moich »korzeni«. Wiem, że rodzice byli Żydami [...] bardzo mnie to łączy [z żydostwem], ale obce są mi tradycje kulturowe, nie zostałam w tym przecież wychowana. [...] Ale ja nie czuję się związana z tymi starymi Żydami, bo oni znają, oni wiedzą. My ze Stowarzyszenia, my tego nie znamy. Kto miał nam o tym powiedzieć? My już jako dorośli ludzie zaczynamy dopiero poznawać, to co oni doskonale znają, pamiętają i nikt nie musi im tego przypominać. A nas to trzeba nauczyć, po kolei – od podstaw”. Jak widać, grupa ta (przynajmniej jej część) wydaje się być dopiero na początku swojej drogi do „żydostwa”. Ta tożsamość jest „zdobywana” – jak określiła M. Melchior – własną decyzją i własnymi poszukiwaniami.

2.3. „Nowi Żydzi”

Jest to kategoria, moim zdaniem, kluczowa dla przyszłości żydowskiej społeczności w Polsce. Niestety, w Łodzi spotkałam bardzo niewiele osób z tej grupy, co nie pozwoliło mi uzyskać pogłębionej wiedzy na ich temat. Jest to pokolenie młode, ludzie pochodzący zazwyczaj z całkowicie zasymilowanych domów. Dla nich obyczaje żydowskie, judaizm znane są raczej z literatury i, ogólniej mówiąc, z ich własnych poszukiwań. Z wypowiedzi respondentów wynika, że to Fundacja Laudera jest najlepiej przystosowana do przyjęcia osób z tej grupy. Również przedstawiciel łódzkiej gminy wy-

²³ I. Chruślińska, *Szukanie śladów...*, op. cit.

²⁴ Tamże.

znaniowej wyrażał się pozytywnie o „nowych Żydach”, mówiąc: „Nowi Żydzi, tzn. ci, którzy powrócili, nie są gorsi czy lepsi, są takimi samymi Żydami, ale większość z nich jest wychowana w kulturze polskiej; nie mówię tu o kulturze na zasadzie Mickiewicz, Słowacki itd. Chodzi mi o to, że żyją jak Polacy, a nie jak Żydzi. Na przykład Żydzi na całym świecie są zupełnie »zwariowani« na punkcie studiów, nauki, zdobywania wiedzy. Żydzi polscy – tylko mała ich część chce się kształcić...” Wypowiedź ta łączy się w moim przekonaniu z wypowiedzią P. Śpiewaka, iż „dopiero dzieci tych, którzy wybrali żydowskość będą w pełni Żydami”²⁵. „Nowi Żydzi” to grupa, która wydaje się być najbardziej zróżnicowana, wciąż poszukująca swojej tożsamości. Brak tu licznych elementów integrujących, tworzących silną więź grupową. Z pewnością wspólne żydowskie pochodzenie niektórych przodków oraz świadome dążenie do „odkrycia swoich korzeni” łączy tę grupę. Ich tożsamość jest zarówno otwarta (istnieją bowiem możliwości jej przekształcenia, zmiany), jak i zróżnicowana (gdyż tak różnorodna jest subiektywna rzeczywistość jednostki), refleksyjna (jednostka jest „świadoma samej siebie”) oraz zindywidualizowana²⁶.

Dwa podstawowe pytania dla jednostek z tej grupy to:

- „Kto jest Żydem?” – czyli pytanie o własną tożsamość i o „swój obraz” w oczach pozostałych „aktorów” środowiska żydowskiego, w oczach innych Żydów.
- „Jak być Żydem?” – czyli szukanie elementów budujących wybrana, żydowską tożsamość. Może to być przykładowo: judaizm, kultura i historia Żydów czy kultura jidysz. Jest to więc wybór „cegiełek” (*building blocks*), posługując się metaforą K. Deutscha, z których zbudowana jest każda kultura narodowa²⁷.

Procesy odkrywania swoich korzeni są bardzo widoczne w opisywanej przeze mnie grupie. Nie jest to proces zakończony, a o jego skutkach trudno jeszcze w tej chwili przesądzać. Z pewnością jest to już inna grupa niż Żydzi mieszkający w Polsce do 1968 roku czy – tym bardziej – żyjący w naszym kraju przed tragedią Holocaustu. Dalsze, pogłębione badania mogłyby przybliżyć zachodzące zmiany w obrębie mniejszości żydowskiej i może pozwoliłyby na porównania z przeobrażeniami widocznymi w życiu pozostałych mniejszości w Polsce.

²⁵ A. Rok, *Odcienie wszelkiej nadziei*, „Słowo Żydowskie” 1997, 21 lutego.

²⁶ Por. M. Melchior, *Spoleczna tożsamość jednostki*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1991, s. 264.

²⁷ Por. A. Kłosowska, *Kultury narodowe...*, op. cit.

BIBLIOGRAFIA

- A. Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864-1897)*, PIW, Warszawa 1989.
- I. Chruślińska, *Szukanie śladów wdeptanych w ziemię. Wywiad z Elżbietą Ficowską*, „Rzeczpospolita” 1995, 28/29 stycznia.
- A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1988.
- I. Hurwic-Nowakowska, *Żydzi polscy (1947-1950). Analiza więzi społecznej ludności żydowskiej*, IFiS PAN, Warszawa 1996.
- P. Johnson, *Historia Żydów*, PLATON, Kraków 1993.
- A. Kłoskowska, *Pogranicze kulturowe w perspektywie badań biograficznych*, [w:] *Inni wśród swoich*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 1994; także: *Kultury narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- M. Libiszowska-Żółtkowska, *Współczesne formy obecności – absencji religii w życiu państwa i społeczeństwa*, „Kultura i Społeczeństwo” 1993, nr 2.
- M. Melchior, *Społeczna tożsamość jednostki*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1991.
- „Midrasz. Pismo Żydowskie” 1997, kwiecień, nr 0.
- „Słowo Żydowskie”, 1994-1996.
- Statut Gminy Wyznaniowej w Łodzi.

Elżbieta GAWRYLUK

TRADYCJE AKADEMICKIE BIAŁEGOSTOKU¹

1. UWAGI WSTĘPNE

Białystok jest ośrodkiem akademickim od prawie pięćdziesięciu lat. Pojawienie się samodzielnej uczelni uniwersyteckiej kończy formalnie pewien okres kształtowania się środowiska akademickiego miasta.

W opracowaniu niniejszym interesuje mnie określony rodzaj tradycji, wytworzonych i kontynuowanych w środowisku akademickim.

Aby odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób cechy strukturalne środowiska akademickiego (studenckiego) są współwyznaczone przez przeszłość, co zadecydowało o jego kształcie, należy cofnąć się do okresu, w którym pojawiła się pierwsza uczelnia. Pytanie o przeszłość to również pytanie o siły sprawcze, o czynniki wywołujące określoną dynamikę rozwoju, ich naturę i rolę w życiu środowiska akademickiego miasta.

2. POJĘCIE TRADYCJI W SOCJOLOGII. TRADYCJE AKADEMICKIE

Termin „tradycja” występuje w różnym rozumieniu, zarówno w potocznym, jak i naukowym. Przykładem szerokiego rozumienia tradycji jest widzenie w tym zjawisku całokształtu przeszłych i zastanych dokonań ludzkich w kontekście uwarunkowań materialnych, społecznych czy kulturowych².

¹ Białystok określam jako typ miasta bez tradycji akademickich, co w praktyce oznacza tradycje małe, kształtujące się na gruncie asymilacji wartości ogólnopolskich, poszerzone o tworzące się wartości własne. Bliżej w: Elżbieta Gawryluk, *Studenci Białegostoku. Tradycje i przemiany*, rozdział I, p. 2 (nie publikowana praca doktorska), Białystok 1989, s. 23-30. *Typologia miast akademickich*.

² Np. K. Dobrowolski, *Studia nad życiem społecznym. Kultura*, Ossolineum, Warszawa 1966, s. 77.

Eksponując rolę przeszłości można odnieść się do dziedzictwa wartości, wzorów czy reguł postępowania funkcjonujących też w czasie teraźniejszym³. Zatem elementy dziedzictwa uznane za doniosłe wybierane są według określonej hierarchii wartości. Takie ujęcie tradycji wiąże się z pojęciem dziedzictwa społecznego poddanego filtracji wartościującej przez określone grupy społeczne.

„Tradycją – pisze J. Szacki – są te wzory odczuwania, myślenia i postępowania, które ze względu na swą rzeczywistość lub domniemaną przynależność do społecznego dziedzictwa grupy są przez jej członków wartościowane dodatnio lub ujemnie”⁴. Autor zauważa, iż „... wzajemny zakres pojęć »dziedzictwo« i »tradycje« jest zmienny: wartościowaniu w podanym wyżej sensie podlega większa lub mniejsza część wzorów do społecznego dziedzictwa zaliczanych”⁵.

Pod pojęciem „tradycje akademickie” rozumiem względnie trwałe i realizowane wzory zachowań oraz normy postępowania, sposoby myślenia i wartościowania (przejawiające się w specyficznych zwyczajach, obyczajach, realizowanych wzorach osobowych, sformalizowanych i nieformalnie tworzonej definicjach ról członków określonych grup i kręgów, a także schematów realizowanych stosunków społecznych), które są traktowane jako elementy dziedzictwa środowiska i przez jego członków oceniane dodatnio lub ujemnie⁶.

Przybliżając jeszcze bardziej ich treść można powiedzieć, że w skład tradycji akademickich wejdą między innymi wypracowane i ustalone metody pracy dydaktycznej i naukowej, ustalona hierarchia stopni i dróg ich osiągania, schematy pisanie rozpraw naukowych, ustalone nawyki i obyczaje stosunków między pracownikami naukowymi i studentami, a także określone wzory osobowe, definicje ról uczącego czy studentów z całą specyfiką obyczajowości życia studenckiego.

Jednym z elementów wchodzących w skład tradycji akademickich są tradycje kulturowane w środowisku studenckim.

³ Np. S. Czarnowski, *Definicja i klasyfikacja faktów społecznych*, [w:] *Dziela*, t. 2, s. 266.

⁴ J. Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971, s. 186.

⁵ Tamże, s. 197.

⁶ Tamże, s. 187.

3. ŚRODOWISKO AKADEMICKIE MIASTA. UCZELNIE. POWSTANIE I ROZWÓJ

Powstanie uczelni, sposób jej funkcjonowania zależy nie tylko od jej struktury i organizacji, ale również od infrastruktury społecznej i ekonomicznej miasta.

O tym, w jaki sposób uczelnia wnika w uwarunkowania miejskie, jak funkcjonuje w społecznej świadomości, decydują różne czynniki, między innymi stopień zurbanizowania i uprzemysłowienia terenu, charakter miasta, jego tradycje historyczne oraz ludzie je tworzący, a więc kadra naukowa. Na ich bazie rozpoczynają swój żywot rozmaite kręgi, grupy i organizacje. Ich wielkość, okres istnienia sprzyjają lub nie przejmowaniu, przetwarzaniu oraz tworzeniu specyficznych tradycji środowiska akademickiego miasta, w tym i tradycji środowiska studenckiego.

Białystok reprezentuje specyficzny typ miasta. „Podstawowym czynnikiem – pisze A. Sadowski – określającym Białystok jako typ miasta ruralnego jest zdecydowana przewaga ludności napływowej, w głównej mierze pochodzącej ze wsi”⁷.

Wielka liczba ludności napływowej wraz ze „swojskimi” wartościami wyciska swoje piętno na życiu miasta.

Białystok jest miastem specyficznym jeszcze pod innym względem. Procesy ruralizacji wiążą się dodatkowo z innymi procesami, a mianowicie ze współżyciem przedstawicieli białoruskiej mniejszości narodowej z polską. Charakter współżycia w mieście prowadzi generalnie do wzajemnego dopasowywania się i integracji wartości białoruskich i polskich oraz traktowania ich jako wspólnej białostockiej rzeczywistości społeczno-kulturalnej⁸.

Sytuacja miasta w okresie powojennym określona była wieloma czynnikami. W dużej mierze uległ zniszczeniu zarówno potencjał materialny, jak i ludzki.

Niewielka liczba ludzi z wyższym wykształceniem, skromna baza szkół (powojennych), brak silnych tradycji oświatowych i naukowych nie sprzyjały tworzeniu środowiska akademickiego w Białymstoku. Specyfika narodowościowa miasta i regionu również miała znaczenie.

Jakie zatem czynniki zadecydowały o pojawieniu się pierwszej uczelni w mieście?

Już w latach czterdziestych repatrianci – pracownicy naukowcy uniwersytetów wileńskiego i lwowskiego – zgłaszali propozycje utworzenia uniwersytetu⁹.

Pierwsza uczelnia w mieście – Akademia Medyczna – powstała w roku

⁷ A. Sadowski, *Przejawy ruralizacji miasta uprzemysłowionego (na przykładzie Białegostoku)*, Białystok 1981, s. 51.

⁸ Tamże, s. 51.

⁹ R. Kraśko, *Zmiany w krajobrazie kulturalnym*, [w:] „Krajobrazy” 1968, nr 4, s. 4-5.

1950. Działalność swoją rozpoczęła w okresie, kiedy w Polsce reaktywowano stare i powoływano do życia nowe uczelnie. Był to także czas tworzenia nowych tradycji uczelni, zintegrowanego oddziaływania społeczno-politycznego.

Ludzie, którzy tworzyli Akademię Medyczną od podstaw to autorytety naukowe, przeważnie ze „starych ośrodków naukowych”¹⁰. W szybkim tempie nastąpił jakościowy i ilościowy rozwój kadry naukowej¹¹. Powstawały katedry, towarzystwa naukowe organizujące zjazdy, sympozja krajowe i międzynarodowe¹².

Od początku istnienia Akademia Medyczna zajmuje się rozwiązywaniem praktycznych problemów mieszkańców miasta i regionu. Spontanicznie weszła w życie miasta i została zaakceptowana. Określam ją mianem uczelni „wiodącej”.

Innym rodowodem legitymowały się kolejne uczelnie miasta: Politechnika Białostocka i Uniwersytet¹³. Powstały one na bazie szkół zawodowych (półwyższych). Kadra naukowa, która rozwijała się wraz z ewolucją uczelni, rekrutowała się najczęściej z nauczycieli szkół średnich bądź pracowników przemysłu, często przenoszących wzory tam funkcjonujące na grunt uczelni. Określam je mianem uczelni „goniących”.

Na podstawie losów środowiska akademickiego w mieście (tu konkretnie w Białymstoku) można pokusić się o próbę ujawnienia sił sprawczych rozwoju uczelni: natury wewnętrznej (uczelnianej) – związanej z jej statusem, zadaniami i kadrami, jak i zewnętrznej – miejskiej lub krajowej.

Czynniki określające rozwój uczelni, zarówno tzw. wewnętrzne, jak i zewnętrzne, mogą sprzyjać procesom tworzenia spójności wewnętrznej i akceptacji przez środowisko miejskie, mogą też je utrudniać lub wręcz uniemożliwiać.

W oparciu o kryteria formalne¹⁴ do czynników wewnętrznych warunkujących rozwój szkoły wyższej zaliczam: „czynnik ludzki”, a więc kadrami naukowo-dydaktyczną, określony status uczelni (samodzielna, filia, zawodowa) oraz typ uczelni¹⁵.

¹⁰ Np. prof. T. Kielanowski – studia prawnicze i nauki polityczne we Francji, studia medyczne we Lwowie, korespondent i laureat Francuskiej Akademii Nauk Medycznych, [w:] T. Kielanowski, *Rozważania o przemijaniu*, Warszawa 1976 (*Przedmowa*).

¹¹ L. Komczyński, *Akademia Medyczna w Białymstoku*, [w:] *Studia i materiały z dziejów miasta Białegostoku*, t. II, Białystok 1970, s. 308-309.

¹² Np. w roku 1962 Międzynarodowe Sympozjum Afrykanistyczne omawiające efekty II Międzynarodowej Wyprawy Arabsko-Polskiej pod kierunkiem prof. Dzierżykraya-Rogalskiego, [w:] *Roczniki Akademii Medycznej. Suplement 13. Kronika*.

¹³ Dzieje Uniwersytetu rozpoczęły się od Studium Nauczycielskiego (1955), następnie przekształciło się ono w Wyższą Szkołę Nauczycielską i Zawodowe Studium Administracyjne (1968), a od 1972 roku jako Filia Uniwersytetu Warszawskiego. Podobną drogę przeszła Politechnika – od Wieczorowej Szkoły Inżynierskiej (1950), poprzez Wyższą Szkołę Inżynierską (1964), do Politechniki Białostockiej (1974).

¹⁴ Pomijam w rozważaniach elementy natury materialnej jako wtórne.

¹⁵ Np.: techniczne, medyczne, humanistyczne.

Formalne wymogi, w zależności od jakości czynników i ich konfiguracji, mogą powodować zaistnienie dwóch typowych sytuacji wyjściowych: sprzyjającej bądź utrudniającej rozwój uczelni.

Sytuacja sprzyjająca pojawia się wtedy, gdy szkoła wyższa powstaje jako jednostka samodzielna, kadra to przede wszystkim samodzielni pracownicy naukowcy (autorytety naukowe), dodatkowo też (ale w ścisłym związku ze specyfiką miasta) typ uczelni.

Typowa sytuacja wyjściowa nie sprzyjająca pojawia się wtedy, gdy szkoła wyższa powstaje jako niesamodzielna lub zawodowa, „baza ludzka” to również niesamodzielni pracownicy nauki (często nie związani uprzednio z uczelnią). Podobnie jak w pierwszym przypadku określony typ uczelni może ten układ modyfikować.

Drugi rodzaj sił współokreślających sposób funkcjonowania uczelni i jej rozwój to czynniki zewnętrzne związane z oddziaływaniem sytuacji miejskiej i ogólnokrajowej. Zjawiska i procesy „sfery miejskiej” mogą być zarówno „odbiciem” sytuacji w kraju (np. procesy migracji, uprzemysłowienia), jak i wynikiem specyfiki miasta czy regionu (np. w tym konkretnym przypadku ruralny charakter miasta czy specyfika etniczna).

Wyróżniam trzy okresy w życiu środowiska akademickiego miasta:

- pierwszy – lata pięćdziesiąte – rozpoczyna się wraz z pojawieniem się pierwszej uczelni z całym bagażem uwarunkowań miejskich, regionalnych, krajowych,
- drugi – lata siedemdziesiąte – to okres usamodzielniania się kolejnych uczelni, zaistnienia innej perspektywy ogólnej i lokalnej,
- trzeci – to koniec lat 90.; rozpoczyna się on wraz z powołaniem Uniwersytetu, dzięki któremu środowisko akademickie miasta zyskuje szansę na określenie własnej tożsamości.

Akademia Medyczna rozpoczynała swoją działalność w czasie, kiedy reaktywowano stare i powoływano do życia nowe uczelnie. Był to okres sprzyjający, stwarzający w miarę jednakową szansę startu wszystkim ośrodkom akademickim w kraju. Ludzie reagowali spontanicznie, byli nastawieni na odbudowę i tworzenie.

Elementem odgrywającym zasadniczą rolę w tworzeniu środowiska uczelnianego i łączeniu go z miastem są samodzielni pracownicy naukowcy. Autorytet naukowy tworzy nowe, ale i nawiązuje do przeszłości.

O roli, jaką odgrywa autorytet w funkcjonowaniu tradycji, pisze H.B. Acton. Stwierdza on, że „tradycję wyróżniają trzy cechy konstytutywne, jej trwałość, jej ciągłość i jej autorytet, który jest cechą najważniejszą”¹⁶. W Białymstoku świadomie kreowano tradycje akademickie.

¹⁶ H.B. Acton, *Tradition and Some Other Forms of Order*, London 1953, cyt. za: S. Coleman, *Is There Reason in Tradition?* [w:] *Politics and Experience*, ed. by P. King, B.C. Parekh, Cambridge 1968, s. 239.

Ukonstytuowanie uczelni to nie tylko fakt formalnego jej zaistnienia, ale też sposób wkomponowania jej w środowisko miejskie, nadanie jej cech trwałości i ciągłości dzięki nawiązaniu do przeszłości. Konieczne stało się poszukiwanie wzorów-symboli, które zainspirowałyby i ukierunkowały działalność ludzi związanych z uczelnią i zaistniały w świadomości mieszkańców miasta. „W symbolach tkwi autorytet – pisze E. Shils – którego siła się bierze z ich związku z żyjącymi poprzednio osobami – osobami, które kiedyś grały pewne role lub były członkami dawnej zbiorowości we wcześniejszej fazie jej historii”¹⁷. Szpitale w mieście zyskały takich patronów, jak: J. Śniadecki, J. Dłuski czy M. Skłodowska-Curie. Nie bez kozery też uczelnia swoją główną siedzibę umiejscowiła w osiemnastowiecznym pałacu Branickich (nazywanym Wersalem Podlaskim). On również pełni funkcję „ośrodka atrakcji”¹⁸ nawiązującego do przeszłości. Zabarwienie teraźniejszości przeszłością to tylko jeden ze sposobów tworzenia ciągłości, a co za tym idzie – tradycji.

Szybki jakościowy rozwój kadry naukowej, powstawanie katedr, towarzystw naukowych, nawiązywanie kontaktów o zasięgu krajowym i międzynarodowym (zjazdy, sympozja, wyprawy) to efekt kontynuacji byłych kontaktów profesorów, ale i tworzenie nowych wzorów zachowań, norm postępowania i wartościowania, tworzenia innych efektów aktywności twórczej.

Jednocześnie profesorowie wychowują następców, kontynuatorów swojej aktywności na wielu płaszczyznach. Dzięki temu powstaje szansa utrwalenia ciągłości osiągnięć. Prestiż autorytetu naukowego, jego wysoka pozycja w uczelni i w mieście ma wpływ na pozytywną ocenę działalności całej instytucji. Działalność autorytetów naukowych (przenoszenie, tworzenie) wpływa na kształtowanie więzi wewnątrz instytucji, integruje środowisko uczelniane i łączy je z miejskim. Akademia Medyczna pojawia się jako uczelnia samodzielna, realizująca wszystkie zadania (naukowo-badawcze, dydaktyczne, związane z kształceniem pracowników naukowych itd.). Tego typu sytuacja sprzyja przygotowaniu następców – autorytetów.

Sposób wnikania w życie środowiska miejskiego ułatwia w tym przypadku typ uczelni. Działania przedstawicieli tego zawodu są wielowymiarowe, począwszy od badań naukowych, przez zastosowanie ich w praktyce (profilaktyka, diagnostyka, terapia i rehabilitacja).

Wyżej wymienione czynniki przyspieszyły procesy tworzenia więzi wewnątrz uczelni, dzięki tradycji ułatwiły odnalezienie tożsamości, a także związały ją z organizmem miejskim.

Uniwersytet i Politechnika miały nie sprzyjającą sytuację wyjściową,

¹⁷ E. Shils, *Tradycja*, [w:] *Tradycja i nowoczesność*, red. J. Kurczewska i J. Szacki, Warszawa 1984, s. 55.

¹⁸ S. Ossowski, *Organizacja przestrzeni a życie społeczne*, [w:] *Dzieła*, t. III, Warszawa 1967, s. 360.

powstawały jako niesamodzielne i zawodowe uczelnie. Pracownicy naukowo-dydaktyczni stanowili całość złożoną z dwóch niejednorodnych części, „miejscowych” i „dojeżdżających”. Sytuacja dodatkowo komplikowała się, ponieważ uczelnie zawodowe realizowały w zasadzie tylko zadania dydaktyczne i w niewielkim stopniu wiązały się z miastem. Obiektywnie zaistniałe warunki niekorzystnie odbijały się na rozwoju zarówno kadry, studentów, jak i uczelni.

Hipotetycznie można przypuszczać, że „dojeżdżające” autorytety naukowe występowały w podwójnej roli – stymulującej i hamującej. Z jednej strony wraz z ich pojawieniem się wzrastał prestiż uczelni, podnosiły się kwalifikacje absolwentów, z drugiej zaś, krótki okres pobytu w mieście, najczęściej realizacja tylko zadań dydaktycznych (badania naukowe, kształcenie pracowników, utrzymywanie kontaktów zagranicznych, publikacje – to wszystko odbywało się poza miastem i uczelnią) stwarzały sytuację paradoksalną. Nic z tego, co tworzyli, nie stało się dziedzictwem tego środowiska. Dzięki takim realiom pogłębiał się podział dwóch kategorii kadry naukowej. Pracownicy i studenci mogli porównywać efekty osiągnięć pracowników miejscowych i dojeżdżających. To mogło być przyczyną niskiej oceny własnego środowiska, a wysokiej – stolicy.

Ośrodek prestiżowy jawi się jako bardziej atrakcyjny i powodować może orientację na zewnątrz. Tego typu sytuacja bynajmniej nie sprzyja tworzeniu więzi wewnątrz uczelni ani też identyfikacji z nimi.

Początki badań naukowych w obu uczelniach, z braku powiązań z ośrodkami w kraju, zawężały się do problemów regionalnych. Publikacje ukazywały się najczęściej w czasopismach uczelnianych¹⁹, w książkach o niewielkim nakładzie i zasięgu miejskim. Nie miały szans wyjścia poza obręb instytucji czy środowiska miasta.

Od początku istnienia uczelnie „goniące” borykały się z brakiem środków inwestycyjnych na aparaturę czy siedziby. Uzyskiwane przypadkowo od władz miasta budynki znajdowały się w różnych częściach miasta, co przy braku więzi tworzonej przez autorytety, ciągłych wędrówkach nauczycieli i studentów (brak miejsc centralnych) między poszczególnymi obiektami utrudniało tworzenie spójności, wręcz stwarzało poczucie tymczasowości.

Czynniki wewnętrzne (uczelniane), które w przypadku Akademii ułatwiały powstanie, rozwój i wejście w życie miasta, w przypadku Politechniki i Uniwersytetu – utrudniały. Jednym z czynników komplikujących związki z miastem był typ uczelni.

Uczelnia techniczna, której działalność jest związana bezpośrednio z techniką, pośrednio zaś z człowiekiem, również w sposób pośredni wiąże się z miastem, a zasięg oddziaływania Politechniki nie dotyczy szerokiego kręgu środowisk miejskich, lecz instytucji wyspecjalizowanych.

¹⁹ Por. wydawnictwa Ośrodka Badań Naukowych w Białymstoku, Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego lub Zeszyty Filii, szczególnie dział humanistyka.

Natomiast w przypadku uczelni o profilu humanistycznym (Uniwersytet) trudno doszukać się w tym okresie bezpośrednich związków z miastem. Aby mogły się wytworzyć więzi, szkoła wyższa winna zaspokajać pewne określone potrzeby ludzi. Należałoby zatem odwołać się do poziomu wykształcenia mieszkańców, jak i cech specyficznych dla tego typu miasta. Niski poziom wykształcenia, wiejska proveniencja mieszkańców, brak rozbudzonych potrzeb i nawyków tworzą bariery w odbiorze treści publikacji. Dystans wykształcenia, bariera intelektualna, nie sprzyjają tworzeniu więzi. Efekty pracy nauczycieli akademickich (absolwenci) mogą być oceniane po efektach własnych działań. Hipotetycznie więc uczelnia humanistyczna dłużej musi wypracowywać płaszczyzny kontaktu ze środowiskiem miejskim niż uczelnia techniczna czy medyczna.

Różne okresy powstania i sytuacje wyjściowe oraz uwarunkowania zewnętrzne, sprzyjające bądź nie, określają istnienie zróżnicowanego środowiska akademickiego w mieście. Z jednej strony funkcjonuje w nim uczelnia, która wytworzyła więzi wewnętrzne, związała się z miastem i stworzyła tradycje, uzyskała tożsamość i najwyższą pozycję w środowisku, z drugiej – istnieją uczelnie, które drogą ewolucji zmieniły swój status i nieco inaczej związały się z miastem.

Dystans, jaki wytworzył się między uczelniami, nie sprzyjał współpracy. Rozproszenie przestrzenne dodatkowo utrudnia współdziałanie. Więzi środowiskowe zamykają się wokół instytucji i w ten sposób tworzą się zatamizowane środowiska uczelniane.

Zaawansowany etap rozwoju Akademii Medycznej powoduje, iż więzi formalno-instytucjonalne nie są jedynymi, które ją spajają. Obok nich pojawiają się inne, dotyczące sfery motywacji. Być może wynikają z cech charakterystycznych dla zawodu lekarza, ale niewątpliwie tradycje rzetelnej pracy naukowej i konieczność łączenia jej z praktyką nie są bez znaczenia.

„Młody” Uniwersytet i Politechnika natomiast pozostają nadal na etapie więzi formalno-instytucjonalnych. Rozproszenie przestrzenne, brak centrów atrakcji dodatkowo utrudniają proces scalania. Te środowiska uczelniane charakteryzują się niewielkim stopniem zwartości wewnętrznej.

Niewielka odległość od centrum naukowego mogła mieć wpływ na poszukiwanie przykładów, wzorów zachowań i działań poza nim. Toteż mogła wytworzyć się orientacja na zewnątrz połączona z negatywną oceną własnego środowiska. Tego typu sytuacja nie mobilizowała do aktywnych działań zarówno w uczelni, jak i w mieście.

Powyższe procesy i zjawiska związane pośrednio lub bezpośrednio z typową sytuacją wyjściową i warunkami zewnętrznymi będą również w określony sposób wyznaczać kształt i cechy strukturalne środowiska studenckiego w mieście.

4. TRADYCJE ŚRODOWISKA STUDENCKIEGO MIASTA

Proces tworzenia się tradycji środowiska studenckiego miasta odbywa się w ramach uczelni, organizacji studenckich i ich agend w postaci klubów uczelnianych, środowiskowych, jak też w ramach nieformalnych grup i kręgów funkcjonujących w tymże środowisku.

Wyróżniam trzy etapy tworzenia tradycji środowiska studenckiego w Białymstoku (odnoszę je do pojawiania się uczelni w mieście):

- etap pierwszy wynika z faktu zaistnienia pierwszej i jedynej uczelni (1950) oraz specyfiki okresu tworzenia nowej powojennej rzeczywistości; jest to etap dużej spontaniczności i aktywności studentów w działaniach,
- etap drugi datuje się od roku 1974 i wiąże się z usamodzielnieniem kolejnej uczelni; jest to również okres ujednolicenia organizacji studenckich (SZSP) oraz naukowego ruchu studenckiego,
- etap trzeci – dnia dzisiejszego, datujący się od roku 1980, to tzw. etap poszukiwania „tożsamości”. Wydarzenia roku 1980 doprowadziły do rozbicia jedności organizacyjnej środowiska studenckiego (pojawia się nowa organizacja – NZS). Następuje polaryzacja postaw i wzorów działań, pojawia się szansa na upodmiotowienie młodzieży studenckiej. Jest to okres zakończony usamodzielnieniem się kolejnej uczelni, powstaniem Uniwersytetu.

O tym, jak powstawało środowisko studenckie miasta, jak „przeszczepiano” i tworzone tradycje (w rozumieniu przedmiotowym) świadczą utrwalone wzory działań, przyjmowane bądź odrzucane przez studentów, a w następnej kolejności przez mieszkańców miasta²⁰.

Etap pierwszy – największej aktywności i efektywności studentów jednej uczelni – charakteryzował się spontanicznością, wielopłaszczyznością działalności. Był etapem najtrudniejszym i najłatwiejszym. Nie posiadał wzorów działania ani tradycji, ale zarazem wszelkie jego utrwalone osiągnięcia świadczą o akceptacji. Czy wynikało to ze specyfiki okresu tworzenia „nowej rzeczywistości”, czy ze specyfiki uczelni i potrzeb środowiska miejskiego? Na te pytania trudno odpowiedzieć.

Drugi etap tworzenia tradycji w środowisku studenckim – to okres usamodzielniania się kolejnych ewoluujących uczelni oraz ogólnokrajowej specyfiki związanej ze zjednoczeniem organizacji studenckich i studenckiego ruchu naukowego.

²⁰ Szerzej o tradycjach środowiska studenckiego piszę w: E. Gawryluk, *Studenci Białegostoku...*, s. 91-112.

W czasie gdy w mieście istniały trzy uczelnie, podjęto próby zintegrowania środowiska studenckiego zarówno w relacjach naukowych, kulturalnych, jak i miejskich²¹.

Stymulacja z zewnątrz nie przyniosła oczekiwanych rezultatów. Taki przebieg wydarzeń zdaje się świadczyć, że odgórnie narzucone z zewnątrz próby integracji środowisk uczelnianych i łączenie ich z organizmem miejskim nie dają się przeprowadzić na podstawie zabiegów formalnych. Nie można łączyć środowisk, które nie wytworzyły spoiw, nie uzyskały własnej tożsamości.

5. ZAKOŃCZENIE

Pierwszy etap tworzenia środowiska akademickiego i studenckiego przypada na okres sprzyjający narodzinom „nowych” tradycji i korzystania ze „starych” w całym kraju. Transmisja tradycji i jej przejmowanie dokonuje się przy wsparciu autorytetów naukowych (animatorów życia akademickiego – Akademii Medycznej).

Etap drugi określany jest organizacyjnym i naukowym zunifikowaniem wzorów działań we wszystkich środowiskach studenckich w całym kraju. W tym czasie usamodzielniają się kolejne uczelnie, których autorytety naukowe nie są z nimi związane na stałe i nie wywierają większego wpływu na środowisko akademickie (w tym i studenckie). Środowisko akademickie w mieście ogranicza swoją działalność do macierzystych uczelni.

Etap trzeci – to poszukiwanie tożsamości na gruncie zmian, które zaistniały po 1980 roku. Można przypuszczać, że uczelnia uniwersytecka ułatwi proces integracji środowiska akademickiego (w tym i studenckiego), jak i tworzenie tradycji akademickich.

Ale czy sam fakt powstania Uniwersytetu wystarczy, aby środowisko akademickie (studenckie) zdobyło tożsamość?

Samodzielna uczelnia uniwersytecka stwarza szanse na zakończenie kształtowania środowiska akademickiego i zaistnienie tradycji akademickich w świadomości społecznej, pod warunkiem jednak wprowadzenia do kultury ogólnonarodowej wielu wartości istniejących i powstających w środowisku lokalnym, które mają zdecydowanie wymiar ponadlokalny²².

²¹ W 1975 r. pod patronatem SZSP powstało Akademickie Centrum Kultury.

²² Przykładem tego mogą być koncepcje „Zielonych Płuc” i zderzenie kultur „pogranicza” jako specyfika etniczna regionu, jednego z najciekawszych pod tym względem w Polsce.

Dorota KONOPKA

ZNACZENIE ZACHOWAŃ I PRZEDMIOTÓW SYMBOLICZNYCH W WIGILII BOŻEGO NARODZENIA W ŚWIADOMOŚCI MŁODYCH RODZIN BIAŁEGOSTOKU

WPROWADZENIE – ŚWIĘTO I ŚWIĘTOWANIE

W kręgu podstawowych zjawisk kultury istnieje pewien zespół zjawisk związanych ściśle ze sferą święta, stanowiący tzw. „kulturę świąteczną”.

Najstarsze ślady świąt spotykamy w zachowanych tekstach egipskich i sumeryjskich¹. Nie ulega więc wątpliwości, iż świętowano już w czasach prehistorycznych. Świętowanie wiąże się z bogatszym przeżywaniem poczucia człowieczeństwa, wyzwala energię, odnawia wewnętrznie i przywraca równowagę ducha. Święto jest czasem, w którym następuje proces aktywizacji i intensyfikacji życia kulturalnego oraz bardzo wyraźnie ujawniają się wartości naczelne, nadające sens życiu ludzkiemu, charakterystyczne dla danej kultury i etapu jej rozwoju. Święto, przez ukazywanie wartości, odgrywa rolę potężnego mechanizmu transmisji tradycji kulturalnych z pokolenia na pokolenie².

Podczas świąt ma miejsce szeroki zakres zachowań, znaków, rzeczy, symboli, całych kompleksów wchodzących w rytuał, obyczaj, które w dniu powszednim nie występują. Święto przeniknięte jest emocjonalnym napięciem, nastrojem, szczególną atmosferą, inicjuje aktywność kulturalną jednostki. Ponadto jest dobrym i czułym wskaźnikiem przemian kultury, w jasny sposób odzwierciedla każdy kryzys kultury³.

¹ K. Żygulski, *Święto i kultura*, Warszawa 1981, s. 18.

² Tamże, s. 131.

³ Tamże, s. 133.

Życie bez świąt pozbawiłoby nas ważnej formy więzi społecznej, ludzie staliby się bardziej izolowani i samotni. Zniknęłoby jedno z najważniejszych źródeł twórczości kulturalnej oraz motor aktywności na tym polu; podkreślił to P. Proudhon pisząc, iż z zanikiem świąt zanika poezja⁴.

Możemy wyodrębnić święta religijne i laickie. Różnicują je wartości, jakie leżą u ich podstaw. Święto religijne istniało od czasu, od kiedy zaobserwowano pierwsze przejawy religijności człowieka. Związane jest z czasem mitycznym i niezwykłym. Centralną kategorią poznawczą, za pomocą której można objaśnić całość zjawisk religijnych jest *sacrum*.

Natomiast święto laickie jest zjawiskiem stosunkowo nowym, zarówno jego ustanowienie, jak i sposób obchodzenia; świętowanie odbywa się poza sferą kultu. Zaczęło rozwijać się wtedy, gdy następował rozdział religii od innych sfer życia (zwłaszcza państwa). Ta laicyzacja święta odrzucała nadprzyrodzone aspekty świętowania, tworząc w zamian substytuty, lub tworzyła nowe święta oparte już na podstawach pozareligijnych.

Święto i świętowanie zawsze wymaga obecności i uczestnictwa ludzi, jest działalnością zbiorową. Społeczny wymiar świętowania zakłada istnienie pewnych zachowań ujętych w zwyczaje, które są zrozumiałe dla ogółu świętujących. Zwyczaje te przybierają często postać przedmiotów lub zachowań symbolicznych, poprzez które wszyscy wyrażają swoje religijne, społeczne i polityczne przekonania.

Święta w całym bogactwie ich form i obrzędów były od dawna przedmiotem zainteresowania przedstawicieli wielu dyscyplin: historyków obyczajów, religioznawców, a zwłaszcza etnografów. Ci ostatni zgromadzili znaczny dorobek, zwłaszcza jeśli chodzi o ludową obrzędowość świąteczną. Niestety, literatura socjologiczna w tym zakresie jest dość uboga, choć tematem zainteresowali się klasycy europejskiej socjologii: E. Durkheim i M. Mauss. W polskiej socjologii problemy świąt znajdujemy w pracach B. Malinowskiego, S. Czarnowskiego i J.S. Bystronia. Współcześnie zaś – K. Żygulski, J. Komorowska, A. Lipiński oraz M. Burowicz-Nowicka prowadzili badania nad zwyczajowością świąt w wielkich miastach⁵. Podjęła je również Katedra Socjologii Kultury KUL, koncentrując się głównie na świątach Bożego Narodzenia. W ramach prac Katedry opracowano kwestionariusz badawczy na temat: „Świąt wartości w przedmiotach i zachowaniach symbolicznych wigilii Bożego Narodzenia w świadomości młodych rodzin”. Niniejszy artykuł jest raportem z przeprowadzonych badań, które były kontynuacją powyższego tematu. Ważnym powodem podjęcia tego tematu jest oczywiście jego aktualność, jak również chęć poznania tej problematyki w Białymstoku. Innym

⁴ K. Żygulski, *Święto i kultura...*, s. 249.

⁵ J. Komorowska, *Świąteczne zwyczaje domowe w wielkim mieście*, Warszawa 1984; M. Burowicz-Nowicka, *Święto tradycyjne w środowisku robotników wielkoprzemysłowych*, [w:] *Święta w środowisku robotniczym*, red. K. Żygulski, Warszawa 1983.

powodem była możliwość uzupełnienia pewnej luki istniejącej w literaturze socjologicznej w tej dziedzinie. Jest to tematyka ciekawa, której warto poświęcić więcej uwagi. Socjologiczna analiza święta jest wyjątkowo cennym sposobem badania przemian społecznych i przemian kultury. Narodziny, rozkwit, zmiany ceremoniału święta, przekształcanie jego elementów są – w moim przekonaniu – czułymi wskaźnikami bardziej ogólnych przemian.

1. WIGILIA BOŻEGO NARODZENIA I JEJ MIEJSCE W KULTURZE ORAZ ŻYCIU POLAKÓW

Boże Narodzenie jako święto chrześcijańskie zostało wprowadzone dla uczczenia tajemnicy narodzenia Jezusa Chrystusa. Powstało ono na gruncie kultury hellenistycznej w IV wieku naszej ery⁶. Dokładna data nie jest znana. Najstarszym świadectwem jego istnienia jest kalendarz rzymskiego kronikarza Filokalesa z 354 roku, w którym to pod tym rokiem zaznacza: *Natus Christus in Betleem Judee* (Narodził się Chrystus w Betlejem Judzkim). Najdawniejsza wzmianka o tym święcie w Kościele Syryjskim pochodzi od św. Jana Chryzostoma. W kazaniu swoim z 25 grudnia 380 r. tenże święty jako młody kapłan oznajmia wiernym z radością, że po raz pierwszy w antiocheńskiej katedrze będzie obchodzone to święto. Z tej właśnie uroczystości zachowało się jego kazanie⁷.

Z biegiem czasu uroczystość Bożego Narodzenia przekształciła się i rozwinęła w bogaty liturgicznie i obrzędowo cykl świąt. Nie dokonywało się to łatwo, gdyż tradycja i konserwatyzm ludów były bardzo silne⁸. Cykl ten poprzedzony jest czterotygodniowym okresem przygotowawczym, czyli Adwentem (od łac. *adventus* – uroczyste wejście Pana w granice swych włości). Cykl Bożego Narodzenia trwa od 25 grudnia do 7 stycznia⁹. Ustalając daty świąt tworzących ten cykl Kościół kierował się intencją, by zastąpiły one dawne święta pogańskie i wyparły z pamięci wiernych wspomnienia o nich. Jednak dawne wierzenia całkiem nie wymarły, a wymieszawszy się z nowymi chrześcijańskimi stworzyły wspaniałe bogactwo obrzędów¹⁰. Dziś większość starych zwyczajów jest już w zaniku, część uległa modyfikacji i chrystianizacji¹¹.

Ważnym punktem cyklu Bożego Narodzenia i istotnym dla niniejszego

⁶ J. Grzeškowiak, P. Szczanecki, *Boże Narodzenie w liturgii*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1985, kol. 865-866.

⁷ W. Zaleski, *Rok kościelny*, Warszawa 1989, s. 37.

⁸ M. Ginalska, *Polskie Boże Narodzenie*, Londyn 1961, s. 81.

⁹ W. Kozłowski, *Pochodzenie świąt chrześcijańskich*, Warszawa 1959, s. 74.

¹⁰ M. Błońska, *Boże Narodzenie w folklorze*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1985, kol. 869.

¹¹ W. Kozłowski, *Pochodzenie...*, s. 80.

artykułu jest Wigilia, która przypada w przeddzień święta, tj. 24 grudnia.

Słowo „wigilia” pochodzi z języka łacińskiego i oznacza – czuwanie. Dawniej był taki zwyczaj w Kościele, że w dzień poprzedzający większe uroczystości wierni pościli i oczekiwali przez całą noc na tę uroczystość, modląc się wspólnie. W Polsce wigilia Bożego Narodzenia zachowała taki charakter do dnia dzisiejszego. W sposób głęboki przeżywana jest radość nocy betlejemskiej¹². Towarzyszą jej tak silne emocje, że wielu Polakom przesłania właściwe święto i staje się treścią zamiast bycia wstępem¹³. W miejsce nocnego czuwania wprowadzono Mszę Świętą Wigilijną, odprawianą o północy – zwaną potocznie Pasterką. Wigilia ma charakter przede wszystkim religijny. Głębokie przeżycia wieczoru jednoczą polską rodzinę i pozostawiają najpiękniejsze wspomnienia na dalsze życie. Wigilia stwarza możliwość przeżywania i doświadczania wielu wartości, które w dni powszednie nie są dostrzegane. Żadne z doświadczeń i przeżyć nie ogarnia człowieka tak wszechstronnie, jak przeżycia wartości religijnych.

Wigilia jest również miejscem tworzenia polskiej kultury. Widać to szczególnie w folklorze¹⁴. W sposób szczególny zasymilowała się z kulturą ludową i została przez tę kulturę obdarowana swoistą symboliką religijną. Dzięki temu Wigilia utrwaliła się w życiu Polaków jako okres szczególnie i wyjątkowy. Powstały liczne kolędy i pastorałki. Była to twórczość o charakterze religijnym, ale i ludowym. W wielu przedstawieniach i utworach literackich miejscem akcji była właśnie wieś polska, do której przeniesiono stajenkę betlejemską. Folklorystyczna i ludyczna oprawa miała wpływ na szczególny charakter polskiej Wigilii, różnej od wigilii innych narodów.

W dzisiejszych czasach kulturotwórcza rola wsi znacznie osłabła. Powodem jest kryzys kultury ludowej. Ale pomimo tych zmian nadal pozostała szczególna forma i zwyczaje wywodzące się z kultury i religijności ludowej. Wigilia wciąż jest bodźcem do kulturalnej aktywności człowieka poprzez świąteczny nastrój, odświętny ubiór, wystrój stołu, przyozdobienie choinki. Takim zachowaniem jednostka demonstruje swój związek z grupą i jej wartościami. W wyniku doznań społeczno-moralnych, którym towarzyszy atmosfera ciepła rodzinnego, serdeczności, radości, człowiek nie czuje się samotny. W szczególnie tak uroczystym momencie pragnie być w gronie najbliższych, dlatego też często święto to określane jest jako święto rodzinne. W tym specyficznym i niepowtarzalnym dniu w roku daje się zauważyć duże znaczenie zachowań i przedmiotów symbolicznych dla jednostki i życia rodzinnego. Są one różnorodne i stanowią podstawowy element wyróżniający polską kulturę od kultury społeczeństw sąsiednich.

¹² J. Wysocki, *Rytuał rodzinny*, Olsztyn 1990, s. 69.

¹³ Z. Kossak, *Rok polski. Obyczaj i wiara*, Londyn 1955, s. 214.

¹⁴ A. Dudek, *Wigilia Bożego Narodzenia na ziemi pszczyńskiej*, [w:] *Z zagadnień etnologii i religioznawstwa*, red. H. Zimoń, Warszawa 1986, s. 177.

2. ZNACZENIE ZACHOWAŃ I PRZEDMIOTÓW SYMBOLICZNYCH DLA JEDNOSTKI I ŻYCIA RODZINNEGO

„Mówiąc o kulturze jako systemie komunikacji mamy na myśli przede wszystkim fakt, że istnienie kultury związane jest z tworzeniem i przekazywaniem znaczeń. Sprawny obieg znaczeń jest warunkiem istnienia kultury”¹⁵. Ze „znaczeniem” nierozdzielnie związane jest pojęcie „znaku”. Wg A. Kłoskowskiej „znak jest to wszelkie wydarzenie lub przedmiot powiązany z doświadczeniem jakiejś żywej istoty z innym przedmiotem lub wydarzeniem, do którego się odnosi. Dla istoty reagującej ważny jest przy tym na ogół nie sam znak, ale zjawisko przezeń oznaczone, znak jednak, nie owo zjawisko, jest przedmiotem aktualnie bezpośrednio dostępnym w doświadczeniu”¹⁶.

Znaki charakteryzują się pewną instrumentalnością, a także potencjalną różnorodnością, wynikającą z różnorodności okoliczności, w których mamy do czynienia z ludzką działalnością, polegającą na tworzeniu, przekazywaniu i odbieraniu znaczeń¹⁷. Znaki stały się tylko sposobem, w jaki działalność ta może być w ogóle uprawiana. Zatem główną istotą ludzkiej zdolności symbolicznej nie jest sama produkcja znaków, ale tworzenie i przekazywanie znaczeń. Pod tym względem człowiek jest do tego stopnia *animal symbolicum*, że ta właściwość realizowana jest w wielu przypadkach bezwiednie¹⁸. Znak posiada zdolność transcendowania poza siebie. Z istoty swojej wskazuje na coś innego niż on sam. Tym, na co znak wskazuje, jest przedmiot. „Związek znaku z przedmiotem nie jest bezpośredni, lecz zawsze zapośredniczony przez uczenie”¹⁹. Jednak należy pamiętać, że przedmiot zachowuje całkowitą autonomię.

Możemy wyróżnić znaki naturalne i konwencjonalne. Znaki naturalne opierają się na prawach natury, niezależnie od czyjejś woli lub schematu społecznego. Natomiast znaki konwencjonalne powiązane są ze zjawiskami ustalonymi w danej kulturze²⁰.

Według rozróżnień przyjętych w semiotyce podklasą znaków są symbole. Jednak należy zaznaczyć, że wszystkie symbole są znakami, natomiast nie wszystkie znaki są symbolami²¹. Symbol bardziej niż znak podkreśla elementy ludzkie, zwłaszcza poznawcze i emocjonalne. Przypomina coś tajemniczego.

¹⁵ J. Niżnik, *Symbole a adaptacja kulturowa*, Warszawa 1985, s. 18.

¹⁶ A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1983, s. 129.

¹⁷ J. Niżnik, *Symbole...*, s. 18.

¹⁸ Tamże, s. 18.

¹⁹ Tamże, s. 35.

²⁰ A. Kłoskowska, *Socjologia...*, s. 134.

²¹ J. Niżnik, *Symbole...*, s. 21.

Symbol to taki znak, przez który sami usiłujemy zaznaczyć jakąś tajemnicę²². Symbole uobecniają w sposób metaforyczny lub metanimiczny swoje znaczenie. Oprócz tego stanowią „szczególny, graniczny przypadek przedmiotów-znaków”²³.

Według P. Ricoeur „symbole winny być modelem poznania, gdyż przechowują autentyczną i pierwotną wiedzę o świecie i o człowieku, a także proponują integralny sposób poznania oraz pełny sposób istnienia”.

Pewne podobieństwa i różnice pojęć „znaku” i „symbolu” ukazał M. Wallis. Stwierdził on, że symbole to: „przedmioty spostrzegalne, wytworzone przez człowieka lub nie, które mogą wywoływać w pewnym odbiorcy myśl o przedmiotach innych niż one same nie na podstawie pewnych, często dalekich i trudno uchwytnych analogii, analogii działających nieraz nie tyle na intelekt, co na uczucie”²⁴.

Zainteresowanie symbolem daje się zauważyć na gruncie szeregu nauk – od teologicznych poczynając, poprzez filozofię, na dyscyplinach humanistycznych kończąc. P. Ricour uważa, że symbole winny być nie tyle źródłem, co modelem poznania, gdyż przechowują autentyczną i pierwotną wiedzę o świecie i o człowieku, a także proponują integralny sposób poznania oraz pełny sposób istnienia.

Bardzo ciekawą psychologiczną refleksję²⁵ nad symbolem dał wiedeński psychoanalityk I.A. Caruso. Podkreśla on znaczenie symbolu jako „pośrednika, który składa się z dwu części – egzogennej mającej źródło w przedmiocie i endogennej pochodzącej od podmiotu”²⁶. Akcentuje on również znaczenie symbolu dla rozwoju człowieka. Symbole pośredniczą między podświadomością a świadomością, wchodząc tym samym w mechanizm procesu personalizacji, ku dojrzałszej, świadomej i odpowiedzialnej osobowości.

Analizując problematykę symbolu należy wspomnieć o symbolach religijnych. Na tym polu jednostka nie konstruuje symbolu, ale spotyka się z nim. Symbol sam „daje do myślenia”, jest czymś, co trzeba odszyfrować. Proces interpretacji symbolu jest połączeniem rozumienia i wiary, czyli postawy otwarcia i przyjęcia²⁷.

²² K. Majka, *Wprowadzenie*, [w:] R. Guardini, *Znaki święte*, Wrocław 1987, s. 9.

²³ E. Wolicka, *Implikacje filozoficzne symbolicznej interpretacji zjawisk kulturowych*, „Roczniki Filozoficzne” 1972, t. 20, s. 70.

²⁴ M. Wallis, *Świat sztuk i świat znaków*, „Estetyka” 1961, nr 2, s. 37.

²⁵ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1974.

²⁶ A.J. Nowak, *Symbol w ujęciu Igora A. Caruso*, „Roczniki Filozoficzne” 1971, t. 19, s. 175-181.

²⁷ T. Ożóg, *Symbol jako struktura pośrednicząca*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1983, t. 11, z. 2, s. 67.

Najczęściej symbole i obrzędy religijne są silną potrzebą wytłumaczenia otaczającej rzeczywistości, która obejmowałaby również *ethos* wypływający z jej natury. Potrzebę tę najlepiej zaspokajają obrzędy religijne, które zawierają stanowczy pogląd na świat²⁸.

Symbole religijne mają silną nić emocjonalną. Są, jak stwierdza R. Alleau, „obciążone” emocjonalnie i uczuciowo²⁹. Bezpośredni kontakt z symbolem wyzwała w jednostce szereg emocji i uczuć. Często stosowanym środkiem ekspresji uczuć jest gest. Możemy go spotkać nie tylko w obrzędzie i rytuale liturgicznym, ale także w sferze życia codziennego, zwłaszcza w życiu rodzinnym, kontaktach personalnych.

Symbolika wkomponowana w gesty i obrzędy jest środkiem ekspresji życia grupy. Spośród nich szczególnie wyróżnia się symboliczna ekspresja rodziny i grup religijnych. Dobrym przykładem tego są obrzędy i tradycje przekazywane i kultywowane w rodzinie, jak np. wieczerza wigilijna, która jest niezrównaną szansą wyrażenia tego, co najpiękniejsze i najgłębsze w życiu osoby i wspólnoty³⁰.

W życiu społecznym mamy do czynienia z symbolami narodowymi, państwowymi, które tworzone są przez różne grupy społeczne, reprezentujące określone idee i wartości.

W życiu codziennym stykamy się również z symbolami estetycznymi. Symbole religijne, narodowe i estetyczne nierozzerwalnie wkomponowane są w wigilię Bożego Narodzenia.

Symbole przybierają formę przedmiotu i określonego ludzkiego zachowania. Do przedmiotów symbolicznych zaliczamy te rzeczy, którym przypisane są znaczenia symboliczne. Mogą to być przedmioty naturalne lub wytworzone przez człowieka. Natomiast zachowania symboliczne stanowią specyficzną sferę społecznego współżycia ludzi i szczególnie ważną dla rozwoju kultury. „Cechą zachowań symbolicznych jest to, że reprezentują one coś poza sobą, przekazują jakieś znaczenie lub wyrażają wartość, zastępują i przedstawiają coś zgodnie z systemem porozumienia ustalonym pomiędzy tymi, którzy ich używają”³¹. Obok zachowań symbolicznych należy wymienić inny typ zachowań, tj. zachowania niesymboliczne, czyli bezpośrednie. Czynności te nie reprezentują niczego poza sobą, nie wiążą się też z żadnymi konwencjonalnymi znaczeniami³².

Zachowania symboliczne utożsamiają się z pojęciem „zwyczaj” i „obyczaj”. Bardzo często pojęcia te używane są zamiennie. „Zwyczaj” jest rodzajem

²⁸ T. Ożóg, *Symbol jako struktura pośrednicząca...*, s. 71.

²⁹ Tamże, s. 69.

³⁰ Tamże, s. 72.

³¹ A. Kłosowska, *Kultura masowa*, Warszawa 1983, s. 81.

³² Jw.

zachowania się jednostek lub grup ludzkich. Jest to „ustalona forma zachowania się w określonych sytuacjach, przyjęta przez daną zbiorowość społeczną. Może mieć charakter trwały, oparty na długoletniej tradycji lub być przejściową modą. Zwyczaj nie jest opatrzony sankcjami negatywnymi, jego przestrzeganie polega na uznawaniu słuszności określonego zachowania się przez daną grupę społeczną”³³.

Z czasem „zwyczaj” może przekształcić się w „obyczaj”. Przybiera wówczas postać normatywną i wchodzi w zakres moralności, a nawet prawa. Jest to „forma zachowania powszechnie przyjęta w danej zbiorowości społecznej, poparta uznawaną w niej tradycją. Obyczaje stanowią jeden z systemów normatywnych, składających się na całość kontroli społecznej. Regulują one szeroki zakres praw społecznych doniosłych dla danej grupy i pozostających poza sferą obowiązywania prawa, moralności, religii. Naruszenie obyczaju powoduje negatywną reakcję ze strony grupy”³⁴. Zachowania symboliczne mogą przybierać dwie formy. Pierwsza – to zachowanie bez użycia przedmiotów symbolicznych i wówczas samo zachowanie przekazuje znaczenie (np. podanie ręki). Drugą formą zachowań symbolicznych jest występowanie zachowań wraz z przedmiotem symbolicznym (np. łamanie się opłatkiem). Jest to tzw. działanie na symbolach. Typowym przykładem takich zachowań jest rytuał. „Są to czynności, które mają ustaloną formułę zewnętrzną. Następnie z czynnościami tymi wiąże się wewnętrzny lub zewnętrzny przymus realizacji. Są one wykonywane w przekonaniu ważności każdego szczegółu, a wiele z nich jest aktami o znacznej nieraz doniosłości społecznej”³⁵. Powszechność rytuału wiąże się przede wszystkim z jego funkcjami. Funkcje te pokrywają się z zasadniczymi funkcjami mitu i dokumentują jego trwałość w kulturach współczesnych³⁶. Wszechobecność rytuału ujawnia nam, że niemal każde zachowanie ma tendencję do przejścia w nawyk, od którego już tylko krok do rytualizacji. Można powiedzieć, że wiele wzorów zachowań stanowi faktyczne bądź potencjalne rytuały.

Reasumując możemy stwierdzić, że przedmiot lub zachowanie symboliczne jako forma symbolu wzbudza u odbiorcy myśl o innym przedmiocie niż on sam, przy czym ten przedmiot często jest empirycznie niedoświadczalny. To odnoszenie się następuje najczęściej za pośrednictwem innych, ekwiwalentnych i bardziej rozwiniętych symboli, którym bardzo często towarzyszy ładunek emocjonalny³⁷. Symbole mają szczególną właściwość wy-

³³ J. Niżnik, *Symbole...*, s. 70.

³⁴ *Encyklopedia Powszechna*, PWN, t. IV.

³⁵ J. Niżnik, *Symbole...*, s. 67.

³⁶ Tamże, s. 69.

³⁷ L. Dyczewski, *Konflikt kulturowy czy kontynuacja pokoleń w rodzinie miejskiej*, [w:] *Z badań nad rodziną*, red. T. Kukułowicz, Lublin 1984, s. 147.

woływania w podmiocie „czucie” tego co symbolizują – czyli ułatwiają podmiotowi emocjonalny kontakt z rzeczywistością, do której odsyłają i w której uczestniczą. Czuć chwyt swój przedmiot bezpośrednio³⁸.

Bardzo dużą rolę w przekazie zachowań i przedmiotów symbolicznych odgrywa rodzina. Przez nie „wypowiada swoje przekonania religijne, społeczne, a także polityczne oraz ujawnia się jakoś wzajemnych stosunków wewnątrzrodzinnych”³⁹. Z czasem przybierają one postać zwyczajów, które związane są z wydarzeniami rodzinnymi i świętami obchodzonymi w danym społeczeństwie, na trwałe łączą się i wchodzi w życie rodziny. Ważne jest, aby zwyczaje i wszelkie zachowania symboliczne były pielęgnowane w rodzinie polskiej, bo one są elementem kultury naszego społeczeństwa, wyróżniają je spośród innych społeczeństw, tworzą specyficzny dla polskiej rodziny styl, sposób bycia. Dzięki temu „rodzina staje się pomostem między jednostką a społeczeństwem”⁴⁰.

Podczas uroczystych chwil i ważnych sytuacji przedmioty i zachowania symboliczne tworzą specyficzny język, który ujmuje myśli i uczucia członków rodziny. Tworzą one szczególną atmosferę i podniosły nastrój. Ponadto symboliczne przedmioty i zachowania zawierają w sobie wartości, które ludzie uważają za ważne i które chcą przekazać⁴¹.

Szczególnie podczas wigilii świąt Bożego Narodzenia rodzina koncentruje się wokół symboli.

Z symbolicznymi przedmiotami i zachowaniami wiążą się wartości. Pojęcie „wartości” posiada wiele znaczeń i interpretacji. Tutaj przyjmujemy rozumienie wartości zaproponowane przez Jana Szczepańskiego. Według niego wartość to „uświadomiony obiekt idealny lub materialny, w stosunku do którego jednostki lub grupy przyjmują postawę szacunku i przypisują mu ważną rolę w swoim życiu, a dążenie do jego zrealizowania odczuwają jako powinność, czyli wewnętrzny przymus. Wartości wyznaczają jednostkom i grupom dążenia i w sposób najbardziej ogólny kierują ich działaniem; służą też za podstawę do oceny swych dążeń i działań, co jednocześnie wskazuje na ich nierozzerwalną łączność z normami”⁴². Definicja ta zakłada relacyjne rozumienie wartości. Wartość jest czymś pożądanym, celem ludzkich dążeń i podstawą wyboru spośród wielu możliwości. Takie rozumienie wartości zakłada istnienie pewnych wartości absolutnych, niezmiennych, niezależnych od tego, czy uznaje się je, czy też dąży się do nich⁴³.

³⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Znak a oczywistość*, Warszawa 1981, s. 133.

³⁹ L. Dyczewski, *Konflikt...*, op. cit., s. 147.

⁴⁰ Tamże, s. 151.

⁴¹ M. Misztal, *Problematyka wartości w socjologii*, Warszawa 1980, s. 14.

⁴² J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1975, s. 97-100.

⁴³ R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1984, s. 73.

Z pojęciem symbolu i wartości łączy się zagadnienie wzoru kulturowego. Ogólnie można powiedzieć, że za wzór kulturowy przyjmujemy „każdą prawidłowość, normę, określoną powtarzającą się formę, w jakiej pojawiają się i funkcjonują rzeczy, znaki i zachowania oraz ich kompleksy, dobra kompleksowe”⁴⁴. Dla analizy zjawisk społecznych podstawowe znaczenie mają wzory zachowań. Należy je traktować jako realizację i materializację wartości. Wartość istnieje realnie w formie wzoru⁴⁵. Wzór kulturowy może realizować więcej niż jedną wartość⁴⁶. W pewnych okolicznościach może on stać się wartością autonomiczną i uniezależnić się od wartości nadrzędnej, z którą jest związany swym pochodzeniem i formą (np. zlaicyzowana Wigilia)⁴⁷. Wzory mogą być konkurencyjne, a nawet uznawane przez ludzi za wzajemnie się wykluczające i sprzeczne⁴⁸.

3. PROBLEMATYKA BADAŃ I HIPOTEZY BADAWCZE

Rozumienie istoty święta i funkcji, jakie ono pełni, potrzebne jest dla zrozumienia przeszłości własnej grupy społecznej, własnego społeczeństwa, narodu i historii innych społeczeństw, a także rozumienia znaczenia ciągłości pokoleń i kultury. Wigilia świąt Bożego Narodzenia jest szczególnym świętem mocno zakorzenionym w sercach Polaków, czasem niezwykle obrzędów⁴⁹. Jest to święto religijne, które przerywa czas codzienności, wraca ze swoją niezwykłością i innością w monotonię zwykłych dni⁵⁰. Związane jest z pewnymi wartościami o charakterze nadrzędnym. Wartości te stanowią *sacrum* dla świętującej grupy, konstytuują święto i powołują je do życia. Powodem obchodzenia święta jest więc chęć zobiektywizowania, przypomnienia, zabezpieczenia, potwierdzenia i zaktualizowania wartości z nim związanych⁵¹.

W tym momencie nasuwać się zasadniczy problem niniejszych badań, tj.: jakie jest znaczenie zachowań i przedmiotów symbolicznych wigilii świąt Bożego Narodzenia w świadomości młodych rodzin Białegostoku?

Aby w sposób pełny odpowiedzieć na interesujące nas pytanie, musimy obok zewnętrznych obserwacji i analiz zastosować tu metodę tzw. „czynnika

⁴⁴ K. Żygulski, *Wartości i wzory kultury*, Warszawa 1975, s. 123.

⁴⁵ Jw.

⁴⁶ Tamże, s. 124.

⁴⁷ K. Żygulski, *Święto...*, s. 59.

⁴⁸ Tamże, s. 57.

⁴⁹ A. Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku*, Warszawa 1985, s. 40.

⁵⁰ Z. Poniatowski, *Treść wierzeń religijnych*, Warszawa 1965, s. 207.

⁵¹ K. Żygulski, *Święto...*, s. 68.

humanistycznego” Floriana Znanieckiego. F. Znaniecki uważał, że: „Badacz kultury w przeciwieństwie do uczonego przyrodnika [...] stara się odkryć jakiś ład wśród faktów empirycznych, które zależą od tych czynników, są przez nie stwarzane i utrzymywane. Aby wypełnić to zadanie, ujmuje każdy badany przez siebie fakt empiryczny z tym, co nazywaliśmy współczynnikiem humanistycznym, tj. tak jak fakt ten jawi się tym jednostkom ludzkim, które go doświadczają i używają”⁵². Otoczenie, w którym badacz się obraca, to świat przedmiotów i zachowań danych konkretnym osobom i grupom. Te przedmioty zawsze związane są z ludzką świadomością⁵³. Odkryty przez socjologa ład jest ładem czynności społecznych, czyli interakcji, które za przedmiot mają jednostki lub grupy jako wartości społeczne. Ogólne działanie skierowane jest ku wartościom⁵⁴. Znaniecki idzie w tym względzie za George’em Simmlem, przyjmując, że „działanie społeczne jest pierwotnym, dynamicznym, społecznym systemem”⁵⁵.

Nawiązując w badaniach do koncepcji socjologii humanistycznej, skoncentrujemy się na następujących zagadnieniach:

- jakie wartości jawią się w świadomości uczestników Wigilii,
- jakich wartości oni doświadczają,
- poprzez jakie przedmioty i zachowania wigilijne wskazywane są te wartości oraz
- jakie znaczenie im przypisują?

Obok tej zasadniczej tematyki pojawiają się także pytania uzupełniające, poboczne, ale również istotne i wymagające odpowiedzi. Np.: na ile w młodych rodzinach przyjmowane i przyswajane są wartości, na które wigilijne symboliczne przedmioty i zachowania wskazują? Wiąże się z tym także problem: czy i na ile symbole te spełniają swoje zadanie, a na ile zostają puste i nieczytelne.

Dla człowieka współczesnego święta bardzo często kojarzą się z tzw. czasem wolnym i skłonny jest on traktować dzień świąteczny po prostu jako rodzaj czasu wolnego. Tam, gdzie święto zaczyna być traktowane jako rodzaj wolnego czasu, występuje w rzeczywistości jego zanik i upadek. Możemy stwierdzić, że w wielu współczesnych społeczeństwach mamy do czynienia z takim właśnie procesem – rozrastania się sfery czasu wolnego i kurczenia się sfery święta⁵⁶.

⁵² F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, Warszawa 1971, s. 228.

⁵³ J. Szacki, *Znaniecki*, Warszawa 1986, s. 94.

⁵⁴ E. Hałas, *Znaczenie i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, Lublin 1991, s. 45.

⁵⁵ Tamże, s. 20.

⁵⁶ K. Żygulski, *Święto...*, s. 84.

Chęć przypomnienia, odnowienia i potwierdzenia wartości jakiegoś dobra kulturowego jest siłą, która w danej grupie rodzi potrzebę święta. „Dopóki idea ta jest żywa, dopóki grupa znajduje w niej siłę i oparcie, wierzy w nią, potrzeba święta trwa i znajduje swój naturalny wyraz w świętowaniu”⁵⁷. A wygasanie wiary i przekonania o wartości dobra osłabia potrzebę związanego z nią święta. Pierwszym krokiem zmian w przypadku świąt religijnych jest ich laicyzacja⁵⁸.

Święto może powoli wygasać, zmieniając swój charakter. Może to mieć miejsce przede wszystkim wtedy, gdy trwając długo wrosło w byt, tradycję, obyczaje, kulturę danej grupy, gdy obok zasadniczej wartości zaczęło zaspokajać różnorodne potrzeby. Następuje wtedy zmiana sensu święta. Obrzędy, zabawy, radosna atmosfera podniecenia stają się trwalsze aniżeli pierwotna idea, która to święto powołała do życia. Samoistna wartość w świadomości grupy potwierdza jej kulturalną tożsamość, oryginalność, przywiązanie do tradycji, ale może też stać się po prostu atrakcyjnym sposobem spędzania czasu⁵⁹. Ciężar świętowania przesuwają się wówczas w kierunku kategorii czasu wolnego, gdzie przeważają elementy relaksyjne i estetyczne.

Powstaje w tym miejscu następne interesujące nas pytanie: czy osoby świętujące wigilię Bożego Narodzenia są świadome wartości religijnych związanych z przedmiotami symbolicznymi? Zjawisko kurczenia się świąt pociąga za sobą kurczenie się świata symboli. Na przedmioty i zachowania symboliczne patrzy się coraz częściej w aspekcie praktycznym, co jest jedną z istotnych przyczyn osłabienia konfliktu z rzeczywistością ukrytą za symbolami.

Do zadań niniejszych badań należy także znalezienie odpowiedzi na pytanie: jakie przedmioty i zachowania symboliczne funkcjonują dzisiaj podczas wieczoru wigilijnego, które z nich są powszechne, które zanikają, a które pojawiają się jako nowe? Celem jest także dokonanie typologii wzorów wigilijnego świętowania i ich charakterystyka oraz wskazanie na czynniki sprzyjające kształtowaniu się określonego wzoru świętowania. Poszukiwanie odpowiedzi na postawione wyżej problemy dokonuje się drogą weryfikacji następujących hipotez:

- A. Większość osób badanych cechuje się dobrą i wysoką świadomością znaczeń wigilijnych przedmiotów i zachowań symbolicznych.
- B. Świadomość znaczeń wigilijnych przedmiotów i zachowań symbolicznych sprzyja ich utrzymaniu i rozwijaniu się, natomiast jej brak sprzyja ich zanikowi lub redukcji.
- C. Wśród osób świętujących Wigilię istnieje prócz religijnego także laicki wzór świętowania.

⁵⁷ K. Żygulski, *Święto...*, s. 87.

⁵⁸ Tamże, s. 68.

⁵⁹ Tamże, s. 69.

- D. Im większa jest świadomość wartości, jakie niosą za sobą święta Bożego Narodzenia, tym większe jest zaangażowanie w przygotowanie świąt i tym pełniejsze ich przeżycie.
- E. Na wzór wigilijnego świętowania ma wpływ: więź rodzinna (zwłaszcza międzypokoleniowa), poziom ukończenia katechizacji, autodeklaracja wiary oraz wykształcenie.

4. METODA I SPOSÓB PRZEPROWADZENIA BADAŃ

Weryfikacja przedstawionych w badaniach hipotez opiera się na materiale zebrany metodą wywiadu kwestionariuszowego. Kwestionariusz opracowany w Katedrze Socjologii Kultury KUL składał się z 89 pytań kwestionariuszowych, w tym 35 to pytania zamknięte, 36 – otwarte i 18 – półotwarte. O dużej liczbie pytań otwartych zdecydował cel badań, a mianowicie oczekiwanie, iż uzyska się odpowiedzi bogatsze w szczegóły, dostarczające więcej informacji.

Przy doborze grupy badanej kierowano się kilkoma kryteriami:

- musiały to być młode rodziny (kobieta do 39 roku życia),
- rodzina musiała posiadać co najmniej 1 dziecko w wieku 6-10 lat,
- rodziny musiały na stałe mieszkać w Białymstoku,
- musiały być to rodziny pełne.

Przyjęcie takich kryteriów dyktowały następujące przesłanki:

- w młodej rodzinie najpełniej widoczna jest zmiana tradycji kulturowej, rodzinnej,
- w rodzinach z dzieckiem w wieku szkolnym najpełniej przeżywane są święta Bożego Narodzenia.

Badania te przeprowadzono w 1993 roku.

Ogółem przebadano 102 rodziny, z czego wypowiedzi 100 uwzględniono w niniejszej pracy (2 kwestionariusze były niepełne, nie dokończone). Zapis uzyskiwanych odpowiedzi miał formę pisemnego rejestrowania. Materiał badawczy opracowano w formie analizy ilościowej, statystycznej, wzbogaconej analizą jakościową.

5. SPOŁECZNO-DEMOGRAFICZNA CHARAKTERYSTYKA BADANYCH RODZIN

Osoby objęte badaniami znajdowały się w przedziale wiekowym od 26 do 45 lat. Pod względem płci grupa liczyła 74 kobiety i 26 mężczyzn. Średnia wieku dla kobiet wynosiła 33 lata, a dla mężczyzn 34 lata.

Wykształcenie badanych osób było zróżnicowane. Dominowały osoby ze

średnim wykształceniem, następnie osoby z wykształceniem zawodowym, wyższym i pomaturalnym.

Biorąc pod uwagę strukturę zawodową respondentów, dominowali specjaliści nietechniczni średniego szczebla (25%), następnie wykwalifikowani pracownicy fizyczni (19%) oraz specjaliści nietechniczni (15%).

Zdecydowaną większość stanowiły rodziny z 2 dzieci (68%), następnie z 3 dzieci (18%) i z jednym dzieckiem (11%). Statystycznie na jedną rodzinę przypadało 2,38 dziecka.

Większość badanych osób deklarowała się jako „wierząca” (54%), następnie „zdecydowanie wierząca” (21%), „raczej wierząca” (15%), „poszukująca” (8%) i „niewierząca” (2%). Nie było wśród respondentów osób, które deklarowały się jako „zdecydowanie niewierzące”.

Wśród respondentów przeważały osoby mające ukończoną katechizację na poziomie średnim (68%), następnie na poziomie podstawowym (14%), niepełnym średnim (9%); 4% nie uczęszczało na katechezę, a 5% ukończyło ją na poziomie niepełnym, podstawowym.

Spośród badanych 11 osób uczestniczyło w dalszej formacji religijnej.

Respondenci mieszkali od urodzenia lub od kilkunastu lat w Białymstoku. W mieście tym zamieszkiwali również inni członkowie ich rodzin – 68 przypadków. Natomiast 32 respondentów oprócz własnej, podstawowej rodziny nie miało krewnych w Białymstoku.

6. WYNIKI BADAŃ

Najważniejszym momentem dnia wigilijnego, do którego zbieżają wszystkie czynności, jest wieczerza wigilijna. Uczta wigilijna ma charakter tradycyjnej, rodzinnej i religijnej uroczystości. Zachowało się w niej wiele starych zwyczajów, które dawniejsze są od tradycji chrześcijańskiej⁶⁰. Przyżywana jest ona w duchu jedności, wspólnoty i miłości, dlatego głęboko zapada w serca uczestników. Wieczerzy wigilijnej towarzyszyło wiele zachowań i przedmiotów symbolicznych, takich jak: wypatrywanie gwiazdy na niebie, modlitwa, czytanie Ewangelii, łamanie się opłatkiem, składanie życzeń, spożywanie tradycyjnych potraw, śpiewanie kolęd oraz uczestnictwo w Pasterce.

Na pamiątkę gwiazdy betlejemskiej w kulturze polskiej jest tradycja rozpoczęcia uroczystej wieczerzy wigilijnej wtedy, gdy ukaże się pierwsza gwiazda na niebie. Dawniej nie zasiadano do wieczerzy „zanim gwiazda powoła wszystkich do połamania się opłatkiem” – stwierdza O. Kolberg. Jest to zwyczaj, który do dzisiejszego dnia przestrzegany jest w domach katolic-

kich⁶¹. Z przeprowadzonych badań wynika, że czas rozpoczęcia wieczerzy wigilijnej w 27 rodzinach (27%) uzależniony jest od pojawienia się pierwszej gwiazdy na niebie, natomiast w pozostałych 73 rodzinach (73%) czas ten wyznaczają inne czynniki.

Zwyczaj czytania fragmentu Pisma Świętego i odmawiania modlitwy zakorzeniony jest głęboko w tradycji chrześcijańskiej, choć czytanie Pisma Świętego podczas wieczerzy wigilijnej zostało wprowadzone niedawno. Dużą rolę w upowszechnianiu tego zwyczaju odegrał Kościół. Podstawą modlitwy i czytania fragmentu Pisma Świętego jest poczucie obecności Boga, uznanie swojej zależności od Niego. Dziecko w sposób żywszy i głębszy od osoby dorosłej potrafi przeżywać istnienie Boga. Przyczynia się to do rozwoju jego postawy modlitewnej. Wypada nadmienić, że modlitwa bliskich usposabia małe dziecko religijnie. Badania wykazały, że zwyczaj czytania Pisma Świętego w czasie Wigilii wystąpił w 44 rodzinach (44%).

Osobami najczęściej czytającymi fragmenty Pisma Świętego podczas wieczerzy wigilijnej były dzieci. Badania wykazały wysoką pozycję dziecka podczas wieczerzy wigilijnej. Dzięki wyznaczeniu dziecka do czytania fragmentu z Pisma Świętego podkreślona została jego znacząca rola w rodzinie. W wielu przypadkach osobami czytającymi fragmenty z Biblii byli również dziadkowie, jako przedstawiciele trzeciego pokolenia. Świadczy to o ich wysokiej pozycji i autorytecie w rodzinie.

Kolejnym typowo religijnym zachowaniem symbolicznym występującym podczas wieczerzy wigilijnej jest modlitwa. Miała ona miejsce w 84 rodzinach (84%). Inicjatorami modlitwy byli najczęściej członkowie trzeciego pokolenia (babcia lub dziadek), rzadziej któreś z rodziców.

Modlitwa niesie ze sobą wiele wartości religijnych, takich jak: dziękczynienie, wdzięczność, pokorę wobec Boga, jest również świadectwem wiary. Obok wartości religijnych modlitwa ma również wartość jednoczącą rodzinę, wzmacnia więzi rodzinne. Gdy zachowane są te wartości, świętowanie nabiera głębszego sensu.

Centralnym religijnym zachowaniem symbolicznym jest dzielenie się opłatkiem. Opłatek (z łac. *oblatum* – dar ofiarny) jest pozostałością eulogii starochrześcijańskich⁶². „Eulogie był to chleb ofiarny, który składano na ołtarzu w czasie przygotowania darów eucharystycznych. Część z tych chlebów brano do konsekracji, a pozostałą resztę poświęcano po Mszy Św. i zamiast Eucharystii rozdawano tym, którzy nie przyjmowali Najświętszego Sakramentu”⁶³. Od IV wieku eulogie są powszechnie znane. Stanowiły one rodzaj komunii duchowej. Były znakiem miłości i zjednoczenia chrześcijańskiego. Śladem tego znaku jest rozsyłanie przez proboszcza poświęconego opłatka do swoich

⁶¹ J. Wysocki, *Rytuał...*, s. 70.

⁶² W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, PIW, Warszawa 1985, s. 793.

⁶³ J. Wysocki, *Rytuał...*, s. 70.

⁶⁰ J. Bystron, *Dzieje obyczajów dawnej Polski*, t. 2, Warszawa 1976, s. 42.

parafian w czasie Adwentu⁶⁴. Zwyczaj ten jednak zanika i obecnie opłatek można otrzymać w każdym kościele, na plebanii, w kancelarii parafialnej.

Znany etnograf Stanisław Poniatowski przypuszcza, że dzielenie się opłatkiem przy Wigilii jest zmodyfikowanym starym zwyczajem dzielenia się pieczywem obrzędowym, które wypiekano w dzień wigilii Bożego Narodzenia. W tym wypadku pieczywem obrzędowym były tzw. podpłomyki, którymi dzielono się z domownikami i sąsiadami⁶⁵.

Opłatek jest dość powszechnie występującym przedmiotem symbolicznym. Znalazł się on w 77 rodzinach (77%) objętych badaniami. Dla tych osób (77%) miał on znaczenie symboliczne, z czego 4 osoby podały po dwa znaczenia symboliczne opłatka. Natomiast dla 21 osób badanych był to tylko element tradycji.

W łamaniu się opłatkiem jako zachowaniu symbolicznym zawartych jest wiele różnorodnych, łączących się ze sobą wartości. Jest tu wyeksponowana wartość Boga i pojednanie się z nim, miłość między ludźmi i wzajemne zrozumienie, wartość wspólnoty rodzinnej oraz chęć niesienia pomocy innym. Wartości te stanowią podstawę życia rodzinnego i życia we wspólnocie, dlatego też zwyczaj ten jest jednym z podstawowych i głównych zwyczajów wigilijnych.

Świat wartości ujawniony przez pewną część osób badanych jest różnorodny, a także wykraczający poza symbolikę tradycyjną.

Najbardziej charakterystycznym wigilijnym przedmiotem symbolicznym jest świąteczne drzewko-choinka. Zwyczaj ubierania drzewka świerkowego lub jodły świeczkami, kolorowymi zabawkami, łańcuchami, „włosami anielskimi”, łakociami i owocami, szklanym śniegiem itd. powstał w XV w. w Niemczech, w protestanckich domach mieszczan⁶⁶. Na przełomie XVIII i XIX w. zyskał on popularność w Polsce, początkowo jednak tylko wśród ewangelików niemieckiego pochodzenia. W Polsce choinka jest również pozostałością „jodłki”, małej sośny lub świerku zawieszonego u sufitu czubkiem ku dołowi. Zwyczaj ten zwano również „ubieraniem sadu” lub „podłóżniczkami”⁶⁷. Przeważnie najwykwintniejszą ozdobę na podłóżniczkach stanowiły tzw. światy – przestrzenne bryły o kształtach kulistych, wielobarwne kompozycje z wycinanych opłatków. Dziś ozdoby z opłatka obecne są już tylko w muzeach etnograficznych. W tradycji pogańskiej drzewko było symbolem życia, wiecznie żywej zieleni, natury. Niemniej jednak „drzewo życia” jest także symbolem na wskroś chrześcijańskim.

Obecnie zwyczaj umieszczania choinki w mieszkaniu na okres świąt Bo-

⁶⁴ J. Wysocki, *Rytuał...*, s. 71.

⁶⁵ I.K. Kubiak, *Chleb w tradycji ludowej*, Warszawa 1981, s. 23.

⁶⁶ J. Bystroń, *Dzieje...*, s. 42.

⁶⁷ J. Wysocki, *Rytuał...*, s. 82.

żego Narodzenia jest jednym z najbardziej powszechnych zwyczajów. Potwierdziły to również badania przeprowadzone w niniejszej pracy. Choinka występuje w 98 rodzinach (98%), w 2 rodzinach, gdzie nie było choinki, respondenci deklarowali się jako niewierzący. Z 98 choinek 51 (52%) było z tworzywa sztucznego, a pozostałe 47 (48%) było naturalnych.

Z choinką związane jest wykonywanie różnych czynności, których autorami są najczęściej dzieci. Niektóre z nich w okresie przedświątecznym przygotowują różnego rodzaju ozdoby choinkowe: zabawki, łańcuchy itp. Zwyczaj wykonywania własnoręcznie ozdób przez dzieci zanotowano w 44 rodzinach (44,8%). Najczęściej były to kolorowe łańcuchy (34 osoby) oraz różnego rodzaju papierowe zabawki (23 osoby). Dawniej zwyczaj robienia ozdóbek na choinkę był bardzo powszechny. Była to czynność rodzinna, która rozwijała umiejętności twórcze i integrację w rodzinie.

Oprócz tego, że choinka pod względem estetycznym stanowi wartość samą w sobie, to jest również przedmiotem symbolicznym, wskazującym na pewną treść. Świadczą o tym wyniki przeprowadzonych badań. Wśród 98 respondentów (ci, którzy posiadali choinkę) 79 osób (80,6%) przypisało jej znaczenie symboliczne.

Najwięcej osób, obok aspektu estetycznego, kojarzyło choinkę z Narodzeniem Pana Jezusa i ze świętami Bożego Narodzenia. Jest to symbol czasu świętowania, niecodziennej chwili. Poprzez swoją specyfikę przypominała i wyrażała radość z Bożego Narodzenia, tworzyła ciepły klimat. Była także symbolem drzewa życia, które powinno być obfite i różnorodne, piękne i kolorowe, tak jak świąteczna choinka.

Sumując, można stwierdzić, że choinka jako przedmiot symboliczny jest bardzo bogata w treści, wskazuje bowiem na szereg wartości, tj.: zbawienie człowieka, wartość oczekiwania, nadziei, ciepła rodzinnego.

Znanym i powszechnym zwyczajem wigilii świąt Bożego Narodzenia jest zostawianie pustego miejsca przy stole. Wystąpił on w 87 rodzinach (87%). 30 osób traktowało ten zwyczaj jako tradycję, natomiast pozostałe 57 osób widziało w nim znaczenie symboliczne, co wskazuje, że to zachowanie jest czytelne i sprzyja jego utrzymaniu się. Wolne nakrycie przy stole odgrywa rolę otwartości i gościnności rodziny. Podkreślona jest tu typowa i szczególna cecha Polaków – gościnność, czyli gotowość przyjęcia w każdej chwili drugiego człowieka.

Ważnym zachowaniem symbolicznym jest uczestnictwo w Pasterce. Pasterka to uroczysta Msza Święta, pierwsza msza w święto Bożego Narodzenia. Odprawiana jest zwykle o północy z 24 na 25 grudnia. Jest upamiętnieniem wezwania pasterzy do groty betlejemskiej⁶⁸.

Spośród 100 badanych rodzin w 63 przypadkach (63%) ktoś z członków

⁶⁸ W. Kopaliński, *Słownik...*, s. 840.

rodziny uczestniczył w Pasterce. Często motywacją skłaniającą do udziału w tej mszy było kierowanie się tradycją, zwyczajem. Motywacja ta wystąpiła u 14 osób. 16 osób nie potrafiło w ogóle uzasadnić udziału w Pasterce bądź też powoływało się na motywy trudne do wyrażenia. 30 osób uczestniczyło w Pasterce ze świadomością jej symbolicznego znaczenia.

Pasterka z racji swojego wyjątkowego, niepowtarzalnego nastroju wywołuje ogromne przeżycia, wzbudza emocje, wzrusza. Wskazuje ona także na powszechne, wspólnotowe przeżywanie wartości, które są ważne dla wszystkich świętujących w tym dniu.

Podsumowując zachowania i przedmioty symboliczne występujące podczas wieczery wigilijnej i po niej, należy zauważyć wiele różnorodnych wartości. Są to przede wszystkim wartości religijne, takie jak: Bóg, pojednanie z Nim, wartość słowa Bożego, dziękczynienia i pokory. Obok nich wystąpiła wartość miłości, zjednoczenia, przebaczenia, a także wiele innych związanych z życiem rodzinnym, jak np.: zgoda, wspólnota i więź rodzinna, szacunek oraz jedność. Ważna była również wartość ofiary i służenia innym, serdeczności i życzliwości w stosunku do otaczających ludzi.

Głównym celem niniejszych badań było pokazanie, jakie wartości w świadomości młodych rodzin są u podstaw wigilijnego świętowania, a w szczególności jakich wartości oni doświadczają oraz jakie znaczenie przypisują wigilijnym przedmiotom i zachowaniom symbolicznym.

Respondenci wskazywali na wiele różnorodnych wartości. Najczęściej występowały takie wartości religijne, jak: Bóg i pojednanie z nim, duchowy rozwój, zbawienie człowieka, dziękczynienie i pokora.

Obok powyższych wartości często pojawiały się także wartości związane z życiem rodzinnym, a więc: więź i bliskość rodzinna, miłość, pokój, przebaczenie, zjednoczenie, szacunek dla starszych, pamięć o zmarłych.

Ważną grupę stanowiły wartości społeczne, tj.: gotowość niesienia pomocy bliźnim, otwartość, gościnność, ofiara i służenie innym, ubóstwo i skromność.

Rzadziej występującymi, ale również istotnymi, były wartości estetyczne i ludyczne, a więc zabawa, radość, tradycja, a także wartość świąt. Wszystkie wymienione wartości składają się na bardzo szeroki i różnorodny świat wartości zawartych w wigilijnych przedmiotach i zachowaniach symbolicznych. Większość z nich wchodzi do kanonu polskiej kultury, np.: wartość Boga, więzi rodzinnej, jedności i gościnności. Znajduje to swoje odzwierciedlenie podczas wigilii Bożego Narodzenia, a poprzez przedmioty i zachowania symboliczne aktualizuje i przypomina Polakom zasadnicze treści kultury polskiej. Podczas Wigilii istota polskiej kultury jest szczególnie widoczna, ponieważ tu spotykają się wartości z różnych sfer życia człowieka: religijnej, rodzinnej, moralnej, społecznej, estetycznej i ludycznej. Można powiedzieć, że Wigilia jest centralnym świętem w polskiej kulturze i stanowi wartość samą w sobie.

Jednak ten bogaty świat wartości tkwiący u podstaw Wigilii nie przez wszystkich jest wykorzystany. Część respondentów (23%) w słabym stopniu uświadamiała sobie wartości zawarte w symbolicznych przedmiotach i zachowaniach. W tym przypadku wigilijne przedmioty i zachowania straciły na swojej symbolicznej funkcji. Pozostały puste, nieczytelne, powtarzane wyłącznie ze względu na wierność tradycji i przyzwyczajenia. 77% pozostałych respondentów miało średnią lub wysoką świadomość wartości kryjących się w symbolicznych przedmiotach i zachowaniach wigilii Bożego Narodzenia. Dowodzi to, iż postawiona hipoteza główna została potwierdzona.

Istotnym problemem dla utrzymania i pielęgnowania polskiej wigilijnej zwyczajowości domowej jest podnoszenie i rozbudzanie w tej świątecznej sferze aktywności człowieka. Uświadomienie sobie różnorodnych wartości wywiera korzystny wpływ na utrzymanie i rozwijanie się wigilijnej zwyczajowości, natomiast brak świadomości wigilijnych znaczeń jest drogą do redukcji lub zaniku tej zwyczajowości. Świadczy o tym fakt, że wśród badanych pojawił się tzw. laicki wzór świętowania (2%) oraz że znaczną część respondentów (64%) cechowała minimalnie rozwinięta zwyczajowość religijna (jest to potwierdzeniem drugiej i trzeciej hipotezy). Wzór ten charakteryzuje się z reguły niższym stopniem znajomości symbolicznych znaczeń oraz podstawową lub zredukowaną zwyczajowością. Rodziny prezentujące ten wzór odznaczają się słabą więzią międzypokoleniową, a aktywność kulturalna podczas wieczoru wigilijnego koncentruje się zwykle wokół programu telewizyjnego.

Badania wykazały, że mniej rodzin charakteryzuje się średnim bądź wysoko rozwiniętym wzorem wigilijnego świętowania (44%), w którym symbole i wartości religijne są ugruntowane i silnie zakorzenione. W rodzinach tych istnieje silna więź międzypokoleniowa, większe jest zaangażowanie w przygotowanie świąt i pełniejsze ich przeżycie (w ten sposób potwierdzona została czwarta hipoteza).

Na wzór wigilijnego świętowania ma wpływ kilka czynników, takich jak: poziom ukończonej katechizacji, wykształcenie, autodeklaracja wiary, a także więź międzypokoleniowa w rodzinie (jest to potwierdzenie piątej hipotezy). Jednak nie wszystkie te czynniki oddziałują równomiernie. Największy wpływ ma autodeklaracja wiary oraz poziom ukończonej katechizacji, bowiem im są one wyższe, tym wyższa jest świadomość symbolicznych znaczeń, bardziej rozwinięta zwyczajowość, szczególnie o religijnym charakterze.

Mniejszą rolę odgrywa taki czynnik jak wykształcenie. Przyczyniał się on do wyższej świadomości znaczeń symbolicznych, ale nie miał wpływu ani na rozwój zwyczajowości, ani na ich religijny charakter.

Minimalne, wręcz znikome znaczenie ma więź międzypokoleniowa w rodzinie, nie wpływa ona bowiem w dużym stopniu na wyższą świadomość symbolicznych znaczeń, bardziej rozwiniętą zwyczajowość lub bardziej religijny charakter.

II

Obok „Pogranicza”

Sławomir P. DUDZIAK

WARTOŚCI A SOCJOLOGIA

1.1. STANOWISKA FILOZOFICZNE

Istnieją co najmniej dwa skrajne stanowiska filozoficzne¹. Pierwsze głosi, że wartości istnieją samoistnie i zarazem obiektywnie². Bardziej adekwatna nazwa to absolutyzm aksjologiczny. W istocie rzeczy zawiera on co najmniej dwa współzależne twierdzenia. Głosi on, że wartości istnieją obiektywnie (teza ontologiczna) i że są poznawalne (teza epistemologiczna). Różnice w sposobach istnienia różnych wartości lub różnych rodzajów wartości im-

¹ Nieco odmienne ujęcie polegające na specyfikacji stanowisk filozoficznych za pomocą procedury uznania albo odrzucenia podstawowych tez [w:] R.S. Hartman, *General Theory of Value*, La Nuova Editrice, Firenze 1958

„(1) There is a value

(2) Value is knowable

(3) Value knowledge consist in systematization

(4) Systematization is based on axiomatic formulation and deductive expansion of the essence of the value experience

(5) The value system proves itself by the scope of its applicability to the value world”.

Ibidem, s. 4.

Stanowiska filozoficzne:

I Non Cognitivists:

1. Empiricists, 2. Formalists.

II Semi – Non – Cognitivists:

1. Empiricists (Emotivists), 2. Formalists;

III Cognitivists: 1. Naturalists:

a) Empiricists, b) Formalists.

2. Non Naturalists: a) Empiricists: x) ontological experience,

y) phenomenological experience;

b) Formalists.

Ibidem, s. 5.

² Omówienie problematyki [w:] E.F. Sauer, *Axiologie (Wertlehre)*, Musterschmidt Verlag, Göttingen 1973; W. Ehrlich, *Hauptprobleme der Wertphilosophie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1959; *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Ossolineum, Wrocław 1978.

plikują (w pewnym znaczeniu słowa) sposoby lub procedury epistemologiczne ukierunkowane na poznawanie wartości. Różnicują w konsekwencji doktrynę obiektywizmu (albo absolutyzmu) aksjologicznego. Następna zasada dyferencjacji wiąże się z odróżnieniem: dobra (rodzaje dóbr) – wartości. W skrajnej formie przybiera ona postać zdania: dobra są fenomenem, wartości istotą. Zarówno realizm ontologiczny, jak idealizm ontologiczny należą do tej grupy doktryn³.

Drugie stanowisko związane jest istotowo z tezą lub twierdzeniem⁴, które głosi, że wartością jest to, co ktoś uznaje za wartość. W tym sensie wartości istnieją relatywnie, a to z kolei oznacza, że są one zjawiskami społecznymi i historycznymi. Niekiedy dodaje się, że nie istnieje trwały porządek wartości wspólny wszystkim ludziom. Nie istnieje zatem minimalna uniwersalna świadomość moralna. Na ogół zwolennicy tej opcji twierdzą, że wartości są zasadniczo poznawalne. Reprezentantami subiektywizmu aksjologicznego są (przykładowo) utylitaryzm, pragmatyzm oraz marksizm⁵.

Podsumowanie⁶: kryteria wyróżnienia stanowisk: *sposób istnienia wartości ((obiektywnie – subiektywnie) i obiektywnie: realnie lub idealnie)) *sposób poznawania wartości *relacje między sposobem istnienia a poznania wartości; kryteria wtórne: *rodzaje wartości *typy relacji: wartości – dobra – podmioty; skrajne stanowiska aksjologiczne: *obiektywizm – subiektywizm *absolutyzm – nihilizm.

1.2. STANOWISKA SOCJOLOGICZNE (MAKROSOCJOLOGICZNE LUB METASOCJOLOGICZNE)

Zasadniczy problem większości (jeśli nie wszystkich) nurtów socjologii polega na zajęciu stanowiska⁷ wobec następujących zagadnień: czym są wartości w społeczeństwie⁷, w jaki sposób wartości się poznaje, a zatem i jaki

³ W. Hofmann, *Wert-Apriorismus und Positivismus: Der Werturteilsstreit*, [w:] *idem: Gesellschaftslehre als Ordnungsmacht*, Dunker und Humboldt, Berlin 1961, s. 447-465.

⁴ *Ibidem*, *Die Position des subjektivistischen Idealismus*, s. 93-124.

⁵ J. M. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, AWM, Warszawa 1996.

⁶ M. Bunge, *Treatise on basic philosophy*, Vol. 8, „Ethics”, *The Good and the Right*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, szczeg. s. 1-93.

M. Przełęcki, *Poznanie wartości*, [w:] *idem: Poza granicami nauki*, PTS, Warszawa 1996; N. Rescher, *Introduction to Value Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1969; *idem: Forbidden Knowledge*, Reidel, Dordrecht and Boston 1987.

⁷ V. J. Willi, *Grundlagen einer empiristischen Soziologie der Werte und Wertssysteme*, Orell Füssli Verlag, Zürich 1966; *Werte in Wirtschaft und Gesellschaft*, red. R. Biskup, Paul Haupt, Bern-Stuttgart 1990; G. Maag, *Gesellschaftliche Werte: Strukturen, Stabilität und Funktionen*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1991.

kształt ma relacja: podmioty – wartości – dobra⁸ oraz na ile wyraźne jest odróżnienie wartości jako zjawisk społecznych i wartości jako elementu socjologicznej metodologii⁹.

Wydaje się, że problem sposobu istnienia wartości ma w socjologii znaczenie wtórne, choć niekiedy może wysuwać się na czoło. Ilustrują ten stan rzeczy dwa różne przykłady. Schematyzacja makrosocjologiczna (na przykład u funkcjonalistów) zakłada obiektywne istnienie wartości i to w dodatku w dwu wymiarach: pojęciowym i przedmiotowym. Uzasadnienie sposobu istnienia wartości przez społeczne podmioty, najczęściej wartości przysługujących jakimś obiektom, samo jest zjawiskiem społecznym i jako takie jest społecznie zjawiskiem istotnym, a w konsekwencji zarówno ten proces, jak i jego wynik stają się relewantnym przedmiotem socjologii.

Wiele konfliktów społecznych: etnicznych, religijnych, moralno-etycznych ma tu swe źródła¹⁰. Ten przykład pokazuje w pewnym zakresie socjologiczny kontekst problematyzujący sposób istnienia wartości. Jego uogólnienie dowodziłoby, że jest on innego rodzaju niż filozoficzny.

Większość głównych nurtów socjologii akceptuje twierdzenie natury epistemologicznej: wartości należą do porządku kultury¹¹. Jednak zakres i treść tego pojęcia różnicuje kierunki socjologiczne¹², a nawet jest to przy czyną wyodrębnienia się dyscyplin socjologicznych¹³.

⁸ J. Friedrichs, *Werte und soziales Handeln*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1968; M. Schneider, *Werte und Persönlichkeit*, Haag und Herchen, Frankfurt am Main 1983; F. Gerhard, H. Willi, *Werte, Bedürfnisse, Handeln: Ansatzpunkte politischer Verhaltenssteuerung*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York 1986; *Bedürfnisse, Werte und Normen im Wandel*, red. H. Stachowiak, Fink Verlag, München, Zürich 1982; G.H. von Wright, *Normen, Werte und Handlungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.

⁹ E. Zbinden, *Werte und Macht in sozialen Systemen: Versuch einer Formalisierung einer soziologischen Theorie*, Zürich 1984; C.J. Anderson, S. Wasserman, *Log-Multiplicative Models for Valued Social Relations*, „Sociological, Methods and Research”, Vol. 24, No. 1, August 1995, s. 96-127.

¹⁰ Myślimy w tym miejscu o klasycznych teoriach konfliktu społecznego. Przykładowo: R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Freiheit*, R. Piper Verlag, München 1961; L.A. Coser, *Continuities in the Study of Social Conflict*, Free Press, New York 1967; J.H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, PWN, Warszawa 1985.

¹¹ Zamiast książek wymienimy tu kilka znaczących nazwisk: Dürkheim, Scheler, Malinowski, Czarnowski, Mead, Mannheim, Linton, Kröber, Kluckhohn, Morris, Northrop, Koneczny, A. Weber, Omówienie interesującej nas tu problematyki [w:] C. von Barlöwen, *Werte in der Kulturphilosophie Nord- und Lateinamerikas*, Athenäum, Frankfurt am Main 1989.

¹² To znaczy funkcjonalizm, teorię systemów społecznych, ogólną teorię działań społecznych, interakcjonizm, teorie społecznej wymiany, teorie konfliktów społecznych i wszelkie teorie wyrosłe na gruncie fenomenologii. Powyższe twierdzenie odnosi się również do wszelkich badań empirycznych posilających się teoriami, o których wyżej.

¹³ Przykładowo socjologii wiedzy i socjologii działań społecznych z jednej strony, socjologii i antropologii kulturowej z drugiej.

Podsumowanie: stanowiska socjologiczne dotyczące kwestii wartości różnicują: *przedmiotowo-modalny kontekst wartości *sposób opisu porządku wartości *zakres pojęcia kultury *problematyzację relacji: kultura – środowisko, w ogólności relewancję epistemologiczno-przedmiotową; skrajne stanowiska socjologiczne: behawioryzm socjologiczny, współcześnie niektóre odmiany socjologii empirycznej oraz socjobiologia¹⁴ – socjologia humanistyczna wzorowana na koncepcji W. Diltheya lub niemieckiej klasycznej filozofii idealistycznej¹⁵.

2.1. PODSTAWOWE DYSTYNKCJE

Wyjściowe odróżnienie różnicuje aksjologiczne modi epistemologiczno-metodologiczne oraz modi przedmiotowe. Innymi słowy, idzie tu o kontekst przedmiotowy i poznawczy. Kontekst drugi wiąże się z fazami badawczymi w socjologii i nie dotyczy jedynie wartości poznawczych.

2.2. WARTOŚCI W SENSIE PRZEDMIOTOWYM

Twierdzimy, że wszystkie znaczące kierunki socjologiczne bezpośrednio i pośrednio stwierdzają¹⁶, że wartości w społeczeństwach istnieją. Więcej – są one ważnym zjawiskiem społecznym. Uznajemy to twierdzenie, dodając, że w świecie społecznym nie przysługuje im samoistność bytowa. Zawsze i wszędzie są członem relacji albo – inaczej mówiąc – częścią jakiejś całości.

W najogólniejszym sensie słowa wartości należą niewątpliwie do takiego wymiaru bytu społecznego jak powinność. I w tym ogólnym znaczeniu są członem, rzec by można, bazowych relacji: powinność – powinność, powinność – możliwość i powinność – faktyczność¹⁷. Każdy z tych trzech zasadniczych

¹⁴ Wprawdzie socjobiologia wyjaśnia wszelkie zjawiska społeczne na podstawie uwarunkowań genetycznych, ale nawet sfera genetyczno-popędowa wiąże się z preferencjami i wyborem.

¹⁵ Myślimy tu również o fenomenologii.

¹⁶ Teza wydaje się tak oczywista, że nie wymaga specjalnego dowodu. Por. [w:] J. Rex, *Grundprobleme der soziologischen Theorie*, Verlag Rombach, Freiburg 1970.

¹⁷ Nie chodzi nam o potraktowanie modalności jak zwykłych relacji ani o klasyczną wykładnię logiczną, to jest następstwa modalności we wnioskowaniach logicznych, lecz przede wszystkim o odniesienie tych wymiarów w sensie socjologicznym. Mianowicie o działanie i jego następstwa – strukturę i proces. W pewnym sensie słowa wartość jest treścią normy, więcej, treścią normy może być sama norma. W innym układzie obiekty mają jakąś wartość, a w jeszcze innym wartości redukują możliwe stany rzeczy. Zamiast o relacjach można by mówić o modalnym kontekście działań lub o elementach działania bądź (nawet) o oddziaływaniu. W sensie poznawczym zaś o wysoce złożonych obiektach i o językach różnego stopnia.

wymiarów jest oczywiście zróżnicowany i zarazem złożony. Wybór relacji zależy od wartości innego porządku – porządku epistemologiczno-metodologicznego. Rezultat owego wyboru to po prostu dziedzina przedmiotowa danej dyscypliny socjologicznej lub programu badań. Powinność zawiera pierwotnie jedynie wartości¹⁸, wtórnie wartości i wszelkie formuły normatywne: oceny, normy – ogólnie – wszelkie formuły deontyczne. Każda z formuł deontycznych lub normatywnych¹⁹ jest opatrzona funktorem odpowiedniej mocy – obowiązkiem, nakazem, zakazem, dozwoleń, zalecenie itp.²⁰, ma też odpowiednią strukturę²¹.

Odróżnienie porządku pierwotnego i wtórnego opiera się na podstawowym fakcie. Mianowicie na tym, że wszelkie formuły deontyczne (lub normatywne) są rezultatem działania polegającego na wyróżnieniu jakiegoś stanu rzeczy (zdarzenia, działania, zachowania itd.). Formuła typu S!, gdzie S oznacza stan rzeczy, a ! – dowolny funktor deontyczny, rozszerzona do Sx! (przy czym x to zmienna indywiduowa) jest właśnie rezultatem wartościowania i oceniania. Jest ona oczywiście wytworem społecznym – normą, na przykład prawną, regulującą jakiś zakres zachowań (treść normy), x określa wówczas klasę adresatów normy, ! – odpowiednią modalność prawną (funktor deontyczny) – zakaz (na przykład) lub nakaz.

Zgodnie z powyższą opcją należałoby powiedzieć, że wartości są elementem społecznego działania, przykładowo tworzenia norm społecznych. W tym sensie są kryterium wyboru²².

Nieco zmienimy ów porządek i stwierdzimy, że ocena jest (dla nas) elementarnym rozstrzygnięciem: tak, nie (1,0) – uznanie albo odrzucenie, natomiast wartości to uzasadnienie lub przesłanka wyboru. Z tego głównie powodu można w ogóle mówić o wartościach i zarazem je specyfikować materialnie. Oczy-

¹⁸ Choć powszechnie akceptuje się pogląd o istnieniu wartości pierwotnych i wtórnych, por. E.F. Sauer, *Axiologie...*, op. cit.; M. Bunge rozszerza ten podział i mówi o wartościach czterostopniowych, M. Bunge, *Treatise...*, op. cit., s. 37 i n.

¹⁹ *Normen und Werte*, red. F. Hiller, Carl Winter Verlag, Heidelberg 1982; T. Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, Ossolineum, Wrocław 1989.

²⁰ Z. Ziemia, *Analityczna teoria obowiązku*, PWN, Warszawa 1983; O. Weinberger, *Norm und Institution*, Mansche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, Wien 1988.

²¹ Idzie w tym miejscu nie tylko o złożoną strukturę zobiektywizowanej normy społecznej, lecz również o odróżnienie empirycznego stanu rzeczy, empiryczno-normatywnego i normatywnego. Ten pierwszy to po prostu działanie społeczne, drugi działanie będące następstwem jakiejś normy.

²² T. Tysza, *Procesy informacyjne i ewaluacyjne w podejmowaniu decyzji*, [w:] J. Reykowski, N. Eisenberg, E. Staub, *Indywidualne i społeczne wyznaczniki wartościowania*, Ossolineum, Wrocław 1990; O. Huber, *Entscheiden als Problemlösung*, Verlag Hans Huber, Bern-Stuttgart-Wien 1982; J.S. Coleman, *Podstawy teorii decyzji zbiorowych*, [w:] *Współczesne teorie wymiany społecznej*, red. M. Kempny, J. Szmatka, PWN, Warszawa 1992.

wiecie ta sama ocena może mieć różne uzasadnienie. Swobodne sformułowanie brzmiałoby – ta sama ocena może wyrażać różne wartości.

Normy kodeksów prawnych postulują rozmaite – proceduralne i materialne – stany rzeczy, te zaś mają i miały różną wartość czy to instrumentalno-socjotechniczną, czy to moralno-etyczną, czy też inną. Normy jako obowiązujące wywierają najprzeróżniejsze skutki społeczne, ale by mogły je wywierać muszą być przedmiotem oceny: pozytywnej bądź negatywnej i najczęściej jej uzasadnienia. Normy społeczne, choć na ogół obowiązują, nie zawsze są uznawane. Ocena pozytywna niewątpliwie wzmacnia skuteczność norm.

Ogólnie – oceny i wartości są elementem procesu tworzenia dóbr społecznych i kulturowych, i to po wielokroć. Obiekt fizyczny staje się na przykład obiektem kulturowym. O tym wymiarze powiemy, że oceny i wartości a także ocenianie i wartościowanie²³ należą do praktycznego porządku oceniania i wartościowania, albowiem są związane z działaniem i tworzeniem zobiektywizowanych dóbr społecznych, po części z ich cyrkulacją lub wymianą²⁴.

Drugi wymiar nazywamy epistemicznym dla zaznaczenia, że w przeciwieństwie do pierwszego, na plan pierwszy wysuwa się świadomość oceniania i wartościowania, która sama z siebie nie produkuje dóbr, lecz tworzy społeczno-kulturowe fakty. Tworzy niniejszym środowisko lub kontekst pierwszego porządku. Decyduje tym samym o dystrybucji, cyrkulacji i wymianie dóbr kulturowych i społecznych. W szerszym sensie jest elementem procesu poznawania i rozumienia wytworów semiotycznych²⁵.

Stosunek obu porządków jest naturalnie złożony i wielofazowy. Szczególny przypadek (o czym już wspominaliśmy) to przypadek społecznych systemów normatywnych, w tym prawnych, gdzie pozytywne wartościowanie zespołu działań (zachowań) prowadzi nie tylko do sformułowania i ustanowienia norm jako dóbr społeczno-kulturowych, ale również do wytworzenia normatywnych sankcji i normatywnych procedur, a wtórnie do ich oceniania i wartościowania. Ów proces sam staje się elementem stosowania i skuteczności norm prawnych. Mamy tu do czynienia jak gdyby z ocenianiem i wartościowaniem o zdwojonej sile. Ta dwoistość występuje we wszystkich typach społeczeństw, choć przejawia się z różną intensywnością. Dlaczego tak się dzieje, choć wydawałoby się (również na gruncie referowanej tu koncepcji), że oceny i wartości wystarczyłyby same, aby utrzymać równowagę lub kon-

²³ Relacja między ocenianiem i wartościowaniem jest tu następująca. Każde wartościowanie jest ocenianiem, ale nie odwrotnie.

²⁴ Wartości, a ściślej stosunek wartości jest jednym z podstawowych elementów dyfuzji. Określa nie tylko jej intensywność. W pierwszym rzędzie określa samą jej możliwość.

²⁵ We wszelkich możliwych światach (społecznych), S. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, IW PAX, Warszawa 1988. Także w świecie literackim: U. Eco, *Pejzaż semiotyczny*, PIW, Warszawa 1972, *idem: Lector in fabula*, PIW, Warszawa 1994.

trolę społeczną bądź by realizować pożądane cele społeczne²⁶.

Otóż systemy normatywne jako między innymi zestandaryzowane i zgeneralizowane reguły działania są wyrazem dążenia do stabilności i stabilizacji systemów społecznych, do znormalizowanych reguł działania, a także do utrzymania ustabilizowanego porządku dóbr, ogólnie ładu społeczno-kulturowego.

Istnieje jeszcze jedna istotna racja. Wyjaśnia ją nieco paradoksalnie charakter relacji kultury i cywilizacji. W myśl naszej koncepcji (wyłożonej w innym miejscu)²⁷ jest to inkluzja. Kultury są realizacjami (w pewnym sensie słowa) cywilizacji, podobnie jak normy są realizacjami wartości. Jedne od drugich różnią się nie tylko nośnikiem materialnym, ale i ogólnością, statusem bytowym i rodzajem obiektywizacji.

2.3. STATUS WARTOŚCI

Pytanie zasadnicze: czym są wartości? pozostaje nadal otwarte. Zamiast odpowiedzi bezpośredniej niech wystarczy na początku stwierdzenie: wartości są zwykle uporządkowane. Istnieje zatem pewna hierarchia na co najmniej skali nominalnej, zwykle są to jednak skale mocniejsze – porządkowe z ustaloną metryką. Po drugie należy stwierdzić, że istnieją klasy wartości określone materialnie. Są one współmierne z porządkiem ontologiczno-antropologicznym, a wtórnie społeczno-kulturowym. Oznacza to, iż istnieją wartości (przykładowo) utylitarne, poznawcze, wolicjonalne, etyczne, estetyczne, religijne, które muszą być zgodne z głęboką strukturą ontologiczną człowieka tak w sensie jednostkowym (osobowościowym), jak gatunkowym (w tym społecznym)²⁸. Po trzecie wartości mają zakres (albo zasięg podmiotowy, w tym osobowy). Po czwarte siła wartości nie wynika zawsze z miejsca na skali porządkowej. Wartości niższego rzędu mają najczęściej szerszy zakres i większą siłę niż wartości rzędu wyższego, nadto w przypadku konfliktu wartości wynik nie jest przesądzony charakterystyką skali²⁹. Innymi

²⁶ P. Trappe, *Kritischer Realismus in der Rechtssoziologie*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1983; *idem: Entwicklungssoziologie*, Basel 1984; *idem: Social Strategies – Krisenkontinent Afrika*, Basel 1995.

²⁷ S.P. Dudziak, *Dyfuzja kulturowa a człowiek pogranicza* [w:] T. Popławski, *Oblicza peryferyjności*, Wyd. FUW, Białystok 1994.

²⁸ Tym samym zakładamy względnie stałe spektrum wartości w wymiarze antropologicznym.

²⁹ S. Nowak, *System wartości społeczeństwa polskiego*, „Studia Socjologiczne” 1979, nr 4, s. 155-174; *idem: Postawy, wartości i aspiracje społeczeństwa polskiego. Przesłanki do prognozy na tle przemian dotychczasowych* [w:] *Polskie systemy wartości i modele konsumpcji*, red. R. Siemieńska, UW IS, Warszawa 1984.

słowy mamy tu do czynienia z różnymi porządkami, to znaczy skalami³⁰. Po piąte wartości są trwale zobiektywizowane.

Następny problem, który należy tu podnieść, a który niewątpliwie komplikuje i tak już wysoce złożone zagadnienie statusu wartości to kwestia relacji: obiekt – własności (w szczególności istotne – atrybuty) – wartości – podmioty (skale i ich porządki). Na ile różnice w dostępie do informacji³¹ modyfikują strategie decyzji³², nie wspominając już o zmianie preferencji macierzy wartości w strategiach optymalizacyjnych³³, co *nota bene* jest zjawiskiem nagminnym w negocjacjach i konfliktach. Obiektywnie istniejące, szybko zmieniające się preferencje wartości dodane do konfliktów społecznych, a te do wewnętrznych, to jest osobowościowych niespójności w wartościowaniu, które z kolei polega na rozziwieniu między wartościami zgeneralizowanymi a konkretnym wartościowanym działaniem³⁴ utrudnia, jeśli wręcz nie uniemożliwia zastosowanie właściwych metod badań socjologicznych. Te ostatnie dodatkowo są ograniczane przez normatywne reguły uniemożliwiające dostęp do istotnych informacji w trakcie trwania działań społecznych. I nie chodzi w tym wypadku jedynie o działania *sensu stricto* polityczne.

Choć powyżej faktycznie scharakteryzowaliśmy cywilizację i po części kultury, choć stwierdziliśmy *implicite*, że wartości mogą być dane (i rozpoznane) ściśle lub intuicyjnie – tytułem przykładu: wartości poznawcze *versus* estetyczne – pytanie podstawowe nadal pozostaje bez odpowiedzi.

Wartości w sensie socjologicznym to przede wszystkim:

1° własności operatora wyboru, charakteryzujące klasę cech:

1.1. jako klasę cech pożądanых pewnego rodzaju dóbr – wartości jako

³⁰ H. Domański, Z. Sawiński, *Wzory prestiżu a struktura społeczna*, Ossolineum, Wrocław 1991; M. Alestalo, H. Usitalo, *Prestige and Social Stratification*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 1980; S.N. Adams, *Status Congruency as a Variable in Small Groups Performance*, „Social Forces”, No. 32, s. 16-22; S.N. Eisenstadt, *Prestige, Participation and Strata Formation* [w:] *Social Stratification*, red. J.A. Jackson, University Press, Cambridge 1968. Problem badań nad prestiżem społecznym jest klinicznym wręcz przykładem ułomności metod badań socjologicznych albo – inaczej rzecz wyrażając – systematycznej wieloznaczności i zmienności porządków wartościowań, a nadto braku właściwych miar (skal), które byłyby zamknięte na wielość interpretacji.

³¹ *Conflicting objectives in decisions*, red. D.E. Bell, R.L. Keeney, H. Raiffa, J. Wiley and Sons, New York 1977.

³² J.G. March, *Bounded rationality, ambiguity and the engineering of choice*, „Bell Journal of Economics” 1978, No. 9, s. 587-608.

³³ Co *de facto* ogranicza, jeśli wręcz nie uniemożliwia zastosowanie klasycznych i nieklasycznych teorii gier do badań konfliktów społecznych.

³⁴ *Die Werte der Schweizer*, red. A. Melich, Peter Lang Verlag, Bern 1991; B. Schlöder, *Soziale Werte und Werthaltungen*, Leske und Budrich, Opladen 1993; M. Rokeach, *The Nature of Human Values*, Free Press, New York 1973.

reguły działania, w szczególności tworzenia dóbr kulturowych i społecznych.

1.2. jako klasę cech pożądanых w sensie świadomościowo-poznawczym (epistemicznym).

2° reguły dystrybucji, cyrkulacji i wymiany dóbr.

3° narzędzia tworzenia systemów normatywnych.

4° struktury społeczno-kulturowe o ustalonym względnie stałym porządku i odpowiedniej charakterystyce.

5° epifenomeny świadomości społecznej o nie ustalonym znaczeniu, zwykle elementy przekonań (a zatem i przedmiot logik intensjonalnych)³⁵.

6° podstawowe elementy konfliktów społecznych.

7° części składowe trwałych relacji: wartości – dobra i układów tych relacji w postaci odpowiednich porządków i skal.

Ogólnie – wartości to albo w sensie zbiorowym zobiektywizowany (kulturowo) standard wyboru i (lub) oceny wraz z jego uzasadnieniem bądź przesłanką, albo standard o podobnej charakterystyce w znaczeniu indywidualnym (osobowościowym) będący empirycznie zasadą działań jednostek. Zarówno działań tworzących wszelkie wytwory społeczne, jak je oceniające.

3.1. WARTOŚCI A PROCES POZNANIA W SOCJOLOGII

Wartości podmiotowe w naszym rozumieniu słowa wiążą się z procesem poznania charakteryzującym socjologię, w szczególności z procesem badań empirycznych. Wartości, które stanowią tu kryterium wyboru, dzielimy na praktyczne i poznawcze. Praktyczne to wartości pozapoznawcze. Wszelkie problemy socjologiczne są motywowane aksjologicznie, zakładają one uprzednią wiedzę lub – w szczególności – teorię socjologiczną. Zakładają również wybór odpowiedniej dziedziny przedmiotowej.

Wybór zaś dziedziny przedmiotowej nie zawsze bywa dyktowany wartościami poznawczymi, nie zawsze jest również spełniony warunek wyboru najlepszej teorii. Socjologia bowiem już u swego zarania była i nauką opisową, i stosowaną. Tak jest również obecnie. Operacjonalizacja problemu w postaci hipotez empirycznych jest podobnie warunkowana, ale w większym stopniu zależy od kompetencji epistemologicznej socjologów niż wybór metod, technik i narzędzi. Ten zaś w pierwszym rzędzie jest ściśle związany z dziedziną przedmiotową³⁶. Jednak i on bywa ograniczany. Nie tylko i nie przede

³⁵ M. Ziółkowski, *Jednostka, wiedza, społeczeństwo*, PWN, Warszawa 1989.

³⁶ Metodologiczna zasada wszystkich zasad może mieć brzmienie następujące: narzędzia poznania dostosować do rodzaju obiektu.

wszystkim własnościami stosowanych metod badawczych. Ograniczeniem istotnym są społeczno-kulturowe warunki empiryczne, w tym oczywiście ekonomiczne. Regułą jest raczej niewystarczalność zasobów i środków, nie wspominając o przymusie czasu. Zimna kalkulacja strat i zysków, między innymi informacji, jest współmierna z wartością poznawczą wyników. Należy również pamiętać o ograniczeniach, które zawsze występują, choć różnią się co do stopnia. Są to ekskluzje polityczne, religijne, prawne, instytucjonalne i inne. Nie zapominamy również o klasycznych metodach³⁷ wprowadzania w błąd, blokowania informacji, udostępnianie nierzetelnych danych itp.

Faza interpretacji wyników zależy w pierwszym rzędzie od wewnętrznych reguł metodologicznych i nie musi wiązać się z jakimikolwiek warunkami zewnętrznymi i tym samym innymi wartościami. W szczególności dotyczy to sprawdzania hipotez empirycznych i formułowania twierdzeń. Relacja między uzyskanymi wynikami a teorią wyjściową i teoriami relewantnymi podlega tym samym uwarunkowaniom.

Rzecz przedstawia się zgoła inaczej w przypadku aplikacji wyników badań socjologicznych i w ogólności wykorzystywania socjologii jako wiedzy i nauki. Wiedza jest tu jedynie instrumentem lub – używając innego sformułowania – warunkiem społecznych działań. W tym sensie wiedza jako wartość jest wartością relatywną. Uogólnienie o instrumentalizacji wartości bądź o ich relatywizacji dotyczy i wymiaru przedmiotowego, i podmiotowego. Swobodna definicja wartości brzmi: coś ma wartość ze względu na coś. Relatywizacja odnosi się zarówno do wartości należących do różnych klas, jak do wartości w obrębie jednej klasy, przy założeniu, że relatywizacja wartości jest naturalnie względna. Ten nieco paradoksalny efekt wyjaśnia taki oto przykład. W obrębie wartości poznawczych prawda rozumiana jako spełnialność teorii³⁸ nie zawsze jest wartością naczelną. Różne teorie socjologiczne (na przykład uwarstwienia) są prawdziwe, to znaczy mają model empiryczny³⁹. Jednak jedne są lepsze, inne zaś gorsze. Zatem to zakres (lub zasięg) teorii jest wartością naczelną i nierelatywną. W innym przypadku to metoda badań może być wartością naczelną.

Podsumowując, wzór poprawności metodologicznej w podmiotowym wymiarze aksjologicznym zakłada w istocie rzeczy względnie trwałą relację między wartościami poznawczymi i wartościami innego rodzaju. Prawdę powiedziawszy, jest to względnie trwały porządek relacji, przy czym punkt wyjścia, a szczególnie dojścia, lepiej charakteryzuje inny układ wartości niż

³⁷ Ostrzegają przed tym wszystkie podręczniki dotyczące metod badań socjologicznych. Przykładowo: *Applied Sociology*, red. H.E. Freeman, R.R. Dynes, P.H. Rossi, W.F. Whyte, Jossey-Bass, San Francisco 1983.

³⁸ W ściślejszym sensie spełnialność formuł albo interpretacja języka.

³⁹ M. Przełęcki, *Logika teorii empirycznych*, PWN, Warszawa 1988.

układ wartości poznawczych. Rzeczą istotną, jeśli nie najistotniejszą, jest to, że taki wzór poprawności metodologiczno-proceduralnej istnieje⁴⁰, a wszelkie odstępstwa od niego, wprowadzające w nieodpowiednich fazach rozmaite porządki wartościowania, muszą zostać zdyskwalifikowane jako nienaukowe.

Odróżnienie H. Rickerta wykorzystane przez M. Webera: *Wertbeziehung* – *Werturteil* nie może być tu zastosowane, choćby ze względu na zbyt niską „rozdzielczość obrazu”.

3.2. WARTOŚCI POZNAWCZE

Wartości poznawcze obecne w socjologii i *ipso facto* najważniejsze dla niej jako nauki nie zajmują nas w tym miejscu, albowiem są one reprezentowane w odrębnej dyscyplinie czy raczej dyscyplinach, mianowicie w metodach badań socjologicznych, metodologii socjologii lub w metodologii nauk społecznych. Ogólnie w formalnej i empirycznej teorii i metodologii nauk. Specjalny przypadek, gdzie wartości poznawcze umieszczone zostają w perspektywie przedmiotowej, to sytuacja nie tylko socjologicznej analizy społecznych procesów poznania, ale również socjologicznej analizy socjologii jako zjawiska⁴¹. Zagadnienie, które także niepokoiło umysły reprezentantów wszelkich odmian socjologii wiedzy, w szczególności pojmowanej jako tzw. krytyka ideologii⁴².

4. PODSUMOWANIE

Wartości w socjologii i wartości jako przedmiot socjologii to (dla nas) przede wszystkim uporządkowany zestaw własności wraz z uzasadnieniem, określony materialnie, a obiektywizowany w decyzjach i wytworach. W pewnym sensie słowa te pierwsze to również społeczne wytwory, zaś w perspektywie przedmiotowej po prostu społeczne fakty. Klasycznym przykładem

⁴⁰ Wprawdzie istnieją różne narzędzia analizy i należałoby tu mówić o rozmaitych, poprawnych procedurach metodologicznych, a zatem nie o wzorze, lecz o wzorcach, ale – z drugiej strony – istnieją wyraźne reguły negatywne, które w ogóle nie podlegają dyskusji i tym samym wyznaczają właściwy obszar poznania.

⁴¹ W światowej literaturze przedmiotu dzieła Mannheima zdobyły palmę pierwszeństwa, w Polsce pierwszym był S. Ossowski.

⁴² Dzisiaj socjologia wiedzy jest raczej analizą prawdy, nie zaś fałszu. Traktuje wszelkie rodzaje wiedzy jako fakt społeczny i obiekt badań, koncentrując się również na przekonaniach i wszelkich formułach zawierających wartościowanie i ocenianie.

socjologicznym jest tu wtórne uwarstwienie społeczne – społeczny prestiż⁴³.

Wartości jako elementy uogólnionych ocen jednostkowych czy (tak jak dla nas) obiektywizowalne i obiektywizowane kryteria wyboru własności są swoistym obiektem socjologii. Owa swoistość nie dotyczy jedynie relatywności i sposobu obiektywizacji, lecz odnosi się głównie do wartości jako modalności i co za tym idzie do różnych wymiarów wartości, sposobów ich poznania, a także ich relacji jako reguł działania.

Problem relacji: socjologia – wartości, zaprzatający umysły klasyków socjologii XIX i XX wieku, wydaje się i dzisiaj ważny. Być może nawet ważniejszy niż wówczas. Bez względu jednak na swoją wagę jest on z pewnością bardziej złożony.

⁴³ Obecnie, jeśli chodzi o socjologię empiryczną, dość dużym zainteresowaniem cieszą się analizy dotyczące wartości jako reguł działania, wręcz modelowania rzeczywistości społecznej. K. Müller-Silva-Witterschlick, *Werte in der Problemformulierung: Möglichkeit der Einbeziehung subjektiver Wertungen in der Strukturmodellierung*, Wehle, Bonn 1988; B.M.K. Huppertz, *Werte und Normen in ihrem konstituierendem Einfluss auf die politischsoziale Wirklichkeit: ein Beitrag zur Charakterisierung der politischen Kultur und deren Manifestationen in der politischen Bildung der USA und der BRD*, Bonn 1987.

Dorota SNARSKA

ESTETYKA MITU I POZNANIE W ANTROPOLOGII SPOŁECZNEJ

Literatura poświęcona badaniom znaczenia i funkcji mitów ma w antropologii społecznej długą tradycję opartą na bogatym materiale empirycznym i wnikliwych interpretacjach teoretycznych. Interesującym obszarem badawczym są dociekania dotyczące powiązań twórczości artystycznej ze sferą mitu. Historia sztuki dostarcza wielu przykładów potwierdzających fakt, iż treści mitologiczne często są istotnym elementem komunikowania artystycznego. Ważnym aspektem tego problemu jest analiza estetyki mitu z perspektywy antropologicznej i socjologicznej. W niniejszym artykule spróbuję również rozważyć i uzasadnić sensowność operowania pojęciem estetycznej kategorii poznania w odniesieniu do badań antropologicznych.

Wśród przedstawicieli filozofii romantycznej rozpowszechnione było przekonanie, że mity są przede wszystkim fenomenem estetycznym, będącym pierwowzorem sztuki i działalności artystycznej. Nowe kierunki badań tej problematyki zostały nakreślone przez E. Durkheima, J. Frazera i F. Bosa na początku XX w. Analizą systemów mitologicznych zajmował się B. Malinowski w oparciu o własną teorię funkcjonalną. Bogaty dorobek naukowy został zgromadzony przez francuską szkołę socjologiczną i antropologiczną: E. Durkheim, L. Lévy-Bruhl (teoria prelogizmu pierwotnych „wyobrażeń zbiorowych”), M. Mauss. Jeden z czołowych teoretyków mitu M. Eliade [1977; 1994] akcentował w swoich pracach pojęcie mitycznych „czasów początkowych”, rozpatrywał mity w korelacji z rytuałami, łączył świadomość mitologiczną z tendencją do deprecjonowania czasu historycznego. Zwracał uwagę, że wydarzenia przedstawiane podczas obrzędów rytualnych obrazują powrót do mitycznego początku, okresu, w którym funkcjonował czas cykliczny. M. Eliade podkreślał, że mit w takiej formie, w jakiej został wypracowany przez społeczeństwa archaiczne, stanowi fundament kultury i życia

społecznego, objaśnia i legitymizuje istniejący porządek kosmiczny i społeczny.

Bardzo wiele mitów opowiada historię o tym, w jaki sposób z chaosu wyłonił się naturalny i społeczny porządek. Ukazując sytuację absolutnie początkową, stają się niejako jedyną prawdziwą i zrozumiałą conceptualizacją świata. Są opowieściami zawierającymi elementy zarówno opisowe, jak i normatywne, co powoduje, że mity relatywizują przejawy aktywności życia codziennego „do rzeczywistości nie-relatywnej i przez to nadają im sens” [Kołakowski, 1967, s. 209]. Ten typ przekazu powstaje w obrębie światopoglądowotwórczych kategorii praktyki kulturowej, współtworząc „światopoglądową sferę kultury symbolicznej” [zob. Kmita, 1982; Zeidler, 1987].

Jeden z ważnych mitów Tsimshian wyjaśnia i uprawomocnia społeczny aspekt celebrowania plemiennych uroczystości i świąt oraz występowanie potlachu. Dzieckiem córki wodza jednej z wiosek była „mała wydra”. Łowiła ona ryby i zaopatrywała swego dziadka w żywność, którą obdarowywano zapraszanych gości, w tym wodzów sąsiadujących plemion. Wszyscy oni znali „małą wydrę” i byli poinformowani, że nie należy jej zabijać wtedy, gdy poluje w zwierzęcej postaci. Wódz posiadający tak osobliwego wnuka, stał się zasobny w różnego rodzaju dobra materialne, które przynosili mu przybywający goście. Niestety, zapomniano o zaproszeniu wodza jednej z wiosek i załoga czółna, które należało do pominiętego plemienia, nie wiedząc nic o „małej wydrze”, zabiła ją. Mit kończy się następującą puentą: „Oto dlaczego ludy wyprawiały wielkie święta, gdy syn wodza rodził się i otrzymywał imię, aby każdy go znał” [Mauss, 1973, s. 267]. Opowieść oparta jest na wątku, który jest charakterystyczny nie tylko dla mitu Tsimshian. W kulturze europejskiej odnajdujemy motyw „złej wróżki zapomnianej przy chrzcie i przy ślubie” [Mauss, 1973].

Myślenie mitologiczne, jako podstawowy sposób myślenia, jest charakterystyczne dla kultur archaicznych, chociaż jako pewien poziom rozumienia rzeczywistości może występować również w społeczeństwach współczesnych. Jest to forma „myślenia zbiorowego”, którego elementy można odnaleźć w każdej cywilizacji, z tym że „u większości przedstawicieli społeczeństw współczesnych występuje myślenie personalne, prawie lub w ogóle nieobecne u członków społeczeństw tradycyjnych” [Eliade, 1994, s. 14]. Chociaż niewątpliwie występują znaczne różnice między mitem pierwotnym a współczesnym mitologizowaniem, to mit bywa rozumiany jako rodzaj struktury, która jest odbiciem najbardziej podstawowych, fundamentalnych cech ludzkiego myślenia. R. Barthes utrzymywał, że to właśnie nasza cywilizacja jest szczególnie podatna na oddziaływanie mitologii. Genezę mitów politycznych dostrzegł w fackie przekształcania historii w ideologię. Inny socjolog francuski, A. Sauvy do analizowanych mitów włączył takie tradycyjne wątki, jak „stare, dobre czasy”, „złoty wiek”, los jako przeznaczenie, konwenanse obowiązujące wśród poszczególnych grup i jednostek czy polityczny „mit” faszyzmu.

Trudno jest kwestionować użyteczność i znaczenie mitu jako kategorii poznania. Pozwala ona również wyjaśnić i zrozumieć przejawy nowoczesnych form życia społecznego, co wydaje się być szczególnie interesujące, ponieważ obecnie, coraz częściej, mówi się o celowości stosowania analizy antropologicznej do badań nad społeczeństwami współczesnymi (*anthropology at home*).

Głównym celem relacji epistemologicznej jest poznanie. Z tego też powodu jednym z ważnych obszarów, którymi zajmuje się epistemologia jest problem mechanizmu wiedzytwórczego. W czasach współczesnych uległ on poszerzeniu o dociekania związane z historycznym i społecznym aspektem kształtowania się wiedzy i wyjaśniania mechanizmów jej kumulacji. Istotną przyczyną pojawienia się refleksji nad poznaniem był upadek świadomości mitologicznej i opartego na niej wizerunku świata w starożytnej Grecji. K. Mannheim podkreślał, iż poznanie bywa traktowane jako czyste przez przedstawicieli filozofii idealistycznej tylko wtedy, gdy jest „czystą teorią”. Mannheim i inni krytycy tej tradycji traktowali poznanie wyłącznie teoretyczne, jako jeden z obszarów poznania, zwracając uwagę, że człowiek ulega temu procesowi także w sytuacjach aktywistycznych, a w niektórych przypadkach poznanie jest możliwe tylko wtedy, gdy cała aparatura pojęciowa i myślowa jest powiązana z działaniem i postawą aktywistyczną. L. Lévy-Bruhl zwracał uwagę, że rodzaje poznania i doświadczania rzeczywistości w społecznościach plemiennych i w naszym kręgu cywilizacyjnym są jakościowo różne (np. odmienne rozumienie czasu czy przestrzeni). Nawet w społecznościach tego samego typu można wyróżnić kilka sposobów poznania (poznanie świata zewnętrznego, doświadczenie „Ja” i „My”, poznanie techniczne czy mitologiczno-kosmogoniczne). Ponieważ poznanie podlega determinacji (jako przykład może posłużyć wzajemne oddziaływanie sposobów poznania i ram społecznych), oznacza to, że przedstawiciele nauk takich jak socjologia, antropologia czy filozofia badają naturę tej relacji. Analizują istotę mechanizmu determinacji oraz jego następstwa dla procesu i efektów poznania. Problem ten można rozpatrywać poprzez związek z relacją epistemologiczną, czyli poznaniem badanym poprzez jego odniesienia do rzeczywistości przedmiotowej. Podkreślenia wymaga fakt, że poznanie i systemy poznawcze nie są prostym odzwierciedleniem rzeczywistości. Są one zwykle „częścią mechanizmu uwarunkowań społecznych jedynie jako aspekt, rusztowanie, element całościowego zjawiska społecznego, a w szczególności jego sposobu manifestowania się w strukturze społecznej, gdzie poznanie odgrywa rolę cementu, konkurując z innymi dziełami cywilizacji, takimi jak moralność, prawo, religia, magia, wychowanie itd.” [Gurvitch, 1985, s. 469].

Wkład socjologów do epistemologii polega więc na badaniu odniesień między systemami poznania a różnymi rodzajami ograniczeń o charakterze społecznym, czyli nad przeobrażeniami efektywnego oddziaływania wiedzy

w różnych typach struktur społecznych. Innym doniosłym aspektem jest analiza poznania zbiorowego opartego na sądach zbiorowych, funkcjonowania zbiorowych doświadczeń, intuicji w powiązaniu z poznaniem indywidualnym. Istnienie tego typu poznania pozwala na analizę problemów takich jak istota podmiotów zbiorowych oraz wartość ich aktów poznawczych w relacji do doświadczenia indywidualnego i kwestia różnie konceptualizowanych społecznych symboli [por. Gurvitch, 1966; Lévy-Bruhl, 1992 i in.]. Problematyka ta jest szczególnie interesująca w kontekście badań nad znaczeniem i funkcjonowaniem mitów jako jednej z możliwych form symbolicznej aktywności społecznej.

W literaturze przedmiotu zwraca się również uwagę na estetyczny wymiar systemów mitologicznych. Badania nad sztuką współczesną podkreślają jej silny związek z mitem. Obie formy przekazu charakteryzują się metaforycznością i niewątpliwie pochodzenie sztuki należy wiązać z funkcjonowaniem przekazów mitologicznych. Odnalezienie „linii granicznej między »mito-logiką« a sztuką” jest możliwe wtedy, gdy „pewien składnik obszaru myślowego rządzonego przez »mito-logikę« przestaje być w sztuce traktowany serio, przybiera charakter »zabawowy« w tym sensie, fikcjonalny” [Kmita, 1987, s. 150].

Estetykę definiuje się najczęściej jako naukę analizującą cechy i kryteria piękna, czasami estetyka bywa określana w sposób nieco węższy, jako ogólna teoria sztuki. Władysław Tatarkiewicz prezentował stanowisko, że estetyką nazywamy zwykle „naukę o pięknie, jednakże niektórzy estetycy – w przekonaniu, że pojęcie piękna jest nieokreślone i mętne i przez to nie nadaje się do nauki – schodzą na tor sztuki, definiują estetykę jako naukę o sztuce. A inni chcą się zajmować zarówno pięknem jak sztuką: oddzielają te dwa działy estetyki i uprawiają oba” [Tatarkiewicz, 1985, s. 13]. W. Tatarkiewicz równocześnie zwracał uwagę, iż zakres takich terminów jak piękno i sztuka jest różny. Podkreślał, że piękno jest nie tylko i wyłącznie atrybutem sztuki, a w wielu przedstawieniach artystycznych mamy do czynienia z zupełnie inną funkcją przekazu, niż chęć ukazania piękna. Analiza powyższego problemu w aspekcie historycznym wskazuje na fakt, że niektóre epoki nie widziały żadnego związku między tymi pojęciami. W starożytności badano te problemy oddzielnie, zajmując się zarówno teorią piękna, jak i nauką o sztuce. Proces zbliżenia obu dziedzin jest terenem badań historii estetyki. Jednocześnie „estetyka może wybierać zagadnienia, zajmować się pięknem czy sztuką, ale estetyka jako całość obejmuje zarówno naukę o pięknie, jak naukę o sztuce, jest nauką o dwu torach” [Tatarkiewicz, 1985, s. 13].

Percepcja estetyczna rozumiana jako ocena danego przedmiotu z tej własnie perspektywy jest warunkowana przez predyspozycje umysłu, które są wynikiem obowiązujących w danej kulturze wartości estetycznych. Stanisław Ossowski (1966) zwracał uwagę, że dla przedstawicieli nauk społecznych

(socjologów i antropologów) szczególnie interesujące jest nie tyle budowanie różnorodnych systemów wartości estetycznych, ale raczej badanie procesów, które kształtują hierarchie wartości estetycznych w danym środowisku. Istotne jest również poznanie społecznej genezy ideałów piękna czy standardów estetycznych, uwzględniając fakt, że emocjonalny stosunek do pewnych tematów wykorzystywanych np. w przekazach artystycznych może być wynikiem panujących w danej kulturze wierzeń i norm społecznych. Rozważania dotyczące relacji między wartościami estetycznymi i wartościami artystycznymi mają zróżnicowane podłoże. Istnieje stanowisko, że to właśnie sztuka charakteryzująca się wartościami artystycznymi pozwoliła człowiekowi dostrzec estetykę przedmiotów nieartystycznych i natury. W literaturze przedmiotu bywa również prezentowane stanowisko odmienne, według którego wartości estetyczne są pierwotniejsze od artystycznych. Badania etnograficzne potwierdzają, że poznanie estetyczne jest rozpowszechnione niemal we wszystkich społecznościach. Wrażliwość estetyczna, która może dotyczyć rytmicznych układów dźwiękowych, barw, form przestrzennych, różnych typów odtwarzania rzeczywistości (stylizacja, ekspresja) występuje w wielu kulturach, które nie znają pojęcia sztuki i twórczości artystycznej. Chociaż analizy problemu potwierdzają fakt, że istnieją rodzaje przeżyć estetycznych, w których geneza przedmiotów nie jest ważna, to niewątpliwie obcowanie ze sztuką wyostreza i modeluje wrażliwość na wartości estetyczne.

Wartości estetyczne, mimo różnych metod ich klasyfikowania, odnoszą się ostatecznie do piękna w kontekście pozytywnym bądź negatywnym. M. Gołaszewska (1990) wyróżniła następujące rodzaje wartości estetycznych: piękno i ładność, brzydota i szpetność, tragizm i groza, komizm i zabawność, wzniosłość i patos, trywialność i przeciętność, naiwność i nieudolność, wyrafinowanie i wirtuozeria, poetyczność i elegijność, prozaiczność i banalność, fantastyczność i baśniowość, ascetyzm i oszczędność, oryginalność i świeżość, głębia i tajemniczość. Wiele z tych kategorii można zastosować do interpretowania opowieści mitycznych. Jeżeli uznamy, podobnie jak M. Gołaszewska, że głębią charakteryzują się te przekazy czy dzieła sztuki, które nawiązują do „odwiecznych” problemów nurtujących ludzkość, nie jest trudno odnaleźć pewne analogie do sposobów analizowania mitów. Fantastyczność można badać poprzez pryzmat teorii archetypów C.G. Junga. Zgodnie z tą teorią, jest to sposób wydobywania na powierzchnię świadomości, za pomocą symboli, podstawowych archetypów, funkcjonujących w kulturach, takich jak człowiek-ptak (jako przykład może posłużyć starożytny mit o Dedalu i Ikarze) [por. Gołaszewska, 1990; Falck, 1989]. Sięganie do najgłębiej zakorzenionych w danych społecznościach archetypów często implikuje powiązania z magią. Warto zauważyć, że teoria archetypów Junga jest również stosowana do wyjaśniania przekazów mitycznych. Istotne jest to, że „podstawą dla wartości estetycznych jest opozycja między tym, co

racjonalne, a tym, co pozaracjonalne; sferze odczuć, przeświadczeń i intuicji tego, co niesprawdzone, możemy przyporządkować pewien sposób widzenia świata. Będą tu zatem wchodzić w grę przeświadczenia dotyczące np. doskonałości świata albo jego ułomności, wyższości w stosunku do człowieka albo niższości ewentualnie równości, przyjazności albo nieprzyjazności, czy też obojętności, potęgi albo małości” [Gołaszewska, 1990, s. 159]. Oznacza to, że wyobraźnia estetyczna jest skorelowana z określoną wizją świata i rzeczywistości społecznej. Odbiór wartości estetycznych nie ogranicza się tylko do percepcji prostych danych zmysłowych, ale szczególnie w przypadku złożonych struktur bogatych w treści semantyczne oparty jest na funkcjach analitycznych i interpretacyjnych.

Sztuka nie jest jedynym obszarem, który może być analizowany na podstawie kategorii estetycznych. S. Ossowski (1966) wyróżnił trzy grupy przedmiotów, którym przypisujemy pewne wartości estetyczne: są to przedmioty nie będące dziełami człowieka (np. przyroda), wszystko to, co wytwarza człowiek w celach estetycznych (twórczość artystyczna, sztuka) i przedmioty wytwarzane przez człowieka nie w celach estetycznych. Wskazuje to, iż zakres wrażliwości estetycznej jest niezwykle szeroki, może on dotyczyć codziennych zachowań oraz wszelkiego rodzaju rytuałów, począwszy od zachowań przy stole, aż do uroczystych ceremonii państwowych. Teren ten może być interesujący z punktu widzenia socjologii i antropologii. Należy podkreślić, że o postawie estetycznej możemy mówić wtedy, gdy istnieje pewne doświadczenie w posługiwaniu się kategoriami estetycznymi, tzn. występuje świadomość tego, że jakiś przedmiot jest lub nie jest estetyczny.

Oczywiście posługiwanie się terminami takimi jak sztuka, dzieło sztuki, artyzm ma rodowód historyczny i jest charakterystyczne dla naszego kręgu kulturowego. Jednak z twórczością o charakterze artystycznym spotykamy się w wielu kulturach, nie wyłączając tzw. społeczeństw plemiennych, klasycznego obszaru badań antropologii społecznej. Kultury egzotyczne wyróżnia to, że sztuka nie musi tworzyć odrębnej sfery aktywności człowieka, ale jej przejawy można odnaleźć niemal we wszystkich dziedzinach życia, chociaż w wielu przypadkach nie sposób oddzielić twórczości mającej wymiar wyłącznie estetyczny od elementów rytualnych, magicznych i innych. Wielu badaczy społeczeństw pierwotnych stoi na stanowisku, że wszelka praca wytwórcza nosiła piętno działalności artystycznej. Wiele przedmiotów codziennego użytku, takich jak stołki, czółna, oszczepy miało znaczenie nie tylko użytkowe; były one wytwarzane również w zgodzie z pewnymi kanonami estetycznymi. Uważa się, że sposoby zdobienia ciała są również jedną z pierwotnych form sztuki [por. Boas, 1927; Pfeifer, 1977; Ossowski, 1966]. Ozdoby takie jak zausznicze, naszyjniki, bransolety mogły mieć oczywiście znaczenie społeczne czy kultowe, ale równie często musiały odpowiadać standardom estetycznym, wyznaczonym przez daną kulturę. Analizując sposoby

malowania się Indian Kadiueo C. Lévi-Strauss (1964) zwracał uwagę, że zwyczaj ten ma wymiar artystyczny, ale również i znaczenie społeczne. Rysunki na twarzy nadają człowiekowi „godność istoty ludzkiej”, symbolizują przejście od stanu natury do stanu kultury. Różnice w stylu i kompozycji są odbiciem hierarchii społecznej, praw, przywilejów i w taki właśnie sposób sztuka staje się transformacją struktury społecznej i pełni funkcję socjologiczną. B. Malinowski charakteryzując triobriandzkie rolnictwo pisał, że „odkrywamy zadziwiającą troskę o estetykę ogrodnictwa. Ogrody należące do wspólnoty, nie są jedynie środkiem zdobywania żywności, są one źródłem dumy i głównym przedmiotem zbiorowej ambicji. Nie szczędzi się troski o osiągnięcie efektów piękna, miłych dla oka i serca Triobriandczyka, o wykończenie dzieła, doskonalenie przeróżnych pomysłów oraz o pokaz żywności. Zauważymy także, jak podczas wspólnego rodzinnego gospodarowania i konkursowych pokazów zaczynają działać obok zwykłej chciwości i pożądania dóbr inne bodźce. Przyczyną dodatkowej złożoności ogrodnictwa triobriandzkiego jest rozmaitość zbiorów, różnorodność ogrodów oraz zróżnicowanie działek według ich funkcji magicznej, estetycznej i praktycznej” [Malinowski, 1986, s. 101].

W obrębie kultur, w których pojęcie estetycznej wartości nie jest znane, rozpowszechnione są pewne typy czynności artystycznych, a twórczość tego typu bywa wysoko oceniana i pozytywnie odbierana. Sztuka i przejawy twórczości artystycznej są powszechnie traktowane jako jeden z najstarszych przekazów w dziedzictwie kulturowym człowieka, tak więc wydaje się być uzasadnione operowanie estetyczną kategorią poznania w odniesieniu do badań antropologicznych. Analizując związki mitu i sztuki, należy podkreślić, że oczywiście istnieją znaczące różnice między świadomością mitologiczną a świadomością estetyczną. Wyobraźnia mityczna ma głównie charakter zbiorowy, wyobraźnia estetyczna zaś jest przede wszystkim wyobraźnią indywidualną. Estetyczna kontemplacja sztuki oparta jest na uzmysłowieniu fikcyjności przedstawienia. Myślenie mitologiczne odwołuje się do konieczności podporządkowania określonym rytuałom i ceremoniom, których znaczenie jest uzależnione od ich skuteczności. Analiza procesów relatywizowania percepcji estetycznej do sfery kultury wydaje się być szczególnie ważna i inspirująca dla badań socjologicznych i antropologicznych dotyczących zarysowanej w tym artykule problematyki.

BIBLIOGRAFIA

- F. Boas, *Primitive Art*, Cambridge 1927.
- Estetyka pluralistyczna. Sympozjum w setną rocznicę urodzin Władysława Tatarkiewicza*, red. A. Kuczyńska, Warszawa 1989.
- M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1994.
- C. Falck, *Myth, Truth and Literature*, Cambridge 1989.
- M. Gołaszewska, *Istota i istnienie wartości. Studium o wartościach estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej*, Warszawa 1990.
- G. Gurvitch, *Les cadres sociaux de la connaissance*, Paris 1966.
- G. Gurvitch, *Společne ramy poznania*, [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, wybór – A. Chmielecki, S. Czerniak, J. Niżnik, S. Rainko, Warszawa 1985, s. 460-476.
- J. Kmita, *Myślenie „mitologiczne” w świetle strukturalistycznej opozycji metonimii i metafory*, [w:] *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, red. T. Kostryko, Warszawa 1987, s. 139-156.
- L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967.
- L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Warszawa 1992.
- B. Malinowski, *Ogrody koralowe i ich magia*, t. 1, [w:] *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1986.
- M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973.
- E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, Warszawa 1981.
- S. Ossowski, *U podstaw estetyki*, [w:] *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1966.
- J.E. Pfeifer, *The Emergence of Society*, New York 1977.
- Problemy socjologii wiedzy*, wybór – A. Chmielecki, S. Czerniak, J. Niżnik, S. Rainko, Warszawa 1985.
- D. Sperber, *On Anthropological Knowledge: Three Essays*, Cambridge 1985.
- Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, red. T. Kostryko, Warszawa 1987.
- The Structural Study of Myth and Totemism*, ed. E. Leach, London 1967.
- W. Tatarkiewicz, *Estetyka starożytna*, [w:] *Historia estetyki*, t. 1, Warszawa 1985.
- A. Zeidler, *Sztuka, mit, hermeneutyka*, [w:] *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, red. T. Kostryko, Warszawa 1987, s. 157-174.

III

„Pogranicze” – omówienia i recenzje

Barbara CIEŚLIŃSKA

TRANSFORMACJA W MIKROSKALI

AUTOREFERAT ROZPRAWY DOKTORSKIEJ

PT. *MAŁE MIASTO W PROCESIE PRZEMIAN.*

*STUDIUM MONOGRAFICZNE MONIEK 1988-1994*¹

Zmiana ustroju w Polsce w 1989 r. wzbudziła zainteresowanie przeobrażeniami zachodzącymi (lub oczekiwanymi, że zajdą) w rzeczywistości społecznej na różnych poziomach. W pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych więcej uwagi poświęcano przemianom w skali makro. Jednakże praca pt. *Małe miasto w procesie przemian. Studium monograficzne Moniek 1988-1994*² jest próbą poszukiwania odpowiedzi na pytania związane z transformacją w wymiarze lokalnym i w mikroskali.

Terenem badań jest niewielkie miasto – Mońki – położone w województwie białostockim. Mońki znane są w regionie (a nawet w kraju) przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, mieszkańcy tego miasta licznie uczestniczyli (już od połowy lat siedemdziesiątych) lub uczestniczą w migracjach do krajów zachodnich. Po drugie, jest to miasto młode (prawa miejskie otrzymało w 1965 r.), zbudowane od podstaw, siedziba władz powiatowych w latach 1954-1975 i laureat ogólnopolskiego konkursu „Mistrz Gospodarności”. Po trzecie, Mońki zasłynęły jako organizator Święta Ziemniaka, dzięki czemu miasto nieformalnie zyskało nazwę „stolicy zagłębia ziemniaczanego”.

Już w 1903 roku Franciszek Bujak pisał: „[...] Być może, że gdy się wskaże, jakie są u nas główne rodzaje wsi i wymieni po nazwisku te wsie, które najbardziej nadawałyby się do opisu, jako przedstawicielki poszczególnych

¹ Promotorem rozprawy jest prof. dr hab. Witold Morawski z IS UW w Warszawie.

² Rozprawa została opublikowana w formie książki pt. *Małe miasto w procesie przemian w latach 1988-1994. Monografia socjologiczna Moniek*, Wyd. FUW w Białymstoku, Białystok 1997.

typów, znajdują się ludzie i środki do wykonania tego, tak ważnego dla znajomości kraju przedsięwzięcia”³.

W warunkach radykalnych zmian systemowych tym bardziej jest przydatna „znajomość kraju”, mogąca być punktem wyjścia nie tylko do rozwoju teorii naukowych, ale również do właściwej polityki regionalnej i lokalnej. Mońki stały się swoistym laboratorium do analizy zachodzących przemian, ich zakresu i przebiegu.

Rozprawa na temat przemian w Mońkach była pomyślana jako praca empiryczna, co więcej, była to praca pisana „na gorąco”, stąd rozważaniom teoretycznym na temat charakteru zachodzących przeobrażeń nie poświęcam zbyt wiele miejsca. Celem pracy było przede wszystkim poszukiwanie ogólniejszych prawidłowości.

Diagnozie sytuacji w Mońkach przed zmianą ustroju sprzyjały przeprowadzone w 1988 r. badania terenowe⁴, których tematem były samorządy lokalne⁵. Kondycja ówczesnych samorządów nie była dobra. W zasadzie ani mieszkańcy, ani działacze samorządowi nie wiązali specjalnych nadziei z samorządnością lokalną lub pracowniczą. Bardziej niż w działalność samorządową mieszkańcy angażowali się w życie towarzyskie. Kontakty nieformalne bowiem miały strategiczne znaczenie w sytuacji gospodarki niedoborów. W dostępie do zasobów najbardziej liczyły się właśnie układy, znajomości i tzw. dojścia.

Badania monograficzno-ankietowe⁶ powtórzono po zmianie ustroju, w 1991 roku. Podjęto się wówczas realizacji tematu „Instytucje i formy świadomości mieszkańców małych miast w okresie przełomu”⁷. Wyniki tych badań wskazują na pojawienie się nowych problemów społecznych (bezrobocie, pauperyzacja), z którymi mieszkańcy zaczęli się dopiero zmagać. Okazało się, że wyuczone wcześniej sposoby postępowania i radzenia sobie z rzeczywistością nie były już tak skuteczne, jak przed zmianą ustroju.

³ F. Bujak, *Żmija. Wieś powiatu Limanowskiego*, Gebethner i Wolff, Kraków 1903.

⁴ W tym właśnie okresie nawiązałam cenne, jak się później okazało, kontakty z działaczami społecznymi i najbardziej aktywnymi mieszkańcami.

⁵ Badania polegały na przeprowadzeniu 130 ankiet z mieszkańcami miasta i kilkunastu wywiadów z działaczami społecznymi. Koordynatorem badań był Franciszek Ryszka z UW, natomiast na Białostocczyźnie badania koordynowała Helena Gnatowska z Zakładu Politologii Instytutu Nauk Społecznych Filii UW w Białymstoku.

⁶ Spośród dorosłych mieszkańców Mońk do wywiadów kwestionariuszowych wytypowano, na zasadzie losowania, 120 osób. Wywiadów udzieliło 100 osób. Pozostali z różnych przyczyn, najczęściej z powodu nieobecności związanej z pracą za granicą, nie wzięli udziału w badaniu.

⁷ Kierownikiem badań był dr Tadeusz Popławski z Zakładu Socjologii Instytutu Filozofii i Socjologii Filii Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku.

Oba badania ankietowe stały się punktem wyjścia do rozpoznawania procesów transformacji, ale podstawą niniejszej rozprawy jest przede wszystkim obserwacja uczestnicząca. Inspiracją do stosowania tej metody w badaniach socjologicznych stały się słowa Floriana Znanieckiego: „[...] socjologia nie jest nauką, którą by można tworzyć wyłącznie w ciszy biblioteki lub archiwum [...] musi ona iść po materiały wprost do źródła, podobnie jak geologia, geografia, botanika, zoologia”⁸. Na okres zbierania materiałów o badanym mieście i pisania doktoratu zamieszkałam w Mońkach na stałe. W sumie spędziłam tam siedem lat, od 1988 do 1994 r.

Korzystając także z innych technik i metod badawczych, zgromadziłam materiał obszerny i wielowątkowy. Konieczne stało się jego uporządkowanie. W tym celu wykorzystałam koncepcję Maxa Webera na temat struktury społecznej, a dokładnie jej trzech wymiarów: gospodarczego, kulturowego i politycznego. Każdemu z tych wymiarów przypisałam wskaźniki empiryczne: gospodarczemu – sytuację ekonomiczną miasta i mieszkańców, rynek pracy oraz zjawisko orientacji ekonomicznych mieszkańców; kulturowemu – życie codzienne, prestiż i opinie mieszkańców o sobie i swoim mieście; politycznemu zaś – kwestie samorządności. Dodatkowym elementem porządkującym był czas, czyli sytuacja sprzed i po 1989 roku.

Rozprawa rozpoczyna się od historyczno-demograficznej charakterystyki badanego miasta. Rozdział ten jest ważną częścią pracy, ponieważ Mońki nie miały dotychczas żadnego opracowania monograficznego⁹. W powszechnym mniemaniu największą rolę miastotwórczą odegrał podział administracyjny w 1954 roku, którego efektem było usytuowanie w Mońkach siedziby Powiatowej Rady Narodowej. Sięgając jednak do literatury socjologicznej odnajdujemy też inne poglądy na temat powstawania miast. Według C.H. Cooley’a „osiedla miejskie powstają tam, gdzie spotykają się dwa różne systemy transportu [...]”¹⁰. W przypadku Mońk tymi systemami transportu były kolej i szosa („automobil”). Potwierdzeniem tej koncepcji jest fakt, że Mońki całkiem nieźle rozwijały się przed drugą wojną światową, a w czasie wojny stanowiły dla okupanta strategiczny punkt dowodzenia.

W literaturze socjologicznej Mońki zaliczane są do miast tzw. administracyjnych¹¹ lub ruralnych¹². Jednak już w drugiej połowie lat siedemdziesiątych

⁸ F. Znaniecki, *Społeczne role uczonych*, PWN, Warszawa 1984.

⁹ Sprawą ważną i pilną była rekonstrukcja historii miasta, gdyż grono mieszkańców pamiętających początki Mońk i uczestniczących w ich powstaniu systematycznie malało. Jedni przenosili się do innych miast, wielu już nie żyło. Nie zawsze udawało się w porę dotrzeć do wskazywanych osób, a z niektórymi nie udało się już powtórzyć bądź uzupełnić wywiadu. Niemniej przeszłość miasta, choć zapewne częściowo, została odtworzona.

¹⁰ C.H. Cooley, *The Theory of Transportation*, Baltimore 1894.

¹¹ J. Węgleński, *Społeczne problemy małych miast*, Wrocław 1974.

¹² A. Sadowski, *Procesy ruralizacji. Ludność wiejska w mieście*, Wyd. Ekonomia i Środowisko, Kraków 1994.

zaczął tworzyć się inny charakter miasta, który można określić jako migrancki. „Miasto migranckie jest to takie miasto, w którym udział mieszkańców w migracjach jest podstawą jego egzystencji, a tożsamość, czyli najbardziej charakterystyczne cechy, określana jest przez migracje ludności do krajów zachodnich”¹³. Transformacja analizowana jest więc na przykładzie miasta migranckiego¹⁴.

Kolejność opisu przemian zachodzących po 1989 r. wyznaczona jest koncepcją M. Webera, który najpierw pisze o wymiarze ekonomicznym, następnie kulturowym i na końcu – politycznym. Faktycznie jest to również kolejność przemian, które można było obserwować po 1989 r., ponieważ w pierwszej kolejności pojawiły się zmiany ekonomiczne. W dalszej natomiast kulturowe i polityczne, choć należy dodać, że proces zmian wciąż trwa.

Uwolnienie cen urzędowych (na początku lat dziewięćdziesiątych) spowodowało wzrost podaży towarów dotychczas deficytowych, pojawiło się dużo małych punktów sprzedaży detalicznej, funkcjonować zaczęły bazy oraz rozwinęła się przedsiębiorczość indywidualna. Liczba zarejestrowanych jednostek działalności gospodarczej prowadzonej przez mieszkańców wzrosła w roku 1994 prawie trzydziestokrotnie w stosunku do roku 1988, kiedy to działalność gospodarcza mieszkańców pełniła funkcje marginalne.

W początkowym okresie transformacji występowała żywiołowa reorganizacja dotychczasowej struktury społeczno-zawodowej w badanym mieście. Ponieważ tempo i zasięg rozpadu zakładów pracy były większe niż tworzenie się miejsc pracy w sektorze prywatnym, pojawiło się bezrobocie wśród mieszkańców. Początkowo bezrobotni traktowali swoją sytuację jako przejściową, ale społeczny niepokój i niezadowolenie zaczęły narastać, gdy okres pozostawania bez pracy przedłużał się, a liczba bezrobotnych rosła. Niektórzy z bezrobotnych podejmowali się pracy „na czarno”, inni wyjeżdżali (wyjeżdżają) za granicę do pracy, również nielegalnej.

Szanse mieszkańców na dostosowanie się do nowych zasad gospodarczych wiąże z ich orientacjami ekonomicznymi. Jedne z orientacji sprzyjają dostosowaniu pozytywnemu, inne negatywnemu, czyli niedostosowaniu. Wśród mieszkańców najbardziej rozpowszechniony jest typ orientacji etatystycznej, której esencją są takie poglądy, jak: „gdyby ktoś mi zorganizował warunki, mógłbym coś jeszcze zdziałać” albo „potrzebuję pomocy lub rady jak funkcjonować”. Najlepiej dostosowują się jednak do nowej sytuacji ludzie

¹³ B. Cieślińska, *Miasto migranckie (na przykładzie Moniek)*, [w:] *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, red. A. Sadowski, Wyd. Ekonomia i Środowisko, Białystok 1995, s. 199.

¹⁴ Zmiana ustroju zatarła ostrość migranckiego charakteru miasta i w parę lat później bardziej adekwatne byłoby określenie Moniek jako miasta pogranicza. Przez miasto pogranicza rozumiem miasto znajdujące się na styku różnych kultur, gospodarek i systemów politycznych.

o orientacji przedsiębiorczej, pełni wiary we własne możliwości. Z badań wynika, że są to zwykle osoby lepiej wykształcone. Poza tym bycie bezrobotnym ściśle wiąże się również z wykształceniem – im wyższe wykształcenie mają mieszkańcy, tym rzadziej dotyka ich bezrobocie.

W kulturowym wymiarze życia zbiorowego zwracam uwagę na życie codzienne mieszkańców, hierarchię społecznego prestiżu i poglądy na temat własnego miasta. Życie codzienne mieszkańców Moniek uległo także transformacji. Mońki stały się miastem bardziej ożywionym, ale również podzielonym na mniejsze i większe dzielnice-osiedla, w których życie może toczyć się autonomicznie. Znaczenia nabrał też fakt pracy bądź bezrobocia mieszkańców. Jedni żyją dotychczasowym rytmem wyznaczonym przez czas pracy i czas wolny. Dla innych rytm ten został całkowicie złamany. Fakt bycia zatrudnionym coraz częściej wiąże się z faktem bycia szanowanym. Na ogół posiadanie pracy pokrywa się z wyższym wykształceniem, lepszą sytuacją materialną i nieformalnymi układami w mieście, gdyż często mieszkańcy problem niedoboru pracy rozwiązują podobnie jak rozwiązywali problem niedoboru towarów, czyli „po znajomości”. Dotyczy to przede wszystkim pracy na posadach państwowych lub innych posadach, które są finansowane ze środków publicznych i są bardziej stabilne.

Ostatnia część pracy poświęcona jest tematyce samorządności, stanowiącej ważny element systemu władzy lokalnej. Zmiana ustroju wyzwoliła, przynajmniej na początku, aktywność mieszkańców i zdolności do samoorganizacji. Nowo wybrana rada miejska i młody burmistrz angażowali się w sprawy miasta, ale nie byli w stanie zadowolić mieszkańców, których sytuacja życiowa często uległa znacznemu pogorszeniu. Nic dziwnego, że w tych warunkach nasiliła się nostalgia za przeszłością i w kolejnych demokratycznych wyborach do samorządu powrócił gospodarz miasta sprzed 1990 roku.

Praca kończy się podsumowaniem przemian w podstawowych wymiarach życia społecznego Moniek. Obok przemian ekonomicznych, społecznych i politycznych, nastąpiły też zmiany w przebiegu zjawisk migracyjnych (np. spadek salda migracji wewnętrznych, zmiana kierunku migracji zagranicznych, obniżenie statusu migrantów zarobkowych do państw zachodnich) oraz demograficznych (np. obniżanie się przyrostu naturalnego, spadek liczby zawieranych małżeństw). Po pięciu latach transformacji zmiany w Mońkach stają się coraz bardziej widoczne, choć nadal nie jest określony kierunek dalszego rozwoju tego miasta.

Wydaje się, że dalszy rozwój Moniek zależy od czynników zewnętrznych (np. od polityki państwa), ale też wewnętrznych (np. od rozwoju samorządności lokalnej, wzrostu przedsiębiorczości gospodarczej). W obecnej sytuacji większą rolę w zdynamizowaniu rozwoju miasta mogą odgrywać czynniki wewnętrzne, takie jak wzrost odpowiedzialności mieszkańców za swoje losy i losy swego miasta, chęć tworzenia i weryfikowania zasad życia

społecznego, współpraca pomiędzy instytucjami społecznymi, wspólne wyznaczanie kierunków rozwoju, a w stosunku do otoczenia zewnętrznego – stała promocja Moniek.



0213104/7