UNIWERSYTET W BIAŁYMSTOKU

ISSN 1230-2392

POGRANICZE

Studia społeczne
Tom VIII

NUMER SPECJALNY

pod redakcją
ANDRZEJA SADOWSKIEGO

Białystok 1999

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku

UNIWERSYTET W BIAŁYMSTOKU

POGRANICZE

Studia Społeczne

Tom VIII

Numer specjalny

POLACY NA POGRANICZACH W PERSPEKTYWIE PORÓWNAWCZEJ

pod redakcją

ANDRZEJA SADOWSKIEGO

Białystok 1999

Redaktor naukowy
Andrzej Sadowski

Adres redakcji
Instytut Socjologii
Uniwersytet w Białymstoku
15-420 Białystok
ul. Liniarskiego 3
tel. 745-71-04 745-75-24

Wydanie dotowane przez
Instytut Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku

ISSN 1230-2392

Wydanie publikacji dofinansowane
przez Komitet Badań Naukowych
(badania statutowe)

Redaktor
Janina Sawicka-Demianowicz

BIBLIOTEKA GŁÓWNA
Uniwersytetu w Białymstoku
FUW0091764

0213104/8

3-184139/248836

Skład komputerowy
Mikołaj Rybaczuk

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

Druk: Podlaska Spółdzielnia Produkcyjno-Handlowo-Usługowa
Białystok, ul. 27 Lipca 40/3 tel./fax (0-85) 675-48-02

SPIS TREŚCI

Andrzej SADOWSKI, *Wprowadzenie* 7

I. Tożsamość, pogranicze, mniejszości etniczne 11

Ewa NOWICKA, *Badanie pogranicza. Kilka propozycji metodologicznych* 13

Włodzimierz PAWLUCZUK, *Pogranicze narodowe czy pogranicze cywilizacyjne?* 23

Kazimierz KRZYSZTOFEK, *Wielokulturowość, demokracja i rynek kultury* 33

Maria CIECHOCIŃSKA, *W poszukiwaniu nowych wyznaczników tożsamości regionalnej* 55

Andrzej SZPOCIŃSKI, *Typy polsko-białoruskich odwołań do wspólnej przeszłości* 69

Joanna KURCZEWSKA, *Społeczeństwo polskie wobec mniejszości narodowych. Uwagi na marginesie wybranych badań sondażowych z lat dziewięćdziesiątych* 79

Alicja HESS, Jacek LEOŃSKI, *Socjologiczne aspekty rodziny pogranicza* 91

II. Tożsamość Polaków na pograniczach 99

Andrzej SADOWSKI, *Tożsamość Polaków na pograniczach. Zarys koncepcji oraz wybrane wyniki badań* 101

Mirosława CZERNIAWSKA, *System wartości mieszkańców pogranicza* 121

III. Poranicze białorusko-polskie 143

User ROZENFELD, Mikałaj BIASPAMIATNYCH, Jury URALSKI, *Wariatywność etnicznej przynależności Polaków na pograniczu białorusko-polskim* 145

Włodzimierz KOKLUCHIN, *Etnopsychologiczne aspekty współdziałania kryptonarodowości na pograniczu* 151

Gieorgij KABIAK, User ROZENFELD, Galina SZCZEŁBANINA, *Kryteria autoidentyfikacji narodowościowej Polaków Grodzieńszczyzny* 165

Siergiej JACKIEWICZ, *Edukacja narodowa a tożsamość Polaków na pograniczu białorusko-polskim* 175

Elżbieta SMUŁKOWA, *O wieloznaczności pojęcia „polak", „polski" na Białorusi. Z doświadczeń badacza i dyplomaty* 185

Anna ENGELKING, *„Kołchoz musi być", czyli przyczynek do portretu Polaka–kołchoźnika. Uwagi etnografa na podstawie badań we wsiach Grodzieńszczyzny* 199

IV. Poranicze polsko-białoruskie 213

Jerzy NIKITOROWICZ, *Dylematy tożsamościowe młodzieży z pogranicza wschodniej Polski, zachodniej Białorusi i Ukrainy*..... 215

Nadzieja HAŁUBKOWA, Łarysa SAŁHAJEWA, *Procesy identyfikacyjne Białorusinów na Białostocczyźnie* 231

V. Tożsamość mniejszości etnicznych w Polsce 241

Brunon SYNAK, *Tożsamość kulturowo-etniczna Kaszubów w warunkach transformacji ustrojowej* 243

Andrzej SAKSON, *Dylematy kształtowania się tożsamości regionalnej na Warmii i Mazurach* 257

Zbigniew KURCZ, *Polacy i Niemcy na pograniczu: konsekwencje demokratycznego przełomu i otwartych granic* 269

Halina RUSEK, *Etniczne wzory ludyzmu w polskim środowisku zaolziańskim* 285

VI. Peryferyjność. Miasta pogranicza 297

Mariusz ZEMŁO, *Time and creation* 299

Barbara CIEŚLIŃSKA, *Czy miasta migranckie są miastami pogranicza?*..... 307

Leszek GOŁDYKA, Krzysztof LISOWSKI, *Młodzież miasta przygranicznego wobec przyszłości własnej, państwa i społeczeństwa polskiego* 313

Wojciech JOCZ, *Znaczący inni i uogólniony inny w procesie kształtowania się systemu wartości i norm młodzieży Białegostoku* ... 325

Małgorzata BIEŃKOWSKA, *Rodzina w strukturze etniczno-kulturowej Białegostoku* 345

VII. Oblicza polskości 353

Roman DZWONKOWSKI SAC, *Samoidentyfikacja narodowa studiującej w Polsce młodzieży polskiego pochodzenia z Litwy, Białorusi i Ukrainy*..... 355

Julia GORBANIUK, *Młodzież polonijna studiująca w Polsce wobec rodzimego środowiska* 379

Oleg GORBANIUK, *Mechanizm kształtowania się tożsamości narodowej Polaków na pograniczach* 391

Urszula KACZMAREK, *Polska mniejszość narodowa w społeczeństwie węgierskim po 1990 roku* 401

Jurij PŁYSKA, *Wspólnota Polaków w Równem na Ukrainie* 411

Katarzyna SZTOP, *Tożsamość polsko-żydowska: przeszłość i teraźniejszość* 415

Andrzej SADOWSKI, *Zakończenie* 423

WPROWADZENIE

Polacy na Wschodzie, szczególnie w obrębie byłego Związku Radzieckiego, w przeszłości, przed 1989 rokiem relatywnie rzadko stanowili przedmiot studiów socjologicznych, a uzyskiwane wyniki badań były niepełne, a nawet wyraźnie ograniczone.

Ograniczoność prac i uzyskiwanych przez badaczy „z zewnątrz" wyników badawczych powodowana była wieloma uwarunkowaniami. Jednym z nich była konieczność korzystania z danych zgromadzonych przez administrację radziecką. W rzadkich sytuacjach, kiedy zdarzały się możliwości samodzielnego przeprowadzenia badań, pojawiały się znaczne trudności organizacyjne. Dotyczyły one doboru próby, przygotowania narzędzi badawczych, dotarcia do odpowiednich respondentów, nawiązania z nimi kontaktów oraz pozyskania szczerych i wiarygodnych informacji.

Z braku możliwości samodzielnego prowadzenia badań i wielu innych powodów, które dopiero czekają na naukowe uogólnienia, uzyskane informacje i wyniki badań dotyczące Polaków na Wschodzie miały, mniej lub bardziej, charakter ideologiczny. Natomiast socjologowie wewnątrz Związku Radzieckiego na ogół nie podejmowali problematyki tego typu.

Informacje i wyniki badań dotyczące Polaków na Wschodzie uzyskane po 1989 roku także mogą budzić zastrzeżenia. Prace nad mniejszościami polskimi i Polonią na Wschodzie nadal opierają się o dane oficjalne (innych brak – AS), ale z zasady dodatkowo wzbogacane są własnym doświadczeniem poszczególnych autorów. Przykładowo liczebność Polaków w poszczególnych państwach postradzieckich często znacznie podwyższa się w stosunku do danych ze spisu powszechnego z 1989 roku; jednak zasadniczo bez podawania precyzyjnych kryteriów określania przynależności narodowej.

Na ogół wiadomo, że w sytuacji braku w przeszłości szkolnictwa polskiego, braku kontaktów z macierzą, utrzymywania się wśród polskich mniejszości narodowych na Wschodzie różnych odmian dialektów kresowych i innych, znajomość języka polskiego przestała stanowić podsta-

wowe kryterium polskiej przynależności narodowej. Przez wiele lat szczególnie w świadomości społeczności lokalnych przynależność do kategorii Polaków była ściśle związana z wyznaniem, z przynależnością do wspólnot rzymskokatolickich. Obecnie kryterium to, chociaż nadal pozostaje podstawowym składnikiem kanonu kulturowego Polaków na Wschodzie, już nie wystarcza do określenia polskiej przynależności narodowej.

Pozostaje fascynujące pytanie badawcze, kim się czują, jaka jest autoidentyfikacja narodowa mieszkańców traktowanych jako Polacy według różnych zobiektywizowanych kryteriów przynależności narodowej? Czy istnieją, a jeżeli tak, to w jakim zakresie specyficzne kategorie Polaków na Wschodzie wyodrębnione na zasadzie autoidentyfikacji narodowej, mimo że nie spełniają podstawowych zobiektywizowanych kryteriów przynależności narodowej?

Dotychczas brak jest reprezentatywnych badań nad tożsamością Polaków na Wschodzie, w tym szczególnie nad ich autoidentyfikacją narodową. Zdecydowana większość badań przynależność narodową Polaków traktowała według kryteriów obiektywnych, a nawet kryteriów narodowego przypisania. Najczęściej występowało utożsamianie polskości z wyznaniem rzymskokatolickim, z urodzeniem w polskiej rodzinie lub stanowiło następstwo zapisu w dowodzie osobistym przynależności do narodowości polskiej.

Uproszczone, stereotypowe definicje przynależności narodowej na pograniczach ulegają załamaniom, złożonym modyfikacjom powodowanym najogólniej dokonującymi się tam także procesami transformacji ustrojowej, otwarciem politycznym, zderzeniami kulturowymi, narastającymi kontaktami z macierzą i ich skutkami w sferze identyfikacji narodowych.

Czy socjologowie są przygotowani teoretycznie i metodologicznie do podjęcia historycznego zadania przedstawienia, jak przebiegały i przebiegają nadal procesy kształtowania się tożsamości etniczno-kulturowej wśród Polaków traktowanych jako mniejszości narodowe, ale także jako Polonia na Wschodzie? Rzetelna wiedza tego typu jest obecnie szczególnie potrzebna [Babiński 1998]. Przykładowo, od początku lat dziewięćdziesiątych wśród Polaków na Wschodzie dokonują się złożone procesy konfrontacji ojczyzny wyobrażonej i jednocześnie wymarzonej w warunkach długoletniego braku kontaktu, z ojczyzną rzeczywistą, realną. Wydaje się, że w tym procesie podstawowa rola przypada Polakom w Polsce, aby utrzymać i umacniać pożądane wzorce społecznego współżycia między Polakami na Wschodzie i Polakami w Polsce i sprzyjać dialogowi

międzyetnicznemu w środowiskach zamieszkania, które są najczęściej zróżnicowane etnicznie i kulturowo.

Badając tożsamość Polaków na pograniczach należałoby przynajmniej uwzględnić dwa zespoły uwarunkowań dokonujących się tam procesów narodowych.

Pierwszy dotyczy kształtowania się tożsamości Polaków na Wschodzie w warunkach zdecydowanej dominacji Związku Radzieckiego i ukształtowanego wewnątrz tego imperium ładu lokalnego, ładu wewnątrz obszarów narodowych i ładu państwowego. Był on oparty w znacznym stopniu o specyficzną, nie występującą w innych państwach, a w związku z tym wymagającą odrębnych studiów, instytucjonalizację narodowościową. *Była to bezkompromisowa, wspierana przez państwo kodyfikacja i instytucjonalizacja struktury narodowej i narodowości wyłącznie na poziomie lokalnym, a nie na poziomie całego państwa* [Brubaker 1998, s. 33].

Drugi zespół uwarunkowań oznacza zasadnicze przemiany procesów kształtowania się tożsamości narodowej w warunkach rozpadu Związku Radzieckiego, powstania nowych państw i tworzenia się tam nowego ładu wewnętrznego opartego przeważnie na zasadach narodowych na tle nowego ładu międzynarodowego, którego cechą charakterystyczną jest ukształtowanie się potrójnej współzależności *między mniejszościami narodowymi, państwami zorientowanymi narodowo i zagranicznymi ojczyznami* [Brubaker 1998, s. 8].

Publikacja została przygotowana na podstawie referatów wygłoszonych na międzynarodowej konferencji *Tożsamość Polaków na pograniczach* zorganizowanej przez Instytut Socjologii przy współudziale Zakładu Edukacji Międzykulturowej Wydziału Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu w Białymstoku, która odbyła się w Supraślu od 25 do 27 września 1998 roku. Jest to druga w kolejności międzynarodowa konferencja zorganizowana przez białostockie uniwersyteckie środowisko socjologiczne poświęcona socjologicznej problematyce pogranicza wschodniego [Sadowski 1995].

Celem poznawczym konferencji było ustalenie, jak przebiegają procesy kształtowania się tożsamości etniczno-kulturowej polskich mniejszości narodowych oraz polskiej Polonii zamieszkujących w wybranych krajach postkomunistycznych w porównaniu z podobnymi procesami mającymi miejsce na obszarach pogranicza polskiego. Przedmiotem szczególnego zainteresowania była tożsamość etniczno-kulturowa Polaków traktowanych jako mniejszości narodowe zamieszkałe na Białorusi, Ukrainie, w Kazachstanie, a także w Rumunii oraz w innych krajach

postkomunistycznych na tle przedstawicieli większości narodowych tamtych krajów oraz na tle porównywalnych procesów przebiegających w Polsce, na Białostocczyźnie.

Tożsamość etniczno-kulturowa traktowana jest szeroko jako tożsamość narodowa, religijna, terytorialna, regionalna oraz inna kulturowa jednostek, grup i kategorii społecznych.

W konferencji wzięli udział przedstawiciele prawie wszystkich ośrodków uniwersyteckich w Polsce zajmujących się problematyką związaną z mieszkającymi w Polsce i na pograniczach mniejszościami etnicznymi i narodowymi oraz goście z Białorusi i Ukrainy. Cechą szczególną konferencji oraz publikacji jest przedstawienie fragmentów autonomicznie przeprowadzonych badań nad pograniczem polsko-białoruskim i białorusko-polskim przez badaczy z Polski oraz Białorusi. Dzięki temu złożona sytuacja narodowościowa na pograniczu polsko-białoruskim została przedstawiona przynajmniej z dwóch punktów widzenia.

Zaprezentowane wyniki badań mają istotne znaczenie praktyczne, gdyż mogą być pomocne w kontynuacji dialogu międzyetnicznego oraz w kształtowaniu się nowego ładu międzyetnicznego współżycia, zwłaszcza na obszarach zróżnicowanych etnicznie i kulturowo.

Andrzej Sadowski

BIBLIOGRAFIA

Babiński G., *Metodologiczne problemy badań etnicznych*, Kraków 1998.

Brubaker R., *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowościowa i kwestie narodowe w nowej Europie*, Warszawa–Kraków 1998.

Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej, red. A. Sadowski, Białystok 1995.

I

Tożsamość, pogranicze, mniejszości etniczne

Ewa NOWICKA

BADANIE POGRANICZA
Kilka propozycji metodologicznych

1. POGRANICZE ZEWNĘTRZNE I WEWNĘTRZNE

Rozróżnienie pogranicza zewnętrznego i wewnętrznego jest ważne i przydatne do badania problematyki pogranicza. Pogranicze zewnętrzne oraz wewnętrzne można rozpatrywać w aspekcie terytorialnym (geograficznym, przestrzennym) i w aspekcie psychologicznym.

1.1. Aspekt terytorialny

W aspekcie terytorialnym pogranicze zewnętrzne jest to mniej lub bardziej wyodrębniający się obszar, terytorium, na którym dokonuje się zetknięcie się, i zazwyczaj także przemieszanie się, kultur i ludzi. Oznacza to równoległe istnienie pogranicza kulturowego, społecznego.

Zgodnie z tą koncepcją, po jednej stronie pogranicza jest względnie „czysty" kulturowo obszar, a po drugiej inne, podobnie „czyste" terytorium. To zewnętrzne, terytorialne – pozaświadomościowe – względy decydują o istnieniu tego rodzaju pogranicza.

W polskiej rzeczywistości społeczno-kulturowej, wydaje się, że poza tego rodzaju pograniczami zewnętrznymi nader często występują pogranicza innego rodzaju nazywane pograniczem wewnętrznym. W tym przypadku styk kultur, ich mieszanie się następuje niejako wewnątrz terytorium właściwego czy monolitycznego z punktu widzenia koncepcji pogranicza zewnętrznego. Taki pograniczny obszar istnieje na przykład w Kotlinie Kłodzkiej, na Mazurach, czyli wszędzie tam, gdzie obok siebie, w bezpośrednim kontakcie żyją przedstawiciele różnych – co najmniej dwóch – kultur czy grup etnicznych. Elementy tak rozumianego pogranicza kulturowego odkrywa się wszędzie tam, gdzie występują nawet drobne enklawy kulturowe, wyznaniowe czy etniczne, na przykład w wielkomiejskim środowisku wielowyznaniowym w Warszawie, gdzie parafie luterańskie czy prawosławne sąsiadują z rzymskokatolickimi.

1.2. Aspekt psychologiczny

Aspekt psychologiczny pogranicza dotyczy psychicznego kontaktu kultur lub grup etnicznych. W tym przypadku o charakterze zewnętrznym lub wewnętrznym pogranicza decyduje sposób uwikłania jednostki w sytuację kontaktu kultur. Pogranicze zewnętrzne w perspektywie psychologicznej można określać poprzez analizę sytuacji ludzi, którzy nie są osobiście uwikłani w kontakt kultur i odmiennych grup etnicznych czy religijnych. Pogranicze wewnętrzne w aspekcie psychologicznym występuje w doświadczeniach osób, które w życiu codziennym stykać się muszą z osobami odmiennych proweniencji narodowych, mają w rodzinie osoby należące do różnych porządków etnicznych, współmałżonków i powinowatych innej grupy etnicznej, dzieci o dyskusyjnej przynależności etnicznej lub dzieci z mieszanych etnicznie związków. Uosabiają one w życiowych wyborach, deklaracjach, czasem zmaganiach i cierpieniach najbardziej wewnętrzny wątek idei pogranicza. Żyją w dwóch światach, czasem muszą dokonywać dramatyczny wybór, oznaczający odrzucenie jednej tradycji, odcięcie się od ciągłości kultury jednego z rodziców lub zdecydować się na życie w rozdarciu. To one bywają nieakceptowane przez jedną ze stron lub, czasem, przez obie. To one doznają cierpień obcych u siebie, obcych wśród swoich, wśród najbliższych. Wydaje się, że jednym z najważniejszych społecznie obszarów badawczych są obszary tego cierpienia płynącego z poczucia obcości.

2. SWOJSKOŚĆ I OBCOŚĆ W BADANIU POGRANICZA

Poczucie swojskości i obcości, dystansu i bliskości jest jednym z najważniejszych aspektów życia zbiorowego w każdym społeczeństwie. We współczesnych społeczeństwach cywilizowanego świata sieć stosunków międzyludzkich jest tak złożona, że wręcz trudno uchwytna. Istnieją różne kryteria podziałów społecznych na grupy swojskie i obce: biologiczne, ekonomiczne, społeczne, kulturowe, polityczne. Swojskość i obcość to nie tylko kategorie analityczne, ale przede wszystkim realne kryteria porządkowania rzeczywistości. Badając więc intensywność poczucia swojskości i obcości danej zbiorowości wobec innej grupy, wnika się w kluczowy problem życia społecznego.

Przejawy swojskości i obcości mają charakter zarówno emocjonalny, czyli uczuciowe nastawienia wobec obcych, uczucia własne i uczucia przypisywane obcej grupie, a także przekonania i wyobrażenia na jej temat, jak i intelektualny, czyli realnie posiadana wiedza o obcej zbiorowości i pragnienie zdobycia takiej wiedzy.

Swojskość i obcość są bez wątpienia kategoriami porządkowania świata wzajemnie sprzężonymi: o jakiejś grupie można myśleć jako o obcej wtedy i tylko wtedy, gdy jakąś inną grupę uważa się za swoją. Wydaje się, że im silniejszy istnieje związek z jakąś grupą jako z grupą własną, tym bardziej zdecydowanie odczuwa się obcość wobec innych grup tego samego rzędu. Im wyższe jest poczucie swojskości we własnej grupie, tym wyższe jest poczucie obcości na zewnątrz, czyli tym bardziej obcy są członkowie innych grup. Nie przesądzając, czy siła swojskości całkowicie decyduje o sile obcości lub dystansu wobec innych grup, można stwierdzić z pewnością, że te płaszczyzny życia, które tworzą silniejsze więzi swojskości, tworzą zarazem silniejsze dystanse. Często należą do nich treści religijne.

Etymologia słowa swojskość prowadzi z jednej strony ku związkom własności dzierżawienia łączących z przedmiotem, który określa się jako swój, a z drugiej strony w kierunku pozytywnych związków emocjonalnych. W zwrotach, w których występuje słowo swój lub swojski, zawarty jest element własności i bliskości uczuciowej. Ów związek oczywiście coś innego znaczy, gdy mówi się, że ktoś ma: „swój pogląd", „swój kraj", „swoją religię", „swoich rodziców", ale oba aspekty we wszystkich przypadkach wydają się obecne. Słowem swój określa się jakiś obiektywnie istniejący związek między naszą osobą a przedmiotem materialnym, osobą, zbiorowością, terytorium, a także wytworem kulturowym, symbolem, czy jakimś bytem idealnym. Swojskość zawiera się więc w poczuciu bliskości, podobieństwa, a także sensowności, zrozumiałości, akceptacji – tego, co w efekcie daje poczucie bezpieczeństwa. Przede wszystkim z tych względów swojskość jest potrzebna do życia człowiekowi w każdym społeczeństwie. Dzięki socjalizacji jednostka nabywa poczucia swojskości i zarazem staje się „swoja" dla innych członków zbiorowości. Sposoby zachowania, przekonania, myślenia i odczuwania stają się niepodważalne i oczywiste, odczuwane jako jedyne możliwe lub najlepsze właśnie dzięki rodzeniu się swojskości.

Postrzeganie jednostek i grup jako innych, odmiennych czy różnych od nas nie musi determinować jakiejkolwiek obcości, jeśli ogranicza się do stwierdzenia faktów i nie jest związane z wartościowaniem. Świadomość inności przeradza się w obcość dopiero wtedy, gdy pojawiają się emocje i postawy łączące się z dostrzeganą odmiennością. Mogą to być uczucia pozytywne: fascynacji i zachwytu lub negatywne: niezrozumiałości, zdziwienia, niepokoju czy strachu mającego jakieś realne przyczyny

lub, częściej, nie mającego przyczyn. Obserwacja faktów zaczyna wówczas schodzić na drugi plan, a stosunek do obcej zbiorowości lub jednostki wyznaczają głównie emocje i skostniała w stereotypy wiedza pozaempiryczna.

2.1. Zasięg obcości

Odczuwanie obcości może dotyczyć rozmaitych grup: takich, do których w żaden sposób i w najmniejszym stopniu jednostka nie należy, takich, które są albo przedmiotem aspiracji, albo stanowią wręcz grupy przynależności. Każdemu zdarza się odczuwać obcość we własnym społeczeństwie, a nawet w grupie najbliższych. Staje się ona źródłem szczególnie dotkliwego stresu; prowadzi do niepokoju i poczucia krzywdy. Sytuacja poczucia obcości w zbiorowości, której jednostka czuje się członkiem, może być szczególnie dotkliwa wówczas, gdy nie ma ona żadnej alternatywnej grupy przynależności, z którą mogłaby się utożsamiać.

Tworząc typologie obcego i sytuacji obcości można brać pod uwagę różne kryteria: stosunek do obcego, przestrzenny układ grup i jego dynamikę, postawy i wyobrażenia grupy uważanej za obcą, a także cele, zamierzenia i aspiracje tejże grupy.

Innym kryterium, które może być istotne w wyodrębnieniu typów obcości jest czynnik jej temporalnej dynamiki; jest on związany z zasadami wchodzenia do grupy. Grupa może być obcą „od niepamiętnych czasów", kiedy to jej obcość wynika z nieomal oczywistych praw natury albo też praw dziejowych. W tym wypadku nie powstaje w ogóle pytanie, jak się człowiek staje członkiem grupy.

Z punktu widzenia swojskości i obcości na pograniczu szczególnej wagi nabiera koncepcja człowieka marginesu Parka, który interesował się sytuacją społeczną i psychologiczną jednostek, pozostających w zawieszeniu między przynależnością do grupy dawnej i nowej, nigdzie nie czujących się u siebie i stanowiących rodzaj kulturowej hybrydy, nie zasymilowanych do kultury będącej przedmiotem ich aspiracji ani nie uczestniczących w pełni w kulturze rodzimej [Park 1928]. Problemy człowieka marginesu wynikają z braku akceptacji jego osoby w grupie aspiracji i z niechętnego stosunku do niego.

Merton, twórca teorii grup odniesienia, wskazuje na istotny aspekt tworzenia się swojskości i obcości na kulturowych pograniczach [Merton 1982]. Rozważa on problem przynależności do grupy w warunkach styczności z grupą inną. Wśród osób nie należących do danej grupy, nie spełniających warunków członkostwa (określonych przez grupę) są tacy, którym zależy i tacy, którym nie zależy na członkostwie. Pierwsi, to ludzie marginesu w sensie, jaki pojęciu temu nadał Park. Ci, którzy ani nie spełniają warunków przynależności do grupy, ani tym nie są zainteresowani, są obcymi w ścisłym sensie. Trzeba jednak wziąć pod uwagę takich nieczłonków grupy, którzy te warunki spełniają; wśród nich znajdują się tacy, którzy członkostwa tego pragną, i tacy, których to nie interesuje lub nawet zdecydowanie tego nie chcą. Ci, którzy tego pragną, jeśli okoliczności sprzyjają, mają szansę stać się członkami grupy – jako neofici. Ci drudzy są dla grupy równie groźni jak renegaci, gdyż podważają wartości grupie bliskie. Merton zwraca uwagę na istnienie wielu terminów o silnym zabarwieniu emocjonalnym na określenie byłych członków grupy, którzy wyrzekli się dobrowolnie tej przynależności: apostata, renegat, zdrajca, heretyk, dezerter. Wskazuje też na to, że zachowania grupy wobec tego rodzaju byłych członków są zdecydowanie bardziej negatywne i wrogie niż wobec osób, które nigdy nie były członkami grupy. Sytuacja kulturowego pogranicza, zarówno zewnętrznego jak i wewnętrznego, tak w sensie terytorialnym, jak i psychologicznym stanowi środowisko rozwoju tego rodzaju postaw i dylematów. Obcym stać się więc można z wyboru, na skutek świadomej i zamierzonej decyzji lub też poprzez decyzję grupy, która z jakichś powodów określoną kategorię dotychczasowych swoich zaczyna uważać za obcych. Okresy nasilania się nastrojów ksenofobicznych, np. rasistowskich, antysemickich, mogą być przykładem takich sytuacji. Ktoś do tej pory uważany wprawdzie za obcego, ale „obcego zintegrowanego" nagle zaczyna być odbierany jako „obcy groźny".

Choć życie społeczne opiera się na rozróżnianiu tego, co swojskie i tego, co obce, to wyznaczając między nimi mniej lub bardziej ostre granice, należy pamiętać, że celem zachowania minimalnego komfortu psychicznego jednostek i równowagi społecznej, obszary obcości nie mogą stać się zbyt duże; konieczne jest, aby obcość nie zdominowała życia jednostki. Przeto każde społeczeństwo musi zapewnić jednostce poczucie swojskości, choćby w małych zbiorowościach.

Społeczeństwa ludzkie różnią się zasięgiem swojskości i obcości, które oferują swym członkom. Czasem swojskość ogranicza się do grup niewielkich, czasem ogarnia zbiorowości ogromne. Inaczej kształtuje się swojskość i samopoczucie członków grup mniejszościowych, silnie izolowanych, niż grup większościowych, posiadających poczucie siły i bezpieczeństwa. Społeczeństwo może łatwiej lub trudniej akceptować w różnych rolach obcego. Pozytywny stosunek do osób nie należących do gru-

UNIWERSYTET W BIAŁYMSTOKU BIBLIOTEKA GŁÓWNA

py własnej jest wskaźnikiem otwartości społeczeństwa, który w skrajnych przypadkach wyraża się w gotowości przyjmowania do własnego grona każdego. Zazwyczaj obcość rośnie w warunkach gwałtownych przeobrażeń społecznych, w warunkach zawiedzionych nadziei, poczucia zagrożenia, nieprzewidywalności swoich działań. W rozwoju kultur ludzkich dostrzega się przypadki poszerzania się zasięgu swojskości w wyniku intensywnych kontaktów z tym, co obce i rozbudowywaniu się postaw otwartych. Wydaje się, że proces cywilizacyjny, rozszerzający zasięg kontaktów, więzi i wiedzy o innych polega na owym poszerzaniu się społecznego kręgu swojskości. Im głębiej sięga się w przeszłość, tym częściej natrafia się na ostre podziały na swoich i obcych, a grupy swojskie są niewielkie w zestawieniu z ogromnymi obszarami obcości. Symptomatyczne jest, że w dziejach ludzkiej cywilizacji uniwersalistyczne systemy religijne pojawiały się zdecydowanie później niż ekskluzywne religie etniczne.

2.2. Obcość a stosunki przestrzenne

Istotne dla rozumienia konkretnej sytuacji obcości jest poznanie miejsca, jakie zbiorowość zajmuje wobec danej grupy – czy grupa odbierana jako obca może się mieścić ze względu na jakieś kryteria w obrębie zbiorowości uważanej za swoją, czy też jest położona przestrzennie zupełnie poza nią. Przykładowo mniejszość narodowa czy etniczna stanowi terytorialnie i zarazem politycznie całość z państwem, do którego należy. Natomiast inna jest sytuacja etnicznej grupy zewnętrznej, nawet terytorialnie sąsiadującej, lecz przestrzennie i politycznie nie stanowiącej całości.

0 obcości w stosunkach między kulturowo odmiennymi grupami możemy mówić tylko wtedy, gdy między nimi zachodzi jakaś forma i stopień styczności. Na ten związek kontaktu społecznego i obcości zwrócił uwagę po raz pierwszy Simmel, którego słynny klasyczny szkic *Obcy* nie bez powodu ukazał się jako część szerszego opracowania *Przestrzeń i przestrzenne porządkowanie społeczeństwa* [Simmel 1975]. Podobne przekonanie znajduje się w pracach Znanieckiego, który wprost twierdzi, że obcość jest po prostu funkcją kontaktów [Znaniecki 1931]. Dla Simmla istotą obcości była swoista dysharmonia bliskości terytorialnej (przestrzennej) i odległości (dystansu) kulturowej. Takie rozumienie obcości szczególnie trafnie może być zastosowane do sytuacji pogranicza rozumianego zarówno w sensie terytorialnym, jak i psychologicznym. Ciągła styczność przedstawicieli grup siebie wzajemnie odbierających jako odmienne, a nawet dziwaczne, śmieszne, niezrozumiałe i często też zagrażające, sprawia, że tworzy się stały, przekazywany pokoleniowo psychologiczny i behawioralny układ stosunków tych grup.

2.3. Obcość dychotomiczna i stopniowalna

Do badania wewnętrznego aspektu pogranicza psychologicznego przydatne jest dokonanie rozróżnienia na dwie koncepcje swojskości i obcości: dychotomiczną i stopniowalną. Znaniecki przyjmuje dychotomiczną koncepcję swojskości i obcości, zgodnie z którą obcym po prostu się jest lub się nie jest; nie można być mniej lub bardziej obcym.

W realnych stosunkach społecznych istnieją zarówno podziały dychotomiczne na swoich i obcych, jak i – znacznie częściej – podziały wielostopniowe obcości odczuwanej wobec różnych grup. Poczuciu dystansu w jednej sprawie towarzyszyć może poczucie bliskości w innej; jest to przypadek szczególnie często zdarzający się w sytuacji pogranicza. Najczęściej obcość w stosunku do grup innych jest stopniowalna: wobec jednych jest bardziej, wobec innych mniej intensywna.

W kulturach archaicznych i w nieprozelitycznych grupach religijnych spotyka się przypadki dychotomicznego dzielenia świata na swoich i obcych, na przykład wiernych i niewiernych, Romów i gadziów, członków religii mojżeszowej i gojów, cywilizowanych i barbarzyńców. Zazwyczaj swojskość wówczas budowana jest na kryteriach, które Ossowski [1966] określił jako substancjonalne, niezależne od woli i wyboru jednostki. Istnieją też grupy uniwersalistyczne, które czynią wszystkich ludzi swymi potencjalnymi członkami.

Poczucie swojskości i obcości cechuje dynamika historyczna: grupy dziś uważane za obce, mogą się stawać swojskie lub w każdym razie mniej obce jutro, i na odwrót grupy dotąd swojskie stają się obce. Obcość bowiem, to *(...) nie cecha bezwzględna, przysługująca stale temu samemu człowiekowi lub powszechnie tej samej klasie ludzi, lecz cecha względna, którą ten sam człowiek lub ta sama klasa ludzi, niezależnie od swych własnych modyfikacji, może posiadać w pewnych warunkach, a nie posiadać w innych* [Znaniecki 1931, s. 173].

2.4. Asymetria obcości

W badaniu swojskości i obcości w sytuacji pogranicza ważnym elementem jest zjawisko określane przez Ossowskiego [1967] jako asy-

metria więzi społecznej. Merton [1982 rozdz. 10 i 11] starał się ująć to zjawisko w koncepcji grup odniesienia. Z jednej strony grupa określa pewne warunki, które powinna spełniać jednostka, aby stać się członkiem tej grupy; z drugiej zaś strony warunkiem przynależności do grupy może być poczucie członkostwa lub odrzucenia. Warunki te nie zawsze są spełniane jednocześnie. Dzieje się tak wówczas, gdy jednostka czuje więź z daną zbiorowością, a zbiorowość uznaje, że nie spełnia ona warunków stawianych członkom grupy, i na odwrót, gdy grupa pragnie wchłonąć jednostkę, twierdząc, że ma ona podstawy do uczestnictwa w grupie, a jednostka tego nie akceptuje. Zgodnie z systematyzacją Mertona tylko w sytuacji, gdy jednostka nie spełnia stawianych przez grupę warunków przynależności do niej i zarazem nie zdradza żadnej motywacji do takiej przynależności, można mówić o obcości. Zatem obcym jest ktoś, kto ani nie uważa się za członka grupy, ani nie jest przez tę grupę uznany za jej członka, słowem, gdy z obu stron istnieje więź negatywna. Ossowski konfrontował jedynie sytuacje niezgodności poczucia więzi z jakimś zestawem cech obiektywnych czy pozaświadomościowych, stanowiących podstawę uczestnictwa w grupie, choć nie decydował, kto ustala owe obiektywne warunki. Zapewne rozważania Mertona są nieco dosadniejszym sposobem wyrażenia tego, co znajduje się w pracy Ossowskiego.

W sytuacji pogranicza problemy z ustalaniem przynależności do stykających się grup, niejednoznaczność kryteriów przynależności do nich, formułowanych przez nie same i wzajemnie dla siebie, to żywotne problemy życia codziennego, odbijające się na losach konkretnych osób.

2.5. Obcość podmiotowa i odzwierciedlona

W badaniu stosunków etnicznych na pograniczu szczególnie istotnego znaczenia nabiera rozróżnienie obcości podmiotowej i odzwierciedlonej[1]. 0 obcości podmiotowej mówi się wtedy, gdy interesuje nas stosunek określonej grupy do innej, jej wyobrażenia na temat tamtej grupy, poczucie dystansu wobec niej. Natomiast o obcości odzwierciedlonej mówi się wtedy, gdy interesują nas wyobrażenia i domniemania grupy o opiniach i dystansie innych wobec niej samej. Są to wyobrażenia o tym, co inni na nasz temat myślą, jak nas traktują, jak nas postrzegają. Jest to ważny składnik stosunków między zbiorowościami, zwłaszcza tymi, któ-

[1] Po raz pierwszy koncepcję tę zastosowałam w moich badaniach nad samopoczuciem warszawskich luteranów w środowisku katolickiej większości [Nowicka, Majewska 1993].

re pozostają ze sobą w stałym kontakcie, co charakteryzuje właśnie sytuację pogranicza. Tak więc w przypadku Polaków i Białorusinów na pograniczu polsko-białoruskim o obcości podmiotowej można mówić analizując różne wymiary dystansu Polaków wobec Białorusinów i Białorusinów wobec Polaków. Natomiast o obcości odzwierciedlonej mówi się badając, co myślą Białorusini o postawach Polaków wobec nich i co myślą Polacy o wyobrażeniach Białorusinów na ich temat. Te wyobrażenia odzwierciedlone w istotnym stopniu kształtują zachowania we wzajemnych relacjach grup. W konkretnych interakcjach obcość odzwierciedlona może się zwielokrotniać budując ciąg domniemań i domniemań na temat domniemań. Różne układy emocjonalne między członkami grup uważających się wzajemnie za obce mogą prowadzić do izolacji i stosunków unikania. Mogą się też przerodzić we wrogie działania. Niechęć wobec obcej grupy może się objawiać aktywną agresją. Znaniecki nazywał pierwszą postawę antagonizmem obronnym, drugą zaś antagonizmem zaczepnym. Obcość odzwierciedlona może być przyczyną, ale może też być funkcją obcości podmiotowej. Doświadczenia psychologii i socjologii mówią, że zazwyczaj otwartej i aktywnej wrogości towarzyszy dobrze znany mechanizm racjonalizacji i projekcji: obcej, nienawidzonej grupie przypisuje się wrogie zamiary wobec grupy własnej. Można też przyjąć, że sprawdza się hipoteza, iż im silniejsza niechęć do grupy obcej, tym silniejsze przekonanie o jej wrogości wobec grupy własnej. Daje to możliwość pośredniego badania dystansu społecznego i poczucia obcości nie bezpośrednio, ale za pośrednictwem badania przekonań o postawach obcych wobec danej grupy.

2.6. Obcość i dystanse – etniczne i religijne

W warunkach pogranicza często kryterium przynależności i tożsamości religijnej stanowi ważne kryterium identyfikowania się jednostek. Ten przypadek zachodzi na polskim pograniczu wschodnim, gdzie polskość i białoruskość wchodzi w relację z katolicyzmem i prawosławiem. Wiadomo, że w kontaktach między wieloma grupami narodowymi – na przykład między Turkami a Bułgarami lub innymi chrześcijańskimi ludami bałkańskimi, Polakami a ich zaborcami, Irlandczykami a Anglikami, podbijanymi ludami Afryki, Ameryki czy Azji a Europejczykami w ogólności – wyznanie było odbierane jako jeden z najistotniejszych wskaźników etniczności, stawało się wyrazem lojalności wobec jednej ze zwaśnionych i stających w konflikcie stron. Również mniej lub bardziej symboliczny powrót współczesnych potomków społeczności plemien-

nych (archaicznych) – na przykład Indian Ameryki Północnej czy rdzennych mieszkańców Syberii – do dawnych religii, nieprzypadkowo przez kolonizatorów określanych pejoratywnie jako pogańskie, jest oznaką wierności wobec własnej zbiorowości etnicznej. W stosunkach polsko-niemieckich czynnik wyznaniowy także odgrywał pewną rolę i miał znaczenie dla wzajemnej identyfikacji narodowej.

Niektórzy badacze dopatrywali się głębszych źródeł związku między identyfikacją narodową i religijną. Otóż jest tak dlatego, że postrzegana inność przeradza się w obcość szczególnie łatwo, gdy odmienność dotyka wyjątkowo ważnych elementów systemu wartości grupy. Ważna może być na przykład dla niej tożsamość narodowa – tak jak to ma miejsce w Polsce. Znaniecki twierdził, że najczęstsze w historii są antagonizmy na tle religijnym, gdyż: *Własne wartości religijne grupy są najwznioślejszymi w jej oczach składnikami jej kultury, więc je najłatwiej sprofanować. Z drugiej strony, cudza działalność religijna, wprowadzająca w grę potęgi mistyczne o nieprzewidywalnym często wpływie przedstawia się jako niebezpieczniejsza od innych form działalności* [Znaniecki 1931]. Ponadto, wierzenia, a zwłaszcza praktyki religijne, stanowią cechę łatwo dostrzegalną i – w przekonaniu pewnej części społeczeństwa – bardzo ważną; mogą się więc stać istotnym elementem ustalania tożsamości etnicznej.

BIBLIOGRAFIA

Merton R.K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna,* Warszawa 1982.

Nowicka E., Majewska M., *Obcy u siebie. Luteranie warszawscy,* Warszawa 1993.

Ossowski S., *Więź społeczna i dziedzictwo krwi,* t. 2, Warszawa 1966.

Ossowski S., *Wielogłowy Lewiatan. 0 perypetiach pojęciowych w socjologii,* t. 4, Warszawa 1967.

Park R.E., *Stranger, Human Migration, and the Marginal Man*, „American Journal of Sociology" 1928 t. 33 nr 6.

Simmel G., *Obcy*, w: *Socjologia*, Warszawa 1975.

Znaniecki F., *Studia nad antagonizmem do obcych,* „Przegląd Socjologiczny" 1931 t. 1 nr 2-4.

Włodzimierz PAWLUCZUK

POGRANICZE NARODOWE CZY POGRANICZE CYWILIZACYJNE?

1. POGRANICZE NARODOWE A POGRANICZE CYWILIZACYJNE

Koniecznością dziejową staje się rozróżnienie pojęcia pogranicza narodowego i pogranicza cywilizacyjnego. Problematyka ta jest dziś bardzo aktualna wobec zacierania się barier narodowych i wyostrzania się różnic cywilizacyjnych i związanych z tym konfliktów.

Na wewnętrzne dynamizmy ideowe w naszym kraju nakładają się procesy i ideologie o charakterze globalnym i od nich przede wszystkim zależeć będą przyszłe losy pogranicza. Procesom unifikacji Europy i globalizacji struktur ekonomicznych towarzyszy narastająca świadomość nowego podziału świata według kryteriów cywilizacyjnych, których jądrem jest religia[1]. Idee te są bardzo żywe w myśli rosyjskiej od nieomal osiemdziesięciu lat. Po raz pierwszy postawili je na gruncie swoistej filozofii dziejów po rewolucji bolszewickiej rosyjscy „eurazjaci", wychodząc z założenia, iż Rosja nie jest narodem, ale cywilizacją, odrębną od cywilizacji łacińskiej i przeciwstawną jej. W ostatnich trzech dekadach idee te rozwija w swej historiozoficzno-etnologicznej, ezoterycznej twórczości Lew Gumilow. Nadaje on etnicznym i historycznym procesom w obrębie Eurazji kosmiczną, a w szczególności – solarną legitymizację. Po upadku Związku Radzieckiego szczególnie płodna i wpływowa w tym względzie na terenie Rosji jest twórczość Aleksandra Dugina, lidera Partii Nacjonal-Bolszewickiej Rosji. W rozważaniach tych przywołuje się często Oswalda Spenglera, Arnolda Toynbeego, a w Polsce – Feliksa Konecznego. Spengler w swym klasycznym już dziele *Der Undergang des Aberlandes* konstatując schyłkowy charakter cywilizacji Zachodu wyraża przypuszczenie, iż jej następczynią będzie cywilizacja rosyjska.

[1] Najbardziej znanym i głośnym tekstem prezentującym te poglądy jest książka Huntingtona *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 1998.

2. BIAŁOSTOCCZYZNA JAKO POGRANICZE

Wschodnia rubież Polski jest pograniczem w dwojakim sensie – pograniczem narodowym (polsko-ukraińskim i polsko-białoruskim) i pograniczem cywilizacyjnym – łacińsko-bizantyjskim. Problemy wschodniej rubieży Polski, problemy tożsamości mieszkańców, dynamiki współżycia i konfliktów, charakteru dynamizmów ideologicznych i duchowych zależą i zależeć będą od charakteru tej rubieży – czy będzie ona bardziej narodowościowa, czy cywilizacyjna.

Zdaniem socjologów na pograniczach występują zjawiska specyficzne, często autonomiczne wobec centrów aż po żądanie autonomii kulturowej, etnicznej, czy politycznej [Babiński 1997]. Częściej jednak pogranicza są bardziej radykalne od centrów, narzucają, czy też usiłują narzucić centrom swą ideologię jako ideologię narodową. Etos Stanów Zjednoczonych kształtował się na „dzikim zachodzie" [Babiński 1997], ukraiński nacjonalizm i idea Ukrainy, jako narodu politycznego, ukształtowały się w Galicji, idea narodu białoruskiego rodziła się na Wileńszczyźnie pod wyraźnym wpływem polskiego romantyzmu, również romantyczna ideologia narodu polskiego kształtowała się przede wszystkim na rubieżach wschodnich. Radykalizm pogranicza można tłumaczyć potrzebą kompensacji poczucia peryferyjności i zagrożeniami tożsamości etnicznej, czy religijnej ludzi pogranicza. Czują się oni niejako w obowiązku akcentowania swej religijności, narodowych czy cywilizacyjnych wartości, czego nie muszą czynić ludzie centrum.

Wiąże się z tym szczególne okrucieństwo konfliktów pogranicza. Jest coś przerażającego w konfliktach kończących się nieraz masową rzezią w środowiskach, które przez dziesięciolecia, a nieraz wieki są przykładem lirycznego sąsiedzkiego, a czasem wręcz rodzinnego współżycia ludzi różnych religii, czy etnosów pogranicza. Taki okrutny charakter miały konflikty narodowościowe na Wołyniu podczas drugiej wojny światowej, wojna w Bieszczadach w pierwszych latach PRL, a nade wszystko wojna w Sarajewie, mieście, które do niedawna mogło być przykładem pięknego współżycia wyznawców trzech wielkich religii, z których znaczna część deklarowała swoją narodowość jako „Jugosłowianin", a większość łączyły ze sobą różnorakie międzyreligijne więzi rodzinne, skąd wciąż rozbrzmiewa muzyka Br□gowiča, światowe triumfy święci głośny film Kusturycy – sławiące kulturową jedność słowiańskiej Jugosławii, skąd wciąż dochodzi słaby, przez nikogo niezauważany głos poetów, którzy pod wybuchem bomb piszą straszne wiersze:

Czy kiedykolwiek i gdziekolwiek przyznamy się 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

Tak sformułowany paradygmat pogranicza, z jego radykalizmem i kompleksem peryferyjności, pozwala lepiej zrozumieć sytuację społeczno-polityczną Białostocczyzny, a także – sytuację polityczną Białorusi, gdzie tak zwana opozycja narodowo-demokratyczna, związana z tradycją łacińską jest równie radykalna, co nieskuteczna wobec dominującej tradycji bizantyjskiej.

Jednym z symptomów identyfikacji cywilizacyjnej na wschodnim pograniczu Polski, a zwłaszcza na pograniczu polsko-białoruskim, jest nierozróżnianie identyfikacji religijnej od identyfikacji narodowościowej. Prawosławny jest „ruski" niezależnie od tego, czy deklaruje się jako Białorusin, Ukrainiec, czy Polak. Autoidentyfikację narodową w rozkładzie statystycznym, ukazują znakomite analizy profesora Sadowskiego. Wynika z nich, iż na Białostocczyźnie około 60% prawosławnych autoidentyfikuje się jako Polacy i tylko 28% – jako Białorusini. Nie ma w zasadzie autoidentyfikacji białoruskiej wśród katolików (na 526 respondentów tylko jedna osoba określiła swoją narodowość jako białoruską), aczkolwiek badania prowadzone były na terenach etnograficznie białoruskich (Sokólszczyzna) [Sadowski 1995]. Tu przede wszystkim zbierał materiały do swego wiekopomnego dzieła *Lud białoruski* Michał Fedorowski, a w okresie międzywojennym działały tu katolickie organizacje białoruskie. Sadowski konstatuje trudności w narodowej autoidentyfikacji prawosławnych mieszkańców Białostocczyzny. Traktując 28% prawosławnych jako Białorusinów, autor stwierdza, iż *w województwie białostockim zamieszkuje szacunkowo około 75 tysięcy świadomych narodowo Białorusinów* [Sadowski 1995, s.123]. Zachowania wyborcze wydają się jednak temu przeczyć. Podczas wyborów sejmowych 1991 roku na listę białoruską głosowało zaledwie 4500 prawosławnych, na listę Komitetu

Wyborczego Prawosławnych – 13000, zaś przytłaczająca większość prawosławnych głosowała na SLD [Mironowicz 1995]. Podobna sytuacja powtarzała się w następnych wyborach parlamentarnych.

Zgodnie z moją oceną sytuacji na pograniczu polsko-białoruskim, a w pewnym stopniu również na pograniczu polsko-ukraińskim, po obu stronach granicy nakłada się na siebie identyfikacja narodowościowa i identyfikacja cywilizacyjna. Dominuje jednak identyfikacja cywilizacyjna. Jest ona trudna zarówno do empirycznego przebadania metodami ankietowymi, jak i do zwerbalizowania językiem polityki. Przed każdymi kolejnymi wyborami liderzy środowisk prawosławnych mają problemy z wyborem nazwy swego ugrupowania. Przed ostatnimi wyborami parlamentarnymi Eugeniusz Czykwin nazwał go Komitetem Wyborczym Mniejszości Słowiańskich. Też niewiele to dało. Będąc prawosławnym Polakiem jest się trochę innym Polakiem, „ruskim Polakiem", „prawosławnym Polakiem", „Polakiem pochodzenia białoruskiego". Te określniki często się pojawiają w badaniach Sadowskiego. Podobnie po drugiej stronie: katolik identyfikując się jako Białorusin lubi dodawać „polski Białorusin" lub „Białorusin–katolik". Przy czym określenie „prawosławny Polak" na Białostocczyźnie nie oznacza po prostu Polaka wyznania prawosławnego, jakim jest dla przykładu w Warszawie Michał Klinger, a w Krakowie Jerzy Nowosielski. Prawosławnym Polakiem może być tu bowiem również ateista, tak było na przykład za PRL-u w komitetach partyjnych, gdzie dygnitarze partyjni dzielili się często na katolików i prawosławnych prowadząc ze sobą zawzięte boje. „Prawosławny Polak" to Polak, który czuje jednocześnie swą przynależność do prawosławnej wspólnoty cywilizacyjnej. Co innego zatem być „niewierzącym prawosławnym", a co innego „niewierzącym katolikiem".

Ponieważ identyfikacja cywilizacyjna na tym obszarze nie posiada adekwatnych odpowiedników w oficjalnym, również socjologicznym języku, umyka ona więc z reguły z pola widzenia socjologa, zastępowana jest mętnymi i płynnymi określeniami o charakterze narodowym. Prawosławie bowiem nie jest tutaj tylko religią, religią prawosławie może być we Francji, czy Australii, na tym obszarze prawosławie jest typem kultury leżącej u podstaw euroazjatyckiej cywilizacji. By to badać metodami socjologii empirycznej, trzeba by najpierw określić korelaty tej cywilizacji, a następnie zadać odpowiednie pytania.

Na Białostocczyźnie dominuje zdecydowanie identyfikacja cywilizacyjna, a zatem jest to przede wszystkim – pogranicze cywilizacyjne, a dopiero w dalszej kolejności – narodowe (polsko-białoruskie)

Województwo podlaskie w jego dzisiejszym kształcie zamieszkują Polacy–katolicy pochodzenia białoruskiego (w sensie etnograficznym, „plemiennym"), identyfikujący się, poza drobnymi wyjątkami, jako Polacy, prawosławni Polacy i prawosławni Białorusini o różnym stopniu autoidentyfikacji bądź to z wartościami narodowymi białoruskimi, bądź wartościami cywilizacyjnymi, „ruskimi". Zarówno w świadomości potocznej, jak i w kulturze politycznej regionu dominuje zdecydowanie identyfikacja dyferencjacji religijnej z dyferencjacją „narodową" (którą w tym przypadku trzeba niestety pisać w cudzysłowie), nierozróżnianie inności religijnej od odmienności narodowej.

3. POLSKA A POGRANICZE CYWILIZACYJNE

Paradygmat pogranicza cywilizacyjnego pozwala też lepiej zrozumieć dzieje Europy Środkowowschodniej wyznaczonej granicami I Rzeczpospolitej i miejsca polskości w tym obszarze. Dzieje te są próbą stworzenia odrębnej słowiańskiej cywilizacji. Taką próbą było przede wszystkim dzieło Cyryla i Metodego, którzy stworzyli piśmiennictwo słowiańskie i podnieśli je do rangi czwartego języka sakralnego obok trzech dotychczas obowiązujących w tradycji chrześcijańskiej – łaciny, greki i hebrajskiego. Szła za tym próba stworzenia odrębnego obrządku słowiańskiego, co z kolei musiało pociągnąć za sobą powstanie odrębnej formacji cywilizacyjnej na obszarze Europy Środkowowschodniej. W tę problematykę uwikłane są całe dzieje I Rzeczpospolitej – świadomość jedności zamieszkujących ją ludów i narastające wewnętrzne rozdarcie na żywioł łaciński i bizantyjski. Pogłosem tych idei były – zupełnie chybione politycznie – próby konfederacji narodów I Rzeczpospolitej w ideologii obozu belwederskiego u progu II Rzeczpospolitej, a także, żywe dziś, idee wspólnoty tych ludów w twórczości Mieroszewskiego, Giedroycia, Miłosza, czy ostatnio – Kłoczowskiego. Cały obszar niedoszłej cywilizacji słowiańskiej ulega rozpadowi, a w jego wyniku powstają narody ukraiński, litewski, białoruski z bagażem problemów i konfliktów wynikających z pozostałości wspólnego cywilizacyjnego dziedzictwa. O roz-

padzie tym zadecydowało z jednej strony ostateczne włączenie się Polski w nurt chrześcijaństwa łacińskiego, a z drugiej strony – wyłonienie się Rusi Moskiewskiej, stanowiącej amalgamację – zarówno w sensie etnicznym, jak i ideologicznym – elementu słowiańskiego z ugrofińskim i mongoło-tureckim i sformowanie się w rezultacie imperium rosyjskiego stanowiącego odrębną eurazjatycką cywilizację.

Analitycy współcześni, wśród których na pierwszym miejscu wymienić wypada Huntingtona, konstatują strukturalizowanie się postzimnowojennego świata w zamknięte bloki cywilizacyjne, określone przede wszystkim dominującą tradycją religijną. Polska, jako całość, stanie się cywilizacyjnym pograniczem, ze wszystkimi tego politycznymi i kulturowymi skutkami. Przeszłość Polski jako lidera zaginionej cywilizacji środkowoeuropejskiej może tu ciążyć bardzo negatywnie na naszej obecności w świecie łacińskim.

4. NARÓD A OJCZYZNA

Istotne jest rozróżnienie dwóch struktur idei pojawiających się w procesie dziejowym: idei narodu i idei ojczyzny. Ojczyzna jest przedmiotem troski, namysłu, aktów politycznych. Naród jest podmiotem. Ojczyzna jest najczęściej do naprawienia, często do bronienia. Naród ją broni i naprawia. Idee ojczyzny są ideologią w sensie, jaki pojęciu temu nadaje Mannheim. Idee narodu są ideologią, którą on nazywa utopią. Idea ojczyzny rzadko odpowiada idei narodu, może nie odpowiada nigdy. Idea ojczyzny ma charakter praktyczny, pragmatyczny, uwikłany w proces dziejowy i wynikającą stąd konieczność kompromisów, liczenia się z okolicznościami i koniecznościami. Idea narodu jest bezkompromisowa. Ojczyzną Polaków była również PRL. *PRL była moją ojczyzną*, pisze dziś Antoni Pawlak, poeta, publicysta czynnie walczący w swoim czasie o obalenie PRL, uczestnik demokratycznej opozycji. Dla innych PRL była zniewoleniem ojczyzny i o wyzwolenie jej trzeba było walczyć. Byli i tacy, dla których była ojczyzną prawdziwą i dobrą. Rozpoznanie dynamizmów ideowych współczesnej Polski i Polaków jest, moim zdaniem, możliwe przy uwzględnieniu tych dwóch struktur idei – idei narodu i idei ojczyzny. W kanonie idei narodu polskiego mieści się mesjanizm, idea narodu prawdziwie katolickiego będącego pod szczególną opieką boską,

kult Matki Boskiej, jako opiekunki narodu, świadomość kulturowej wyższości wśród narodów słowiańskich, swoisty stosunek do słowiańskiego Wschodu pełen pogardy i fascynacji, kult narodowego czynu zbrojnego i wynikająca stąd duma narodowa, swoisty pełen fascynacji stosunek do niesłowiańskiego Zachodu i pretensji do moralnego przewodzenia i pouczania, sarmatyzm polegający na wyższości polskiego stylu bycia. W kanonie współczesnych idei ojczyzny mieści się przekonanie o ideowym priorytecie naszej obecności w strukturach NATO i Unii Europejskiej, demokracji, prawach człowieka i gospodarki rynkowej, jako najwyższych formach bytu społecznego, szacunek dla narodów, które w przeszłości stanowiły społeczność I Rzeczpospolitej (Litwini, Białorusini, Ukraińcy), niedrażnienie Rosji i czynienie wobec niej gestów przyjaźni. Te dwie struktury idei są ze sobą w wyraźnej sprzeczności. Można też przypuszczać, iż w miarę przyspieszania procesów integracyjnych narastać będzie krytycyzm wobec tak zorientowanej Ojczyzny w imię narodowych wartości i narodowych imponderabiliów.

5. MICKIEWICZ A PROBLEMY TOŻSAMOŚCI POLAKÓW

Mickiewicz jest niewątpliwie jądrem polskiej narodowej podmiotowości, symbolem polskości, głosem polskiej duszy, sztandarem, testamentem, dumą narodową, nakazem, swoistą polską odmianą *cyvil religion,* religią cywilną, narodową. Kult Mickiewicza jednoczy wszystkich Polaków – gorliwych katolików i niedowiarków, skrajnych narodowców, prawicowców i komunistów, ortodoksów w wierze, protestantów, masonów i ateuszów. Był zawsze wyzwaniem troski o duchową spójność ojczyzny i ciągłość narodowej idei. Pytanie o los dziedzictwa Mickiewicza w Polsce całkowicie zanurzonej w łacińskim świecie jest pytaniem o los polskiej podmiotowości narodowej w tym świecie.

Idea Mickiewicza jest na wskroś słowiańska. Wyraził ją *explicite* najpełniej w wykładach w College de France *O literaturze słowiańskiej.* Mickiewicz wierzył w jedność ludów słowiańskich, ich dziejową przyszłość i przewodnią rolę Polski w dziele rozwoju ducha słowiańskiego i moralnej odnowy świata. Cały rozległy wykład Mickiewicza, liczący w druku ponad 2000 stron, poświęcony jest szukaniu istoty duszy słowiańskiej. Na pierwszym wykładzie, wygłoszonym 22 grudnia 1840 roku

otwierającym dwuletni kurs Mickiewicz mówi: *Język i literatura tworzą jedyny węzeł między naszymi ludami: przez literaturę czujemy się braćmi i synami jednej ojczyzny. Zjednoczmy się na tym polu neutralnym, jedynym, którego neutralność szanujemy. Tu jedynie mogą się bez wzajemnej nieufności spotkać Polak i Rosjanin, Czech husyta i Czech katolik, brat morawski i mnich z góry Atos, Iliryjczyk używający głagolicy i Serb posługujący się cyrylicą, Litwin i Kozak. Tak, Panowie, w murach tej sali pragnę widzieć symbol naszego przyszłego zjednoczenia* [Mickiewicz 1997, s.23]. Zaznacza przy okazji, *iż wszystkie ludy wyrzekły już swoje ostatnie słowo, teraz na nas, Słowian kolej zabrać głos* [Mickiewicz 1997, s.19].

Za wyraz słowiańskiego ducha Mickiewicz, nie bez racji, uważał przede wszystkim swoją własną twórczość. Wielkim „dramatem słowiańskim" miały być przede wszystkim *Dziady*. Z wielką uwagą i szacunkiem śledził jednak rozwój literatury rosyjskiej jako przejaw tegoż samego ducha słowiańskiego. Rosję traktował jako śmiertelnego wroga Polski, co zrozumiałe, ale nie przeszkadzało mu to – ku zaskoczeniu słuchaczy – odnajdywać wybitne cnoty ducha słowiańskiego w osobach carów – Piotra I, Pawła I i Aleksandra I, a nawet generała Suworowa.

Nade wszystko Mickiewicz poszukiwał wyrazu owego ducha słowiańskiego w twórczości ludów dawnej Rzeczpospolitej – Białorusi, zwanej wówczas Litwą i Ukrainy. Mało kto u nas wie, że środowisko filomatów było dwujęzyczne – polskie i białoruskie. Tu, w środowisku Mickiewicza, rodziło się po raz pierwszy piśmiennictwo w stricte narodowym języku białoruskim, w oparciu o żywe gwary tego kraju.

Gdy w 1819 r Mickiewicz wracał z Kowna do Wilna, Czeczot witał go dłuższym białoruskim wierszem, zaczynającym się od słów:

Jedzie mileńki Adam
Hladźcie, a oń, a oń
Dy jon charaszeńki sam
Pad niom – waranieńki koń

Adczyniajcież warotca!
Da użoż na dwary Adam
Da prymajcież małotca,
Da każyż, ci zdarou sam? [*Fiłomaty...* 1998, s. 149]

Współtwórcy stowarzyszenia filomatów i przyjaciele Mickiewicza, przede wszystkim Czeczot i Zan, jak i sam Mickiewicz znaleźli poczesne

miejsce w podręcznikach kultury białoruskiej. Z okazji 200-lecia urodzin Mickiewicza opublikowano tu szereg prac związanych z Mickiewiczem, nade wszystko zaś pieczołowicie odbudowano i odrestaurowano wszystkie pamiątki związane z Mickiewiczem. Nadano temu wysoką rangę rządową, przedsięwzięciem opiekował się osobiście prezydent państwa. Niestety, strona polska odpowiedziała na to gestem pogardy. Na przygotowywane od roku uroczystości, które otwierał premier Białorusi, z Polski przybył jedynie dyrektor Departamentu Muzealnictwa w Ministerstwie Kultury i Sztuki. Przeważyły kalkulacje doraźnie polityczne, lęk, iż być może trzeba będzie uścisnąć dłoń Łukaszenki, zadżumioną brakiem należytej pokory wobec łacińskiego świata. Ilustruje to proces, który tu sygnalizuję: konstytuowanie się rubieży cywilizacyjnej na Bugu i Sanie. Polska obecność na wschód od tej rubieży jest, jak się okazuje, podporządkowana interesom strategicznym bloku północno-atlantyckiego, a zwłaszcza – interesom jego kapitału.

Pytanie jednak – co z duchem Mickiewicza, będącym centralną osnową polskiej podmiotowości narodowej? Czy narodowy kult Mickiewicza stanie się pustym rytuałem pozbawionym wewnętrznej treści? Czy może jedynymi kontynuatorami tej idei jest Rodzina Radia Maryja i pozaparlamentarna prawica z *Frondy, Stańczyka, czy Szczerbca*, spoglądająca z sympatią na wschód i marząca o jakiejś niezachodniej cywilizacji – pobożnej i słowiańskiej? Czy też – jak to bywa najczęściej w historii – wszystko potoczy się jakoś inaczej – nieprzewidywalnie i nieoczekiwanie?

BIBLIOGRAFIA

Babiński G., *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Kraków 1997.

Fiłamaty i fiłarety, Miensk 1998.

Huntington S., *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 1998.

Mickiewicz A., *Dziady, Literatura słowiańska. Kurs pierwszy, Dzieła*, t. VIII, Warszawa 1997.

Mironowicz E., *Białorusini w wyborach parlamentarnych i samorządowych w Polsce w latach 1989-1994*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne" 1995 nr 2.

Sadowski A., *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Białystok 1995.

Spengler E., *Der Undergang des Aberlandes*, Berlin 1918.

Kazimierz KRZYSZTOFEK

WIELOKULTUROWOŚĆ, DEMOKRACJA I RYNEK KULTURY

1. UWAGI TERMINOLOGICZNE

Wyjaśnienie znaczenia multikulturalizmu – polskiego odpowiednika wielokulturowości, pozornie nie nastręcza trudności: chodzi o wielość kultur. Wokół rozumienia wielokulturowości toczy się jednak wielki spór, którego antecedencje sięgają bodaj Johanna Godfrieda Herdera. Wielość kultur w tradycji herderiańskiej może być tylko statycznym ich współwystępowaniem, sumą monokultur o silnych granicach między nimi. Kultury są traktowane jako *kule z własnymi środkami ciężkości* [Zeidler-Janiszewska 1997, s.166], czy korzenie roślin, z których każda rośnie na własnym gruncie i nie zbliża się do innej [Herder 1961]. Z tego powodu to, co nazywa się komunikacją między kulturami stanowi w istocie tylko wierzchołek góry lodowej. Nawet kontaktując się z innymi kulturami niekoniecznie się z nimi komunikujemy. Można powiedzieć za Ryszardem Kapuścińskim [1998], że ten nasz świat ... *niby-globalny jest w gruncie rzeczy planetą wielu tysięcy najróżniejszych i nigdzie nie spotykających się prowincji. Podróż po świecie to wędrówka od prowincji do prowincji, a każda z nich jest samotnie i tylko dla siebie świecącą gwiazdą. Rzeczywisty świat kończy się na progu ich domu, na krańcu ich wioski, najwyżej na granicy ich doliny. Świat dalej położony jest nierealny, nieważny i nawet niepotrzebny, bo ten tu, który mamy pod ręką, w zasięgu naszego wzroku urasta nam do rozmiarów wielkiego i wszystko inne przesłaniającego kosmosu.*

Monokulturalizm bywa użyteczny w polityce, między innymi w polityce kulturalnej i edukacyjnej jako instrument budowania i konsolidowania państwa narodowego. Praktykowany jest zwłaszcza w krajach, które uzyskały bądź odzyskały niepodległość (Chorwacja, Słowacja). Kultura jest traktowana jako zbiorowa pamięć narodu mająca pomóc w przeżyciu jeszcze raz utraconej historii. Elity widzą w kulturze coś, co można społeczeństwom dać na własność, pobudzić ich dumę, poczucie godności. Nierzadkie jest zawłaszczanie czyjegoś dziedzictwa, zwłaszcza na wielokulturowych „kresach", gdzie normą jest raczej wspólne tworzenie

kultury i gdzie nie jest ona niczyją wyłączną własnością i każdy ma prawo umieszczać wybitne postacie w swych panteonach narodowych.

Zorientowany na takie rozumienie kultury system edukacji i przekazu tradycji zmierza do ugruntowania rdzenia kultury [Rosengren 1984], który powinien wpływać na wszystkie orientacje życiowe człowieka: poznawczą (nauka i oświata), ekspresywną (sztuka i literatura), normatywną (religia, więzi) oraz instrumentalną (technologia, wytwórstwo). Dziedziny poznawcze czy wytwórcze najsilniej ulegają uniwersalizacji. W istocie diagnoza Huntingtona [1993] o starciu między cywilizacjami jest o tym właśnie – o kontrowaniu cywilizacji uniwersalnej przez kultury lokalne pod hasłem: *zostawimy sobie cywilizację, zabierzcie sobie z powrotem waszą kulturę*. Takie aktywne strategie obrony kultury, widoczne dziś na Dalekim Wschodzie (Singapur), są z jednej strony wynikiem przeświadczenia, że osiąga się sukcesy rozwojowe dzięki własnej kulturze, z drugiej zaś – reakcją obronną na wizje globalizacji lat dziewięćdziesiątych, które zainaugurował Francis Fukuyama [1992] swym proroctwem „końca historii".

Istnieją również ci, którzy pojmują wielokulturowość nie tylko jako *multi-*, ale także jako *inter-* interpenetrację, przenikanie, czyli interkulturalizm. Blisko tego znajduje się wielokulturowość pojmowana wbrew Herderowi jako transkulturalizm, czyli trwałe połączenie kultur, inkrecję, mającą nieraz charakter hybrydy, z której nie da się wydzielić poszczególnych elementów. Takie rozumienie wielokulturowości budzi jednak niechęć, ponieważ komplikuje problem tożsamości; po prostu nikt nie chce się przyznać do tego, że jest hybrydą; każdy chce mieć swą kulturę na własność i być przekonanym o jej oryginalnym, czy wręcz wernakularnym charakterze. Tymczasem, jak powiada niemiecki teoretyk kultury Wofgang Welsch [1997], wszyscy jesteśmy „mieszańcami" i to nie tylko na pograniczach ze swej natury najbardziej płodnych w wielokulturowość. W każdej kulturze można wyśledzić tyle wspólnych z innymi elementów, że naprawdę byłoby trudno powiedzieć, że istnieją w świecie jakieś dwie totalnie odrębne kultury. Zostało to dowiedzione przez lingwistów i etnolingwistów, którzy, jak Noam Chomski, są przekonani o istnieniu uniwersalnej gramatyki. W takim rozumieniu wielokulturowość to *continuum*, a nie jakieś ścisłe granice między kulturami.

Zdaniem Welscha [1997] *odkrycie i akceptacja przez jednostki ich transkulturowej natury jest warunkiem pogodzenia się z transkulturowością społeczeństwa. Nienawiść czy odtrącanie obcych jest – jak to zostało wykazane szczególnie przez psychoanalizę – projekcją nienawiści wobec samego siebie (...) I odwrotnie: uznanie w sobie cząstki wewnętrznej inności buduje przesłanki do akceptacji tej inności na zewnątrz. Dopiero*

właśnie wtedy, gdy nie negujemy już naszej wewnętrznej transkulturowości, jesteśmy zdolni pogodzić się z zewnętrzną transkulturowością. Rozszerzając tę psychoanalityczną konstatację można stwierdzić, że granice kulturowe „my–oni" ulokowane na zewnątrz nas są przedłużeniem takich granic w nas. To ukryty wymiar naszej tożsamości.

2. POLITYKA I MODELE ZARZĄDZANIA WIELOKULTUROWOŚCIĄ

Obecnie w społeczeństwach występuje niespotykana – przynajmniej w nowożytnej historii, od początku państwa narodowego – skala różnorodności etnicznej i każdej innej [Michalski 1997]. Szacuje się, że na ponad dwieście państw globu zaledwie 10% (20) to państwa monoetniczne. Jedną z cech konstytuujących Europę jako formację kulturową jest maksymalizacja różnorodności na niewielkiej przestrzeni. Dlatego w większości państw multikulturalizm jest poważnym problemem politycznym. Każdy poważny problem polityczny implikuje potrzebę poszukiwania rozwiązań; stąd atrakcyjność nowej kategorii *zarządzanie wielokulturowością* [Dacyl 1995], a osoby zajmujące się tą dziedziną wiedzy stają się cenionymi i poszukiwanymi specjalistami [Prakash Daswani 1994].

Problemów z wielokulturowością nigdzie na świecie nie udało się w pełni rozwiązać przez skuteczną politykę, pomimo stosowania różnych narzędzi: od bardzo okrutnych, barbarzyńskich po bardziej humanitarne. Należą do nich:

A. Fizyczna likwidacja mniejszości, czyli wyniszczenie grupy konkurującej o to samo terytorium. Metody te, niekiedy ocierające się o ludobójstwo, stosowane w całej historii, są praktykowane jeszcze dzisiaj (przykładów na to dostarczała jeszcze niedawno wojna w byłej Jugosławii). Ten model jest psychologicznie prosty: *odmienny – dziwaczny – niepokojący (nienormalny) – zagrażający – wróg* [Markowska 1995, s.2], kwalifikuje się do likwidacji. To jest wzór plemienny, w społeczeństwach trybalnych uzupełniany przez niewolnictwo. Państwa totalitarne były bardziej „humanitarne", ponieważ niewolnictwo zdelegalizowano już w pierwszej połowie XIX wieku. (Wielka Brytania: zakaz handlu niewolnikami od 1808, Francja: od 1848 roku), więc niewolnictwa zgodnie „z duchem czasu" nie praktykowano (choć nie stroniono od pracy niewolniczej), poprzestawano, jak w przypadku nazizmu, na ludobójstwie.

B. Czyszczenie etniczne jest formą łagodniejszą, ekspulsją słabszej, niekoniecznie mniej licznej grupy, ze wspólnie zajmowanego terytorium.

Model psychologiczny jest tu podobny, ale końcowy efekt łagodniejszy niż w poprzednim: *odmienny – dziwaczny – niepokojący (nienormalny) – zagrażający – wróg* [Markowska 1995, s.2], czyli kwalifikujący się do ekspatriacji poza „nasze terytorium".

Tego nie wymyśliła nowoczesność (deportacje Żydów z Europy Zachodniej zaczęły się w średniowieczu), ale niejako ją usankcjonowała, gdy tworzyła państwa narodowe typu „plemiennego". W średniowieczu nie znano takich pojęć jak: ekspatriacja, impatriacja czy repatriacja; w czasach nowożytnych zyskały one prawo obywatelstwa od czasu, gdy własne terytorium państwowe traktowano nieomal jak sanktuarium. Tkwiło w tym założenie, że państwo powinno być etnicznie jednorodne, czyli, że człowiek nie ma ojczyzny tam, gdzie wyrósł w swojej mniejszościowej kulturze, a tam gdzie jego naród historyczny ma swe terytorium państwowe. To nie odnosiło się jednak do tych mniejszości (Cyganie), które nigdy nie były uznawane za część historycznych narodów.

Puryfikacje etniczne były standardem w państwach totalitarnych XX wieku (praktyki hitlerowskie czy stalinowskie). Wypędzenie czy przesiedlenie Niemców z obecnych ziem zachodnich Polski dokonywało się jednak na mocy traktatu międzynarodowego.

C. Asymilacja, czyli przymusowa integracja z pozbawieniem mniejszości trzech uznanych dziś za standard praw: prawa do języka, kultury, często także nazwiska. Łatwiej poddają się asymilacji elity, od nich zresztą najczęściej się ona zaczyna; niższe warstwy są bardziej odporne, to one właśnie przechowują tradycję, „kulturę z pamięcią kształtu". Asymilacja z antropologicznego punktu widzenia to odmówienie prawa do inkulturacji we własnej kulturze rodzimej i narzucenie inkulturacji w kulturę dominującą. Model psychologiczny jest tu następujący: *odmienny – na niskim poziomie kultury – wymagający edukacji (reorientacji) – wyedukowany (zreorientowany – kulturalny (upodobniony do nas) – akulturowany (czyli* „nasz"), [Markowska 1995, s.2]. Atrakcyjność i powszechne stosowanie tego wzoru przez państwa narodowe brały się z bogatych doświadczeń nawracania wypraktykowanego przez kościoły, zwłaszcza katolicyzm. Oczywiście, nie brak było w historii przypadków dobrowolnej asymilacji, wynikającej z siły i atrakcyjności kultury przyjmującej.

Wzory asymilacji są inne w państwie etnicznym opartym na wspólnym pochodzeniu, a inne w państwie cywilnym, bazującym na wspólnym obywatelstwie. Asymilacja mniejszości jest normą w państwach niedemokratycznych; w takich reżimach jest ona formą dławienia inności jako potencjalnego źródła Irredenty. W państwach socjalistycznych dopuszczano jedynie folkloryzację tradycji mniejszościowych, natomiast każdy

przejaw autentycznych uczuć narodowych spotykał się z zarzutem „recydywy nacjonalizmu". Reżimy niedemokratyczne nie mają jednak monopolu na taką strategię polityki narodowościowej; często jest ona realizowana także w krajach demokratycznych; zdarza się jeszcze i dziś, że państwo obywatelskie zachowuje się jak etniczne w sposobach asymilacji, choć ma ona na ogół łagodniejszą, cywilizowaną postać (bogate tradycje ma w tym zakresie Francja).

Można sobie pozwolić na prognozę, że im większe będą w Europie czy gdzie indziej skupiska imigrantów – a obecne tendencje wskazują, że będą coraz większe – tym polityka asymilacji będzie mniej skuteczna. Nikt nie chce być dziś bowiem akulturowany, każdy pragnie inkulturacji w kulturę rodzimą. Nawet w rodzinach dwukulturowych zauważa się dziś, że bliskie związki międzyludzkie – czy mogą być bliższe niż w rodzinie? – często utwierdzają ludzi w swym poczuciu tożsamości i rzadko prowadzą do powstawania „trzeciej kultury".

D. Usankcjonowany pluralizm etniczny, czyli realizacja liberalnej zasady „żyj i pozwól i żyć" będący tradycją anglosaską (*live and let live*). Zapewnia ona pewien zakres swobód, ale na ogół nie promuje integracji społecznej, wręcz przeciwnie, często prowadzi wspólnoty etniczne do wyłączenia ze społeczeństwa obywatelskiego, czy wręcz do ich gettoizacji, statusu bantustanu, podklasy. Tak się dzieje na poziomie „dołów społecznych", gdzie „etniczny" znaczy „biedny". Im niżej w hierarchii społecznej, tym mniejsza wolność wyboru, ale wchodzenie do elity wiąże się z reguły z przejęciem kultury większościowej. Model psychologiczny: odmienny – jego sprawą jest jak żyje – niech jednak nie rekomenduje nam swej odmienności. Jest to tolerancja, ale raczej mająca charakter *znoszenia, pozytywnej cierpliwości* [Schlette 1979].

E. Integracja obywatelska z poszanowaniem „prawa do różnicy". To jest postulat niemal wszystkich formułowanych dziś modeli pożądanego multikulturalizmu obecnych w dokumentach międzynarodowych: ONZ, UNESCO, Rady Europy i Unii Europejskiej. Rekomendacje w nich zawarte są zalecane jako najwyższy i najbardziej „politycznie poprawny" standard demokracji, która chce uczynić ludzi obywatelsko równymi, nie czyniąc ich jednak kulturowo podobnymi.

Model psychologiczny „poprawnego politycznie" multikulturalizmu, jest inny od poprzednich: nie chodzi w nim o tolerancję jako „pozytywną" cierpliwość wobec „innego", lecz o *human fellowship*: odmienny – interesujący – stymulujący (fascynujący) – pomocny w rozumieniu człowieka, otoczenia i świata – potrzebny – przyjaciel [Markowska 1995]. „Inny" jako swój mieści się tu w „my" inkluzywnym.

„Polityczna poprawność" jest wynalazkiem amerykańskim. Stany Zjednoczone właśnie ze względów historycznych mają największe szanse zbudować ten model multikulturalizmu. Amerykanie żyją jakby w dwóch warstwach kultury: wierzchnia, ogólnoamerykańska to kultura osiągania sukcesu, najważniejszy kod porozumiewania się Amerykanów ponad podziałami etnicznymi, uczenia każdego Amerykanina – ze wstępującego pokolenia czy też imigranta – owego amerykańskiego kodu: stylu życia, sposobu prowadzenia *businessu*, potrzeby osiągnięć, *American dream*. To jest cement spajający Amerykę symbolicznie i pozwalający na utrzymywanie dobroczynnej równowagi między pluralizmem etnicznym a amerykańskim *uniwersum* kulturowym. Niższa (ale niższa nie w sensie aksjologicznym) warstwa zaś to kultury etniczne, spełniające potrzebę tożsamości, zakorzenienia. Osiągnięciem Ameryki jest to, że jest ona bodaj jedynym krajem wieloetnicznym, który nie narzuca rozłącznej alternatywy kulturowej, to jest wyboru między jedną a drugą warstwą; w obu można jednocześnie uczestniczyć, bo są one wobec siebie komplementarne, obie zaspokajają różne potrzeby.

Wydaje się, że ten wymóg „politycznej poprawności" w sprawach etnicznych, przede wszystkim niezgoda na opresywność wobec mniejszości etnicznych (choć nie tylko, ale one nas tu interesują), aprobata dla radykalnego nieraz pluralizmu: im kto bardziej różny tym bardziej interesujący („różnij się albo przepadnij" – *be different or perish*) jest nie tylko postmodernistycznie zabarwioną ideologią, ale także dobrze skalkulowaną strategią na przyszłość. Wedle prognoz demograficznych, ok. 2040-50 roku Stany Zjednoczone zostaną zdeeuropeizowane: liczba ludności o nieeuropejskim rodowodzie (afrykańskim, azjatyckim, latynoamerykańskim) przekroczy połowę i jeśli dziś nie wychowa się najmłodszych pokoleń w duchu aktywnej wielokulturowości, to Ameryka może nie przetrwać jako zintegrowane obywatelsko społeczeństwo, które będzie łączyć coś więcej niż tylko „patriotyzm podatkowy".

Konieczność stawienia czoła wspomnianej alternatywie kulturowej było zawsze wielkim problemem społeczeństw europejskich od czasu powstania państw narodowych: szanse życiowe, a nieraz samo przeżycie, zależały w bardzo wielkim stopniu od przyjęcia dominującej kultury większościowej, z religią na czele. Postulat integrować obywatelsko, ale nie unifikować kulturowo brzmi atrakcyjnie, ale przy dzisiejszej dojrzałości społeczeństw w zakresie wielokulturowości jest bardzo trudny w realizacji [Shudson 1994]. Problem generalnie sprowadza się do tego, czy da się pomieścić multikulturalizm w wyewoluowanym historycznie standardzie demokracji zachodniej, i czy ten standard może być jeszcze zachodni [szerzej na ten temat Krzysztofek 1998].

Do kategorii truizmów należy zaliczyć stwierdzenie, że demokracja wymaga standardów aksjonormatywnych. Łatwo o nie było, gdy sfera *gouvernance* spoczywała w rękach „górnych" kilkunastu procent, jak w Stanach Zjednoczonych, gdzie o ustroju decydowali dojrzali, biali anglosascy protestanci, mężczyźni, właściciele nieruchomości, handlu, przemysłu. Reszta była wyłączona ze względu na cenzus wieku, płci, majątku, nieraz wykształcenia. Do sfery *gouvernance* mogli dołączyć ci, którzy nabierali odpowiedniego statusu i przyjmowali obowiązujące normy.

W Europie Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych doszło w XX wieku do tak znacznego rozszerzenia formuły demokracji, że pomieścili się w niej wszyscy dorośli obywatele bez względu na płeć czy cenzus majątkowy. Ale wtedy sprawy zaczęły się komplikować – gdy nowe *universum* demokracji musiało pomieścić ludzi z innym wyposażeniem kulturowym. Prowadziło to dwóch konsekwencji: z jednej strony wspomnianej ekstensji normy, z drugiej zaś wzmożenia pedagogiki obywatelskiej, aby „nowych przybyszów" włączyć w obowiązujące ramy demokracji. Ta pedagogika musiała przy wielkich masach ludzkich przybierać postać manipulacji.

Dojrzałe demokracje uporawszy się z pierwszą inkluzją wyłączonych (kobiet, biednych, niewykształconych) stanęły dziś wobec problemu włączenia nowych przybyszów. Tytuł książki J.Ch. Ruffine *L'empire et les nouveaux barbares* [*Imperium i nowi barbarzyńcy*, 1993] nawiązujący do losu późnego Rzymu zagrożonego przez barbarzyńców z północy metaforycznie, ale niedwuznacznie, sugeruje, że dziś w obliczu podobnego dylematu stoi Europa. Problem komplikuje ekspansja demograficzna „Nowych Europejczyków" (Turków, Arabów, Kurdów i innych) w Niemczech, Francji, Holandii czy Wielkiej Brytanii, w wyniku której w ciągu życia jednego pokolenia będą to całkiem znaczące mniejszości. Jeśli chce się utrzymać państwo narodowe (nawet w kształcie obywatelskim oparte raczej na więziach politycznych, niż etnicznych), to trzeba być ostrożnym w eksperymentowaniu ze standardem demokracji, którego nadmierne rozszerzenie mogłoby ją unicestwić. Kurczowe trzymanie się europejskiej normy, cokolwiek ona oznacza (wartości republikańskie, świeckość, racjonalizm i inne) zmusza do asymilacji nowych przybyszów, ale to mało komu w skali zbiorowej dziś się udaje, bo każdy chce mieć własną „narrację", znaki rozpoznawcze i prawo do samoportretowania się poprzez kulturę.

Centralnym problemem zachodnich demokracji, a w przyszłości wszystkich demokracji, staje się zatem osiągnięcie stanu, w którym integracja obywatelska ludzi z różnych kontekstów kulturowych da się pogo-

dzić z dezintegracją, czy dyferencjacją kulturową, czyli zachowaniem własnych kanonów. Wielu Europejczyków wierzy w szansę obywatelskiej integracji bez narzucania jednej normy kulturowej, co dziś nie jest zgodne z pryncypiami tolerancji i praw do kultury. Nadzieje pokłada się w tym, że kultura się uniwersalizuje i czas będzie pracował na korzyść przyjmowania wspólnych standardów. Oponenci powiadają że, coraz trudniej będzie można żądać od innych przyjęcia modelu kultury, która znajduje się w kryzysie „wyczerpania". Można się zatem obawiać, że integracja obywatelska przy zachowaniu różnorodności przypomina kwadraturę koła. Nie da się pomieścić w jednej normie demokracji republikańskiego Francuza i integrystę muzułmańskiego, który uznaje za całkiem normalne utrzymywanie tradycyjnego statusu kobiety w nowoczesnym społeczeństwie; ba, godzi się nawet na barbarzyński dla Europejczyka proceder ekscyzji (obrzezania dziewcząt), co zdarza się w muzułmańskich suburbiach Paryża, epicentrum republikanizmu.

Niebezpieczeństwo relatywizacji demokratycznej normy jest oczywiste. Równie oczywiste jest jednak, że nie da się narzucić jednego standardu obywatelstwa wielokulturowym zbiorowościom, na przykład w suburbiach wielkich metropolii europejskich, które w paryskim *banlieu* nazywa się niekiedy *fins de territoire* [Laulan 1997], czyli swoistymi „kresami wielkomiejskimi". Anomia społeczna zaszła już tu tak daleko, że *banlieu* staje się niezmiernie skomplikowaną przestrzenią społeczną i administracyjną. Atrofia więzi skutkująca zanikiem kontroli grupy nad jednostką wymusza potrzebę zwiększonej kontroli zewnętrznej (na przykład na 10 000 mieszkańców potrzeba kilkakrotnie więcej policjantów niż w zbiorowościach nie dotkniętych anomią). Wniosek jest oczywisty: jakakolwiek forma więzi jest lepsza niż jej brak; człowiek nie uczestniczący bowiem w życiu swej wspólnoty nie uczestniczy w niczym, nie biorący za nią odpowiedzialności, nie bierze jej za nic. Dojrzewa świadomość, aby nasycać kulturą takie zbiorowości Między innymi poprzez wzmocnienie inkulturacyjnej i socjalizującej funkcji grup pierwotnych, zwłaszcza rodziny (przypomina to nieco produkcję wody „Bonaqua" przez koncern Pepsico: najpierw destyluje się wodę ze wszystkich związków chemicznych, aby uwolnić ją od metali ciężkich, po czym resaturuje się pożytecznymi solami mineralnymi). Za to się płaci pewne koszty: zwiększa się wprawdzie skala mikrointegracji, ale nie przyczynia się to do budowania pomostów między wspólnotami różnokulturowymi.

Z takimi normami można żyć jedynie na obrzeżach społeczeństwa obywatelskiego. Alternatywą jest wspomniana inkluzja, ale narzucająca asymilację. Czyli *tertium non datur*. A może jednak *datur*? Zapewne nie da

się tego rozwiązać w ramach tradycyjnego państwa narodowego, ale być może jest to realne w ramach integracji europejskiej. Cena jest jednak dość wysoka – osłabienie formuły państwa narodowego i pojawienie się nowych równoprawnych podmiotów. Oznaczałoby to dyferencjację Europy, w której każdy miałby własną normę kulturową. Nie byłaby to już czerpiąca z wartości uniwersalnych demokracja, a jakaś postać etnodemokracji, o której mówi Giancarlo Rusconi. Każda wspólnota filtrowałaby po swojemu podstawowe wartości istotne dla demokracji: prawa człowieka, miejsce religii w życiu społecznym, relację jednostka – władza, jednostka – wspólnota i inne.

Europejska w rodowodzie demokracja wypływa z właściwej dla Europy percepcji wolności, praw jednostki i indywidualizmu – od *Magna Carta Libertatum*, przez *Neminem Captivabimus*, francuską *Deklarację Praw Człowieka i Obywatela* aż po Powszechną *Deklarację Praw Człowieka*, uchwaloną w 1948 roku. Ten ostatni dokument przyjęty przez organizację o ambicjach uniwersalnych i opatrzony przymiotnikiem „powszechny" wypływał z zachodniego rozumienia wolności i demokracji, która istniała w krajach będących w większości fundatorami *Deklaracji* ... Zapewne wierzono w to, że kolonializm tak zokcydentalizował większość społeczności pozaeuropejskich, że przejęcie standardu jest tylko kwestią czasu.

Okazało się, że przez półwiecze istnienia *Deklaracji* ... wkładano w pojęcie praw człowieka różną treść. To, że w większości krajów pozaeuropejskich włączano jej zapisy do porządku konstytucyjnego nie wynikało tylko z deklaratywnego obnoszenia się wysokimi standardami, ale także z przekonania, że te zapisy są przestrzegane, choć niekoniecznie na sposób zachodni. Można dziś powiedzieć, po doświadczeniu ostatniej dekady, że formalnoproceduralne standardy demokracji na świecie zbliżyły się do siebie (podobne techniki wyborcze, legalna opozycja i inne), natomiast nie zbliżyły się do siebie standardy wolności, praw człowieka, relacji jednostka–wspólnota, obywatel–władza, roli religii w społeczeństwie, pojmowania społeczeństwa obywatelskiego.

3. RYNEK I KONSUMPCJA MULTIKULTURALIZMU

Dotychczasowe doświadczenia z politycznymi strategiami wielokulturowości nie napawają optymizmem. Jednym z powodów jest to, że polityka etniczna jest coraz mniej skuteczna, ponieważ wszędzie na świecie sektor prywatny wchłania coraz więcej sfer naszego życia, co sprawia, że kurczy się sektor publiczny, który przez wieki był agorą spo-

łeczeństw. Stąd rodzi się fundamentalne pytanie: czy da się ten problem rozwiązać środkami politycznymi, czy może jest jakaś inna droga? Moja hipoteza, wskazana już w tytule tego referatu brzmi: rynek wcale nie musi być dysfunkcjonalny dla wielokulturowości, co więcej – może ją nawet promować. Taka hipoteza pozostaje w ostrej opozycji wobec dominującego poglądu zgodnie z którym, rynek, niosący ze sobą globalizację, glajchszaltuje kultury, niweluje różnice, narzuca dominację, amerykanizuje. Bliższa analiza pokazuje, że problem jest bardziej skomplikowany.

Rynek jest niezmiernie ważnym czynnikiem wpływającym na kształt wielokulturowości, przede wszystkim dlatego, że w połączeniu z nowoczesnymi technikami komunikacyjnymi tworzy efekt synergiczny będący potężnym wehikułem dyfuzji kultury w skali globalnej. Szacuje się, że w Stanach Zjednoczonych tzw. rynek dóbr symbolicznych, jak go nazwał P. Bourdieu [1985] przekracza już połowę całego rynku, a zdecydowaną większość tych dóbr, czyli produktów kultury, nabywa się u wytwórców prywatnych. Poglądy o glajchszaltowaniu kultur przez rynek pochodzą jednak z czasów, gdy „produkował" on społeczeństwo masowe i imperializm kulturowy Zachodu. Tymczasem wiele wskazuje na to, że ta diagnoza jest już nieaktualna, a epoka społeczeństwa masowego dobiega końca. Rynek i technika epoki przemysłowej powoływały społeczeństwo masowe, a efekt synergiczny rynku, techniki, a także wolności, tworzy społeczeństwo pomasowe. Utrzymywanie społeczeństwa masowego byłoby dziś niecelowe, byłoby to wbrew naturze nowej techniki i rynkowi, dla których bardziej funkcjonalna jest wolność.

Dzisiejsza technika nie potrzebuje „masy", która jest dla niej wręcz niefunkcjonalna. Nie ma ujednoliconej masy towarów, bo biznes przestawia się na tak zwany *customizing*. Logika technologii informatycznych to stała reakcja na potrzeby rynku, przechodzenie od produkcji masowej adresowanej do wielomilionowej amorficznej rzeszy nabywców towarów i usług do masowego dostosowywania produktów do potrzeb i gustów konkretnych użytkowników. Ten proces restrukturyzacji światowego biznesu wspiera technologia zwana przetwarzaniem rozproszonym (technologia klient/server, która umożliwia dostęp do informacji, czy kultury konsumpcyjnej w każdym miejscu i czasie). Informacja i kultura masowa już dawno zrosły się z biznesem i podlegają tym samym prawom interakcji klient/serwer. Może najlepiej ilustruje ten proces przechodzenia od społeczeństwa masowej konsumpcji ku społeczeństwu odmasowionemu przykład koszulek *T-shirt*: nadal miliony ludzi je noszą, ale każda ma inny nadruk, a niektóre kosztują 300 dolarów i są oznaką statusu, „elitaryzacji w masie". Rynek postindustrialny może indywidualnie obsłużyć

każdego, wedle indywidualnego wzoru konsumpcji, kreowanej jako potrzeba spełnienia. Dlatego opłaca się nie tylko podtrzymywać te indywidualne wzory, ale je wręcz promować. Ritzer [1997] powiada, że na skutek „macdonaldyzacji pod złotymi łukami" behawior konsumenta jest taki sam w odniesieniu do siebie i samochodu: ten sam odruch: napełnić bak i żołądek. Ale dziś chce mieć wybór, dlatego Burger King zachwala hamburgery przyrządzane *your way,* wedle życzenia, a w sieci Wendy's można mieć do wyboru hamburgery w kształcie kwadratu, trójkąta i wielu innych innych figur geometrycznych. Ta indywidualizacja gustów, „własna narracja hamburgera", dobrze się sprzedaje, a przecież o to chodzi. Można zatem powiedzieć, że to, co Ritzer pisał o macdonaldyzacji kultury, odnosi się raczej do przeszłości. Konsumpcja *á la McDonald* swoje apogeum w najwyżej rozwiniętym świecie ma już za sobą, natomiast jest dynamiczna w nowych gospodarkach rynkowych, zapewne zgodnie z prawem opóźnienia kulturowego [Ogburn 1975]. Jeśli ludzie chcą różnorodności *hand made*, kuchni domowej i innych, to przemysły powinny im to zapewnić.

Kiedy mówi się o rynku dóbr, które są najbardziej kojarzone z konsumpcją, a więc jedzeniem to jednym tchem wspomina się o restauracjach McDonalda, konsumpcji w „żelaznej klatce" do tuczu. Ale przecież przemysł kulinarny to nie tylko *fast food* (*nota bene* może dzięki ślimakom Francja uchroniła się przed *fast food*), to także setki tysięcy promowanych od lat kuchni etnicznych; promowanych nie tylko przez reklamę, opisywanych przez *food critics*, czasem nawet bardzo poważnych pisarzy.

Odchodzi więc w przeszłość prawda społeczeństwa masowego, że opłaca się produkcja w długich seriach. Maksymalizacja zysku oznacza często maksymalizację zróżnicowania. Kultura pomasowa to „indywidualizacja adresu konsumenta". Rynek współczesny to przede wszystkim konsumpcja. Niektórzy badacze [Firat 1993] twierdzą, że rozkwit konsumpcji kultury należy obecnie wiązać z faktem, że ludzie, przede wszystkim z kręgu zachodniego, coraz mniej przynależą do kultury, a właśnie coraz bardziej ją konsumują. Przynależność oznaczała represywną rolę kultury, ale także zakorzenienie, przywiązanie do norm, odporność na anomię; konsumpcja zaś to wyzwolenie z represywności, ale także z działania norm dostarczanych przez kulturę. W późnym kapitalizmie kultura paradoksalnie odzyskała pozycję, jaką straciła w epoce nowoczesności, kiedy była przeciwstawiana ekonomii. To ma bardzo poważne konsekwencje nie tylko dla samej kultury, ale także polityki, stosunków międzyludzkich, interakcji między ludźmi, życia religijnego, nawet stosunków pokrewieństwa. Przed marketyzacją sfery te miały własne

kodeksy legitymizacji związane z autonomicznymi systemami norm, dziś te kodeksy ulegają inkorporowaniu przez rynek, główny *locus* tej legitymizacji. Politykę, życie religijne, nawet stosunki międzyludzkie coraz bardziej się „konsumuje". Czy zatem nie jest zasadne pytanie, że sam człowiek jest nie tylko podmiotem, ale i przedmiotem konsumpcji.

To, co nazywa się kulturą globalną o proweniencji zachodniej, to poniekąd złudzenie globalności biorące się z faktu, że Zachód posiada media i przemysły kultury – *symbolic industry*. Ten przemysł ma własne wzory i techniki oddziaływania, ale nie znaczy to, że psychologia odbioru jest taka sama w pozaeuropejskich kręgach kulturowych. Wszędzie na świecie upowszechniają się podobne wzory cywilizacji materialnej, ale tylko w kręgu zachodnim można mówić o jakiejś zgodności między cywilizacją a antropologicznie pojmowana kulturą. W opisie należałoby jednak uwzględnić istotne różnice w poszczególnych segmentach Zachodu.

Nie da się więc tak prosto mówić o globalizacji kultury; raczej o globalnej dyfuzji kultury. Robertson [1992], autor jednego z pierwszych systematycznych studiów o globalizacji, określa ją jako kompresję, koncentracje faktów, norm, wartości z różnych kultur, epok, aksjologii, swoistą „implozję świata". Nie jest to jednak *stopienie się w jedną homogeniczną całość uprzedniej różnorodności, ale raczej konfrontacja odmian tworzących tę różnorodność ... uświadomienie różnorodności* [Kłoskowska 1997, s.9].

Sformułowanie: „uświadomienie różnorodności" wydaje się kluczowe dla uchwycenia relacji: globalizacja – multikulturalizm. Cytowany Firat [1993] stwierdza, że występuje nie tyle globalizacja kultury, co **globalizacja fragmentacji**, czyli w istocie globalizacja różnorodności, a sprawcą tego są siły rynku, przede wszystkim turystycznego. Nie ma to więc nic wspólnego z macdonaldyzacją kultury. Argumenty Firata brzmią całkiem przekonywująco: turystyka to dziś globalny nomadyzm. Rynki przekraczają tradycyjne granice, tworzą globalne segmenty konsumentów. Ludzie, którzy nie mogą się porozumieć w swych językach narodowych, doskonale porozumiewają się przez „obrazoznaki" (*sign-images*) konsumpcji (przedmioty, którymi się otaczają i ich marki). Nie ulega wątpliwości i nikt temu nie przeczy, że wraz z globalizacją rynku globalizują się także symbole konsumpcji – wspomniane marki, obrazy reklamowej ikonosfery itp. Więcej – one są jednym z wehikułów globalizacji. Wszędzie na świecie można kupić coca-colę, zjeść croissanta czy hamburgera u McDonalda, wynająć Toyotę, posłuchać Madonny czy Stinga, oglądać te same opery mydlane czy sitcomy na ekranach markowych telewizorów Sony, Panasonic czy Philips.

Z drugiej wszakże strony ta sama globalizacja, mediów i informacji przede wszystkim, niesie wiedzę o różnych kulturach i zainteresowanie nimi, wywołując pragnienie doświadczenia tej różnorodności. Ludzie chodzą do McDonalda, ale także tłoczą się tam, gdzie mogą doświadczyć inności – w Chinatowns, „Little Italy", „Little Tokyo", tysiącach etnicznych restauracji. Na Światowej wystawie w *Epcop Center* w Disneyworld Florida (nota bene z doświadczeń Disneya czerpało KGB robiąc symulacje Ameryki, RFN, Francji czy Anglii na potrzeby szkolenia szpiegów) każdy może sobie zwiedzić „Francję", „Anglię", „Chiny", „Maroko", „Norwegię" (Wikingów), może niedługo także i „Polskę".

Zdaniem Firata [1993] przyczynia się to do słabnięcia uniformizmu w sposobach życia, czy po prostu bycia. Ludzie nie chcą jednego, miejskiego czy podmiejskiego stylu. Odmienne obrazy, style życia, marki produktów itp., które wywołują ekscytację i zainteresowanie, znajdują drogę na rynek. Jeśli w społeczeństwie pomasowym każdy chce mieć prawo do indywidualnego przeżycia, to jego wybór konsumowania jakiegoś kulturowego artefaktu jest poniekąd potrzebą identyfikacji z nim, choćby tylko chwilowej.

Korporacje multinarodowe produkują różnorodność i pomaga im w tym – paradoksalnie – ideologia wspomnianej „politycznej poprawności" z jej imperatywem szanowania różnorodności, atencji dla inności. W Ameryce mówi się o *moral markets* – sprzedawaniu i promocji norm przez reklamę, marketing, *public relations* itp., które nie mogą obrazić żadnej mniejszości, być przyjazne dla środowiska (naturalnego i społecznego) i które mają wdrażać wzory konsumpcji zgodne z taką aksjologią, której rynek dziś potrzebuje.

To właśnie prowadzi nie do globalizacji kultury, a różnorodności. Taka globalizacja nie wiedzie do narzucania jednych form i eliminowania innych, lecz globalnej dyfuzji wszystkiego, co przyciąga. Oczywiście, powie ktoś, że jest to sztuczna różnorodność świata, że te disneylandowskie smaki, dźwięki i obrazy, zapachy i „dotyk" różnych kultur: te „Francje", „Norwegie", „Maroka" to w istocie różnorodność Baudrillardowskiej [1969] „symulakry" („simcult" – *simulacrum culture*), w której święte góry: Matterhorn, Ararat czy Kilimandżaro to kopie zdjęte z oryginałów, czego wielu ludzi słabo znających „rzeczywistą" geografię nawet nie wie.

Kultura musi coraz bardziej ważyć na konsumpcji z tej prostej przyczyny, że jej obieg się globalizuje, a świat jest multikulturowy. Konsument kultury nie „spożywa" jednak oryginalnych, wernakularnych dóbr, bo to, co jest zasysane przez rynek, nie jest oczywiście wernakularne. Rynek kultury tworzy iluzję bazaru, odmiennego od nowoczesnego

supermarketu kojarzonego z masową, przemysłową „długą serią". Późnokapitalistyczne *malle*, z tysiącami sklepów i sklepików i wszelakich innych przybytków konsumpcji, nie są już takimi supermarketami, raczej disneylandami, w których można kupić wszystko, co kultury materialne wytwarzają, kreują iluzję, że ma w jednym miejscu i czasie dostęp do „sezamów" Europy, Afryki, Azji. A jeśli mu się znudzi kupowanie, to może sobie pójść do meksykańskiej tawerny, na lody do „eskimoskiego" igloo, czy jakiegoś innego przybytku quasi-tubylczej kuchni.

Kto zwiedzał najnowszy przybytek późnokapitalistycznej konsumpcji *Supermall Edmonton* w Kanadzie, reklamowany jako ósmy cud świata i „największe centrum handlowe Układu Słonecznego", ten z trudem oprze się wrażeniu, że widzi różnobarwny świat jak na dłoni; ów *mall* jest czymś w rodzaju handlowego parku tematycznego świata. Tu dobrze widać, że rynek wessał kultury, stał się sam z siebie multinarracją. Na kilkudziesięciohektarowej przestrzeni konsument znajdzie 53 sklepy z damskim obuwiem ze wszystkich „kultur obuwniczych", 187 centrów wielokulturowej mody damskiej, 128 restauracji i barów, gdzie znajdzie zapachy i smaki kuchni ze wszystkich zakątków świata, kilkanaście wielkich domów handlowych i 828 innych sklepów oraz kilkanaście nocnych klubów z „różnymi rytami i kolorytami". Do tego zobaczy jeszcze *symulacrum* wybrzeża oceanu z dwumetrowymi, sztucznymi falami [Szymborski 1997]. To już nie jest supermarket epoki społeczeństwa przemysłowego, to jakby postmodernistyczny kompleks neobazarów, gdzie *anything sells and buys.*

Jak daleko ta logika zasysania kultury przez rynek doprowadzi? Jeśliby całkowicie usprawiedliwiać racjonalność rynku, to nie należy się oburzać, że skoro kosztowne jest „utrzymywanie ruin", to trzeba zrewaloryzować Akropol, Koloseum i Forum Romanum. Są to wszak obiekty zrujnowane. Dlaczego Akropolu nie przerobić na hotel z McDonaldem, Koloseum na stadion i siłownię, dlaczego nie uprzątnąć Forum Romanum z gruzów i nie zbudować tam centrum handlowego „Hiperforum", w Troi zrobić antyczny park tematyczny, a w Piramidzie Cheopsa piwiarnię „Cheops Beer". Byłoby to z pewnością racjonalne. Na szczęście nikt w takich kategoriach nie myśli, nawet najzagorzalszy zwolennik rynku; na szczęście kultura z jej systemami etycznymi i religijnymi determinuje pewne ograniczenia. Tak się jeszcze nie dzieje, bo istnieje imperatyw ochrony dziedzictwa. Czy jest on z punktu widzenia rynku racjonalny? I tak i nie; nieracjonalny dlatego, że blokuje jego ekspansję; racjonalny, ponieważ bez zachowania dziedzictwa nie byłoby biznesu turystycznego, który jest bodaj największym biznesem światowym i ruiny Forum Romanum przysparzają więcej pieniędzy, niż by to czyniło handlowe „Hiperforum".

Późnokapitalistyczny rynek dokonuje swoistej „rekulturacji" konsumpcji i całej egzystencji człowieka zdekulturowanych przez epokę przemysłową. Znikają hierarchie, „punkty centralne" i podziały, do głosu dochodzi odbiór zmysłowy (kultura multisensoryczna). Żadna kultura nie może sobie więc rościć pretensji do uniwersalizmu, uniwersalna jest tylko fragmentacja kultur.

„Produkcja multikulturalizmu" przez rynek ma niewiele wspólnego z tym, co politycy kulturalni chcieliby widzieć jako pożądaną wielokulturowość o funkcjach integracyjnych. Można domniemywać, że marketyzacja kultury jest postrzegana przez liberałów późnego kapitalizmu jako konieczny składnik potrzebnego multietnicznemu Zachodowi kosmopolityzmu; ma ona podsuwać wartości, które chronią przed etnocentryzmami i nietolerancją, są przydatne w procesie adaptacji do rynku i społeczeństwa otwartego. W takiej kulturze widzi się walory terapeutyczne, ma ona uczyć otwartości, życia bez blokad; rozbudzać potrzebę osiągnięć, patrzenia w przyszłość – słowem – „leczyć z historii". Alternatywą takiego multikulturalizmu może być tylko wojujący multikulturalizm „dżihadu" [Barber 1997] będący po części reakcją na macdonaldyzację.

Konsumpcja i strategie multikulturalizmu stanowią problemy o wielu implikacjach: czym staje się naród? Czy jest jeszcze wspólnotą, w którą każdy się „wradza", czy też każde pokolenie musi na nowo negocjować warunki bycia narodem, jak chronić kulturę narodową. [Krzysztofek 1998]. Czy rosnące różnice w poziomie i stylach konsumpcji nie rozbijają solidarności społecznej.

4. FRAGMENTACJA KULTUR

Przy globalizacji różnorodności wygrają tylko te kultury, którym uda się przetłumaczyć swe walory na spektakl i dobrze sprzedający się produkt rynkowy, zaś te, które nie będą do tego zdolne ulegną muzeifikacji, utracą swych „Kulturtraegerów". Najbardziej realne jest przetrwanie przez urynkowienie (*survival through marketization)*, [Firat 1993]. Przed młodymi generacjami staje poważny dylemat: jak dziedziczyć kulturę. Jeśli coraz trudniej się ją dziedziczy przez tradycyjną socjalizację, to może będzie to łatwiejsze dzięki urynkowieniu? Pytanie tak formułowane nieco prowokuje. Jednak badania w niektórych krajach pokazują, że mło-

dzież tracąca kontakt z przekazem międzypokoleniowym dokonującym się w tradycyjny sposób, powraca do źródeł, do kanonu własnej kultury dzięki temu, że może się w niej wyżyć w nowy sposób: przez przekładanie jej na spektakle dla turystów, sprzedawanie na rynku „smaków i manier", muzyki, tańców, kuchni, tradycyjnego wytwórstwa, ubiorów inspirujących mody. W ten właśnie sposób dokonuje się fragmentacja, czy dekonstrukcja kultur; „wyjmuje się" z nich te obrazy, smaki, zapachy, dźwięki, które można wypromować, polecić konsumentowi jako atrakcyjne, ale często już zdekontekstualizowane kulturowo produkty. Tak zrobiła karierę „lambada", taniec z brazylijskich plaż, który wszedł w obieg globalny i powrócił na plażę Copacabana już w tej przekształconej, bardziej zerotyzowanej wersji, dającej się wszędzie sprzedać.

Takie dekonstruowanie kultury na potrzeby rynku międzynarodowego daje zajęcie i dochody, a także satysfakcję z tego, że się jest zdolnym do kulturowej kooperacji ze światem, umie się uczestniczyć w globalnych transferach kultury. Jeśli taka jest orientacja młodych generacji co do uczestnictwa w kulturze, to znaczy, że będą one się zapoznawać z bogactwem kulturowym świata przede wszystkim poprzez jego konsumpcję.

5. KOMUNIKACJA MIĘDZYKULTUROWA I TOŻSAMOŚĆ

Dokumenty międzynarodowe: UNESCO i Rady Europy zalecają ochronę pluralizmu kultur. Ostatni Raport Światowej Komisji UNESCO nosi tytuł *Nasza twórcza różnorodność* [1996]. Jego autorzy dobrze rozumieją, że formułując strategie rozwojowe trzeba chronić zagrożone kultury, tak jak zagrożone gatunki biologiczne, bo dostarczają one kodu, dzięki któremu możliwe jest w ogóle ich zrozumienie oraz komunikacja symboliczna między ludźmi i trwanie przez stulecia całych społeczności. Jeśli te kultury przetrwały tak długo, to znaczy, że pomagały ludziom w przystosowaniu się do wyzwań czasu i otoczenia.

Problem w tym, jak te kultury i ich różnorodność ochronić. Międzynarodowa polityka kulturalna UNESCO, a także narodowe polityki kulturalne bywają bezradne, w coraz mniejszym stopniu są zdolne do skutecznego wpływania na procesy kulturowe w pożądanym kierunku. Może więc pluralizm przetrwa raczej dzięki rynkowi międzynarodowemu.

W tym kontekście ważny jest problem komunikacji międzykulturowej. Obrońcy rynku i właściwej dlań konsumpcji twierdzą, że jest ona najlepszym wehikułem tej komunikacji. Nie udało się jej dotąd ożywić w inny sposób mimo wielu dekad wysiłków UNESCO oraz innych rządowych i pozarządowych organizacji a także samych rządów na rzecz współpracy i wymiany kulturalnej. Wcale nie przyczyniła się ona lepiej do poznania różnorodności świata, o czym mówi przytoczona wypowiedź Kapuścińskiego [1998].

Czy urynkowienie kultury przyniesie postęp komunikacji międzykulturowej? Można w to wątpić – po pierwsze dlatego, że zawsze pozostaną takie, które z jakichś powodów nie wejdą do obiegu międzynarodowego (przede wszystkim dlatego, że nie będą wystarczająco atrakcyjne), po wtóre zaś, o ile polityka kulturalna nie usunęła nierówności społeczeństw w dostępie do kultury i komunikacji ze światem, to tylko naiwny może oczekiwać, że te nierówności wyeliminuje konsumpcja kultury. Ubodzy nie konsumują, także kultury, raczej żyją nią, nawet, jak Pan Jourdain, często o tym nie wiedząc.

Komunikacja międzykulturowa karmi się tożsamością kultur: bez różnicy nie ma bowiem wymiany, nie można wymieniać *idem per idem*. Im jednak o tożsamości głośniej, tym mniej pewności, czym ona jest. Na potrzeby tego opracowania można przyjąć, że tożsamość kulturowa oznacza wyrażone w pewnym kodzie znaczeń właściwym dla danej kultury ekspresywne sposoby zachowania i komunikacji zawarte w języku, ubiorze, tradycyjnym systemie pokrewieństwa, instytucjach, religii i sztukach [*In from* ... 1996]

W przeważającej opinii globalizacja przepływów kultury wystawia tak pojętą tożsamość na szwank, na erozję wyliczonych wyżej jej komponentów. To stary pogląd lansowany od dawna przez UNESCO, rządy tzw. trzeciego świata, które w przeszłości ostro optowały za nowym, zdekolonizowym, bardziej sprawiedliwym, zrównoważonym ładem kulturowym świata, ale także przez wiele krajów europejskich, także tych o wielkich kulturach, jak Francja.

Pojawiają się całkiem poważne opinie, że globalizacja przepływów kultury nie tylko nie osłabia, ale wzmacnia dążność do zachowania tożsamości. Takie opinie są wyrażane niekoniecznie przez tych, którzy mają interes w uzasadnianiu globalizacji. Po prostu – znowu – sama globaliza-

cja multiplikuje tożsamości: każdy chce zachować twarz, po której jest rozpoznawany. Gdy relatywnie tracą na znaczeniu struktury formalne, z państwami na czele, to strata jest rekompensowana przez struktury kulturowe. Stąd wynika ważne pytanie: czy ochrona tożsamości nie jest sprawą zbyt poważną, by pozostawić ją tylko politykom kulturalnym i edukacyjnym, którzy wszędzie na świecie wpisują ją do narodowych programów, podobnie jak organizacje międzynarodowe, czy może pozwolić rynkowi na budowanie czy też zachowywanie tożsamości po swojemu? Może zresztą „pozwolić" to złe słowo – rynek nie pyta nikogo o pozwolenie.

Czy konsumpcja kultury niszczy jej tożsamość? Bezpieczniej byłoby powiedzieć, że ją zmienia. Rynek nie ma misji zachowania kultury, bo nie ma żadnej misji; on zmienia poszczególne elementy kultury, aby były bardziej atrakcyjne: wydobywa z kuchni etnicznych to, co najbardziej przyciąga; przekłada na spektakl, dodaje nowych znaczeń do „smaków i obrazów". W czasach eksperymentu antyrynkowego w Polsce i innych krajach o tym typie ustroju zniszczono niemal całkowicie tradycję kulinarną, zatriumfowała przemysłowa garkuchnia, o złej zresztą jakości; trochę tradycyjnej kuchni udało się przechować w domach. Dziś we wszystkich polskich regionach przeżywa ona swój renesans. W społeczeństwie dalekim od otwartości, w warunkach scentralizowanej gospodarki i administracji państwowej istniała o wiele bardziej zuniformizowana kultura niż obecnie. Dziś, w gospodarce rynkowej, obserwuje się bezprecedensowy rozkwit kultur regionalnych i lokalnych. Każde miasteczko, gmina mają coś swoistego do zaoferowania i wiele czynią, aby tę swoistość podkreślać. Nikt nie chce epatować świata nużącą wtórnością. Często motywacją jest chęć przyciągnięcia turystów, promocja. Ale motywacja bywa głębsza: chodzi o samoportretowanie się przez własną kulturę, aby nie być skazanym na to, że się będzie sportretowanym przez kogoś innego. I to jest dziś w świecie powszechne. Stąd bezprecedensowa oferta płynąca ze świata, zróżnicowany chór głosów, z których każdy pobrzmiewa na „swojską nutę".

Słowem, rynek nie tyle nie niszczy tożsamości, co transformuje jej elementy, aby uczynić je bardziej atrakcyjnymi, nie powielającymi innych. Można też powiedzieć, że nie ma kultur trwałych, że zmiany tożsamości następują z różnych przyczyn. Tysiące kultur zostało startych

z powierzchni Ziemi nie z powodu rynku, a zawładnięć, podbojów, kolonializmów czy nawracania na obowiązującą wiarę.

Faktem jest natomiast, że współczesność z jej apoteozą swobody wyboru, wolności przepływów, ekspansją technologii, konsumpcji stawia bardzo wysokie wymagania kulturom w kwestii warunków zachowania tożsamości. Przez większą część dziejów ludzkości zachowywanie kultury i tożsamości dokonywało się drogą przymusowej inkulturacji przez odwieczne instytucje: rodzinę, kościoły, szkoły. Dziś jest na świecie wiele obszarów, gdzie takie wzory nadal obowiązują. Ale wszędzie poszerza się strefa wolnych wyborów: na przynależność do danej kultury wpływa nie tylko wradzanie się w nią, ale i to, na ile jest ona w stanie zachęcić do uczestnictwa i identyfikacji, także swoich członków.

W USA mówi się już o „rynku tożsamości" (*identity market*). Paradoksalnie tożsamość jest wspaniałym towarem na sprzedaż, bo ileż można nużyć świat monotonną i uniwersalną nowoczesnością? Do sfer podlegających regułom obrotu komercyjnego zalicza się już nawet takie kategorie, jak etniczność i religie. Wobec nich stosuje się regularny marketing. Koncept tożsamości, który kiedyś był kategorią centralną dla zrozumienia społecznych mechanizmów przekazu kultury, jest już dziś czymś innym niż był w poprzednim pokoleniu. Obecnie w odniesieniu do tożsamości [Costa, Bamossy 1995] bardziej widoczna jest kulturowa strata niż kulturowe więzi. W poprzednich pokoleniach ludzie nie wybierali swej religii, „wradzali się" w nią; było nie do pomyślenia, aby ją mogli zmienić i przyjąć inną. Dzisiejsze religie mają więcej wspólnego z supermarketami, niż z tradycyjnymi kościołami. Każdy wie, że ma alternatywę i traktuje system, który narzuca jedną religię jako opresywny. Religię można sobie wybierać *á la carte*, na rynku sekt – od bardzo ekspansywnych i zasobnych: Hare Krishna, Scjentologię czy sektę Moona – po mniej znane i nowsze.

Nowe pokolenia Amerykanów fabrykują sobie coraz częściej własne tożsamości – co w części można przypisać postmodernistycznej modzie na „nowy trybalizm" – ze strzępów pamięci odziedziczonej od dziadów i rodziców oraz fantasmagorii wtłaczanych im przez media, chore na „biegunkę obrazów". Zatem młodzi ludzie mają do dyspozycji nie tylko przednowoczesny model rodziny, ale także nowoczesny indywidualizm i ponowoczesny trybalizm. W ten sposób człowiek staje się federacją toż-

samości, czyli raczej mozaiką, „salaterką" niż *melting pot*. Na tym choćby przykładzie widać, że analiza procesów kulturowych nie daje podstaw do układania z tego neoewolucyjnego paradygmatu trzech konsekutywnych stadiów cywilizacyjno-kulturowych. W rzeczywistych procesach nie występuje sukcesja, a dynamiczna koegzystencja i interpenetracja między różnymi elementami kultury, które prowokują napięcia. W dzisiejszym „majsterkowaniu" z tożsamością znajduje się wymiana i interakcja między przednowoczesnością, nowoczesnością i ponowoczesnością.

Tożsamość w społeczeństwie wielokulturowym i ponowoczesnym rodzi się coraz częściej jako synkretyczny zrost elementów z różnych zbiorów. Przypomina to swoisty *bricolage* i przy tym dostarczaniu „klocków" dla majsterkowiczów coraz większą rolę odgrywa marketing różnych elementów kultury. Po prostu istnieje kilka społecznie aprobowanych stylów życia możliwych do kupienia i reklamowania w *mass mediach* i witrynach sklepowych. Te style, czyli w istocie naszą tożsamość, można kupić na rynku, rynek jest bowiem areną, gdzie spotykają się problemy i rozwiązania, gdzie ludzie konstruują swą tożsamość przez dobra i usługi. Każdy styl jest uprawniony, nie ma już ról ekscentrycznych, ale rynek konsumpcji ten ekscentryzm doskonale akomoduje. Tak się dzieje w multietnicznej Ameryce i zapewne jest to swoiste doświadczenie tego kraju, ale znając mechanizmy obiegu kultury komercyjnej należy się liczyć z przenoszeniem tych wzorów na inne rynki kultury.

Niechęć do rynku i konsumpcji kultury jako regulatora tożsamości wypływa po części z utraty kontroli elit narodowych, niemożności zapanowania nad tym, jakie wartości powinny być zachowane, a jakie elementy powinny ulec zmianie. To znowu jest kluczowy problem polityki kulturalnej i edukacyjnej. W coraz większym stopniu rynek – uniwersalny *locus* legitymacji – przejmuje władzę nadawania znaczeń, portretowania kultury, znakowania przestrzeni, komunikowania. Utrudnia to tak pożądane samoportretowanie się przez własną kulturę.

* *
*

Do multikulturalizmów poprzednich epok: przednowoczesnego, spontanicznego – naturalnego, spotykanego do dziś na wielu pograniczach oraz nowoczesnego, legalnego, który wszedł do systemów praw-

nych wraz z prawami człowieka, mniejszości, doszedł multikulturalizm ponowoczesny, czy też późnokapitalistyczny, zdekontekstualizowany, wytwarzany przez rynek i konsumpcję kultury. Ten rynek w sposób istotny zmienia percepcję wielokulturowości, chce ją przede wszystkim odpolitycznić, ujednostkowić, wyleczyć z etnicyzmu i tożsamości kolektywnej. *Wielkie korporacje ponadnarodowe potrzebują przecież ludzi giętkich, łatwych do transplantacji, nieskrępowanych lojalnościami narodowymi* [Walicki 1997].

Skoro świat pozostanie światem różnych kultur i mentalności, bo ludzie zapragną zachować własne kody, to globalizacja w istocie jest niczym innym jak tylko budowaniem „interfejsów" między kulturami w celu zrozumienia ich kodów bez niszczenia ich. Taki multikulturalizm zapośredniczony przez rynek, to kultura „sieciowa", a nie hierarchiczna. Taki rynek nie sprzyja zachowaniu kultur wspólnotowych, a przechowaniu ich tylko w indywiduach, bo one są konsumentami. Budowanie „interfejsów" pomaga konsumpcji, ale także wspiera biznes międzynarodowy, który potrzebuje uzgodnionego kodu. Multikulturalizm bez takiego kodu jest bardziej kosztowny, bowiem nieprzewidywalny.

BIBLIOGRAFIA

Barber B.R., *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 1997.

Baudrillard J., *Precession de simulacre*, Paris 1969.

Bourdieu P., *The Market of Symbolic Goods*, „Poetics" 1985 nr 14.

Costa J.A., Bamossy G.J., *Marketing in Multicultural World*, London–New Delhi 1995.

Dacyl J., *Management of Cultural Pluralism in Europe, Ceifo Publications*, Paris–Stockholm 1995.

Firat F.A., *Consumer Culture or Culture Consumed*? in: Costa J.A., Bamossy G.J., *Marketing in Multicultural World*, London-New Dehli 1993.

Fukuyama F., *The End of History and the Last Man*, New York 1992.

Herder J.G., *Myśli o filozofii dziejów*, Warszawa 1962.

Huntington S., *Clash of Civilizations*, „Foreign Affairs", Summer 1993.

In from the Margins. A Contribution to the Debate on Culture and Development in Europe, Strasbourg 1966.

Kapuściński R., *Heban*, „Gazeta Świąteczna", 1998, 30-31 maj.

Kłoskowska A., *Problem kultury narodowej jako wspólnoty, a współczesne procesy uniwersalizacji kultury*, referat przedstawiony na X Ogólnopolskim Zjeździe Socjologicznym, Katowice 1997.

Krzysztofek K., *Efekt synergiczny rynku, wolności i technik komunikacyjnych a kondycja współczesnej demokracji*, referat na panel Komitetu Prognoz „Polska w XXI", w: *Przyszłość kultury polskiej w świetle pozakulturowych prognoz Komitetu*, Warszawa 1997a.
Krzysztofek K, *Narody w XXI w. – plemiona czy społeczeństwa obywatelskie? Nowe procesy narodotwórcze a pluralizm i tolerancja*, w: *Tolerancja – szkice socjologiczne*, Częstochowa 1998.
Krzysztofek K., *Prawa globalnej cyrkulacji kultury mediów*, w: *Kultura i Sztuka u progu XXI wieku*, red. S. Krzemień-Ojak, Białystok 1997b.
Krzysztofek K., *Społeczeństwo masowe i jego krytycy*, „Miesięcznik Literacki" 1985 nr 5.
Laulan M.A., *Fins de Territoires*, Paper presented on the International Conference Overlapping Cultures and Plural Identities, Vienna 1997.
Markowska D., *Komunikowanie międzykulturowe a wizerunek obcego*, referat na Sympozjum Studentów i Młodych Pracowników Naukowych, Zielona Góra 1995.
Michalski K., *Trwoga śmierci, trwoga życia*, „Życie", 1997, 29-31 marzec.
Nasza twórcza rożnorodność, raport Światowej Komisji UNESCO, 1996.
Ogburn W., *Hipoteza opóźnienia kulturowego*, w: Derczyński i in., *Elementy teorii socjologicznych*, Warszawa 1975.
Our Creative Diversity, Report of the World Commission on Culture and Development, Paris 1996.
Prakash Daswani, *La gestion du pluralisme culturel en Europe*, Paris 1994 (materiał powielony).
Ritzer G., *Macdonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawa 1997.
Robertson R., *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London 1992.
Rosengren K.E., *Media Linkages Between Culture and Other Societal Systems*, Paper Presented at the Seventy-Ninth Annual Meeting of the American Sociological Association, San Antonio, Texas, August 1984.
Ruffine J. Ch., *L'Empire et les nouveaux barbares*, Paris 1993.
Schlette O., *Zum Thema der Toleranz*, Hanover 1979.
Shudson M., *Culture and the Integration of National Societies*, „International Social Science Journal" 1994.
Szymborski K., *Co nam zastąpiło katedry, czyli rzecz o przedświątecznych zakupach*, Magazyn „Gazety Wyborczej" 1997 nr 296.
Walicki A., *Polska, Naród, Europa*, wywiad przeprowadzony przez P. Kozłowskiego, „Zdanie" 1997 nr 3-4.
Welsch W., *Transculturality. The Changing Forms of Cultures Today* 1997 (a typescript).
Zeidler-Janiszewska A., *„Kultura", „kultury", „transkulturowość". Kilka uwag o pojęciach i nie tylko*, Warszawa 1997 (maszynopis powielony).

Maria CIECHOCIŃSKA

W POSZUKIWANIU NOWYCH WYZNACZNIKÓW TOŻSAMOŚCI REGIONALNEJ

Wszelkie użycie pojęcia tożsamość zaczyna się od krytyki tego pojęcia

Claude Levi-Strauss

WPROWADZENIE

Tożsamość jest ważną, otwartą i nie do końca określoną kategorią badawczą. Jest więc różnie definiowana. Punktem wyjścia zazwyczaj bywa tożsamość etniczna traktowana jako wyróżnik pierwotny, na którą może nakładać się tożsamość narodowa z jej złożoną tematyką, względnie można abstrahować od obu wymienionych, sprowadzając problem wyłącznie do tożsamości kulturowej, jak to z reguły tradycyjnie czyniła nauka francuska. Wieloznaczność samego pojęcia tożsamość oraz bogactwo treści zawartych w autoidentyfikacji sprawia, że każdy z wymienionych atrybutów jest uzasadniony, aczkolwiek odwołuje się innej definicji. Natomiast jednostka przekraczając próg heterogeniczności dokonuje samoidentyfikacji, której zakres także staje się przedmiotem weryfikacji, między innymi pod wpływem doświadczeń życiowych, na przykład niefortunnej socjalizacji lub zmian w recepcji świata zewnętrznego.

Tożsamość jest wartością właściwą jednostce, ale niekoniecznie daną raz na zawsze, ponieważ może ulegać rekonstrukcji pod wpływem czynników wewnętrznych i zewnętrznych. Różne sposoby definiowania tożsamości nawiązują do dyscyplin naukowych, które uczyniły tematykę tożsamości przedmiotem swoich zainteresowań badawczych, np. antropologia, etnologia, socjologia, psychologia, politologia. Problematyka tożsamości może posiadać również kluczowe znaczenie dla praktyki społecznej i wówczas w ujęciach interdyscyplinarnych stosowane są bardziej specyficzne narzędzia poznawcze.

W perspektywie geografii wyróżnia się tożsamość regionalną, która może być budowana hierarchicznie lub w układzie stref koncentrycznych według przynależności do społeczności lokalnej, regionalnej. Może być ona przypisana do określonej krainy geograficznej, państwa, kontynentu, jeśli w rozważaniach eksponuje się przestrzeń, terytorium. Tożsamość jest określona społecznie wartościami, wzorcami, standardami, które występują na danym obszarze, pośród danych zbiorowości. Analizy przestrzenne polaryzacji rozwoju gospodarczego świadczą, że również procesy deprywacji mogą leżeć u podstaw tożsamości regionalnej. W tym celu można odwołać się do teorii politycznej Alaina Touraine'a. Wielość i zmienność czynników oddziałujących na tożsamość sprawia, że wszystkie propozycje systematyzacji i klasyfikacji nie są wolne od schematyzmu i symplifikacji, z uwagi na złożoność rozpatrywanej materii.

Tożsamość może zawierać duży ładunek emocjonalny i być ważnym czynnikiem społecznej mobilizacji. Wówczas najczęściej dokonywana jest autoidentyfikacja w opozycji do grup, czy zbiorowości społecznych, których odmienne cechy lub wyróżniki w sposób jednoznaczny przesądzają o występowaniu innej tożsamości. Zdarza się, że autoidentyfikacja pozostaje w konflikcie w stosunku do struktur dominujących, względnie demonstrowanie tożsamości prowadzi do antagonizmów politycznych. Historia, która w myśl łacińskiego stwierdzenia jest nauczycielką życia (*historia est magistera vitae)* dostarcza wiele tego typu przykładów.

1. ZMIENNOŚĆ UWARUNKOWAŃ KSZTAŁTUJĄCYCH TOŻSAMOŚĆ

Refleksja nad ewolucją wyznaczników polskiej tożsamości pozwala definiować tożsamość jako kategorię dynamiczną, której elementy składowe ulegały zmianie wraz ze zmianami w geopolitycznym położeniu kraju, przemijaniem epok i generacji. Przynależność narodowa stała się ważnym wyróżnikiem dopiero od XIX wieku, ponieważ wcześniej polskość nie była utożsamiana z całym narodem.

Świadomość narodowa uległa zmianie, dzisiaj Polakiem jest ten, kto świadomie określa się jako Polak, chociaż często nawet nie zna historii kraju. Młoda generacja odrzuciła wizerunek Polaka–romantyka, który był powszechny w wielu środowiskach w XIX i XX wieku. Podobnie we współczesnym społeczeństwie nie ma miejsca dla poznańskiego „organicznika", co nie znaczy, że dzisiejsze społeczeństwo jest gorsze, po prostu jest inne.

Przytoczone wzorce tożsamości i odpowiadające im etosy podlegają swoistemu falowaniu. W społeczeństwie żyjącym w suwerennym państwie, w warunkach gospodarki rynkowej w końcu XX wieku, nie ma racjonalnej potrzeby istnienia wzoru romantycznego, czy romantyczno-insurekcyjnego. Był on kultywowany w okresie zaborów, ułatwił restytucję RP w 1918 roku, później był użyteczny w walce z okupantem, wspierał działania Armii Krajowej (1942-1945). Obecnie kontakt społeczeństwa z tradycją romantyczną uległ niezwykłemu osłabieniu. Typowe dla XIX wieku dylematy i wzory stają się coraz bardziej odległe i mniej zrozumiałe.

W okresie Polski Ludowej, gdy indoktrynowano w imię proletariackiego internacjonalizmu – na zasadzie sprzeciwu i braku akceptacji narzuconym wzorcom – w życiu prywatnym rosło zainteresowanie kultywowaniem tradycji narodowej, a także nacjonalistycznej. Polska w okresie komunizmu była krajem wyjątkowym, ponieważ władze były skłonne w ograniczonym stopniu tolerować oznaki narodowej tożsamości, za cenę utrzymania systemu politycznego. Między innymi dzięki nieprzemijającej atrakcyjności wzorca romantycznego (paradygmatu romantycznego) Polska zdołała oprzeć się sowietyzacji, podobnie jak pięćdziesiąt lat wcześniej oparła się germanizacji.

Wyjaśnienia omawianych zjawisk upatruje się w wieloletniej izolacji kraju od świata w okresie komunizmu. Wówczas władza zabiegała, aby Polska była odizolowana od Zachodu, ale jednocześnie od wschodnich sąsiadów. Paradoksalnie dzięki temu wiele wartości narodowych zostało spetryfikowanych, między innymi mógł się umocnić tradycyjny polski katolicyzm, który także nie oparł się przewartościowaniom. Maria Janion stwierdza, że trwa bolesny i dramatyczny proces wygasania pewnego cyklu dziejowego w kulturze polskiej. W dekadzie lat dziewięćdziesiątych społeczeństwo chętnie uwalnia się spod władzy narodowych symboli i wzniosłej retoryki, dokonuje się erozja uczuć afiliacyjnych. Jako społeczeństwo wolne i otwarte wykorzystuje wszystkie możliwe wpływy z zewnątrz. Analogiczna sytuacja, ale na znacznie mniejsza skalę wystąpiła w Polsce również po 1918 roku, po powstaniu II Rzeczpospolitej.

Po demokratycznych wyborach powszechnych w czerwcu 1989 roku tożsamość generacji młodych Polaków wyznaczają wartości material-

ne, konsumeryzm, chęć zrobienia kariery, pieniędzy – z jednej strony, podczas gdy z drugiej – następuje inwazja kosmopolitycznego obiegu kulturowego dzięki technicznej łatwości przekazu oraz atrakcyjności wzorów kultury masowej. Publiczność niechętnie ogląda polskie filmy, z wyjątkiem obrazów, które są imitacją filmów amerykańskich. Zapożyczenia z angielszczyzny wypierają polszczyznę, między innymi w muzyce młodzieżowej, moda na rap sprzyja wulgaryzacji i prymitywizacji języka. Paradoksem jest, że w ciągu zaledwie kilku lat polska kultura została niesamowicie zaśmiecona tanią i prostacką kulturą masową, która nie podnosi poziomu intelektualnego i moralnego i nie poszerza zakresu wrażliwości estetycznej społeczeństwa.

Wobec tych problemów stanęła cała kultura europejska. Szczególnie dobrze znane są wysiłki Francuzów o utrzymanie własnej tożsamości kulturowej, która pomimo dużej atrakcyjności dla innych kultur nie potrafi skutecznie bronić się przed postępującą amerykanizacją w kinie, rozrywce. Zapewne należy się pogodzić z faktem, że zdecydowana większość społeczeństwa woli łatwiejszą i trywialną kulturę masową, stąd przyczyna wydzielania się enklaw kultury wysokiej, która pozostaje kulturą elitarną. Zasięg i siła oddziaływania mediów tworzących kulturę masową, obejmuje wszystkie sfery życia i skutecznie wywiera wpływ na modyfikację wyznaczników tożsamości we wszystkich jej przejawach. Następuje stałe ścieranie się zasięgów społecznego oddziaływania procesów uniformizujących, służących ujednolicaniu uznawanych wzorów i standardów, a z drugiej strony mają miejsce procesy dyferencjacji, różnicujące, które w określonych sytuacjach społeczności regionalne kultywują, uciekając się w tym celu także i do rekonstrukcji symboli regionalnych. Jadwiga Staniszkis mówi nawet o neotradycjonalizacji. W tym kontekście można zauważyć instrumentalne wykorzystywanie przez społeczności regionalnego dziedzictwa przeszłości.

2. TOŻSAMOŚĆ REGIONALNA JAKO PRODUKT MARKETINGU

Ważnym niematerialnym spoiwem regionu stała się w warunkach demokratycznego ładu świadomość jego mieszkańców, która generuje potrzebę kultywowania własnej tożsamości regionalnej, rodzi imperatyw

regionalnego samookreślania się, podtrzymywania więzi integrujących społeczność dzięki licznym instytucjom, inicjatywom obywatelskim, dostępnym sposobom uzyskiwania środków i gromadzenia funduszy, kontaktów z diasporą. W tym celu chętnie nawiązuje się do odległych tradycji, dawnych symboli i wizerunków ludzi zasłużonych dla regionu. Szeroko wykorzystuje się folklor i umiejętnie dokonuje archaizacji przejawów kultury regionu, eksponując jego cechy specyficzne. Rozwój instytucji samorządowych i form społecznego działania wraz z upowszechnianiem się demokratycznych organizacji stwarza zapotrzebowanie na regionalne wzorce, emblematy, uroczystości, festiwale, święta, konkursy, przeglądy.

Komercjalizacja kultury w połączeniu z nowoczesnym marketingiem potrafi skutecznie wylansować wizerunek każdego regionu, który może łatwo być zapamiętany[1]. Jednocześnie konieczna jest stała troska o utrzymanie wysokiej atrakcyjności regionu w warunkach rywalizacji. Warunkiem wstępnym powodzenia marketingu tożsamości regionalnej jest umiejętność wyszukania i skomercjalizowania elementów tradycji, dziedzictwa kulturowego zwłaszcza, że nie wszystkie regiony posiadają zabytki, które z uwagi na ich unikalność, same w sobie stanowią atrakcję. Doświadczenia innych uczą, że niekoniecznie muszą to być zabytki klasy zerowej lub środowisko przyrodnicze z rzadkimi okazami flory i fauny. Równie atrakcyjne mogą być także i nieczynne obiekty przemysłowe, huty, kopalnie, osady robotnicze z zachowanym układem urbanistycznym, miasta przemysłowe, których nie poddano modernizacji.

Promocja zawsze, bez względu na stosowane metody i techniki, wymaga konsensu ludzi związanych z regionem w celu mobilizacji sił i środków. Jest to działanie niezmiernie trudne jeśli brak jest klarownej, łatwej w identyfikacji grupy społecznej, autentycznych liderów cieszących się zaufaniem społecznym, strategii zawierającej przekonywującą wizję przyszłych możliwości, w których realizacji większość upatruje swój interes.

[1] Jest to przedmiot odrębnej dziedziny wiedzy objętej profesjonalnym nauczaniem, między innymi na potrzeby turystyki i rekreacji, sportu, hotelarstwa, handlu, wytwórczości i inne. Jest to także temat wielu międzynarodowych konferencji naukowo-badawczych, ponieważ w warunkach ostrej konkurencji metody działania wymagają nieustannego doskonalenia.

3. PRZEDSIĘBIORCZOŚĆ GOSPODARCZA JAKO WYZNACZNIK TOŻSAMOŚCI REGIONALNEJ

O stopniu zaawansowania transformacji systemowej w Polsce może świadczyć zaangażowanie się sektora prywatnego w troskę o wizerunek regionu, który funkcjonuje w zbiorowej świadomości Polaków, w opinii publicznej i w mediach. Ewidentny związek pomiędzy działalnością gospodarczą a tożsamością regionalną należy do ważniejszych beneficjów demokratyzacji kraju w warunkach transformacji systemowej. Przedsiębiorczość gospodarcza w licznych przypadkach staje się nośnikiem bądź kreatorem zmodyfikowanej tożsamości regionalnej, skutecznie dostosowując jej wizerunek do aktualnych wyzwań. Dzięki pojawieniu się wolnego rynku i prywatnych firm funkcjonujących w regionie, bez względu na kraj pochodzenia zaangażowanego w nich kapitału, do dobrych obyczajów w świecie gospodarki liberalnej należy troska o jej przyjazny wizerunek w oczach miejscowej społeczności. O tym, że taka działalność prowadzi do efektów mnożnikowych w regionie i jest opłacalna, przekonują się zainteresowani w relatywnie krótkim czasie. Ze względu na różny stopień powiązania danej firmy z regionem, jej gotowość angażowania się w bieżące sprawy cechuje zróżnicowane nasilenie. Dobre obustronne relacje partnerzy postrzegają jako korzystne i pożyteczne. W tych okolicznościach podejmowane są także działania przesądzające o materialnych przejawach tożsamości regionalnej, traktowanej nierzadko jako logo. Eksponowanie tożsamości regionalnej przez podkreślanie jej odrębności dokonuje się kosztem malejącej identyfikacji z władzą centralną, gdy jednocześnie wzmocnieniu ulegają procesy decentralizacji, deregulacji i demonopolizacji, czyniąc region głównym ośrodkiem decyzyjnym.

Pojawienie się kategorii interesu określonej grupy przedsiębiorców, którzy w trosce o zbudowanie czytelnej tożsamości regionu upatrują wymierne korzyści, radykalnie zmienia dotychczasowy sposób rozpatrywania problemu. Regionalne sentymenty i resentymenty, marzenia i ambicje lokalnych społeczników, nierzadko wielkich idealistów, zostają wsparte ekonomiczną kalkulacją, która dotychczas podejmowanym działaniom nadaje inny zakres i sens. Przede wszystkim pojawiają się argumenty na rzecz ożywienia gospodarczego i potraktowania tożsamości regionalnej jako produktu występującego na rynku, który umiejętnie prezentowany

staje się cennym instrumentem służącym realizacji przyjętych celów. Specyfiką regionu transgranicznego, który łączy pogranicza, jest czerpanie wymiernych korzyści z asymetrii w poziomie rozwoju społeczno-gospodarczego, na przykład pomiędzy Polską i Republiką Białoruś. Wówczas interes przedsiębiorstw działających w regionie staje się tożsamy z interesem publicznym ogółu jego mieszkańców i miłośników. Rozwój przedsiębiorczości na obszarze pogranicza przekłada się na wzrost zamożności mieszkańców w regionie transgranicznym. Gra toczy się przecież o szeroko pojęte dobro regionu. Pojawia się sytuacja, w której interes własny staje się w sposób jawny interesem publicznym i korzysta z powszechnego wsparcia.

Przykładem tego typu działań jest upowszechniający się sponsoring, między innymi w sporcie, prywatnych firm.

Metody działania zmieniają się szybko, podczas gdy stereotypy utrzymują się długo. Pojawia się zapotrzebowanie na skuteczny lobbing na rzecz danego regionu, który w praktyce byłby trudny do realizacji, jeśli zrezygnowano by z tożsamości regionalnej. Wówczas niejako automatycznie region wychodzi z zaścianka, z anonimowej polskiej prowincji i rozpoczyna własną autonomiczną egzystencję w zbiorze regionów kraju uzyskując własny wizerunek, który przy sprzyjających okolicznościach może zaistnieć także w skali kontynentu i skali globalnej. Fakt, że dostęp do pewnych funduszy występuje tylko wówczas, gdy istnieją zdecentralizowane regionalne lub samorządowe struktury, sprzyja krystalizowaniu się regionalizmów i tworzeniu odrębnych tożsamości regionalnych. Gra staje się wysoka, jeśli uwzględnić również wielkość kwot oraz szansę na ich uzyskanie ze środków pomocowych Unii Europejskiej na przykład fundusze kohezyjne, strukturalne, służące wyrównywaniu różnic rozwojowych poszczególnych regionów. W przypadku Polski są to wyłącznie środki pochodzące z PHARE.

W integrującej się Europie, często określanej mianem Europy regionów, dla polityków, przedstawicieli biznesu ważnym punktem odniesienia staje się poziom europejski. W ten sposób dokonuje się obiektywizacji formułowanych ocen i problemów dostarczając ważnych informacji, sygnałów także na poziomie krajowym, czy globalnym.

4. TOŻSAMOŚĆ REGIONALNA A TOŻSAMOŚĆ EUROPEJSKA

W związku z utrwalaniem się demokratycznego ładu społecznego, umacnianiem instytucji demokratycznych, pluralizmu i gospodarki rynkowej, a tym samym stabilności i relatywnie wysokiego standardu życia w całej Europie, coraz bardziej upowszechnia się i uzyskuje większą atrakcyjność tożsamość europejska. W najbogatszych krajach „piętnastki" suwerenność pojmowana w kategoriach XIX wieku stała się anachronizmem. Hasło Europy ojczyzn we Francji odzwierciedla dążenie do utrzymania francuskiej misji kulturowej skierowanej głównie przeciwko amerykańskiej ekspansji kulturowej. W Wielkiej Brytanii hasło to wiąże się z przekonaniem o konieczności utrzymania dystansu wobec kontynentu oraz troski o zapewnienie równowagi sił. W Niemczech jest ono hasłem skrajnej prawicy, która w integracji europejskiej upatruje niebezpieczeństwo zamazania niemieckiej tożsamości. Natomiast w żadnym z wymienionych państw nie ma siły politycznej, która formułowałaby postulat przeobrażenia Unii Europejskiej w ponadnarodową ojczyznę bezpaństwowych, wynarodowionych kosmopolitów. Wizja Europy narodów, w której państwa zachowują większość swoich dotychczasowych uprawnień, nie wywołuje kontrowersji.

We Francji trudno mówić o zmierzchu państwa narodowego, bo faktycznie go nie było. Podobnie jak Polska, która dopiero po 1945 roku stała się państwem monoetnicznym, zresztą wbrew woli i nie do końca. W tradycji opisującej tożsamość Polaka najmocniej zapisała się tradycja narodowa. W narodzie bez państwa i jego instytucji (1795-1918) kultywowano zbiorową pamięć, odwołując się do tradycji narodowej i religijnej.

Koncepcja Europy ojczyzn łączy się z francuskim mężem stanu Charlesem de Gaullem. W momencie jej formułowania stanowiła jednocześnie skrót myślowy i dyrektywę scenariusza przyszłych działań. Z perspektywy dekady lat dziewięćdziesiątych należy stwierdzić, że jej założenia zostały już zrealizowane, ponieważ jednolity rynek europejski jest faktem. W tym kontekście odwoływanie się do tożsamości europejskiej należy wiązać z tworzeniem Europy obywateli państw, które powszechnie urzeczywistniają projekty o podstawowym znaczeniu, wspólnie przez obywateli, gminy i regiony. Od strony prawnej podejmowane działania zostały skodyfikowane w tak zwanych *acquis communautaire*. Wprawdzie dla Polski wejście w struktury wspólnotowe Unii Europejskiej będzie oznaczać scedowanie pewnego zakresu wykonywania suwerenności na rzecz tej ponadpaństwowej organizacji, ale jednocześnie będzie równoznaczne z uzyskaniem wpływu na jej decyzje. Przy podejmowaniu dyskursu na ten temat należy pamiętać, że definitywnie minęła już epoka eurocentryzmu. Świat ze swymi wielkimi problemami jest szerszy niż Europa. W globalnym współzawodnictwie Europa może zyskać trwałe miejsce tylko wówczas, jeśli będzie zjednoczona. Fakt, że pozostaje jedną z najważniejszych cywilizacji na kuli ziemskiej, nabiera drugorzędnego znaczenia na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia.

Dla Polaków, którzy usilnie zabiegali o włączenie się w te procesy, jako zupełnie nowy, pojawił się problem ich autoidentyfikacji i poczucia tożsamości. Konsekwencją zacieśniania związków z Unią Europejską będzie – wzmiankowane wzorem innych państw zachodnich – pewne ograniczenie, wskutek dzielenia się suwerennością z instytucjami i organizacjami ponadnarodowymi. W praktyce przyszłe członkostwo w Unii Europejskiej będzie oznaczać dla Polaków, że ich przyszłość w coraz mniejszym stopniu będzie zależeć od państwa i więzi narodowej, a coraz bardziej będzie wiązać się i uzależniać od przedsięwzięć podejmowanych w ramach wspólnot lokalnych i regionalnych z jednej strony, a z drugiej od uczestnictwa we wspólnocie europejskiej i udziału w postępującej globalizacji, współtworzeniu oraz szerokiej wymianie dóbr, kapitału, ludzi, informacji, włączając także i dobra kultury.

W konsekwencji proces ten doprowadzi do powstania nowej tożsamości, ponieważ tradycyjne polskie wzorce identyfikacji narodowej, regionalnej, jak na przykład Ślązak, Kurp, Wielkopolanin, czy państwowej, przestaną wystarczać i zostaną wzbogacone o inne, równoprawne, jak Europejczyk, obywatel świata. Z badań Krystyny E. Siellawy-Kolbowskiej wynika, że w autocharakterystyce Polaka w marcu 1998 roku najważniejsze było: bycie Polakiem (87% badanych), obywatelem Polski (80%), przywiązanie do polskiej tradycji narodowej (62%), przywiązanie do wartości katolickich (59%). Co istotne, aż dla 59 % Polaków ważną identyfikacją jest bycie Europejczykiem, a dla 36% Słowianinem. Na tej podstawie można twierdzić, że Polacy stają się bardziej otwarci i mniej ksenofobiczni. Jednocześnie ugruntowuje się przekonanie, któremu dało wyraz 60% respondentów, że Polacy sami kształtują swój los, a mniej osób

wyraziło pogląd, iż stali się ofiarami przemian ustrojowych zachodzących po 1989 roku (19%), albo ludźmi bez przyszłości (14%). Paradoksalnie w tym kontekście zarówno kosmopolityzm, jak i ekumenizm, staną się sobie znacznie bliższe niż gotowi są to dostrzegać narodowi i religijni fundamentaliści, integryści i izolacjoniści. Warto odnotować, że ten pierwszy dotychczas najczęściej bywał postrzegany pejoratywnie.

Procesy globalizacji postępują w świecie i mają uniwersalny charakter niezależnie od przystąpienia Polski do Unii Europejskiej. Dzisiejsze społeczeństwo przestało być jednorodną wspólnotą, w której wszyscy żyją podobnie, uznają te same wartości, kultywują tę samą tradycję. W końcu lat dziewięćdziesiątych nakładają się na siebie rozmaite tradycje: regionalne, narodowe, europejskie, religijne, filozoficzne, które nie tworzą jednolitego bloku, czy określonych syndromów. W Europie Środkowej zarówno Czesi, Polacy, Słowacy, jak i Węgrzy, prowadzą szeroki dyskurs traktujący o korzeniach, zastanawiają się nad tożsamością: historyczną, kulturową i polityczną regionu. *Zmierzamy dziś ku nowym ponadnarodowym strukturom, ku zjednoczonej Europie, do której jednoznacznie należy także i Europa Środkowa. Zjednoczenie to jest podyktowane koniecznością oraz powstawaniem problematycznych* (analogicznych struktur – dopisek M.C.) *w innych częściach świata. Przecież zjednoczona Europa już kiedyś istniała - była nią właśnie Europa Środkowa w czasach monarchii austro-węgierskiej, cokolwiek sobie o niej myślimy* [Kroutvor 1998]. Słowa te stanowią bezpośrednie nawiązanie do Europy Habsburgów i jej kultury. Jako punkt wyjścia można również przyjąć czasy renesansu i powstanie cywilizacji Europy laickiej, która ma oczywiście swoje zakorzenienie w religii.

Europejska tożsamość ma swoją odległą i piękną kartę. W średniowiecznej Europie człowiek wykształcony, posługujący się łaciną mógł pozostawać jednocześnie członkiem społeczności, z której wyrósł, i należał do kręgu intelektualnego uniwersalizmu europejskiego. Wówczas łacina niezmiennie była językiem powszechnie używanym przez wykształcone warstwy kontynentu. Na marginesie warto odnotować, że z tradycji helleńskiej wywodziła się filozofia uniwersalizmu stoickiego kosmopolityzmu, który był pojmowany jako wyrzeczenie się wszelkiej tożsamości i identyfikacji. W tysiąc lat po narodzeniu Chrystusa ów uniwersalizm oparty na wspólnocie chrześcijańskiej w osobach cesarza Ottona III i papieża Sylwestra II podjął próbę stworzenia europejskiej unii. Idea nie została zrealizowana i w pół wieku później w Kościele nastąpiła schizma wschodnia. W następnych wiekach jedność europejskiej *christianitatis* zniweczyła reformacja i walki konkurencyjnych dynastii. Niemniej lista działań oraz osobistości zaangażowanych w przeszłości na rzecz paneuropeizmu jest imponująca. W wielu z nich można upatrywać prekursorów zachodzących obecnie procesów integracyjnych. Historia doświadczeń wyniesionych z rywalizacji pomiędzy świadomością narodową i europejską poczynając od XIX wieku skłania do podejmowania wysiłków integracyjnych. Stosowane w przeszłości metody rozwiązywania problemów narodowych i wyznaniowych zastąpiły międzynarodowe standardy i instytucje, które promują pożytki płynące z akceptacji wielokulturowości.

Zmiana w geopolitycznej sytuacji Polski i potrzeba przezwyciężenia cywilizacyjnego zapóźnienia skłaniają do wchodzenia w struktury europejskie i euroatlantyckie. Świadomość polska pozostaje silnie związana z tożsamością europejską. Przejawy związków z kulturą europejską widoczne były także w czasach narzuconej zimnowojennej izolacji. Wówczas katolicyzm dawał wsparcie instytucjonalne, a kultura chrześcijańska petryfikowała tradycyjny system wartości.

Z pierwszych badań przeprowadzonych w środowisku polskiego duchowieństwa[2] wynika, że wielu księży skłonnych było co prawda dostrzegać zagrożenia w dziedzinach aktywności Kościoła wynikające ze skutków integracji Polski z Europą. Jednak postrzegali je raczej w kontekście nieuchronnych procesów, którym społeczeństwo zostanie poddane w przyszłości, niezależnie od członkostwa w Unii. W badaniu Leny Kolarskiej-Bobińskiej aż 84 % duchowieństwa, czyli o 20 % więcej niż ma to miejsce wśród przeciętnych Polaków, opowiedziałoby się w referendum za przystąpieniem Polski do Unii Europejskiej. Nieprawdziwy więc jest stereotyp upatrujący w duchowieństwie przeciwników integracji europejskiej w kraju, który powstał na podstawie spektakularnych wypowiedzi radykalnych oponentów UE, obecnych również w Kościele.

Na pozytywny stosunek większości duchownych do integracji z Unią Europejską ma wpływ przychylna opinia w tej sprawie papieża Jana Pawła II oraz Episkopatu Polski. Unia jest postrzegana przez więk-

[2] Przeprowadzonych przez Centrum Badania Opinii Społecznej na zlecenie Instytutu Spraw Publicznych na przełomie 1997 i 1998 roku.

szość duchownych jako wspólnota interesów, a powinna stanowić, zdaniem księży, również wspólnotę wartości. Właśnie z uwagi na znaczenie powyższej argumentacji pośród wielu badań dotyczących omawianej tematyki, odwołano się do cytowanych wyników jako reprezentatywnych i opiniotwórczych dla polskich realiów. W czasie czerwcowej pielgrzymki do Polski papież nauczał, że *nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha*, dopóki nie powróci do wspólnych, chrześcijańskich korzeni, które kiedyś, w epoce św. Wojciecha, spajały Europę. W listopadzie 1997 roku po wizycie delegacji biskupów w Brukseli, Episkopat oficjalnie poparł starania Polski o przystąpienie do Unii Europejskiej.

5. UWAGI KOŃCOWE

Współcześnie, podobnie jak w przeszłości, występują dwie skrajnie przeciwstawne tendencje oddziaływujące na kształtowanie się tożsamości jednostki i zbiorowości. Jedna z nich świadomie odwołuje się do tradycyjnych wzorców autoidentyfikacji czerpanych z wielowiekowego dziedzictwa kulturowego, podczas gdy druga zmierza do ich osłabienia, dokonując daleko idących rekonstrukcji, modyfikacji i readaptacji do zmienionych warunków politycznych i gospodarczych, ostatecznie prowadząc nawet do całkowitego zerwania z poprzednim systemem wartości. Do głosu dochodzą nowe czynniki zewnętrzne i wewnętrzne kształtując również tożsamość regionalną, która może skutecznie funkcjonować i poza regionem. Co więcej, wykształcenie się tożsamości regionalnej oraz zapotrzebowanie na produkty z nią związane może funkcjonować w przestrzeni wirtualnej dzięki Internetowi, względnie może zaistnieć w wymiarze globalnym. Obu sprzyja potrzeba kultywowania tożsamości regionalnej i związek emocjonalny z regionem.

Najlepszej ilustracji prezentowanej tezy dostarczają lokalne media. Przykładowo, „Tygodnik Podhalański", który w czwartek pojawia się w kioskach Zakopanego już w piątek czytają górale w Chicago, Kanadzie. Na liście prenumeratorów znajdują się czytelnicy z Emiratów Arabskich i Alaski, a także figurują właściciele moteli w górach Kolorado. Co więcej, są czytelnicy, którzy przeczytany już egzemplarz wysyłają dalej do krewnych w różnych miastach amerykańskich. Produktem działań integracyjnych przebiegających w wymiarze ponadkontynentalnym świadczącym o postępującej globalizacji jest wzmiankowany tytuł. Tygodnik łączy co najmniej dwa kontynenty, ponieważ informuje o tym, co się dzieje pod Giewontem, a także o ludziach i sprawach amerykańskiej Polonii. Jest jedynym polskim pismem lokalnym, które posiada oddział redakcji w Stanach Zjednoczonych. Jego strony są dostępne w Internecie od 1995 roku, w tym przypadku można więc mówić o wymiarze globalnym, który nakłada się na wymiar regionalny i odwrotnie.

BIBLIOGRAFIA

Ciechocińska M., *Obszary pogranicza w warunkach transformacji systemowej*, w: *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, red. A. Sadowski, Białystok 1995.

Ciechocińska M., *Polska: szanse i zagrożenia współpracy*, w: *Podlasie w warunkach transformacji systemowej lat 90. Polsko-białoruskie seminarium naukowe*, red. M. Ciechocińska, Siedlce 1997.

Ciechocińska M., *Regionalizm w świetle zmian ustrojowych*, w: *Regionalizm a ustrój państwa polskiego. Materiały I Forum Regionalnego*, Ciechanów 1995.

Ciechocińska M., *Searching for a model of trans-border cooperation: A case of Poland and the Republic of Belarus*, w: *Cross border cooperation and strategies for development in peripheral regions*, red. K. I. Westeren, Steinkjer 1998.

Dressler-Holohan W., Morin F., Quere L., *L'Identité de „pays' a l'epreuve de la modernité"*, Paris 1986.

Eisenstadt S. N., *Tradition, Change and Modernity*, New York 1973.

Jadov V., i in., *Społeczna identyfikacja w transformacji społeczeństw: Rosja i Polska*, cyt. za Ewa K. Czaczkowska, *I patriota, i Europejczyk*, „Rzeczpospolita" 1998 nr 145.

Janion M., *Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś*, Warszawa 1996.

Kroutvor J., *Europa Środkowa, Świat Literacki*, Izabelin-Warszawa 1998.

Kukliński A., *Geografia nowej Europy*, w: *Polonia, quo vadis?*, red. A. Kukliński, Warszawa 1993.

Kukliński A., *„Unionizacja" polskiej przestrzeni*, w: *Problematyka przestrzeni europejskiej*, red. A. Kukliński, Warszawa 1997.

Kwaśniewski K., *European Cultural Heritage and its meaning for European Integration*, w: *The Identity of Central Eutrope*, red. G. Gorzelak, B. Jałowiecki, Warsaw 1997.

L'Identité déchirée, Formes instituesss et expressions symboliques, „Peuples Méditerranéens" 1983 nr 24.
Melchior M., *Społeczna tożsamość jednostki*, Warszawa 1990.
Sadowski A., *Tożsamość etniczno-kulturowa mieszkańców polsko-białoruskiego pogranicza*, w: *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, red. A. Sadowski, Białystok 1995.
Szacki J., *Tradycja*, Warszawa 1984.

Andrzej SZPOCIŃSKI

TYPY POLSKO-BIAŁORUSKICH ODWOŁAŃ DO WSPÓLNEJ PRZESZŁOŚCI

1. UWAGI WSTĘPNE

W tym opracowaniu kategoria przeszłość sprowadzana jest do przeszłości pamiętanej. Tworzą ją funkcjonujące w świadomości grup i wspólnot, prawdziwe lub fałszywe, wyobrażenia o tym, co kiedyś się wydarzyło. Termin wspólna przeszłość odnosi się do tych wydarzeń, osób i wytworów kulturowych, które zachowane zostały w żywej pamięci[1] członków różnych grup narodowych.

Typologizacja odniesień pomyślana jest tu nie jako cel sam w sobie, lecz jako zabieg ułatwiający zwrócenie uwagi na szczególny, nie spotykany w innych przypadkach, charakter odniesień do wspólnej przeszłości polsko-białoruskiej i związane z tym komplikacje natury politycznej.

Wspomnienia o tych samych zdarzeniach, postaciach, wytworach kulturowych w pamięci członków różnych grup narodowych nie są czymś wyjątkowym, zwłaszcza wśród narodów sąsiedzkich. Wyjątkowość pamięci o wspólnej przeszłości Polaków i Białorusinów polega na tym, że realizuje się ona wedle odmiennych, niż ma to zazwyczaj miejsce, wzorów. Podczas gdy zachowane w żywej pamięci te same postacie, wydarzenia, wytwory kulturowe w przypadku Niemców i Polaków, Ukraińców i Polaków, w dużym stopniu także Litwinów i Polaków, funkcjonują jako tradycje ze znakami przeciwnymi (przykładowo Bismarck jest oceniany negatywnie w kulturze polskiej, pozytywnie w kulturze niemieckiej), w wypadku wspólnej przeszłości polsko-białoruskiej postacie (wytwory kulturowe, zdarzenia) takie uznawane są nie tylko za tradycje pozytywne, lecz, co więcej za nośniki tych samych wartości. Zjawisko to odnotowała Kłoskowska w swoich badaniach nad tożsamością i identyfikacją narodową polskich Białorusinów. W *kanonie obu narodów* – pisze – *wymienia się w niektórych wywiadach wspólne wartości uznawane przez oba narody, np. Kościuszkę, Konstantego Kalinowskiego. Obaj są za to samo i jednakowo ocenianymi bohaterami obu narodów* dodając od razu: *Nie*

[1] Termin „historia żywa" został zapożyczony od Niny Assorodobraj [1963].

było takiej sytuacji w życiorysowych tekstach ukraińskich. Tam ostro rysowało się rozgraniczenie wartości [Kłoskowska 1996]. Odwoływanie się do tych samych – i w taki sam sposób – tradycji, występuje nie tylko w przypadku Białorusinów zamieszkałych w Polsce, ale i przedstawicieli tej wspólnoty narodowej zamieszkałej na Białorusi. W białoruskich publikacjach, również naukowych i popularnonaukowych, Kościuszko, Mickiewicz, Filomaci i Filareci, Michał Kleofas Ogiński przedstawiani są jako kanoniczne postacie dziedzictwa kultury białoruskiej [Tarasaj 1994, „Euryka" 1995].

W potocznej pamięci Białorusinów i Polaków istnieją elementy dziedzictwa kulturowego, którym przypisuje się oceny diametralnie odmienne. Przykładowo Sienkiewicz jest przez Polaków akceptowany, przez Białorusinów odrzucany [Kłoskowska 1996]. Nie można jednoznacznie stwierdzić, że całe dziedzictwo, do którego odwołują się Białorusini, zawiera elementy wspólne. Podkreśla się jedynie nie spotykane w stosunkach z innymi sąsiednimi narodami zjawisko nasycenia dziedzictwa kulturowego tymi samymi, i tak samo interpretowanymi, elementami.

Pozornie wydawać by się mogło, że nasycenie żywej pamięci obu narodów współbrzmiącymi tradycjami stanowi o wiele dogodniejszą podstawę do rozwijania dobrosąsiedzkich stosunków, niż w przypadku wspólnych tradycji o znakach przeciwnych. Sprawa jest jednak o wiele bardziej skomplikowana. Nie wdając się w spory historyczne, które ewentualnie miałyby „sprawiedliwe i ostatecznie" rozstrzygnąć, kto (jaki naród) do jakiej przeszłości ma prawa, analizie będzie poddane zjawisko powoływania się na wspólną – polską i białoruską – przeszłość, by wskazać na punkty zapalne, a także te, które mogą stać się podstawą współpracy i zbliżenia. Pomocna w tym będzie przedstawiona niżej typologia odwołań do wspólnej przeszłości.

2. WYMIARY PAMIĘCI PRZESZŁOŚCI

Proces upamiętniania jest wielowymiarowy. Użytecznym narzędziem pozwalającym uchwycić i opisać różnorodność form obecności przeszłości w teraźniejszości jest analiza pamięci przeszłości w trzech wymiarach: **wymiarze wartości i ich nośników** (nazw zdarzeń, wytworów kulturowych, osób), **wymiarze przodków grupy** oraz **wymiarze teraz i tu** istniejącej wspólnoty dokonującej aktu odwołania do przeszłości.

Zazwyczaj mówiąc o pamięci przeszłości problemem centralnym (często jedynym) jest wymiar wartości i ich nośników. W takim ujęciu

żywotność pamięci o przeszłości sprowadzałoby się do wiedzy o ideach, wartościach, wzorach zachowań ucieleśnionych w pewnych zdarzeniach, postaciach, wytworach kultury. Takie rozumienie pamięci przeszłości jest jednak niepełne. Fakt zaistnienia czegoś lub kogoś nie jest wystarczającą racją upamiętnienia. W pamięci zachowuje się tylko to, co w jakiś sposób jest ważne, co stanowi istotne dopełnienie naszych życiowych doświadczeń wyniesionych z teraz i tu dziejącej się rzeczywistości. Ten nacechowany emocjonalnie klimat przeszłości pamiętanej wskazuje na wspólnotowy wymiar pamięci przeszłości.

Po pierwsze, odsyła do jakiejś wspólnoty „przodków". Wzbogacać doświadczenia własne można tylko o doświadczenia innych, którzy mają z nami coś wspólnego. W akt upamiętnienia wpisane jest każdorazowo odwołanie do jakoś wyobrażonej kategorii „przodków" – przodków rodziny, stanu, narodu lub – jest to przypadek graniczny – ludzkości. *Między rzeczami całkowicie innymi nie może być żadnego zrozumienia. Żeby stać się zrozumiałe, to, co inne musi uczestniczyć /.../ w tego rodzaju wspólności, która inne czyni ludzkim /../ tylko od takiego innego oczekujemy, żądamy nawet, żeby było zrozumiałe. Nawet zdumienie tym, co dziwne, bezradność wobec tego, co kompletnie niezrozumiałe, jest jeszcze jednym, hołdem złożonym założeniu, że musi ono jednak być zrozumiałe, bo przecież jest losem ludzkim* [H.Jonas 1993, s. 10].

Po drugie, odsyła nas do jakoś zakreślonej teraz i tu istniejącej wspólnoty. Akt upamiętnienia z natury swej jest ponadindywidualny, społeczny. Postulat zachowania w pamięci dotyczy przecież nie nas samych, lecz innych współczesnych nam i naszych sukcesorów. Nazwy zdarzeń, osób, wytworów kulturowych funkcjonować mogą nie tylko jako nośniki konkretnych wartości i wzorów zachowań, lecz także, z pominięciem owych wartości, jako symbole tożsamości grupowej niezależnie od nich. (Bohaterowie satyry Ignacego Krasickiego *Pijaństwo* identyfikują się z Janem Sobieskim pomimo, że nie są w stanie skojarzyć go z konkretnymi wartościami, bądź kojarzą go z niewłaściwymi wartościami).

Analiza pamięci przeszłości w wymiarze akceptowanych i odrzucanych systemów wartości (oraz zdarzeń, postaci i wytworów kulturowych jako ich nośników) stanowić może bardzo ważne źródło wiedzy o kulturze współczesnej, ale nie wyczerpuje całej problematyki nawiązań do przeszłości. Z perspektywy socjologii kultury ważny jest nie tylko sam dialog podejmowany przez współczesność z przeszłością, lecz także szerszy kontekst kulturowy i społeczny, w jakim on się rozgrywa.

Nawiązywanie do przeszłości prowadzi w konsekwencji do wyartykułowania dwu pytań: pytania o wzajemne relacje (więzi) pomiędzy tymi,

którzy przeszłość pamiętają – czyli o to, czy ze względu na takie lub inne doświadczanie przeszłości tworzą oni jakąś wspólnotę (oraz o jej zakres) oraz pytania o ich więzi z „przodkami", więzi konstytuujące się w aktach upamiętnienia (oraz o zakres kategorii owych „przodków"). W badaniach nad pamięcią przeszłości na ogół te dwa rodzaje pytań nie pojawiają się, ponieważ zakłada się, iż zakresy tak teraz i tu istniejącej wspólnoty, jak i zakresy kategorii przodków grupy są dane raz na zawsze, stąd też jako swoisty constans mogą być pominięte. Te założenia są nie do utrzymania. Specyfika wspólnej Białorusinom i Polakom przeszłości i współczesnych komplikacji z tym kłopotliwym dziedzictwem związanych, nie da się opisać bez uwzględnienia wszystkich trzech wymiarów przeszłości pamiętanej.

3. TYPY ODWOŁAŃ DO PRZESZŁOŚCI

Uwzględniając to, iż wspólnota przeszłości i ewentualne kontrowersje z nią związane dotyczą nie tylko wartości przypisywanych poszczególnym jej elementom, lecz także zakresu grupy przodków i zakresu teraz i tu istniejącej wspólnoty, można przyjąć, iż interpretacje wspólnej przeszłości przez członków różnych grup narodowych realizują się według jednego wybranego spośród czterech typów: kosmopolitycznego, interpretacji przeciwstawnych, uniwersalistycznego oraz zawłaszczania.

Typ kosmopolityczny występuje wówczas, gdy nawiązywanie do przeszłości dokonuje się poza jakimikolwiek odniesieniami do wspólnot narodowych, w związku z czym wszelkie kontrowersje, ale też i wszelkie dobroczynne skutki wspólnej przeszłości nie mają miejsca. W tym typie spory o przeszłość, o ile pojawiają się, dotyczyć mogą tylko kwestii wartości, przybierając formę sporu o interpretację takich lub innych elementów dziedzictwa kulturowego albo przewagi jednych tradycji nad innymi. Jakiekolwiek by one nie były, mają charakter czysto światopoglądowy, jeżeli prowokują jakieś konflikty, to konflikty ideologiczne (np. spór o fundamentalne dla kultury europejskiej wartości), nie odnoszą się zaś do wzajemnych relacji między poszczególnymi narodami.

Typ interpretacji przeciwstawnych odnosi się do sytuacji opisanej przez Szackiego [1971]. Występuje wówczas, gdy tradycje pozytywne grupy A stają się tradycjami negatywnymi grupy B, a tradycje negatywne grupy A tradycjami pozytywnymi grupy B i odwrotnie. Ten typ odniesień do wspólnej przeszłości notuje się w przypadku narodów sąsiedzkich. U jego podłoża leży konflikt, wzajemna niechęć lub wrogość. Interpretacje przeciwstawne wspólnej przeszłości nie tylko wyrastają z klimatu wrogości, lecz także, zwrotnie, podtrzymują go. Schemat ten dość dobrze sprawdza się w odniesieniu do większości zjawisk pamięci o wspólnej przeszłości w relacjach polsko-ukraińskich (Chmielnicki), polsko-niemieckich (Bismarck) i, w pewnym stopniu, także polsko-litewskich (Żeligowski).

W przypadku interpretacji przeciwstawnych istnieje zasadnicza zgoda, co do zakresu tak kategorii przodkowie grupy, jak i teraz i tu istniejąca wspólnota, co więcej, istnieje zgoda co do niektórych faktów historycznych. Spór dotyczy ich oceny (wartości symbolizowanych przez postać lub zdarzenie). Ten typ odwołań do wspólnej przeszłości ma charakter konfliktowy, ale nie przekreśla możliwości prowadzenia pewnych strategii „na pojednanie", z których dwie wydają się być szczególnie ważne:

- pierwsza opiera się na dążeniu do zrozumienia racji drugiej strony bez usiłowania osiągnięcia consensusu (zgoda dissensu); ma szanse powodzenia tym większe, w im większym stopniu w świadomości potocznej zyskuje sobie prawo obywatelstwa zasada pluralizmu kulturowego;
- druga polega na uniwersalizacji dziedzictwa kulturowego innych narodów.

Uniwersalizacja dziedzictwa kulturowego to trzeci z wyróżnionych tu typów odwołań do wspólnej przeszłości. Charakterystykę tego typu rozpocząć należy od wyjaśnienia znaczenia, w jakim używa się tu pojęcia uniwersalizacji kultury. Proces uniwersalizacji kultury (i samo pojęcie kultury uniwersalnej) wyraźnie odróżnia się od procesu jej globalizacji (i pojęcia kultury globalnej). Kultura globalna bije z jednego źródła, jest jednorodna już w momencie jej powstawania, spreparowana tak, by mogła być odbierana (konsumowana) przez najszersze kręgi odbiorców. Podstawy jej szerokiego obiegu leżą w wykorzystaniu nowych technik komunikowania, produkcji i marketingu. Niektórzy badacze [Appanurai 1990; Yoshimoto 1989] zwracają uwagę, iż w procesie społecznego obiegu produkty masowej kultury medialnej nabierają cech swojskich, lokalnych, ale takie nasycone elementami swojskimi wytwory kultury, zwłaszcza kultury artystycznej, tracą zdolność do rozprzestrzeniania się na wielkich obszarach kultury. Termin kultura globalna odnosi się do tego typu kultury, a termin globalizacja do zespołu procesów prowadzących do jej powstania.

Inne mechanizmy leżały i leżą u podstaw ekspansji kulturowej malarstwa renesansowego, pisarstwa Prousta, czy muzyki Ivesa. Tego typu wytwory w momencie swego powstania nie pretendują do powszechności, ani też powszechności takiej nie mają z góry zagwarantowanej. Stają się takimi dopiero w procesie ich społecznego obiegu, wówczas gdy od-

kryte zostaną w nich wartości powszechnie, uniwersalnie ważne. Do tego typu kultury odnosi się termin kultura uniwersalna, która w odróżnieniu od kultury globalnej, bije z wielu źródeł, jej jednorodność nie jest dana z góry, lecz stanowi efekt rozpoznania w jej wytworach uniwersalnych wartości, które jako takie są przyswajane i adoptowane poza obszarem macierzystym. Uniwersalizacja kultury nie jest raczej bez odniesienia do wartości „wyższych", podczas gdy globalizacja kultury może dokonywać się poza odniesieniem do tej sfery aksjologii.

Decydując się na odróżnienie procesu globalizacji kultury od jej uniwersalizacji, warto zwrócić uwagę także na nieco inny ich zasięg. Globalizacja kultury ma zasięg ogólnoświatowy, uniwersalizacja kultury, rozumiana jak wyżej, dokonywać się będzie raczej w ramach poszczególnych cywilizacji[2].

W typie uniwersalistycznym wartości są pierwszorzędnym, mającym podstawowe znaczenie aspektem przeszłości pamiętanej Ich ponadnarodowa, uniwersalna ważkość przesądza o tym, że nie przestając być identyfikowane z kulturą innych, mogą mogą funkcjonować również jako „nasze" dziedzictwo kulturowe. Tym niemniej w sytuacjach takich wspólnota wartości prowadzi zazwyczaj do wykształcenia się poczucia przynależności do jakiejś szerszej wspólnoty ludzkiej (europejskiej, euroatlantyckiej itp.) nawet wówczas, gdy jakieś inne doświadczenia (np. pamięć o wspólnej przeszłości typu interpretacji przeciwstawnych) przemawiają przeciw takim, zorientowanym wspólnotowo, postawom. W modelu uniwersalistycznym odwoływanie się do wspólnej przeszłości pełni więc funkcje koncyliacyjne.

W sytuacji, gdy ze względu na doświadczenia przeszłości wiele z pozytywnych tradycji narodów sąsiedzkich staje naszymi tradycjami negatywnymi (przykładowo, w przypadku Niemców postacie Wilhelma II, Bismarcka, zdolność do ekspansji kulturowej, męstwo żołnierzy) konsekwencją obecności elementów kultury innych jako dziedzictwa w naszej kulturze, jest osłabienie oczywistości negatywnych przekonań o ich „przodkach" i o nich samych. Chodzi tu o taką sytuację, w której „przodkom" współczesnych Niemców przypisywać będzie się nie tylko *Kulturkampf* i zwycięskie wojny toczone z Polakami, lecz także *Zbójców* i *Doktora Faustusa*. Na tym właśnie polegają funkcje koncyliacyjne dziedzictwa kulturowego. *Przekonanie o możliwości przezwyciężenia konfliktów na tle gospodarczym i politycznym przez samo zbliżenie kultur ma charakter utopijny (...) Kultura symboliczna może* [jednak – A.Sz.] *przeciwdziałać totalizacji konfliktów, zapobiegając przenoszeniu ich na wszystkie sfery życia* [Kłoskowska 1991, s. 26][3].

[2] Cywilizacja rozumiana jest w sposób zaproponowany przez Huntingtona [1997]. Pisze on: *Cywilizacja jest najwyższym kulturowym stopniem ugrupowania ludzi i najszerszą płaszczyzną kulturowej tożsamości.*

Typ czwarty, przeszłość zawłaszczona, potraktować można jako ułomny przypadek uniwersalizacji. O uniwersalizacji kultury mówić można wówczas, gdy w punkcie wyjścia istnieją dwa wyraźnie wyodrębnione obszary dziedzictwa kulturowego, a to z kolei wymaga ostro zarysowanych zakresów kategorii przodków grupy. W przypadku polsko-białoruskich odniesień do wspólnej przeszłości występuje sytuacja dokładnie odwrotna: zakresy kategorii przodkowie grupy są niejasne, a w konsekwencji te same elementy uznawane są przez obie grupy za składniki ich tradycji narodowych. Spór o wspólne tradycje mógłby być rozstrzygnięty jedynie wówczas, gdyby dało się dany element dziedzictwa jednoznacznie przyporządkować do jednej lub drugiej kultury. Rozstrzygnięcia w tej kwestii są jednak w zasadzie nieosiągalne, ponieważ consensus jest tu możliwy jedynie pośrednio, poprzez jednoznaczne zdefiniowanie całej serii pojęć (naród, grupa narodowa, kultura narodowa) jednoznacznie niedefiniowalnych. W konsekwencji należy wysunąć hipotezę, iż odwołania do wspólnej przeszłości typu zawłaszczanie potencjalnie są najbardziej konfliktogenne.

Zawłaszczanie wspólnej przeszłości skojarzone jest z wywłaszczaniem z niej drugiej grupy narodowej wówczas, gdy pomiędzy oboma roszczącymi sobie prawa do własności do danego elementu przeszłości grupami narodowymi dąży się do ustalenia ścisłych granic. Granica to taka kategoria postrzegania rzeczywistości, która wymaga ścisłego odróżniania od tego, co swoje, od tego, co obce. Jest linią dzielącą w taki sposób, iż wszelkie stany przejściowe są nie do pomyślenia. Dla Grathoffa [1994] przeciwieństwem granicy są kresy, czyli obszar pozostający w jakichś związkach z kulturą macierzy, ale jednocześnie nasycony elementami odmiennymi.

[3] Odwoływanie się do wspólnej przeszłości jako efektu procesu uniwersalizacji kultury innych dokonuje się przede wszystkim w obszarze kultury artystycznej, a ściślej biorąc jej dziedzictwa. *Piękno jest tym, co łączy nas najłatwiej i zarazem w sposób najbardziej zagadkowy. Jeśli chodzi o wielkie dzieła sztuki /../ istnieje zgoda tak silna* i *powszechna, jak w żadnej innej dziedzinie* [Ferry 1994, s. 29]. Problem w tym, że kultura współczesna, zatracając zdolność odróżniania „wielkich dzieł sztuki" od przeznaczonych do szybkiej konsumpcji wytworów sztukopodobnych, znacznie ogranicza obszar uniwersalizacji kultury, a wraz z tym koncyliacyjne funkcje wspólnej przeszłości.

W literaturze przedmiotu kresy opisywane są na ogół jako pewien typ kultury, jako specyficzny typ tożsamości kulturowej zamieszkujących je mieszkańców [Agoston 1998]. Można je też opisywać jako element kultury narodowej rozumianej tak, jak proponuje to Kłoskowska, a więc jako konstrukt dziedziczony z pokolenia na pokolenie, podtrzymywany, ale i kreowany przez elity intelektualne i instytucje z nimi związane. W polskiej kulturze kresy funkcjonowały i funkcjonują również w taki sposób [*Kresy* ... 1997]. Obecność mitu kresów jako elementu kultury narodowej sprawia, że niejasne co do swych narodowych korzeni elementy dziedzictwa kulturowego mogą być akceptowane (i to w takiej właśnie niejasnej postaci), jako składnik kultury narodowej. Co więcej, wszelkie próby ich doprecyzowania, jednoznaczne zaklasyfikowanie do jednej, choćby własnej kultury, poczytane mogą być za okaleczenie tej kultury, pozbawiają ją wszak jednego z istotnych jej wyróżników – kresowej wielokulturowości. Jest rzeczą niezwykle ważną, aby mit kresów (w tym wypadku zachodnich) funkcjonował także w kulturze białoruskiej i był kreowany przez białoruskie elity kulturalne.

Do porywów wolności należą więc też przejawy gwałtu, nietolerancji, a najwyraźniejszym przejawem wyzwolenia ludzi staje się czasami wyzwolenie ich nienawiści i lęku. Mechanizm ten zdaje się być tym bardziej bezwzględny, im bardziej okazuje się, że dotychczas pojednane ze swym losem pogranicze różnych kultur nie miało w swej tradycji dostatecznie silnego i żywego, symbolicznego katalizatora międzygrupowego, nie wygenerowało po części wspólnego mitu, pozwalającego przetrwać najgorsze, a chroniącego przed kultywowaniem nienawiści czy wręcz wrogości dzielącego wspólny los pobratymca [Witkowski 1996, s. 77]. Byłoby rzeczą niezmiernie interesującą zbadanie, czy i jak we współczesnej kulturze białoruskiej funkcjonuje mit kresów. Jego brak nieuchronnie prowadziłby do nasilania się beznadziejnych i oddalających od siebie oba narody sporów o to, czy Kościuszko był Białorusinem czy Polakiem, lub do jakiej kultury – polskiej, czy białoruskiej – należy II część *Dziadów*.

BIBLIOGRAFIA

Agoston V., *The Transylvanian Mind*, w: *Quest for models of Coexistence*, red. K. Inoue, T. Uyama, Sapporo 1998.

Appanurai A., *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*, w: *Global Culture, Nationalism, Globalisation and Modernity*, red. M. Featherstone, London–New York–New Delhi 1990.

Assorodobraj N., *„Żywa historia". Świadomość historyczna: symptomy i propozycje badawcze*, „Studia Socjologiczne" 1963 nr 2.

„Euryka", Mińsk 1995.

Ferry L., *Homo aestheticus*, „Sztuka i Filozofia" 1994 nr 9.

Grathoff R., *Polish neighbourhoods*, w: *The Neighbourhood of Culture*, red. A. Kłoskowska, R. Grathoff, Warszawa 1994.

Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 1997.

Jonas H., *Zmiana i trwałość*, Warszawa 1993.

Kłoskowska A., *Sąsiedztwo kultur i trening we wzajemności*, „Kultura i Społeczeństwo" 1991 nr 4.

Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996.

Kresy – Pojęcie i rzeczywistość, red. K.Handke, Warszawa 1997.

Między Latina a Slavia Ortodoxa, red., J. Axer, Zeszyty Naukowe „Łacina w Polsce" 1995 nr 1-2.

Szacki J., *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa, 1971.

Szpociński A., *Kultura artystyczna jako sfera pozytywnych odniesień do innych*, „Kultura Współczesna" 1997 nr 3.

Śreniowska K., *Kościuszko – bohater narodowy. Opinie współczesnych i potomnych 1794-1946*, Warszawa 1973.

Tarasaj K., *Pamiać pra legendy. Postacji bełaruskaj munujszczziny*, Miensk 1994.

Tradycje antyczne w kulturze europejskiej – perspektywa polska, red. J. Axer, Warszawa 1995.

Witkowski L., *Bogactwo Kresów - Między pograniczem kultury a kulturą pogranicza*, w: *Kresy w literaturze*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1996.

Yoshimoto M., *The Postmodern and Mass Image in Japan*, „Public Culture" 1989 nr 1(2).

Joanna KURCZEWSKA

SPOŁECZEŃSTWO POLSKIE WOBEC MNIEJSZOŚCI NARODOWYCH

Uwagi na marginesie wybranych badań sondażowych z lat dziewięćdziesiątych

1. MODELE WSPÓŁCZESNEGO PATRIOTYZMU SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO

Istnieją trzy modele patriotyzmu: wspólnotowo-kulturowy, wspólnotowo-obywatelski oraz indywidualnego obywatela (obywatelski).

Zgodnie z **modelem wspólnotowo-kulturowym** naród traktowany jest kolektywistycznie: uznany jest przede wszystkim za wspólnotę kultury, w której zróżnicowania społeczne i polityczne odgrywają znikomą rolę. Członkiem wspólnoty jest ktoś, kto uznaje pewien określony kanon kultury narodowej. Z tym modelem łączy się wyraźnie polonocentryzm i przykładanie dużej wagi do kategorii historyczności, etniczności i religijności.

Model wspólnotowo-obywatelski, odnosi się do wspólnoty politycznej [Putnam 1996]. Członkiem wspólnoty jest obywatel – członek narodu politycznego nastawiony prospołecznie: przestrzegający równości politycznej, zasad solidarności i tolerancji i należący w ramach danej wspólnoty politycznej do określonej struktury politycznej.

Model indywidualnego obywatela nie odnosi się do jednostki w kontekście wspólnej kultury czy państwa jako wspólnoty politycznej, lecz do jednostki w kontekście jej indywidualnych interesów politycznych, wyrażonych w relacjach bezpośrednich i pośrednich między jednostką a państwem, na przykład, w trakcie wyborów parlamentarnych czy innych ważnych dla demokracji politycznej wydarzeń. Jest to patriotyzm obywatela, a nie patriotyzm obywatela-członka narodu politycznego. Uczestnictwo w państwie nie jest związane z przynależnością narodową, lecz z dobrowolnością, wyborem polityczno-prawnym przynależności państwowej. Temu modelowi towarzyszy spojrzenie pluralistyczne na rzeczywistość, w której usytuowany jest obywatel i jego państwo. W tym

przypadku identyfikacje narodowe są nieważne, nie są nawet składnikiem identyfikacji polityczno-państwowej.

Model obywatelski cechuje zainteresowanie obywatela sprawami publicznymi w kategoriach politycznych, społecznych i ekonomicznych. Jest to takie zainteresowanie, w którym udział w rożnego rodzaju wyborach (począwszy od wyborów samorządowych, a skończywszy na prezydenckich i parlamentarnych) staje się podstawowym plebiscytem narodowym i świadectwem zaangażowania w sprawy kraju.

Model wspólnotowo-obywatelski i model obywatelski charakteryzuje brak polonocentryzmu. W ich ramach nie istnieje przeciwieństwo Polska – inne kraje lub Polska i Europa.

Dla pierwszego modelu patriotyzmu najbardziej charakterystyczna jest akceptacja polskości jako pewnej kultury i koncentracja na tej polskości kosztem, z jednej strony, poszczególnych jednostek i grup, z drugiej zaś kosztem innych narodów czy innych zbiorowości powstałych na innych niż etniczno-kulturowych zasadach.

Natomiast dla drugiego i trzeciego modelu najbardziej liczy się uznanie państwowości. Dla drugiego modelu ważne jest państwo jako wspólnota tworzona przez członków tego samego narodu politycznego; dla trzeciego zaś – państwo jako złożony agregat obywateli.

Te trzy modele patriotyzmu inaczej odwołują się do zasad demokracji i pluralizmu. W pierwszym modelu nie ma bezpośrednich powiązań z tymi zasadami. W drugim modelu istnieją powiązania z modelem tradycyjnej demokracji narodowej, powstałej na XIX-wiecznych wzorcach narodowej kultury demokratycznej, formułujących zasady demokracji ogólno-społecznej i politycznej. W trzecim modelu istnieją powiązania tylko z demokracją polityczną oraz pluralizmem jako zasadą krystalizującą formy uczestnictwa jednostki – obywatela w rożnych sferach życia społecznego. Już nie jest on – jak w przypadku drugiego modelu – powiązany z demokracją jako zasadą organizacji życia zbiorowego, w której zasada etniczna odgrywa znaczącą rolę, lecz jest połączony z demokracją polityczną *tout court*.

Te trzy modele wiążą się z innymi rodzajami funkcji społecznych. Pierwszy należy wiązać z funkcją obrony i uczestnictwa w tworzeniu i przekazywaniu kultury narodowej, drugi – z funkcją unarodowienia społeczeństwa i jednocześnie unarodowienia państwa (naród polityczny jest podmiotem władzy państwowej), trzeci z kolei – z funkcją umacniania obywatelskiej kultury politycznej i instytucji demokracji liberalnej.

Modele te będą pewnego rodzaju układem odniesienia teoretycznego; z ich perspektywy interpretowane będą dane CBOS-u (pamiętając

przy tym o licznych i ważnych – szczególnie jeśli się bada podstawowe wartości – ograniczeniach tych danych).

Analizy badań sondażowych, na przykład CBOS-u[1], pozwolą wstępnie rozpoznać podstawowe typy patriotyzmu społeczeństwa polskiego. Charakter materiałów empirycznych pozwala jedynie wskazać na rodzaj i zakres obecności wyróżnionych trzech modeli patriotyzmu w świadomości mieszkańców Polski[2]. Jeszcze mniej zasadne wydaje się budowanie mocnych twierdzeń na temat dynamiki patriotyzmu i w związku z tym orzekanie o właściwym lub niewłaściwym kierunku przemian patriotyzmu w społeczeństwie polskim. Mimo tych istotnych, a wskazanych wyżej, ograniczeń warto sformułować tezy na temat sposobu interpretacji:

- patriotyzmu społeczeństwa polskiego,
- kierunku przekształceń tego patriotyzmu.

Patriotyzm społeczeństwa polskiego można analizować odchodząc od romantycznej interpretacji patriotyzmu, szerzej uwzględniając kategorie polityczno-państwowe.

Typ patriotyzmu społeczeństwa polskiego jest silnie zależny od:

- miejsca jednostki w strukturze społecznej,
- jej wykształcenia,
- miejsca zamieszkania.

Dane CBOS-u pozwalają sądzić, że patriotyzm wspólnoty obywatelskiej i obywatelski związane są przede wszystkim z czynnikiem wyższego wykształcenia i z wyższymi miejscami w strukturze społecznej. Można zauważyć, że patriotyzm obywatelski (indywidualistyczny) jest szczególnie silnie związany z młodym wiekiem, wyższym wykształceniem i wykonywaniem pracy umysłowej.[3]

Obecnie dokonywana w Polsce modernizacja polityczno-ekonomiczna wymaga bardziej patriotyzmu obywatelskiego – wspólnotowego czy indywidualnego aniżeli patriotyzmu wspólnoty kulturowej.

Wzrost patriotyzmu obywatelskiego jest i będzie bardziej korzystny dla dokonujących się obecnie przemian ustrojowych. W budowaniu po-

[1] Raporty CBOS-u z lat 1990-1996.

[2] Niestety, w danych metryczkowych badań CBOS-u nie ma kategorii „narodowość". Kierując się wiedzą o liczebności mniejszości etnicznych zakłada się, że w przeważającej mierze respondenci są Polakami.

[3] Patriotyzm wspólnoty obywatelskiej oraz patriotyzm obywatelski wymagają dalszych rozróżnień; trudno je jednak odróżnić na podstawie ograniczonych danych z badań sondażowych. Z tego rodzaju badań uzyskuje się mało „mocnych" danych na temat czy jednostka uważa się za uczestnika wspólnoty politycznej, czy traktuje siebie jako jednostkę niezależną, kierującą się własnymi interesami.

rządku normatywnego, opartego na zasadach demokracji i pluralizmu, jest on bardziej przydatny aniżeli patriotyzm wspólnoty kulturowej, który wzmacniając homogeniczną tożsamość kulturową przez reprodukcję tradycji narodowej i respekt dla zasady przynależności etnicznej utrudnia akceptację państwa bez dominanty narodowej, dobrze usytuowanego w instytucjach różnego typu wspólnot europejskich.

Wydaje mi się, na podstawie analiz badań empirycznych CBOS-u przeprowadzanych w latach 1990-1996, że w świadomości społeczeństwa polskiego występują trzy modele patriotyzmu, a patriotyzm obywatelski wspólnotowy czy indywidualny nie występują tak rzadko, jak można byłoby przypuszczać na podstawie różnego typu danych socjologiczno-demograficznych o społeczeństwie polskim.

2. WOBEC STARYCH I UZNANYCH MNIEJSZOŚCI NARODOWYCH

O naturze polskiego patriotyzmu świadczy nie tylko pamięć historyczna, stosunek do Europy czy narodów sąsiednich, ale również stosunek do mniejszości narodowych od dawna zamieszkujących w Polsce i najczęściej związanych historycznie i kulturowo z narodami sąsiednimi. Stosunek do takich mniejszości narodowych wyraźniej niż stosunek do narodów sąsiednich pozwala zbudować linię demarkacyjną między patriotyzmem wspólnoty kulturowej a patriotyzmem wspólnoty obywatelskiej i patriotyzmem obywatelskim.

Czym są te dwa modele patriotyzmu, w ramach których tak istotny jest stosunek dominującej większości wobec przedstawicieli mniejszości narodowych?

Model patriotyzmu wspólnotowo-kulturowego z punktu widzenia mniejszości narodowych zakłada względną jednorodność etniczną społeczeństwa i państwa, przyznaje fundamentalną wagę zasadzie wyłączania etnicznego, dopuszcza w kulturze i polityce bezwzględny prymat kultury dominującej grupy etnicznej.

W ramach drugiego modelu przyjmuje się inne założenia na temat roli stosunków etnicznych w strukturze państwa. Akceptuje się założenie o pluralizmie etnicznym w państwie i społeczeństwie, co najmniej nie marginalizuje się roli politycznej i kulturowej mniejszości w państwie, uznaje się założenie o równości obywateli bez względu na ich narodowość, wzorcem polityki narodowościowej czyni się – jak to określa Charles Taylor – „politykę różnicy", a nie politykę dominacji i odrębności. Drugi model patriotyzmu wyłącznie dotyczy stosunków miedzy większością a mniejszościami w strukturze państwa; znacznie mniej zajmuje się charakterem tych stosunków w strukturze społecznej i kulturowej.

Stosunek do obywateli polskich należących do mniejszości narodowych, na co wskazują badania, ujawnia spore tendencje polonocentryczne, charakterystyczne dla patriotyzmu wspólnotowo-kulturowego oraz dla hybrydalnych form patriotyzmu, w których występują elementy trzech modeli patriotyzmu.

Takie tendencje wskazują nie tylko na siłę dziedzictwa Polski Ludowej, ale również świadczą o erozji pamięci międzywojnia i tradycji dawnej Rzeczpospolitej. Dowodzą siły stereotypu homogenicznej Polski i słabości stereotypu Polski jako Rzeczpospolitej wielu narodów.

Obecna żywotność dziedzictwa socjalizmu i jego współczesnego oddziaływania na stosunek większości do mniejszości narodowych nie sprzyja w sferze publicznej uformowaniu się silnych powiązań między zasadami demokracji politycznej a zasadami pluralizmu etnicznego. Nie wspomagają uznania roli mniejszości narodowych w państwie nie tylko orientacje mentalne, ale także zachowanie większości.

Działania niektórych politycznych i kulturalnych organizacji mniejszości narodowych nie służą rozwojowi postaw afirmujących rolę mniejszości w państwie wśród przedstawicieli mniejszości i większości narodowych. Z jednej strony prowadzą one do skonsolidowania się patriotyzmu obronnego i wzmocnienia aspiracji autarkicznych w sferze kultury u przedstawicieli mniejszości narodowych, z drugiej zaś do wzrostu obaw i poczucia zagrożenia u przedstawicieli większości. Z tych powodów Polacy nie wyrażali gotowości do przyjęcia członków mniejszości narodowych do tej samej wspólnoty politycznej, narodowo-państwowej.

O stosunku do mniejszości narodowych wiele mówią opinie na temat liczebności mniejszości narodowych w kraju, możliwości zajmowania najwyższych stanowisk w kraju, możliwości akceptowania związków rodzinnych.[4]

[4] CBOS, listopad 1994. Badani w zdecydowanej większości (81% odpowiadających) uważali, że liczebność mniejszości narodowej w Polsce jest niższa niż podają to oficjalne statystyki, a jedynie co piąty podał liczby zbliżone do rzeczywistych danych demograficznych. Co ciekawe, zaniżanie liczebności mniejszości narodowych nie miało związku ze zmiennymi społeczno-demograficznymi oraz z zainteresowaniem polityką. Warto zauważyć, że ocena liczebności poszczególnych mniejszości narodowych zależała od sympatii badanych do danej narodowości. Im mniej sympatii do danej mniejszości, tym większą liczebność jej przypisywano. W tych badaniach okazało się, że największą sympatią (na podstawie odpowiednich pytań o sympatie) cieszą się osoby naro-

Przeprowadzone w 1991 roku przez PENTOR badania na zlecenie „Timesa" i „Die Zeit" – wyniki niepublikowane – dotyczące stopnia akceptacji praw mniejszości narodowych w życiu publicznym (Białorusinów, Ukraińców i Litwinów) pokazały, iż zakres przyznawanych im praw przez opinie publiczną był niezależny od sympatii żywionej do poszczególnych mniejszości. Czynnikiem różnicującym było to, czego miały dotyczyć prawa: gotowość uznania praw w sferze kulturalno-społecznej była wyższa niż w sferze politycznej. Gdy pytano o prawa, które powinny przysługiwać poszczególnym mniejszościom, prawie wszyscy zgadzali się, że mniejszości powinny mieć prawo do nieskrępowanego wyznawania własnej religii (około 95% respondentów), wydawania prasy we własnym języku (około 85 %), uczenia własnego języka w szkołach (72 %), posiadania własnych rozgłośni (65 %), zasiadania we władzach lokalnych (około 67 %), zasiadania w sejmie i senacie (około 55 %).[5]

Z badań CBOS-u wynika, że na stosunek do mniejszości narodowych w istotny sposób wpływa wykształcenie badanych. Ludzie z wyższym wykształceniem częściej niż inni akceptują rolę mniejszości narodowych w życiu państwa i respektują odmienności ich kultury i tradycji. Także częściej niż ludzie z niższym wykształceniem akceptują obywatela polskiego obcego pochodzenia jako członka swojej rodziny oraz jako ważnego dla kraju polityka (premiera czy prezydenta).

Jaką rolę nastawienie do mniejszości narodowych odgrywa w sferze prywatnej, a jaką w sferze publicznej? Osoby z wyższym wykształceniem zdecydowanie częściej akceptują poślubienie przez kogoś z rodziny osoby obcego pochodzenia.[6] Akceptacja przyjęcia do własnej rodziny przedstawiciela jakiejkolwiek mniejszości narodowej (z wyjątkiem cygańskiej) wiąże się z dobrą sytuacją materialną respondenta oraz z lewicowymi poglądami politycznymi (badani prawicowej orientacji politycznej rzadziej to akceptują).

dowości słowackiej i czeskiej, prawie 1/3 żywi sympatię do Litwinów; mieszane uczucia budzą w Polakach Niemcy oraz Białorusini, natomiast przedstawicieli innych mniejszości narodowych respondenci darzą częściej uczuciami negatywnymi. Szczególnie niechętnie respondenci usposobieni są do Cyganów (54%), także niechętny stosunek żywią do Ukraińców (42%) i Żydów (37%).

[5] Niestety brak jest analogicznych danych dla innych krajów Europy Środkowej i Wschodniej, co nie pozwala powiedzieć, czy cechuje je podobny, czy odmienny stopień gotowości włączania mniejszości narodowych do życia społecznego i politycznego.

[6] Poślubienie osoby z mniejszości narodowej akceptuje 83% respondentów z wyższym wykształceniem i tylko 50% respondentów z wykształceniem podstawowym.

Zgoda na wejście do rodziny osoby o innym niż polskie pochodzeniu mówi dużo o poziomie otwartości i tolerancji narodowej badanych w ich sferze prywatnej. Z kolei stosunek do przyznania przedstawicielom mniejszości narodowej praw do zajmowania najwyższych stanowisk państwowych pozwala sądzić o stopniu otwartości w sferze publicznej.[7]

Na podobny rodzaj nastawień wskazują też wyniki późniejszych badań, które mówią, w jakim stopniu ważna jest dla respondentów narodowość kandydatów na urząd prezydenta; pytano o prezydenta, który byłby przedstawicielem narodowej grupy mniejszościowej, zamieszkującej w Polsce oraz przedstawicielem innej narodowości.[8]

Stopień akceptacji „innych" w dwóch rożnych sferach: prywatnej i publicznej, czyli w rodzinie i na szczytach państwa wskazuje, że nie ma jeszcze w świadomości społeczeństwa polskiego takich nastawień do mniejszości narodowych, które by w pełni odpowiadały założeniom modelowego patriotyzmu czysto obywatelskiego. Nie wytworzyły się jeszcze postawy wysokiej tolerancji, nie są najbardziej popularne przekonania o równości wszystkich obywateli bez względu na pochodzenie etniczne. Większość badanych nie opowiada się za rozbudową przywilejów kulturowych i politycznych dla mniejszości narodowych, co stanowi istotną cechę instytucji demokracji liberalnej typu zachodniego. Wyniki tych badań dobitnie pokazują, że w obecnych warunkach nadal łączy się zasadę obywatelskości z zasadą etniczną.

Jednakże, patrząc na deklarowany przez badanych stosunek do mniejszości narodowych, nie można mówić wyłącznie o postawach nie-

[7] Przeciętnie co drugi z respondentów w badaniu CBOS-u z listopada 1994 roku. *Stosunek Polaków do przedstawicieli mniejszości narodowych mieszkających w Polsce* nie chce, aby obywatel polski obcego pochodzenia sprawował najwyższe stanowiska w państwie. Stosunek ten nie zależy od tego, z jakiej konkretnie mniejszości narodowej wywodzi się kandydat na premiera. Stosunkowo największe w opinii respondentów trudności w objęciu urzędu premiera miałby kandydat pochodzenia cygańskiego (39% akceptujących wobec 55% sprzeciwiających się), następnie zaś ukraińskiego, (odpowiednio 42% i 51%). Akceptują przedstawiciela mniejszości na stanowisku premiera ludzie młodzi oraz respondenci z wyższym wykształceniem. Interesujące jest to, że w tej akceptacji lub nieakceptacji nie odgrywają roli poglądy polityczne.

[8] Zdecydowana większość Polaków widzi na tym najważniejszym stanowisku, wybranym w wyborach powszechnych, Polaka. Głównie – podobnie jak to miało miejsce z akceptacją „innego" na stanowisku premiera – respondenci są przeciwko prezydentowi, który jest z pochodzenia Cyganem (74%), Ukraińcem (73%), Białorusinem (72%), Niemcem (72%), Litwinem (71%), Amerykaninem (71%).

tolerancji wobec mniejszości narodowych[9] i interpretować nastawień do mniejszości narodowych w kategoriach pozaetnicznych, a przede wszystkim w kategoriach czysto politycznych. Wyniki badań dowodzą nie tyle siły oddziaływania stereotypu „swoich" i „obcych" etnicznie, co siły przekonań, że każdej większości w demokracji należą się szczególne prawa. Ci, którzy stanowią zdecydowaną większość, mogą uważać – w oparciu o zasady arytmetyki w dziedzinie polityki – że mają większe prawa aniżeli członkowie mniejszości narodowych do tego, aby najwyższa władza w państwie (urząd prezydenta czy premiera) była sprawowana przez obywateli należących do grupy większościowej. Jest to możliwe także z innego powodu, nie związanego z przekonaniami większości w warunkach państwa demokratycznego. Może to mieć związek z bardzo głębokim przekonaniem, że większość ma prawo wybierać najlepszych spośród do siebie podobnych. Jednak nie tylko ten rodzaj nastawień występuje w społeczeństwach postsocjalistycznych. Stosunek do mniejszości narodowych wskazuje, że nadal duże znaczenie ma w sferze polityki zasada wyłączania. Ostatnie wyniki badań nie ukazują jednak triumfu zasady wyłączania: pokazują, że zwolennikami zasady ograniczonego uczestnictwa mniejszości w kształtowaniu systemu politycznego w Polsce jest większość badanych. W żadnym razie nie godzą się na wprowadzenie przywilejów politycznych i polityczno-kulturowych.

Ograniczona tolerancja wobec udziału mniejszości narodowych w życiu politycznym wskazuje na pogranicze patriotyzmu wspólnotowo-kulturowego i wspólnoty obywatelskiej. Badani akceptują obecność i udział mniejszości narodowych w życiu państwa, lecz ta świadomość nie przekłada się jeszcze na uznanie ich za równych sobie pod każdym względem obywateli.

Czy istnieje związek – jeśli tak, to jaki i jak silny – pomiędzy akceptacją mniejszości narodowych w życiu politycznym a sympatią czy antypatią wobec narodów, z których te mniejszości historycznie i kulturowo się wywodzą? Nie ma danych empirycznych umożliwiających takie zestawienia i porównania. Wydaje się jednak, że brak sympatii do narodu ukraińskiego, białoruskiego i litewskiego wiąże się z brakiem sympatii do odpowiednich grup mniejszościowych i przekonań na temat ich uczest-

[9] W komentarzach redakcyjnych CBOS-u do omawianych ostatnio wyników badań pojawiły się interpretacje, które sytuują przekonania respondentów jedynie w obrębie szeroko rozumianego patriotyzmu wspólnotowo-kulturowego. Opracowujący te badania wyjaśniał niską akceptację przedstawicieli mniejszości narodowych na stanowiskach premiera i prezydenta wagą w świadomości narodowej podziału na „swoich" i „obcych".

nictwa w życiu politycznym. Wyjątek stanowi tu coraz życzliwsze nastawienie do państwa Izrael i stabilny brak sympatii do mniejszości żydowskiej. Podobnie jest ze stosunkiem do państwa i narodu niemieckiego oraz mniejszości niemieckiej. Jednakże te ostatnie nastawienia są bardzo płynne i nie wiadomo, jakie są obecnie. Szczególnie stosunek do Niemców i mniejszości niemieckiej zależy od bieżącej polityki rządu polskiego i niemieckiego, a także od działalności i żądań różnego typu niemieckich organizacji pozarządowych.

Nastawienie wobec mniejszości narodowych społeczeństwa polskiego wydaje się być pozytywnie powiązane z postawami społeczeństwa polskiego wobec narodów sąsiednich, z których te mniejszości się wywodzą. Zmiany ustrojowe powodujące względną otwartość granic, zmiany w sytuacji międzynarodowej spowodowały napływ cudzoziemców pragnących na dłużej lub krócej osiedlić się w Polsce. Oni tworzą – na co wskazują ich liczebność i różne próby organizowania się – nowe mniejszości narodowe. Wśród nich znajdują się zarówno obywatele z państw sąsiednich jak i państw innych, w tym pozaeuropejskich.

W analizowanych badaniach problematyka nowych mniejszości pojawia się w inny sposób aniżeli problematyka starych grup mniejszościowych. Przede wszystkim badania te dotyczą aspektu indywidualno-prawnego, a nie społecznego lub kulturowego, zbiorowego czy indywidualnego wymiaru obecności imigrantów w Polsce. W tych badaniach respondenci patrzą na nich głównie jako na potencjalnych obywateli państwa polskiego, a nie członków społeczeństwa polskiego.

Na podstawie badań dotyczących różnych praw nowych imigrantów, zwłaszcza dotyczących regulacji administracyjnych, okazuje się, że większość Polaków jest za przyznawaniem praw obywatelskich przybyszom z krajów zachodnich; natomiast z dużą rezerwą odnosi się do przyznawania ewentualnych praw przybyszom ze Wschodu. Takie poglądy można zapewne wiązać z otwartymi postawami Polaków wobec obywateli Zachodu i zdecydowanie mniejszą otwartością wobec narodów ze Wschodu. A więc charakter tych postaw ma wpływ na stosunek społeczeństwa do przyznawania obywatelstwa i praw do osiedlenia w Polsce.

Przyznawanie polskiego obywatelstwa obywatelom krajów zachodnich nie jest uważane za jakiś istotny problem społeczny, wymagający nowych regulacji politycznych i prawno-administracyjnych. Czasami jednak przyznawanie polskiego obywatelstwa ma ważne dla kraju i obywateli skutki społeczne, polityczne i gospodarcze. Przykładem są reakcje badanych na zakup ziemi przez Niemców, zwłaszcza na zachodnich terenach Polski oraz zakup poważniejszych nieruchomości na terenach przy-

granicznych. Kwestią obywatelstwa dla przybyszów z Zachodu respondenci interesują się wtedy, gdy obywatele niemieccy pragną odzyskać utracone w wyniku działań wojennych mienie lub chcą posiadać własność na terenie Polski. Działa tu zapewne mechanizm patriotyzmu obronnego – związanego z protekcjonizmem gospodarczym – przed napływem silnego pieniądza z Zachodu i wykupem polskiej ziemi.

W przypadku obywateli byłego ZSRR patriotyzm obronny i protekcjonizm działa znacznie „wcześniej". Nie chodzi tu – jak w stosunku do Niemców – o skutki ekonomiczne przyznawania obywatelstwa polskiego, lecz o samą możliwość i zasady przyznawania przybyszom ze Wschodu praw obywatelskich lub prawa stałego pobytu.[10]

Sąsiad ze Wschodu był częściej uważany za niepożądanego gościa a nawet intruza. Tego rodzaju przekonania zależały od orientacji politycznej, wykształcenia i miejsca zamieszkania respondentów. Mieszkańcy regionów przy granicy wschodniej częściej od innych wiązali zniesienie wiz dla przyjezdnych ze Wschodu z rozwojem przestępczości lokalnej i ogólnej, natomiast ludzie z wyższym wykształceniem myśleli o jego skutkach dla bezpieczeństwa publicznego całego kraju.

Badani z jednej strony oczekują od państwa szczególnej ochrony obywateli przed niekorzystnymi skutkami migracji ze Wschodu, z drugiej zaś pragną – w zdecydowanej większości – by stosunki z krajami Wschodu, a zwłaszcza z Rosją, miały charakter partnerski.

Stosunek do przyznawania wiz – najlepiej wskazujący na otwartość w kategoriach prawno-obywatelskich – świadczy o wyraźnej niekonsekwencji badanych. Jest ona wynikiem sprzeczności interesów: z jednej strony Polacy w znaczącej większości chcieliby ograniczyć swobodny napływ przybyszów ze wschodnich państw ościennych, z drugiej zaś obawiają się negatywnych skutków wprowadzenia podobnych restrykcji dla Polaków i ograniczeń w ruchu przygranicznym. Akceptacja swobody podróżowania jest nie tylko ceną, jaką trzeba zapłacić za konkretne korzyści ekonomiczne i polityczne, ceną za „powrót do Europy" oraz – *last but not least* – za uniwersalne swobody obywatelskie, wychodzące poza ramy państw narodowych.

[10] Wedle badań CBOS-u przeprowadzonych w lutym 1993 roku i powtórzonych w lutym 1995 roku niemal 64% badanych zaakceptowałoby ponowne wprowadzenie wiz dla obywateli państw byłego ZSRR. Tylko co czwarty badany był temu przeciwny. W lutym 1993 roku w badaniu CBOS-u 42% badanych było za zaostrzeniem kontroli granicznej, 42% uznało za stosowne wprowadzenie wiz. Tylko ludzie wykształceni (kadra kierownicza, inteligencja) byli zwolennikami wiz, czyli reprezentowali model patriotyzmu obywatelskiego.

Ambiwalentne uczucia Polaków w tej sprawie pokazują, jak w praktyce działa zasada tak ważna przy wchodzeniu Polski do Europy. Rzeczywiste kłopoty z przybyszami ze Wschodu zmuszają do zastanowienia, czy i na jaką skalę należy przestrzegać uniwersalnych zasad równego traktowania przybyszów do Polski, i w jakim zakresie ta zasada może w konkretnych sytuacjach stanowić zagrożenie społeczne dla mieszkańców Polski.

Wskazuje to na ograniczenie patriotyzmów obywatelskich, w ramach których jedną z podstawowych zasad jest zasada wolnego przepływu osób w Europie bez względu na kraj pochodzenia. Badanie opinii na temat rożnych form imigracji i ruchu przygranicznego pokazało też, jak ich charakter zależy od tego, czy badany miał bezpośredni kontakt z przybyszami czy nie. Nastawienia budowane w oparciu o konkretne bezpośrednie doświadczenia istotnie różnią się od tych budowanych na respekcie dla abstrakcyjnych i ogólnych regulacji dla nieznanych sobie bezpośrednio przybyszów[11]. Reakcje na przybyszów ze Wschodu są bliżej bieguna nietolerancji obywatelskiej niźli bieguna pełnego uznania dla praw obywatelskich przybyszów.

BIBLIOGRAFIA

Putnam R., *Demokracja w działaniu*, Warszawa-Kraków 1996.
Badania „Polacy i Żydzi", w: *Sprawozdania CBOS 1995*, nr 3.

[11] Nastawienie to zależy od poziomu wykształcenia respondenta.

Alicja HESS
Jacek LEOŃSKI

SOCJOLOGICZNE ASPEKTY RODZINY POGRANICZA

1. METODA BIOGRAFICZNA

Badania jakościowe kładą większy nacisk na „rozumienie" i „przeżywanie" przez jednostki ich życia. W socjologicznych badaniach ilościowych uwzględnia się fakty społeczne jako rzeczy, zaś w jakościowych pokazuje świat ludzkich przeżyć [Dhiltey 1987; Kłoskowska 1996; Tiryakian 1989; Thomas, Znaniecki 1976]. Pierwszy typ zbliżony jest do pozytywistycznego paradygmatu nauki, drugi – do paradygmatu humanistycznego, w szczególności do fenomenologii.

Metoda biograficzna jest możliwa do zastosowania w socjologicznych badaniach nad rodziną. Na jej temat istnieje wiele kontrowersji [Giza 1990, Kłoskowska 1985, Leoński 1993]. Funkcjonuje ona pod różnymi nazwami: metoda autobiograficzna, metoda pamiętnikarska, historia życia, metoda dokumentów osobistych, biografistyka, psychobiografia czy też (ostatnio) portretowanie (psychologiczne, socjologiczne, historyczne), [Leoński 1993, 1995]. Metoda biograficzna może mieć orientację metodologiczną i ogólnoteoretyczną, wówczas poprzez badania indywidualnych biografii dąży się do wyjaśnienia relacji pomiędzy podmiotami a kształtem społeczeństwa. Podstawowe pytanie – to pytanie typu „jak?". Stanowisko to najczęściej bliskie jest podejściu fenomenologicznemu, a więc biografia przedstawia doświadczenia, definicje i interpretacje danej osoby w relacjach społecznych [Denzin 1970; Kłoskowska 1985, 1996; Leoński, Rzepa 1995]. Metoda biograficzna zakłada traktowanie bibliografii (listy, autobiografie, pamiętniki, dzienniki, ustne opowiadania – wywiady narracyjne, rysunki, fotografie, a także skategoryzowane wywiady i ankiety) jako przedmiotu analizy. Pytania badacza będą w tym przypadku pytaniami typu „co?" [Helling 1985].

W zależności od przyjętego stanowiska obszar eksploracji badawczych będzie związany z różnymi rodzajami źródeł biograficznych, sposobami ich pozyskiwania i wywoływania, procedurami i technikami analizy, a w konsekwencji sposobem wyjaśniania.

Materiały autobiograficzne nie mogą stanowić podstawy studiów socjologicznych. Z pewnością są bardziej odpowiednie dla poznania zagadnień wymagających nie tyle szerokiego oglądu struktur społecznych, ile pogłębienia od strony psychospołecznej [Kłoskowska 1996, s. 116]. Występuje tu zjawisko typu symbolicznego – w odróżnieniu od zjawisk społeczno-strukturalnych [Bertaux 1980]. Ujęcie to nazywane jest redukcją indywidualizującą, a więc badaniem zjawisk kultury symbolicznej w przeżyciach i doświadczeniach ludzi w rozmaitych sytuacjach społecznych [Kłoskowska 1996]. Ta perspektywa badawcza przemawia za wykorzystaniem metody biograficznej w pierwszym, przedstawionym wyżej, znaczeniu, a więc odpowiadaniu na pytania typu „jak?".

Przyjęta orientacja teoretyczno-metodologiczna może okazać się bardzo przydatna do badania różnych socjologicznych zagadnień pogranicza. Jednym z nich będzie badanie socjologicznych aspektów rodziny na pograniczu.

2. POGRANICZE

Socjologiczne analizy pogranicza były niejednokrotnie przedstawione w literaturze naukowej. W polskiej literaturze socjologicznej analizowano przede wszystkim pogranicze zachodnie (Chałasiński, Dulczewski, Ossowski Znaniecki). Współcześnie ten wątek jest nadal podejmowany, zwłaszcza po 1989 roku (Durka, Hajduk, Janiszewski, Kocwin, Kurcz, Lisiecki, Zagórski). W ostatnich latach podjęto także badania nad pograniczem wschodnim (Kłoskowska, Leoński, Nikitorowicz, Sadowski) i pograniczem południowym (Rusek, Lewowicki).

Analizy pogranicza były podejmowane przez przedstawicieli różnych dyscyplin nauki. Stąd też wielość definicji, często zasadniczo różniących się między sobą. Inne są bowiem definicje prawników, politologów, inne geografów, jeszcze inne etnografów, historyków i socjologów. Definicje pogranicza można przedstawić na continuum, gdzie z jednej strony będą przeważać aspekty polityczne i geograficzne, z drugiej zaś aspekty kulturowe i psychospołeczne. W pierwszym przypadku występuje sytuacja, gdzie istnieje terytorium podzielone przez granicę państwową i po obu jej stronach występuje pogranicze. W drugim natomiast przypadku chodzi o zróżnicowanie społeczności według kryteriów zaliczanych do symbolicznego świata kultury (narodowość, język, tradycja).

Chlebowczyk [1975] w analizach historycznych (bliskich perspektywie symbolicznej), dotyczących procesów narodowotwórczych w Europie Środkowej, wskazuje na występowanie na tych terenach tak zwanej szachownicy językowo-etnicznej. Przyjmuje ona postać pogranicza językowo-narodowościowego, występując w postaci obszarów mieszanych o skomplikowanych układach językowo-narodowościowych, a często również religijnych. Tworzą one strefę przejściową, na której nie można przeprowadzić linii dzielącej, lecz jedynie stwierdzić narastanie, bądź zmniejszanie określonych cech. Na podobną perspektywę badawczą wskazuje Kłoskowska, która definiuje pogranicze jako *terytorium położone między dwoma obszarami państwowymi lub regionalnymi, charakteryzujące się przemieszaniem etnicznym lub narodowościowym wynikającym z bliskości przestrzennej. W szerszym (...) rozumieniu pogranicze stanowi wszelkie sąsiedztwo kultur narodowych mogące wynikać z narodowo i etnicznie mieszanej genealogii i małżeństwa, z członkostwa w mniejszości narodowej lub etnicznej na terytorium zdominowanym przez inną narodową kulturę, z sytuacji emigracyjnej oraz z indywidualnej konwersji narodowej, czyli przejścia od jednego do innego narodowego samookreślenia, które nie może oznaczać całkowitego zerwania poprzednich więzi kulturowych. Jest to więc także pogranicze w sensie psychologicznym, nieterytorialnym* [Kłoskowska 1996, *s.* 125].

Zarówno definicja Chlebowczyka, jak i Kłoskowskiej kładzie nacisk przede wszystkim na pogranicze o charakterze przejściowym, pomijając tak zwane pogranicza stykowe, a więc takie, gdzie można przeprowadzić wyraźną linię podziału, gdzie sąsiedztwo pomiędzy grupami jest określone przez granicę polityczną (państwową) lub silną odrębność kulturową. Historia pokazuje jednak, że pogranicze stykowe może przekształcić się w pogranicze o charakterze przejściowym. Pokazać to można chociażby śledząc przemiany dokonujące się na pograniczu polsko-niemieckim (nie dotyczy to Śląska Opolskiego) w ostatnim trzydziestoleciu. Państwowa granica polsko-niemiecka zaczęła się „otwierać" w latach siedemdziesiątych, kiedy umożliwiono jej przekraczanie na podstawie dowodów osobistych. Szczególnie jednak proces ten zaktywizował się po zjednoczeniu Niemiec i zniesieniu wiz dla Polaków. Zaczął tworzyć się nowy typ relacji pomiędzy przedstawicielami sąsiadujących ze sobą kultur i narodów. Proces ten – wymagający długiego okresu – dokonuje się w różnych sferach życia (ekonomicznej, społecznej, kulturowej).

Na pograniczu dokonuje się stała konfrontacja różnych postaw i wartości społecznych. Mają tu miejsce niespotykane na innych terenach procesy oddziaływania i wzajemnego przenikania różnorakich wpływów kulturowych i cywilizacyjnych, językowych, ekonomicznych, demograficznych i politycznych. Na skutek ich oddziaływania kształtuje się spe-

cyficzna dla pogranicza mentalność, określana mianem świadomości kresowej. Jej cechami charakterystycznymi są nie spotykane gdzie indziej amplitudy postaw i zachowań społecznych *od nierefleksyjnego indyferentyzmu narodowego do programowego uniwersalizmu z jednej strony, a z drugiej od zdeklarowanego patriotyzmu do najdrastyczniejszych przejawów nacjonalistycznego zacietrzewienia, fanatyzmu* i *szowinizmu* [Chlebowczyk1975, s.27].

Na pograniczu fakt bliskości przestrzennej nie musi oznaczać wcale ich bliskości społecznej czy kulturowej; może oznaczać występowanie tylko jednej z nich. W określonych sytuacjach bliskości geograficznej sąsiadujących ze sobą społeczności może towarzyszyć całkowity izolacjonizm społeczny i/lub kulturowy. W tym momencie pojawia się socjologiczny problem wzajemnego stosunku pomiędzy grupą własną i obcą, czyli problem sąsiedztwa. Tego typu stosunki międzygrupowe charakteryzują się często niepewnością i dwoistością. Sąsiedztwo ze względu na funkcje graniczne może pełnić rolę integrującą lub dezintegrującą, wyrażającą się w poczuciu bliskości lub obcości wobec innych podmiotów. Obrazują to relacje typu „my – sąsiedzi" lub „oni – sąsiedzi" [Kłoskowska 1996].

3. RODZINA NA POGRANICZU

W analizie zagadnień związanych z funkcjonowaniem rodzin pogranicza przyjęto metodologiczne założenia redukcjonizmu [Szmatka 1980]. Przy ich zastosowaniu można poznać te aspekty życia rodzinnego, które przy korzystaniu z innych podejść metodologicznych są mniej uchwytne, a czasem wręcz niezauważalne (nie znaczy to jednak, iż odmienne sposoby badań rodziny mają zostać pominięte, czy że są „gorsze"). Zaproponowane przez Kłoskowską [1996] ujęcie redukcji indywidualizującej wydaje się przydatne do badań życia rodzinnego w aspekcie przeżyć i doświadczeń osób tworzących rodzinę. Przez ten pryzmat można poznać wiele nieuchwytnych zjawisk o charakterze symbolicznym, które mają miejsce w rodzinach pogranicza. Jedną z metod, która pozwala zrealizować powyższy postulat jest metoda biograficzna, rozumiana jednak w pierwszym wyróżnionym w tym tekście aspekcie (analiza biografii ma odpowiedzieć na pytania typu „jak?"). W związku z tym najlepszy materiał badawczy dostarczą takie źródła, w których do minimum ograniczona jest ingerencja badacza, niezależnie od tego czy będą to źródła przez niego wywołane, czy też źródła zastane. Taką formę mają

wszelkiego rodzaju „dokumenty osobiste": pamiętniki, autobiografie, wspomnienia, dzienniki, listy, wywiady narracyjne. Wykorzystując wymienione typy dokumentów (nawet jeśli zostały przez badacza wywołane) należy uchwycić sposoby i formy doświadczania, rozumienie i interpretacje rzeczywistości społecznej przez autorów tych dokumentów.

Jedną z wielu interesujących poznawczo „rzeczywistości społecznych" jest rodzina pogranicza. W niej bowiem powstają, dokonują się i ulegają zmianom różnorodne procesy społeczne charakterystyczne dla regionów pogranicznych. W rodzinie mają miejsce między innymi:

- procesy socjalizacji narodowej i religijnej,
- kształtowanie się sposobów postrzegania innych („swoich" i „obcych"),
- kształtowanie się wzorów zachowań i działań skierowanych na inne grupy i jednostki pogranicza,
- określanie tożsamości (identyfikacja narodowa i walencja kulturowa),
- przekazywanie dziedzictwa kulturowego (tradycja, genealogia i „prawo krwi"),
- konwersja narodowa i religijna.

Wymienione procesy społeczne pogranicza nie dokonują się tylko i wyłącznie w rodzinie (mają one także swój wymiar w innych typach struktur społecznych pogranicza). W rodzinie jednak można w sposób w miarę dokładny określić pierwotny sens tych procesów, poznać indywidualne sposoby ich interpretacji (przykładowo w zależności od zróżnicowania pokoleniowego, statusu wykształcenia, pełnionych w rodzinie ról społecznych) i na tej podstawie formułować różne typologie rodzin pogranicza.

Rodziny pogranicza istnieją w warunkach wielokulturowości. W wersji idealnej wielokulturowość postuluje pozytywne i równe wartościowanie odmiennych kultur [Boski 1992]. Jest to jednak sytuacja najczęściej tylko postulatywna, występująca w ramach niektórych ideologii na przykład religijnych lub braterstwa narodów. W konkretnych sytuacjach społecznych problem znacznie bardziej się komplikuje. Biorąc pod uwagę wypowiedzi ideologicznych przedstawicieli różnych grup pogranicza da się zauważyć z jednej strony szerzenie poglądów współpracy, z drugiej zaś dominację jednej kultury narodowej. Jest to też problem granic etniczności i obywatelstwa [Giedroyć 1994, Łodziński 1992]. Lektura wielu pamiętników i wspomnień potwierdza ten fakt. W doświadczeniach jednostkowych kształtowanych w małych grupach (w tym także w rodzinie) powstaje problem decyzji dotyczących dwóch pytań akulturacyjnych:

- *Czy wejść w dominującą kulturę społeczeństwa, w którym żyję?*
- *Czy utrzymać starą kulturę, w której wyrosłem?*

Jeśli potraktować te dylematy jako pytania rozstrzygnięcia, wówczas w konsekwencji odpowiedzi na nie otrzymujemy cztery rodzaje dróg akulturacji i typów tożsamości:

- *integracja, czyli „2 x TAK", tkwienie w obu kulturach;*
- *asymilacja, czyli opcja za nową kulturą i odrzucenie starej ;*
- *separacja, czyli utrzymanie starej kultury bez domieszek;*
- *marginalizacja, czyli „2 x NIE", życie poza nurtem obu kultur* [Boski 1992].

Wybór dokonuje się bardzo często na poziomie rodziny. Jak pokazują to różne materiały biograficzne, pochodzące przede wszystkim ze wschodniego pogranicza Polski, w rodzinie kształtują się przede wszystkim pierwsze trzy typy tożsamości. Jednak ich zróżnicowanie jest uwarunkowane pokoleniowo. W pokoleniu najstarszym dominuje przede wszystkim separacja, w pokoleniu następnym asymilacja, zaś w trzecim integracja. Są to procesy analogiczne do tych, które najczęściej występują też w poszczególnych pokoleniach społeczności migranckich w różnych państwach świata.

BIBLIOGRAFIA

Bertaux D., *L`approche biographique. Sa validite methodologique, ses potentialites,* „Cahiers Internationaux de Sociologie" 1980 t. 69.

Boski P., *O byciu Polakiem w ojczyźnie i zmianach tożsamości kulturowo-narodowej na obczyźnie,* w: *Tożsamość a odmienność kulturowa,* P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre, Warszawa 1992.

Chlebowczyk J., *Procesy narodowotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu,* Warszwa 1975.

Dilthey W., *O istocie filozofii i inne pisma,* tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987.

Giedroyć J., *Autobiografia na cztery ręce,* oprac. K. Pomian, Warszawa 1994.

Giza A., *Biografia jako fakt empiryczny i jako kategoria teoretyczna,* w: *Metoda biograficzna w socjologii,* red. J. Włodarek, M. Ziółkowski, Warszawa – Poznań 1990.

Helling I., *Metoda badań biograficznych,* „Kultura i Społeczeństwo" 1985 nr 3.

Kłoskowska A., *Kulturologiczna analiza biograficzna,* „Kultura i Społeczeństwo" 1985 nr 2.

Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni,* Warszawa 1996.

Leoński J., *Portretowanie naukowe. Uwagi na marginesie metody biograficznej,* w: *Zastosowania metody biograficznej w socjologii i psychologii,* red. J. Leoński, T. Rzepa, Szczecin 1995.

Leoński J., *Różne sposoby ujmowania metody biograficznej w socjologii,* w: *O biografii i metodzie biograficznej,* red. J. Leoński, T. Rzepa, Poznań 1993.

Leoński J., Rzepa T., *Zastosowania metody biograficznej w socjologii i psychologii,* Szczecin 1995.

Łodziński S., *Struktura narodowościowa Polski i polityka władz wobec mniejszości w latach 1989-1992,* „Kultura i Społeczeństwo" 1992 nr 3.

Szmatka J., *Jednostka i społeczeństwo. O zależności zjawisk indywidualnych od społecznych,* Warszawa 1980.

Tiryakian E.A., *Durkheim i Husserl, czyli porównanie ducha pozytywizmu z duchem fenomenologii,* tłum. J.Kurczewska, w: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów,* wyb. i red. Z.Krasnodębski, Warszawa 1989.

Thomas W.I., Znaniecki F., *Chłop polski w Europie i Ameryce,* tłum. M. Petelska i in., Warszawa 1976, t. 1-5.

II

Tożsamość Polaków na pograniczach

Andrzej SADOWSKI

TOŻSAMOŚĆ POLAKÓW NA POGRANICZACH
Zarys koncepcji oraz wybrane wyniki badań

1. UZASADNIENIE CELOWOŚCI PODJĘCIA TEMATU BADAWCZEGO

W następstwie złożonych przeobrażeń określonych transformacją systemową w Europie Środkowej i Wschodniej występuje proces tworzenia się nowych państw i społeczeństw. Jest on oparty na zasadzie narodowej oraz przebiega przy zachowaniu dotychczasowych granic, ukształtowanych w Europie po drugiej wojnie światowej lub w obrębie byłego Związku Radzieckiego. Proces ten spowodował na tym obszarze zasadniczy wzrost znaczenia przynależności narodowej mieszkańców, stymulował narastanie identyfikacji narodowej, spowodował niezbędność (konieczność) ponownego zdefiniowania stosunku poszczególnych mieszkańców do nowych państw i zamieszkujących je społeczeństw. W wyniku utworzenia się nowych państw na zasadzie narodowej ukształtowały się lub uzewnętrzniły obszerne pogranicza zamieszkałe przez przedstawicieli dwóch lub więcej mniejszości narodowych (grup etniczno-kulturowych).

Proces tworzenia się nowych państw spowodował i powoduje nadal znaczną aktywizację obszarów pogranicza, a więc obszarów styku lub wymieszania etniczno-kulturowego po obu stronach granic. Na pograniczach odbywają się złożone procesy poszukiwania przez mieszkańców swojego kulturowego miejsca wśród otaczających ich Ojczyzn w zasadniczo nowych warunkach polityczno-ustrojowych, w warunkach wprowadzanego mechanizmu rynkowego, reguł demokratycznych, w tym szczególnie uprzednio lekceważonych praw człowieka. Jak niezwykle trafnie określił R. Brubaker w Europie Środkowej i Wschodniej nastąpiła nacjonalizacja przestrzeni politycznej [Brubaker 1998]. Pojawiły się lub uzewnętrzniły z nową siłą powiązania między mniejszościami narodowymi a ich zagranicznymi ojczyznami, zaś wśród państw narodowych solidarność z rodakami znajdującymi się poza granicami.

W naturalnych warunkach odbywa się wielki „eksperyment socjologiczny" dotyczący przemian postaw i wzorów zachowań tak dużych, jak i małych narodów oraz innych form zbiorowości etnicznych w no-

wych warunkach ustrojowych, których zapis naukowy, analiza jest nadzwyczaj ważna poznawczo i użyteczna w praktyce.

2. PRZEDMIOT, PROBLEM I HIPOTEZY BADAWCZE

Przedmiotem badań były odpowiednio dobrane kategorie Polaków i Białorusinów na Białorusi (Grodno i wieś Kiemieliszki), Polaków i Ukraińców na Ukrainie (Gródek Podolski), Polaków i Kazachów w Kazachstanie (Akmoła, Czkałowo), Polaków i Rumunów w Rumunii (Viskani, Sired).

We wskazanych miejscowościach od lat zamieszkują także Polacy. Przybyli tam w różnych okresach historycznych, w wyniku różnych konieczności życiowych, zostali tam przesiedleni lub stanowią na badanym obszarze stałą grupę osadniczą. Przez długi okres historyczny byli, i przeważnie nadal są, skazani na siebie. Z wstępnych badań pilotażowych wynikało, że polskość została tam zachowana, ale dość trudno orzec, w jakiej postaci. Przez cały okres pobytu na obczyźnie, obok procesów zorganizowanej presji instytucji większości etnicznych danych państw ku asymilacji, dokonywały się naturalne procesy utraty więzów kulturowych z własną grupą etniczną oraz równolegle zjawiska i procesy włączania się Polaków do życia zbiorowego poszczególnych większości narodowych.

Problem badawczy został przygotowany po zakończeniu badań nad polskim wschodnim pograniczem. Nie jest jednak prostym przeniesieniem sprawdzonej koncepcji badawczej na inne obszary badań. Dotychczas przeprowadzone badania dotyczyły problematyki pogranicza usytuowanego po obu stronach granicy, w pasach przygranicznych. Przyjęto założenie, że przedstawiony projekt badawczy pozwoli zweryfikować na gruncie innych pogranicz wyniki badań uzyskane na obszarze polskiego pogranicza wschodniego [Sadowski 1995].

Podstawowy problem badawczy dotyczy poszukiwania odpowiedzi na pytania: Jak przebiegają procesy kształtowania się tożsamości etniczno-kulturowej Polaków traktowanych jako mniejszość narodowa zamieszkałych na Białorusi, Ukrainie, w Kazachstanie oraz w Rumunii na tle tożsamości etniczno-kulturowej przedstawicieli odpowiednich większości? Jaki jest stan oraz jakie są kierunki przemian?

Bardziej szczegółowe problemy badawcze dotyczyły roli religii, języka, kultury lokalnej w procesie kształtowania tożsamości narodowej, a także wpływu czasu przebywania na obczyźnie, czynnika politycznego oraz stosunków z większością z jednej strony na utrzymanie własnej tożsamości, z drugiej zaś na ewentualnie odbywające się procesy asymilacyjno-integracyjne z narodową większością. Następnie badania zmierzały do ustalenia, w jakim stopniu zróżnicowanie etniczno-kulturowe ulega procesom instytucjonalizacji oraz jakie trwałe formy międzyetnicznego współżycia ukształtowały się na badanych pograniczach.

Celem poznawczym badań było ustalenie, jak przebiegają procesy kształtowania się tożsamości etniczno-kulturowej Polaków traktowanych jako mniejszość narodowa zamieszkała na Białorusi, Ukrainie, w Kazachstanie oraz w Rumunii na tle przedstawicieli większości narodowych tamtych krajów oraz ewentualnie na tle podobnych procesów przebiegających na Białostocczyźnie, jaki jest stan współczesny w tym zakresie oraz jakie są kierunki przemian dotychczasowych stosunków międzyetnicznych. Poznawczo projekt badawczy przybliża nieznaną dotychczas problematykę polskich pogranicz ukształtowanych przez polskie mniejszości narodowe oraz Polonię w obrębie innych krajów postsocjalistycznych.

Cel praktyczny badań dotyczył wypracowania oraz upowszechnienia obiektywnej wiedzy na ten temat, a szczególnie ustalenia mechanizmów i pożądanych wzorców kształtowania społecznego współżycia, dialogu kulturowego w środowiskach zróżnicowanych etnicznie i kulturowo. Było nim także wyrażenie postaw zainteresowania Polonią na Wschodzie, intelektualna pomoc w postaci przygotowania nowych kadr naukowych zdolnych do rozwiązywania trudnych, często niepowtarzalnych problemów z zakresu międzyetnicznego współżycia na badanych obszarach.

Przeprowadzone badania obejmują pogranicza społeczno-kulturowe usytuowane przeważnie wewnątrz poszczególnych państw, zupełnie oddzielone od kraju macierzystego nie tylko formalną granicą, ale i sporą przestrzenia geograficzną. Takie usytuowanie niewątpliwie wpływa na charakter tożsamości etniczno-kulturowej mieszkańców. Przyjęty projekt badawczy zakładał konieczność przyjęcia innej bardziej otwartej i szerszej definicji pogranicza. *Pogranicze stanowi wszelkie sąsiedztwo kultur narodowych mogące wynikać z narodowo i etnicznie mieszanej genealogii i małżeństwa, z członkostwa w mniejszości narodowej lub etnicznej na terytorium zdominowanym przez inną narodowo kulturę, z sytuacji emigracyjnej oraz z indywidualnej konwersji narodowej, czyli przejścia od jednego do innego narodowego samookreślenia, które nie może oznaczać całkowitego zerwania poprzednich więzi kulturowych* [Kłoskowska 1996, s. 125].

Badane pogranicza będąc wyznaczone jedynie przez kryteria społeczno-kulturowe mogą mieć charakter pogranicza sytuacyjnego, a więc umiejscowionego także poza obszarami przygranicznymi, a występujące-

go wszędzie tam, gdzie dochodzi do trwałych kontaktów międzyetnicznych i stykają się ze sobą w różnych sytuacjach mieszkańcy o zróżnicowanej przynależności kulturowej.

W badaniach przyjęto następujące hipotezy badawcze:

A. W procesie długiego współżycia z określonymi większościami narodowymi w strukturze tożsamości osobniczej i społecznej Polaków na Wschodzie ukształtowało się wiele elementów kulturowych łączących ich z narodowymi większościami w obrębie zamieszkałych państw. Wobec tego działania prowadzące do szerszego włączenia poszczególnych przedstawicieli Polonii na Wschodzie do narodu polskiego, do polskiej kultury narodowej powinny łączyć się z równoległym kształtowaniem pozytywnego wizerunku kultur narodowych większości w oczach tak Polaków na pograniczach, jak i Polaków w Polsce.

B. Konstruowanie w świadomości mieszkańców Polski wizerunku Polaków na Wschodzie poprzez ich zasadnicze oddzielanie od innych kultur narodowych większości w obrębie poszczególnych państw, pośrednio wymusza na przedstawicielach Polonii na Wschodzie konieczność często negatywnego dystansowania się względem kultur większości narodowych, a przez to w jakimś stopniu i wobec siebie, wobec tej części własnej tożsamości, która została ukształtowana w obrębie danych większości narodowych i ich kultur.

C. Dążenia do szerokiego włączenia Polaków ze Wschodu do polskości, do polskiej kultury narodowej powinny łączyć się z przemianą traktowania polskości w Polsce – z przejściem od polskości w węższym (Polakiem jest „czysty" Polak spełniający określone kryteria obiektywne) do polskości w szerszym znaczeniu (Polakiem jest ten, kto Polakiem się czuje).

D. W procesach współżycia polskich mniejszości narodowych z większościami narodowymi na obszarze byłego Związku Radzieckiego procesy asymilacyjne odbywały się głównie w kierunku narodu dominującego w państwie, a wiec w kierunku rosyjskości, w małym zaś stopniu w kierunku narodów poszczególnych republik. Przyczyny takiego stanu rzeczy powodowane były głównie prowadzoną polityką rusyfikacyjną, ale w części także postawą pragmatyczną przedstawicieli polskich mniejszości, która nakazywała w przeszłości pomijanie społeczności republikańskich (lokalnych) i ich kultur na rzecz różnych form wiązania się z narodem rosyjskim (dominującym) i jego dominującą kulturą.

E. Po uzyskaniu niepodległości przez poszczególne republiki mniejszości polskie nagle i raczej nieoczekiwanie znalazły się w opozycji do nowego typu społeczeństwa dominującego i jego dominującej kultury, ale tym razem wobec kultury bliższego otoczenia, wobec kultury nowo utworzonych państw. Powodowało to z punktu widzenia mniejszości polskiej niekorzystną sytuację w zakresie kształtowania nowych form stosunków międzyetnicznych (np. czasowy wzrost napięć w stosunkach międzyetnicznych z najbliższym otoczeniem).

F. W trakcie długiego bytowania w obrębie Związku Radzieckiego wytworzyła się wyraźna świadomość państwowa, która w jakimś stopniu kompensowała poszczególnym mniejszościom brak macierzystego państwa narodowego. Upadek ZSRR wśród wielu mniejszości narodowych zamieszkałych na tamtym obszarze wytworzył nowy rodzaj pustki w zakresie więzi makrospołecznych, powodował zasadniczy wzrost poczucia marginalizacji, braku bezpieczeństwa i w następstwie usilnego dążenia do budowania nowych i trwałych więzi z macierzą. Problem dotyczy także polskich mniejszości na Wschodzie.

3. SPOSÓB REALIZACJI BADAŃ

Podstawową metodą badawczą był sondaż ankietowy zrealizowany na próbie kwotowo-losowej wybranej we wskazanych wyżej miejscowościach położonych na terenie pięciu państw. Z punktu widzenia wiarygodności wyników badań zasadniczego znaczenia nabiera specyfika zespołu badawczego, w skład którego wchodzą także Polacy zamieszkali w rejonach badań. Oznacza to, obok przekonania, że temat badawczy jest poznawczo i społecznie niezmiernie ważny, iż zespół badawczy jest kompetentny oraz przygotowany do jego realizacji.

Wywiady zostały przeprowadzone przez ośmiu studentów Uniwersytetu w Białymstoku będących przedstawicielami Polonii badanych krajów. Zakładano, że każdy z ośmiu ankieterów przeprowadzi wywiady ze stu respondentami tak dobranymi, aby w próbie znalazło się mniej więcej 50 Polaków i 50 przedstawicieli innych sąsiednich narodów. W praktyce ankieterzy dobierali respondentów do badań na podstawie potocznego kryterium przynależności narodowej, jakim było wyznanie. Ponadto uwzględnili przyjęte założenie, aby w próbach zachowano odpowiednie proporcje pod względem płci, wieku oraz miejsca zamieszkania. Poszczególnych respondentów dobierano losowo w znanych ankieterom miejscowościach lub instytucjach. Takie ustalenia mógł zrealizować przede wszystkim ankieter dobrze zapoznany ze środowiskiem badawczym.

Ogółem zrealizowano badania na próbie 697 respondentów, w tym 235 na Białorusi, 92 – na Ukrainie, 194 – w Kazachstanie oraz 178 w Rumunii. W badaniach ogółem wzięło udział 361 respondentów wyznania

rzymskokatolickiego oraz 336 respondentów przedstawicieli innych wyznań. Uwzględniając kryterium autoidentyfikacji narodowej w próbie znalazło się 311 Polaków oraz 386 przedstawicieli innych, przeważnie dominujących, grup narodowych.

W procesie realizacji badań zostały spełnione podstawowe kryteria metodologiczne przyjęte podczas przygotowania koncepcji badawczej. Założono, że dobór próby musi uwzględniać przynajmniej trzy kryteria: przede wszystkim równy podział według przynależności wyznaniowej – to znaczy w próbie powinna się znaleźć połowa respondentów wyznania rzymskokatolickiego, zaś pozostali w proporcjach według innych dominujących wyznań – w miarę równy podział według płci oraz równy podział według wieku.

W tej publikacji zostaną przedstawione jedynie dwa wybrane zagadnienia z badań. Są nimi: identyfikacje narodowe Polaków na pograniczach przedstawione przez autora oraz system wartości Polaków na tle innych większości narodowych przedstawiony przez M. Czerniawską.

4. IDENTYFIKACJE NARODOWE POLAKÓW NA POGRANICZACH

Pytanie, jakie są podstawowe formy autoidentyfikacji narodowej mieszkańców pogranicza polsko-białoruskiego stanowiło podstawowy problem badawczy. W badaniach, które są przedstawione w pracy, ponownie, w nawiązaniu do badań przeprowadzonych w 1995 roku, zastosowano bezpośrednie i postawione wprost pytanie o autoidentyfikację narodową. Pytanie brzmiało: *Jakiego narodu jest Pan (i) członkiem w swoim najgłębszym przekonaniu?* Zadaniem ankietera było zanotowanie odpowiedzi w dosłownym brzmieniu z ewentualnymi wszelkimi dookreśleniami i komentarzami.

4.1. Autoidentyfikacja narodowa

Pytanie o autoidentyfikację narodową wbrew oczekiwaniom na ogół nie stwarzało trudności respondentom. Większość, kierując się informacją zawartą w dowodzie osobistym na temat swojej przynależności narodowej, traktowała pytanie jako oczywiste i znane. Z przeprowadzonych na Białorusi badań wynika wprawdzie, że Polakami czują się przeważnie respondenci wyznania rzymskokatolickiego, ale nie zawsze poszczególni respondenci wyznania rzymskokatolickiego czują się Polakami. Widoczny odsetek respondentów tego wyznania czuje się także Białorusinami.

Tabela 1. Autoidentyfikacja narodowa Polaków na pograniczach a wyznanie (w procentach)

Kim się czuje?	Jakiego narodu jest Pan (i) członkiem?							
	Pogranicze – wyznanie							
	Białoruś		Ukraina		Kazachstan		Rumunia	
	katolicy	prawosławni	katolicy	prawosławni	katolicy	muzułmanie	katolicy	prawosławni
Polakiem	73,0	6,7	78,0	–	90,8	–	62,0	–
Białorusinem	17,8	75,7	–	–	–	–	–	–
Rosjaninem	–	16,2	–	8,0	4,6	4,3	–	–
Ukraińcem	–	1,4	–	92,0	–	–	–	–
Rumunem	–	–	–	–	–	–	27,3	98,2
Kazachem	–	–	–	–	–	92,9	–	–
Członkiem innego narodu	–	–	–	–	–	–	–	–
Brak danych	9,2	–	22,0	–	4,6	2,8	10,9	1,8

Źródło: badania własne.

Świadomość polskości uzewnętrznia się wśród tych, którzy posługują się codziennie językiem polskim, zachowali tradycje polskości, polską kulturę. Trzeba powiedzieć, że obecnie na Białorusi polskie wartości narodowe stają się atrakcyjne nie tylko mieszkańcom wyznania rzymskokatolickiego, ale także wielu mieszkańcom wyznania prawosławnego. W dużej mierze występujący w badaniach Polacy prawosławni pochodzą z małżeństw mieszanych.

Respondenci wyznania prawosławnego przy definiowaniu swojej przynależności narodowej rzadko odwoływali się do więzi typu religijnego. Przynależność religijna nie stanowi w świadomości tej kategorii respondentów na Białorusi zasadniczego kryterium przynależności narodowej. Jest ona natomiast jednym z podstawowych kryteriów poczucia odrębności w stosunku do Polaków na Białorusi postrzeganych przede wszystkim poprzez pryzmat wyznania rzymskokatolickiego.

Respondenci określali siebie między innymi jako: Polak, Polak–katolik, Białorusin, polski Białorusin, Białorusin–katolik.

Pytanie o autoidentyfikację narodową wywołało duże zakłopotanie w Gródku Podolskim na Ukrainie, szczególnie wśród respondentów określanych potocznie jako Polacy na podstawie przynależności religijnej. Zdaniem ankietera były to osoby, które nierzadko po raz pierwszy zostały poproszone, aby zastanowić się, kim są naprawdę według ich poczucia

przynależności narodowej. Tutaj nadal zamieszkuje wiele osób, które mają autentyczne kłopoty przy określeniu swojej autoidentyfikacji narodowej. Przykładowo, ktoś realnie urodził się w rodzinie polskiej, ale w paszporcie ma wpisaną narodowość ukraińską. *Tak po prostu się złożyło* – stwierdza respondentka – *że jestem bardziej Ukrainką, aniżeli Polką.* Z wypowiedzi wynika, że respondentka niejako nie chce wprowadzać zamieszania pojęciowego do rodziny, w której mąż i dzieci są i czują się Ukraińcami. Wśród osób starszych na ogół istnieje zasadnicza adekwatność między wyznaniem rzymskokatolickim oraz polską identyfikacją narodową. Wątpliwości w tej mierze występują częściej wśród ludzi młodych. Dwudziestosześcioletnia respondentka będąca Polką z pochodzenia, stwierdza, że czuje się Ukrainką, ponieważ poza wyznaniem nic nie wie o polskości. *Nie znam ani historii, ani polskiej kultury, a ponieważ mieszkam na Ukrainie, znam ten kraj, czuję się tutaj dobrze, więc jestem bardziej Ukrainką, aniżeli Polką.*

W przypadku respondentów pochodzenia polskiego, którzy przyswoili ukraińską identyfikację narodową, utrzymuje się przekonanie o podwójnej przynależności narodowej, przy czym przynależność narodowa podlega subiektywnemu stopniowaniu według określeń „bardziej i mniej".

Zdarzały się przypadki, kiedy respondenci wyznania rzymskokatolickiego orzekali, że ich narodowość jest wpisana do paszportu jako ukraińska i nie mają zamiaru jej zmieniać. Obok świadomości paszportowej zdarzały się przypadki zupełnie odwrotne, w których osoby nie zgadzały się z typem wpisanej do paszportu przynależności narodowej. *Kiedy miałam 16 lat* – stwierdza respondentka – *złożyłam dokumenty, aby uzyskać dowód osobisty. W dokumentach napisałam, że jestem Polką. Przy odbiorze paszportu zauważyłam, że mam wpisaną narodowość ukraińską. Kategorycznie zażądałam, aby zmienili mi paszport. Przez jakiś czas próbowano mi udowodnić, że jest to procedura złożona, że przynależność narodowa nie ma znaczenia. Odpowiedziałam, że nie jestem Ukrainką. Moi rodzice i dziadkowie byli i są Polakami, więc dlaczego ja mam być kimś innym?* Wypowiedź potwierdza, że w urzędach wykorzystywano istniejące kłopoty i trudności z definiowaniem swojej tożsamości narodowej do przyspieszania procesów asymilacyjnych, do poszerzenia ukraińskiego substratu etnicznego.

Respondenci w Kazachstanie nie mieli trudności z określeniem swojej przynależności narodowej. Respondenci wyznania rzymskokatolickiego w przeważającej mierze niezależnie od wieku określali siebie jako Polaków, zaś respondenci wyznania muzułmańskiego określali siebie jako Kazachów lub bardzo rzadko w obu przypadkach jako Rosjan. Na

pograniczu polsko-kazachskim podziały narodowościowe są widoczne, społecznie ważne i trwałe. W zasadniczym stopniu przebiegają one według osi religijnej

Z badań zrealizowanych w Rumunii wynika, że wśród respondentów określających siebie Polakami brak jest osób wyznania prawosławnego. Wyznanie rzymskokatolickie stanowi tutaj podstawowe kryterium przynależności do narodu polskiego, a w miejscowościach wiejskich mamy tutaj do czynienia z nakładaniem się poczucia przynależności religijnej i narodowej. Respondenci wyznania prawosławnego, poza jednym respondentem, określili siebie jako Rumunów. Jednocześnie Rumunami określiło siebie 27,3% respondentów wyznania rzymskokatolickiego. Są to osoby pochodzące z małżeństw mieszanych, ale także Rumuni wyznania rzymskokatolickiego. Część osób pochodzenia polskiego z czasem uległa procesom asymilacji do narodu rumuńskiego. Wiele osób miało trudności z określeniem swojej przynależności narodowej. Trudności dotyczyły wyboru miedzy przynależnością do narodu polskiego i rumuńskiego. Trudności wynikają z realnego zakorzenienia w różnym stopniu w kulturze dwóch narodów.

Następnie w świadomości społecznej występują trudności z oddzieleniem przynależności państwowej (obywatelskiej) i narodowej. *Rodzina jest polska, więc i ja także jestem Polakiem, ale mieszkam w Rumunii, więc jestem także Rumunem.* Wspomniane trudności dotyczą przeważnie respondentów pochodzących z rodzin mieszanych, młodzieży, która często przynależność narodową utożsamia z obywatelstwem. Na ogół są świadomi swoich polskich korzeni, ale także pragną być zaakceptowani przez większość, z którą są powiązani wielością związków i zależności.

Odnotowana dezorientacja młodzieży w kwestii przynależności narodowej bezpośrednio wiąże się z zabiegami asymilacyjnymi czasów „komunistycznych". Zgodnie z założeniami polityki narodowościowej państwa rumuńskiego z czasów dyktatury socjalistycznej wszyscy obywatele Rumunii o innej przynależności narodowej mieli „patriotyczny" obowiązek wobec kraju zamienić swoją przynależność narodową na rumuńską. Autentyczne szykany rządu rumuńskiego, między innymi w postaci utrudniania wyjazdów do Polski traktowanej jako kraj ojczysty, prześladowania w stosunku do tych, którzy używali języka innego niż rumuński sprawiły, że świadomość przynależności do narodu polskiego sukcesywnie malała, a mniejszość polska ulegała procesom asymilacyjnym.

Dopiero po grudniowej rewolucji 1989 roku, kiedy obalono reżim socjalistyczny, ożywił się także ruch odnowy polskości. Między innymi w 1990 roku został powołany Związek Polaków w Rumunii „Dom Pol-

ski", którego celem jest umacnianie lub przynajmniej zachowanie tożsamości językowej, kulturowej i religijnej Polaków w Rumunii. Jednakże – zdaniem ankietera – proces ów przebiega bardzo wolno.

4.2. Struktura tożsamości narodowej

Odpowiedzi na pytanie o autoidentyfikacje narodowe formułowano na podstawie różnych kryteriów i wskaźników. Zostały one subiektywnie uznane przez respondentów za bardzo ważne lub ważne. Nie odpowiadają jednak na pytanie, jaka jest ich struktura, na podstawie jakich kryteriów i wskaźników formułowano określone postacie identyfikacji narodowej, co się składa na określoną autoidentyfikację narodową.

Do łącznego opisu różnych form indywidualnych autoidentyfikacji narodowych wykorzystano kategorię tożsamości narodowej jako rodzaju tożsamości zbiorowej grupy. Subiektywnymi kategoriami do przedstawienia tożsamości narodowej są: z punktu widzenia respondenta autoidentyfikacja narodowa, określanie przynależności respondenta z punktu widzenia innych jako identyfikacja narodowa zaś ich opis z punktu widzenia badacza traktuję jako przedstawienie jego (ich) tożsamości narodowej.

Tożsamość narodowa jest zjawiskiem indywidualnym [Kłoskowska 1992], będącym wyrazem subiektywnego potwierdzania łączności ze zbiorowością narodową w wyniku odpowiedniego wartościowania kryteriów zobiektywizowanych (np. mój język ojczysty, moja ziemia ojczysta, moje państwo narodowe), jak i innych przekonań na temat więzi narodowej (umiłowanie narodu, duma z przynależności narodowej, poczucie więzi z narodem).

Jednocześnie jednostkowe identyfikacje narodowe na danym obszarze są wewnętrznie powiązane i tworzą określony konsens kulturowy. Tożsamość narodowa może być więc także traktowana jako zjawisko zbiorowe, na które składają się syndromy identyfikacji jednostkowych skierowanych zarówno na siebie, jak i do innych członków grup narodowych, będące odzwierciedleniem układu wartości kulturowych badanych społeczności danego obszaru. Definicje identyfikacji innych jednostek dokonywane są najczęściej poprzez ich przynależności i identyfikacje grupowe. Składać się na nie będą różne zewnętrzne kryteria lub wskaźniki przynależności grupowej, często w formie stereotypów, naznaczeń i innych obiegowo uznawanych wyobrażeń skierowanych na poszczególne jednostki poprzez ich wizerunek grupowy. *Żadna zbiorowość bez poczucia własnej tożsamości przetrwać nie może, tożsamość jest niezbędna dla jej egzystencji. Tożsamość zbiorową* (narodową – A.S.) *wyznaczają i wzmacniają następujące czynniki: idea narodowego ducha, pamięć historyczna, antycypacja, terytorium, umiejscowienie w czasie początku powstania danej zbiorowości narodowej* [Skarga 1998, s. 3]. Wyróżnione czynniki tożsamości zbiorowej ujęte w perspektywie strukturalnej można określić także jako składniki tożsamości narodowej.

W dalszej części wywiadu proszono respondentów o odpowiedź na pytanie, co ich przede wszystkim łączy ze swoim narodem.

Uzyskane odpowiedzi mogą dostarczyć następujących informacji:

- Jaka jest struktura tożsamości narodowej? Czy podstawą tożsamości narodowej mniejszości polskich na pograniczach są elementy etniczne, czy też są one także wzbogacone o wartości polityczne, obywatelskie?
- Czy można mówić o podobieństwie struktury tożsamości narodowej Polaków jako mniejszości narodowych na pograniczach?
- Czy istnieją podobieństwa w strukturze tożsamości narodowej polskiej mniejszości i określonej narodowej większości?
- Czy można mówić o podobieństwie struktury tożsamości narodowej Polaków jako mniejszości i jako narodowej większości?

Celem dotarcia do tych rodzajów informacji, umieszczone w pytaniu rodzaje odpowiedzi poddano operacjonalizacji według założeń, które ilustruje tabela 2.

Tabela 2. Elementy i wskaźniki tożsamości narodowej

Elementy tożsamości narodowej	Wskaźniki tożsamości narodowej
Wartości patriotyczne	– umiłowanie narodu i ojczyzny – duma i godność narodowa – odwaga stawania w obronie ojczyzny
Wspólna kultura	– posiadanie własnego odrębnego języka
Solidarność narodowa	– poczucie więzi, solidarność narodowa – poczucie odrębności narodowej
Wspólnota losów historycznych	– umiłowanie tradycji historycznej
Szczególne cechy narodowe	– pracowitość, zdolność do gospodarowania
Wspólne interesy narodowe	– posiadanie wspólnych interesów politycznych – zdolność do tworzenia i realizacji wizji przyszłości

Źródło: opracowanie własne.

Przytoczone elementy nie stanowią pełnego zestawu składników tożsamości narodowej, ale stwarzają możliwości badania jej struktury. Odpowiedzi na pytanie, co łączy respondentów ze swoim narodem przedstawia tabela 3.

Tabela 3. Struktura autoidentyfikacji narodowych Polaków na pograniczach na tle narodowych większości (w procentach)

Co Pana (-ą) łączy ze swoim narodem?								
Co łączy z narodem?	Pogranicze – identyfikacja narodowa							
	Białoruś		Ukraina		Kazachstan		Rumunia	
	Polak	Białorusin	Polak	Ukrainiec	Polak	Kazach	Polak	Rumun
Umiłowanie narodu i ojczyzny	50,4	53,5	53,7	44,9	30,0	57,5	45,8	51,1
Duma i godność narodowa	45,2	38,4	21,9	12,2	31,1	24,7	40,7	30,0
Poczucie więzi, solidarność narodowa	21,4	19,8	14,6	24,5	25,6	16,4	27,1	24,4
Posiadanie własnego odrębnego języka	17,4	19,8	4,9	61,2	21,1	34,3	49,1	33,3
Poczucie odrębności narodowej wobec innych	4,3	4,6	0,0	2,0	12,2	4,1	28,8	11,1
Odwaga stawania w obronie ojczyzny	3,5	16,3	0,0	18,4	13,3	5,5	3,4	16,7
Umiłowanie tradycji historycznej	22,6	23,3	70,7	40,8	33,3	21,9	23,7	37,8
Pracowitość zdolność do gospodarowania	1,7	7,0	0,0	2,0	12,2	0,0	18,6	22,2
Posiadanie wspólnych interesów politycznych	2,6	3,5	0,0	10,2	4,4	5,5	8,5	6,7
Zdolność do tworzenia wizji przyszłości	2,6	3,5	9,8	12,2	11,1	8,2	5,0	4,4

Źródło: badania własne.

Badania potwierdzają, że tak autoidentyfikacja narodowa jednostek, jak i tożsamość narodowa grupy posiadają swoje subiektywnie stworzone struktury, które można poznać między innymi poprzez zaproszenie do

odpowiedzi na pytanie, co przede wszystkim łączy respondenta ze swoim narodem.

Podstawą tożsamości narodowej Polaków na Białorusi są wartości patriotyczne (umiłowanie narodu i ojczyzny, duma i godność narodowa). Ważnymi, ale występującymi wyraźnie w drugiej kolejności, składnikami tożsamości narodowej są: poczucie wspólnoty losów historycznych (umiłowanie tradycji historycznej), solidarność narodowa (poczucie więzi) oraz posiadanie własnego odrębnego języka. Pozostałe elementy nie stanowią ważnych składników tożsamości narodowej.

Podstawą tożsamości narodowej Białorusinów na Białorusi są wartości patriotyczne (umiłowanie narodu i ojczyzny, duma i godność narodowa). Ważnymi, ale wyraźnie występującymi w drugiej kolejności mierzonej częstością wyborów są: poczucie wspólnoty losów historycznych (umiłowanie tradycji historycznej), solidarność narodowa (poczucie więzi) oraz posiadanie własnego odrębnego języka. Wyraźnie częściej w stosunku do mniejszości polskiej wskazywano na takie wartości, jak: odwaga stawania w obronie ojczyzny i pracowitość, zdolność do gospodarowania.

Istnieje zasadnicze podobieństwo struktury tożsamości narodowej Polaków i Białorusinów w badanej części Białorusi. Tutaj tożsamość narodowa ma rozbudowany przede wszystkim aspekt (charakter) etniczny, tradycyjny, a nie polityczno-obywatelski[1].

Podstawowym składnikiem tożsamości narodowej Polaków w Gródku Podolskim jest świadomość wspólnoty losów historycznych oraz wartości patriotyczne (umiłowanie narodu i ojczyzny). Zdecydowanie rzadziej wskazywano na dumę i godność narodową oraz na solidarność narodową i posiadanie własnego odrębnego języka.

U podstaw ukraińskiej tożsamości narodowej leży posiadanie własnego odrębnego języka. W drugiej kolejności częściami składowymi poszczególnych autoidentyfikacji narodowych są: wartości patriotyczne (umiłowanie narodu i ojczyzny) i poczucie wspólnoty losów historycznych. Wśród większości ukraińskiej w strukturze tożsamości narodowej można zidentyfikować widoczny jej wymiar polityczno-obywatelski (odwaga stawania w obronie ojczyzny, zdolność do tworzenia wizji przyszłości, świadomość posiadania wspólnych interesów politycznych).

Mieszkający w Gródku Podolskim Polacy swoją tożsamość narodową łączą przede wszystkim z pielęgnowaniem przeszłości historycznej,

[1] W nawiązaniu do Smitha [1991], który wyróżnia dwa modele narodu: etniczno-genealogiczny i terytorialno-obywatelski i następnie w definicji łączy je w dwa wymiary narodu: etniczno-genealogiczny oraz terytorialno-obywatelski.

która jest zdecydowanie dominującym składnikiem ich łączności grupowej. Nieuwzględnienie przez respondentów innych wskazanych w kwestionariuszu elementów tożsamości narodowej można wyjaśnić tym, że Polacy jako mniejszość narodowa przez długi okres zmuszeni byli do zmagań o utrzymanie swojej tożsamości w obrębie państwa zdominowanego przez inną większość narodową.

Widoczne są zasadnicze różnice między większością i mniejszością narodową. W przypadku Ukraińców podstawowym składnikiem tożsamości jest posiadanie własnego języka. W ich autoidentyfikacjach narodowych uzewnętrzniają się wartości polityczno-obywatelskie. Ukraińcy jako większość narodowa częściej wskazywali na zróżnicowane kryteria; ich struktura świadomości narodowej składa się z większej liczby elementów, ale z wyraźną dominacją języka. Interesujące, że kategoria pracowitość nie została prawie w ogóle uwzględniona tak przez Ukraińców, jak i Polaków. Wydaje się, że powodem jest trudna i ciągle pogarszająca się sytuacja ekonomiczna na Ukrainie w połączeniu ze swoistym bezładem naczelnych organów władzy, co powoduje, że ludzie stają się apatyczni, nie chcą pracować wydajnie, ponieważ nie otrzymują należnej płacy za pracę. Nastawienie do pracy „na przetrwanie" powoduje zbyt niskie w stosunku do oczekiwań przypisywanie jej należnej wartości w postaci składnika tożsamości narodowej.

Struktura tożsamości narodowej Polaków w Kazachstanie wyraźnie odbiega od dotychczas omawianych przykładów autoidentyfikacji narodowej polskich mniejszości narodowych. Struktura jest złożona, rozbudowana i składa się z wielu składników traktowanych jako ważne. Przedstawicieli mniejszości polskiej w Kazachstanie za swoim narodem łączą wartości patriotyczne, świadomość wspólnoty losów historycznych oraz poczucie solidarności narodowej w postaci więzi, solidarności narodowej oraz poczucia odrębności narodowej wobec innych narodów. Za ważne składniki tożsamości narodowej badani uznali także odwagę stawania w obronie ojczyzny, pracowitość oraz zdolność do tworzenia wizji przyszłości, a więc składniki tutaj uznane jako polityczno-obywatelskie.

Podstawowymi składnikami tożsamości narodowej Kazachów są: wartości patriotyczne oraz posiadanie własnego języka. W drugiej kolejności solidarność narodowa oraz poczucie wspólnoty losów historycznych. W strukturze tożsamości narodowej Kazachów w zasadzie brak jest wartości polityczno-obywatelskich.

Struktura świadomości narodowej Polaków i Kazachów jest wyraźnie różna. Polacy, mimo sukcesywnej utraty języka jako podstawowego kryterium poczucia odrębności narodowej, zachowują polskie wartości

patriotyczne, silną więź grupową, która niejako do wewnątrz postrzegana jest jako solidarność narodowa, a także przekonanie o własnej pracowitości i umiejętności gospodarowania, zaś na zewnątrz grupy jako poczucie godności narodowej i solidarność z ojczyzną ideologiczną. Polacy w Kazachstanie zachowali poczucie zbiorowej krzywdy, jakiej doznali w postaci przymusowej deportacji z ich ojczyzny prywatnej na Ukrainie. Oczekują więc, często w formie irracjonalnej, jej naprawy. Wskazania, że Polacy w Kazachstanie cechują się zdolnością do tworzenia wizji przyszłości, wynika z oczekiwania na umożliwienie im wyjazdu do Polski, który jawi im się obecnie jako spełnienie ich wizji grupowej przyszłości. Przymusowy charakter migracji do Kazachstanu w połączeniu z sytuacją współżycia ze zbiorowościami o zasadniczo odmiennej kulturze powodował, że nawet po sześćdziesięciu latach zamieszkania poza własnym terytorium w ich świadomości własnej utrzymało się poczucie tymczasowości i konieczność powrotu do ojczyzny. Jednocześnie pojęcie ojczyzny w ich świadomości własnej jest dość złożone, a przynajmniej niejednoznaczne. Ojczyzną jest Polska, ale także dawne regiony zamieszkania na obszarze dzisiejszej Ukrainy. Czują się zagubieni w kazachstańskich stepach, w większości utracili kontakt z własnym językiem, ale zachowali przekonanie o polskich tradycjach i przywiązanie do wartości patriotycznych.

W strukturze tożsamości narodowej Polaków w Rumunii podstawowym elementem jest posiadanie własnego języka oraz wartości patriotyczne. Jako ważne, ale występujące w drugiej kolejności, należy uznać także solidarność narodową oraz poczucie odrębności wobec innych.

W przypadku Rumunów najważniejsze są wartości patriotyczne, świadomość wspólnych losów historycznych oraz posiadanie własnego odrębnego języka. Widoczne są wartości polityczno-obywatelskie w postaci odwagi stawania w obronie ojczyzny, a także specyficzne cechy narodowe w postaci przekonania o swojej pracowitości i zdolności do efektywnego gospodarowania.

Istnieją podobieństwa w strukturze tożsamości narodowej Polaków i Rumunów na Bukowinie. Dotyczą one przede wszystkim wartości patriotycznych, przywiązania do posiadania własnego języka oraz przekonania o własnej pracowitości, zdolności do gospodarowania. Cechą szczególną mniejszości polskiej jest wysokie poczucie solidarności grupowej, poczucie odrębności wobec innych oraz rzadkie wskazania na gotowość stawania w obronie ojczyzny.

5. PODOBIEŃSTWA I RÓŻNICE TOŻSAMOŚCI NARODOWEJ POLAKÓW NA POGRANICZACH NA TLE WIĘKSZOŚCI NARODOWYCH

Z danych wynika, że istnieje znaczne podobieństwo struktury tożsamości narodowej Polaków jako mniejszości narodowych na pograniczach krajów Europy Środkowej i Wschodniej. Mimo długiego zamieszkania w oderwaniu od państwa narodowego tożsamość narodowa Polaków na pograniczach jest złożona ze znacznej liczby składników, dzięki czemu w znacznym stopniu jest stabilna i trwała. Wśród wielu składników zdecydowanie dominuje wyznanie rzymskokatolickie. W zasadniczym stopniu polskość jest wiązana z wyznaniem, a nie z innymi składnikami polskości. Wyraźnie w drugiej kolejności zachowała się pamięć wspólnych losów historycznych, elementów kulturowych z przeszłości, z okresu międzywojennego lub nawet z czasów wcześniejszych. Wartości te są pielęgnowane jako podstawowe wartości kultury narodowej.

Można mówić o trwałych składnikach tożsamości narodowej właściwych mniejszościom narodowym, a dotyczących także polskich mniejszości narodowych na Wschodzie. Jest to względnie wysokie poczucie solidarności wewnątrzgrupowej, świadomość wspólnoty kulturowej, przywiązanie do tradycji historycznych oraz posiadanie ojczyzny wyobrażonej, „ojczyzny zagranicznej".

Odnotowano wyraźną lukę w zakresie znajomości wypracowanych współcześnie w kraju składników polskiej kultury narodowej (interesy polityczne).

Podstawowym składnikiem tożsamości narodowej są wartości patriotyczne w postaci umiłowania narodu i ojczyzny, poczucia dumy i godności narodowej oraz przywiązanie do polskiej przeszłości, umiłowanie polskiej tradycji historycznej. Są to przeważnie wartości typu psychologicznego, kultywowane w rodzinach, w kościele lub w małych społecznościach lokalnych. Na ogół nie są one przekładalne na zestaw zadań praktycznych, nie stanowią wyrazu pragmatycznej, zadaniowej łączności z narodem polskim.

Cechą charakterystyczną autoidentyfikacji narodowej Polaków na obszarach byłego Związku Radzieckiego jest stosunkowo niskie przywiązanie do wartości posiadania własnego odrębnego języka. Jest to naturalna konsekwencja losów historycznych tych mniejszości. Są one ukształtowane na kresach wschodnich dawnej Rzeczpospolitej, gdzie ukształtował się język polski, który w ojczyźnie do teraz nie ma atestu „narodowego", język, który sukcesywnie ulegał procesom rusyfikacji.

W mniejszościach polskich poddanych często brutalnym i długookresowym procesom asymilacyjnym, wynarodowienia, bez kontaktu z językiem i kulturą polską, dokonał się swoisty redukcjonizm kanonu kulturowego do wyznania i kręgu wartości podtrzymywanych przez Kościół i wspólnoty parafialne. Należy jednak podkreślić, że Kościół w swojej działalności przedkładał wiernym nie tylko wąsko religijną, ale szeroką religijno-społeczno-obyczajową ofertę, wręcz program polskości, który głównie powodował, że utrzymała się w miarę szeroka skala składników polskości w świadomości narodowej Polaków na Wschodzie.

Dokonało się więc odejście nie od narodowego języka polskiego, którego przeważnie nie znano, ale odejście od języka polskiego uznawanego jako gwara, dialekt, od języka będącego synonimem wiejskości i braku wykształcenia, języka w świadomości Polaków ze Wschodu nieakceptowanego w Polsce, będącego wyrazem „bycia ruskim". Z pragmatycznego powodu przejmowano język rosyjski jako stosunkowo łatwy do przyswojenia i gwarantujący szerokie kontakty z kulturą światową. Właśnie z tego powodu mniejszości polskie w państwach byłego Związku Radzieckiego nie są przygotowane do współżycia z nowo powstałymi większościami narodowymi. Nie było bowiem warunków do poznania ich kultury, a szczególnie języka (Kazachstan). Inaczej jest na Białorusi i częściowo na Ukrainie, gdzie tak mniejszości, jak i większości narodowe znajdowały się w sytuacji mniejszościowej i gdzie mówiono podobnymi lokalnymi dialektami niezależnie od wyznania lub identyfikacji narodowej.

W strukturze tożsamości narodowej Polaków w Rumunii dodatkowo występuje bardzo silne przywiązanie do posiadania własnego odrębnego języka. Utrzymał się on przede wszystkim dzięki wielokulturowym tradycjom regionu Bukowiny, gdzie od lat współzamieszkiwali obok siebie Rumuni, Niemcy, Ukraińcy, Polacy i wytworzyli określony ład wielokulturowy, którego istota zasługuje na odrębne badania.

Tożsamość narodowa Polaków na pograniczach ma przede wszystkim charakter etniczno-genealogiczny, w postaci przywiązania do przeszłości, do wspólnego pochodzenia („więzów krwi") oraz do wyobrażonego narodu i ojczyzny, która przeważnie jest daleko i nie pokrywa się z ich ojczyzna prywatną. Właśnie etniczny, nie polityczno-obywatelski, charakter tożsamości narodowej Polaków na pograniczach może być zasadniczym powodem trudności w politycznym organizowaniu się mniejszości polskich.

Istnieje znaczne podobieństwo struktury tożsamości narodowej polskich mniejszości i większości narodowych w obrębie nowo powstałych państw postradzieckich. Występuje znaczny zakres rusyfikacji kulturo-

wej, w tym szczególnie językowej oraz zasadnicze zbliżenie w zakresie kultur życia codziennego, związanych z tym obyczajów i obrzędów. Na gruncie wspólnoty kulturowej szczebla lokalnego zasadniczo zatarło się poczucie odrębności wobec narodów sąsiedzkich. Stosunki międzyetniczne na poziomie społeczności lokalnych w znacznym stopniu pozytywnie odbiegają od stosunków na poziomie sformalizowanym, w tym na poziomie stosunków międzypaństwowych. Związki międzyetniczne oparte są na podstawie wspólnej ojczyzny prywatnej, która niejako obopólnie została uznana jako wspólna tak przez zamieszkujących tam Polaków, jak i przedstawicieli innych większości narodowych.

W zasadniczym stopniu przyswojony jest romantyczny i mesjanistyczny obraz narodu oraz ojczyzny, narodu pokrzywdzonego, który należy miłować, być z niego dumnym, ale bez pragmatycznej wizji włączenia się w nurt jego przebudowy. Respondentów łączy przekonanie, że losy narodowe zależą od sił zewnętrznych, na które mniejszości narodowe nie mają żadnego wpływu. Wśród nich dominuje przekonanie, że poprzez działania wspólnotowe, które są w zasadniczym stopniu organizowane przez instytucje kościoła, można zrealizować przyszłe wizje społecznego rozwoju, a w przypadku mniejszości polskiej w Kazachstanie, powrotu do ojczyzny.

Istnieją podobieństwa struktury tożsamości narodowej mniejszości polskich na Wschodzie do struktury polskiej tożsamości narodowej, ale bardziej do tej ukształtowanej i uzewnętrzniającej się we wschodniej części Polski. Jest to struktura składająca się z wartości lokalnych, o charakterze wspólnotowym, silnie oparta o wartości rodzinne, struktura silnie zintegrowana z kulturą lokalną, wręcz postrzegająca polskość poprzez pryzmat obyczajowości i obrzędowości właściwej kulturom lokalnym. Jednocześnie utrzymuje się bardzo silne przywiązanie do narodu jako idei, do narodu wyobrażonego, pokrzywdzonego przez historię i w związku z tym mającego teraz szczególne prawa do wolności i dobrobytu materialnego.

Różnice dotyczą przede wszystkim wiązania polskości ze sferą polityczno-obywatelską. Mniejszości polskie na Wschodzie mają bardziej, w porównaniu do stereotypowej polskiej tożsamości narodowej, pozytywny stosunek do kultur wschodnich, w tym także do kultury rosyjskiej, którą zasadniczo odróżniają od sfery polityczno-ideologicznej. Kultura rosyjska, białoruska, ukraińska i inne stały się częścią wschodniej polskości, a więc także częścią osobowości społecznej Polaków na Wschodzie. Ewentualne oczekiwania odkrycia „pełnej", „autentycznej", przez lata represjonowanej polskości w świadomości społecznej Polaków na Wschodzie, a więc także zasadniczo odrębnej od kultury rosyjskiej, białoruskiej i innych nie znajdują potwierdzenia w badaniach empirycznych. Kultura polska na Wschodzie jest dalece zintegrowana z określonymi kulturami lokalnymi, stanowi ich nieodłączną część składową.

W przypadku społeczności wiejskich różnice dotyczą rangi wartości „pracowitość". Wydaje się w świetle uzyskanych informacji, że w wyniku wielu okoliczności historycznych wśród polskich mniejszości narodowych na Wschodzie zasadniczemu obniżeniu uległa ranga tradycyjnej pracowitości wiejskiej.

Przeprowadzona analiza stanu tożsamości narodowej Polaków na Wschodzie może stanowić odniesienie do kilku wniosków dotyczących naszego stosunku do Polaków na Wschodzie oraz ukształtowanego w Polsce wizerunku Polaka i polskości.

W Polsce utrzymują się przynajmniej dwa dychotomiczne wizerunki Polaka i polskości : w węższym i w szerszym znaczeniu. Polskość w znaczeniu węższym zakłada, że Polakiem jest osoba, która urodziła się w polskiej rodzinie (ciągłość kulturowa na zasadzie „więzów krwi"), jest wyznania rzymskokatolickiego, zapoznana z historią oraz kulturą polską, w tym szczególnie z językiem polskim w wydaniu narodowym, przywiązana do wartości walk narodowo-wyzwoleńczych Polaków, jasno oddzielająca przyjaciół od narodowych wrogów, przywiązana do wolności i suwerenności narodowej, przedkładająca wartości narodowe ponad inne (np. demokratyczne). Polskość w znaczeniu szerszym miałaby bardziej charakter otwarty. Polakiem jest ten, kto Polakiem się czuje, niezależnie od tego, w jakiej rodzinie się urodził, jakiego jest wyznania i jaka jest jego kultura pochodzenia. Podstawą jest lojalność obywatelska, utożsamianie się z narodem polskim i jego kulturą, a następnie chęć przyswojenia języka i kultury polskiej. Na tej zasadzie można stać się Polakiem i być zaakceptowanym jako Polak w świadomości społecznej wraz z całym jego wyposażeniem kulturowym nie zawsze dającym się jasno określić według jakichś kryteriów „obiektywnych".

Uwzględniając znaczny stopień rusyfikacji mniejszości polskiej na Wschodzie, częsty brak znajomości języka polskiego, a jednocześnie znaczną atrakcyjność kultury polskiej, częste przypadki utożsamiania się z polskością osób innych wyznań, wielość małżeństw i rodzin mieszanych, zasadniczo pozytywny wizerunek kultury rosyjskiej i mieszkańców krajów położonych na wschodzie Polski w świadomości Polaków na Wschodzie i inne, oferowanie polskim mniejszościom narodowym na Wschodzie wąskiego wzorca (wizerunku) polskości naraża ich na wiele frustracji związanych najogólniej z niemożliwością spełnienia wizerunku

prawdziwego Polaka. Skazywani są przez to na dalsze definicje siebie jako Polaków drugiej kategorii.

Szeroka formuła polskości, jakkolwiek w szczegółach można ją dodefiniować, stwarza dogodne ramy do lepszego, bardziej demokratycznego i po prostu bardziej pozytywnego, opartego na zasadach partnerskich, włączania się polskich mniejszości na Wschodzie w nurt życia Polski i Polaków. Stwarza możliwości zasadniczego poszerzenia wpływów polskości oraz przełamania utrzymującego się jeszcze tam wizerunku Polaka–pana mającego aspiracje do dalszego spełniania historycznie przegranej misji patronackiej na Wschodzie.

BIBLIOGRAFIA

Brubaker R., *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie,* Warszawa–Kraków 1998.

Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996.

Kłoskowska A., *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej* i *psychospołecznej*, „Kultura i Społeczeństwo" 1992 nr 1.

Sadowski A., *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Białystok 1995.

Skarga B., *Zbiorowa tożsamość i zagrożenia z nią związane*, „Kultura i Społeczeństwo" 1998 nr 3.

Smith A.D., *National Identity,* London 1991.

Mirosława CZERNIAWSKA

SYSTEM WARTOŚCI MIESZKAŃCÓW POGRANICZA

1. TOŻSAMOŚĆ, SYSTEM WARTOŚCI

Dzięki swojej inteligencji, człowiek jest zdolny do pojęciowej reprezentacji otaczającej rzeczywistości, jak również do pojęciowej reprezentacji własnej osoby. Tworzona w trakcie życia osobista teoria rzeczywistości ujęta jest w postaci schematów, czyli konstruktów organizujących doświadczenie w sposób usystematyzowany i skondensowany. Schematy poznawcze stanowią więc zgromadzoną przez podmiot wiedzę o charakterze pojęciowym, która dotyczy własnej osoby, jak również rzeczywistości społecznej. Zawierają informacje pochodzące z wielu typów sytuacji, ulokowane w wielu wymiarach. Rozwój schematów następuje dzięki oddziaływaniom informacyjnym i uwarunkowany jest z jednej strony wpływami społecznymi, z drugiej zaś – właściwościami indywidualnymi, nie wyłączając zmiennych biologicznych. Wytworzone schematy pełnią funkcję opisową i współdeterminują przetwarzanie informacji odbieranych przez podmiot, wpływając na szereg procesów poznawczych, tj. spostrzeganie, pamięć, interpretację, wnioskowanie, a tym samym przyczyniają się do konstrukcji znaczenia. Zawierają także reguły korzystania z wiedzy w działaniu, a więc zyskują funkcję sterującą zachowaniem [Trzebiński, 1985; Mandrosz-Wróblewska 1985; Wojciszke 1986a, b, 1988; Epstein 1990; por. Czerniawska 1995].

Szczególnie istotnym elementem w kształtujących się strukturach poznawczych staje się pojęcie „ja" (zwane również samowiedzą), w którym gromadzone są, w trakcie życia, informacje o własnej osobie. Damon [1984] uważa, że „ja" to pojęcie konstruowane przez jednostkę, w którym organizowane jest jej indywidualne doświadczenie. Pomaga ono w ustanowieniu koherentnej wiedzy o fizycznej i psychicznej naturze, łącznie z określeniem swojej pozycji w społecznym świecie. Regulacyjny wpływ tej struktury na funkcjonowanie człowieka związany jest z niezwykłą łatwością jej aktywizacji, dzięki czemu pojęcie „ja" stanowi naczelną kategorię interpretacyjną szeroko rozumianej rzeczywistości zarówno zewnętrznej, jak i wewnętrznej, dotyczącej jednostki. Stworzenie adekwatnej teorii własnej osoby ma dwojakie znaczenie: przyczynia się do efektyw-

nego funkcjonowania w środowisku zewnętrznym oraz poznania i zrozumienia samego siebie.

W ramach struktury „ja" pojawia się dążenie do określenia własnej tożsamości. Istotą ludzkiej tożsamości są zgromadzone w trakcie życia i charakteryzujące się subiektywnie dużym znaczeniem informacje odnośnie własnej osoby (tożsamość osobista) lub grupy, do której jednostka należy (tożsamość społeczna). *Własna tożsamość, to posiadane przez podmiot wizje własnej osoby, a dokładnie wizje tego, co dla autocharakterystyki najważniejsze, najbardziej charakterystyczne i specyficzne* [Jarymowicz, 1989, s. 73]. Tożsamość, będąca efektem „kontaktu z samym sobą" konstytuuje się w postaci pojęciowych uogólnień dotyczących własnej osoby. Egzystujące w polu świadomości uogólnienia pozwalają na zaznaczenie poczucia odrębności, a także na zaznaczenie poczucia stałości oraz ciągłości w czasie [Braun 1988; Jarymowicz 1988].

Tożsamość kształtuje się w toku interakcji społecznych i jest efektem percypowania informacji dotyczących własnej osoby ze strony otoczenia społecznego, analizy konsekwencji popełnianych zachowań i nieustannie dokonywanych przez podmiot porównań z innymi ludźmi.

Ukonstytuowanie własnej tożsamości jest relatywnie trudne w aspekcie rozwoju jednostkowego. Chociaż poczucie to stanowi ważny element świadomościowy, to jednak człowiek – w trakcie kształtowania tej struktury stara się realizować dwie, przynajmniej w pewnym stopniu sprzeczne, motywacje, to jest zaznaczenie wspólnoty z innymi ludźmi oraz zaznaczenie własnej odrębności [Malewska-Pyre 1992]. Rozwój tożsamości jest zakorzeniony w emocjonalnych i konfliktowych doświadczeniach interpersonalnych i być może miarą dojrzałości tożsamościowej jest umiejętność ustanowienia odpowiednich proporcji między tendencjami indywidualistycznymi i społecznymi. Indywidualizm bowiem – jak utrzymuje Damon [1983] – może być rozpatrywany tylko w związku z innymi ludźmi, ale jednocześnie jednostka musi wyjść poza relacje ze społeczeństwem i „ukuć swoje niepowtarzalne przeznaczenie". Chociaż tożsamość jest formowana społecznie, to jej ukształtowanie pozostaje w znacznej mierze zadaniem poznawczym jednostki.

Niemniej ważna jest odpowiedź na pytanie o to, co stanowi konstytutywne cechy tożsamości. Jednym z elementów włączonych w tożsamościową charakterystykę są wartości, przede wszystkim zaś te, które zajmują wysokie pozycje w systemie. Ich znaczenie w definiowaniu tożsamości wynika między innymi z centralności i stabilności tej struktury. Motywacja do określenia własnej tożsamości jest bowiem związana

z potrzebą określenia siebie w bardziej ogólnych kategoriach, a więc m.in. w kategoriach wartości [Malewska-Pyre 1992, Czerniawska 1995].

Opisywanie tożsamości z użyciem konstruktu wartości wymaga ich zdefiniowania. Chociaż przedstawiciele nauk humanistycznych nie kwestionują znaczenia wartości w analizach zjawisk społecznych, to jednak pojawiają się wątpliwości co do tego, jakiego rodzaju wartości mogłyby odgrywać w niej rolę [Czerniawska 1995]. Stanowią więc one ciągle specyficzny problem w aspekcie definiowania i pomiaru. Relatywnie często utożsamiana jest wartość z pojęciem abstrakcyjnym, które jako kryterium ogólne wyznacza preferencje zarówno celom, jak i środkom realizującym te cele. Między innymi Staub [1990] utrzymuje, że podstawową cechą wartości jest fakt jej preferowania, które to wyznacza myślenie, dostarczając jednocześnie uzasadnienia dla określonego rodzaju działania. Stosunkowo często jest utrzymywana w mocy teza o hierarchicznym uporządkowaniu wartości w ramach systemu, co z kolei determinuje ich relatywną ważność (człowiek jest w stanie wskazać wartości cenione w mniejszym lub większym stopniu) oraz stymuluje ewaluację i wybór zachowań (zwykle zgodnie z wartością cenioną wyżej). Wartości są przekonaniem ukształtowanym na bazie poznawczej reprezentacji wewnętrznych potrzeb, kierują ewaluacją, sądami o sobie i innych, porównywaniem siebie pod względem kompetencji, a także moralności, koordynują interakcje społeczne, przyczyniają się do dobrobytu grupy [Basistowa 1987; Brzozowski 1992; Feather 1973; Howard 1985; Kurtines, Alvares, Azmitia 1990; Matusewicz 1975; Misztal 1980; Rokeach 1973, 1979; Schwartz 1990; Schwartz, Bilsky 1990]. Funkcje te są niezwykle ważne w określeniu tożsamości.

Sposób rozumienia wartości, jako pojęcia abstrakcyjnego i ogólnego, nawiązuje do idei schematów poznawczych. Wiedza dotycząca wartości jest ujęta w wyodrębnionych schematach poznawczych i w tym znaczeniu właściwości oraz sposób funkcjonowania schematów determinują rozumienie rzeczywistości w kategoriach wartości, jak również określają sposoby ich realizacji. Wartości stanowiąc kategorię pojęciową tożsamą z pojęciem naturalnym, mają swoją reprezentacją w umyśle i mogą być odnoszone zarówno do siebie, jak i innych ludzi [Wojciszke, 1986a]. Pojawienie się takich pojęć analizować można jako efekt gromadzenia wiedzy dotyczącej wartości w rozbudowanych poznawczo schematach. Niemniej jednak możliwość operowania pojęciami wartości uwarunkowana jest rozwojem systemu poznawczego [Gołąb, Reykowski, 1985; Reykowski 1988]. Regulacja pojęciowa, zwłaszcza za pomocą abstrakcyjnie rozumianych wartości, jest zjawiskiem relatywnie późnym w onto-

genezie i stosunkowo złożonym poznawczo. Wymaga bowiem nie tylko ukształtowania pojęć wartości, ale także ustanowienia formalnych i funkcjonalnych związków z innymi informacjami zawartymi w pojęciu „ja". Ustanowienie takich związków umożliwia autoprezentację własnej osoby poprzez indywidualny system wartości także w wymiarze tożsamościowym. Relatywna cenność wartości uwarunkowana jest bowiem szczególnie dokładnym i rozbudowanym poznawczo schematem, który przyczynia się do ich lepszej reprezentacji w ramach struktury „ja" i w tym sensie można mówić o związku tożsamości z wartościami.

W prezentowanym badaniu podjęto próbę charakterystyki porównawczej systemów wartości mieszkańców wschodniego pogranicza Polski. Przyjęto przy tym założenie, iż wartości stanowią kluczowy element ludzkiej tożsamości. Funkcjonowanie na pograniczu stwarza specyficzne problemy związane z konstytuowaniem tożsamości, z jej ciągłością i spójnością. Uwarunkowane jest to zapewne w znaczącym stopniu wielością źródeł informacji dotyczących tego, co ważne i cenne w ludzkim systemie przekonań, z różnorodnością sprzecznych oczekiwań kierowanych w stosunku do grup mniejszościowych. W sytuacji funkcjonowania w różnych kodach kulturowych jednostka narażona jest na konflikt wartości. Jeżeli jednostka uczestniczy w grupie mniejszościowej zdecydowanie odmiennej pod względem hierarchizacji wartości w stosunku do grupy większościowej prawdopodobne jest zachwianie spójności tożsamości, bowiem kryzys tożsamości jest w immanentny sposób związany z konfliktem wartości [Malewska-Pyre 1992].

Ustalając, poprzez krystalizowanie systemu wartości, definicję własnej osoby, człowiek zmuszony jest do uwzględniania wymagań społecznych. Na przykład według Berkowitza [Haan 1982] wartości są wartościami społeczeństwa decydującego o tym, co jest dobre, a co złe. Istotą tego podejścia jest przekonanie, że wymagania społeczne w postaci gotowych reguł zostają w ten czy inny sposób przyjęte przez jednostkę. Tego rodzaju podejście jest określane przez Spiro [Gibbs, Schnell 1985] jako uspołecznienie i wiąże się z założeniem, że społeczeństwo stanowiąc źródło wartości jest ważniejsze od jednostki. Jednocześnie kryteria te są przyjmowane w określonym porządku, to znaczy takim, który odzwierciedla preferencję wartości. W konsekwencji jest to wyraźne wskazanie jednostce, co jest ważne, a tym samym jakie cele powinny być realizowane.

Opisany mechanizm nabywania wartości staje się jednak mniej oczywisty, kiedy jednostka narażona jest jednocześnie na różne, często bardzo odmienne źródła oddziaływań socjalizacyjnych, takich na przykład, jakie obserwuje się na styku kultur. Ludzie mogą bowiem w tej sytuacji spełniać oczekiwania mniejszościowej grupy narodowościowej, z którą się utożsamiają, jak też większościowej grupy narodowościowej, w której aktualnie funkcjonują. Ludzie pogranicza stają więc wobec dylematu związanego z wyborem źródła asymilacji wartości. Im bardziej natomiast proponowane przez grupy systemy wartości jawią się jako niespójne, tym większych należy się spodziewać problemów z ustalaniem indywidualnej hierarchii przekonań. Możliwy jest przy tym koszt związany z dyskomfortem psychicznym dwojakiego rodzaju: zerwanie z tradycją i kulturą rdzennej grupy lub niedostosowanie do aktualnego środowiska kulturowego. Być może jednak, sytuacja tzw. podwójnej przynależności skłania w większym stopniu do poszukiwania indywidualnej tożsamości i zmusza człowieka do podjęcia refleksji nad systemem wartości i zróżnicowania własnych zasad od zasad innych ludzi. Na poziomie tożsamościowym odzwierciedla się to nie tylko w konflikcie między różnymi źródłami wpływów społecznych, ale także w konflikcie indywidualno-społecznym. Zważywszy, że ukształtowanie poczucia tożsamości, łącznie z zhierarchizowanym i ustabilizowanym systemem wartości, przyczynia się do psychicznego komfortu, nie powinny być zaskoczeniem podejmowane próby związane z dookreśleniem przynależności do poszczególnych grup i konfrontacją systemów wartości.

Rozważając odmienności treściowe w ludzkich systemach przekonań, zauważyć należy, że wartości, będąc efektem rozwoju jednostki uwarunkowanym różnicami indywidualnymi, są jednocześnie uzależnione od kultury, narodu, społeczeństwa i instytucji [Czerniawska 1995]. W związku z tym, we współczesnej psychologii realizowane są badania próbujące opisać systemy wartości w relacji zarówno do osobowości, jak i szeroko rozumianego środowiska, a tym samym określić wzajemne oddziaływania pomiędzy systemem jednostkowym i środowiskowym.

Efektem tego stały się liczne badania, których wyniki udowadniały zróżnicowanie systemów wartości w relacji do kryterium kulturowego i narodowościowego [Bontempo, Lobel, Triandis 1990; Feather 1979, 1986; Schwartz 1990; Schwartz, Bilsky 1990; Triandis et. al. 1985; Triandis et. al. 1988; Triandis 1991]. Zważywszy, że wartości determinują rozliczne przejawy życia społecznego, pojawiło się dążenie do stworzenia mapy systemów wartości narodów i grup wewnątrz narodów. Jeżeli różnice w systemach wartości wpływają rzeczywiście na sposób myślenia i działania społeczeństwa, to mapy systemów wartości mogą dostarczać ważnych informacji o przyczynach napięć i konfliktów, które mogą pojawiać się w różnych narodach i grupach.

Za ważne kryterium w funkcjonowaniu społecznym uznaje się podobieństwo systemów wartości [Feather 1971, 1972a, 1972b, 1979, 1980a, 1980b] i w tym też sensie wartości przyczyniają się do koordynacji społecznych interakcji. Analiza systemów wartości różnych narodów i grup etnicznych wykazała, że różnice w systemach wartości wywołują tendencję do izolowania się grup, natomiast nasilenie interakcji społecznych wiąże się ze stopniem spostrzeganego podobieństwa w systemie wartości. Podobieństwo systemów wartości okazało się jedną z determinant przystosowania jednostek do funkcjonowania w różnego rodzaju środowiskach. Grupa kulturowa czy narodowa może więc być rozpatrywana jak specjalizująca się w przekazie określonych wartości lub jako wyznaczająca różną aktywność za pomocą wartości. Stopień podobieństwa systemu wartości z kolei można interpretować jako miarę przystosowania społecznego: podobne preferencje wartości mają tendencję do ułatwiania interakcji społecznych, podczas gdy duży rozdźwięk – do ich powstrzymywania.

Można założyć, że otoczenie społeczne o podobnym systemie wartości wzmacnia i zachęca do utrzymania poglądów, chociażby dlatego, że zaspakaja potrzeby (np. potrzebę bezpieczeństwa) oraz umożliwia autoidentyfikację i uspołecznienie. Podobne otoczenie sankcjonuje relatywną stałość struktur poznawczych, które formułują się bazując na ciągłości zgodnych doświadczeń. Zgodność jest więc przyczyną satysfakcji i pozytywnego wzmocnienia [Feather 1975]. Hipoteza utrzymująca, że podobny system wartości ułatwia społeczne interakcje jest także zgodna z wynikami badań na poziomie charakterystyki osobowościowej: podobieństwo prowadzi do redukcji niezgodności poznawczych i umożliwia zaspokojenie potrzeb dzięki wzmożonemu kontaktowi z ludźmi podobnymi, którzy zwykle spostrzegani są jako bardziej atrakcyjni interpersonalnie [Byrne 1971; Aronson, Wilson, Akert 1994]. Generalnie więc podobieństwo determinuje przedłużenie kontaktu z innymi ludźmi, zaś pomiar częstotliwości interakcji jest relatywny do korelacji między systemami wartości.

Chociaż wielokrotne doświadczanie niezgodności między przekonaniami prowadzi do awersyjnych doświadczeń, to jednak identyczność systemu wartości wpływa także na osłabienie interakcji. Tak więc, umiarkowany stopień niezgodności staje się optymalny do wzbudzenia zainteresowania i ciekawości. Sformułowana przez Hunta [Feather 1980b] hipoteza optimum rozbieżności sugeruje, że jednostka może być zadowolona z otoczenia, w którym istnieje w pewnym stopniu odmienna konstelacja wartości.

2. ZAŁOŻENIA BADAWCZE

W kontekście analizowanych powyżej wyników interesujące, z poznawczego punktu widzenia, wydaje się zdiagnozowanie systemów wartości mieszkańców pogranicza z uwzględnieniem kryterium podobieństwa systemów wartości, utrzymując w mocy tezę, iż podobieństwo determinuje konsekwencje w postaci intensywności i jakości interakcji społecznych. Informacje dotyczące wartości stanowią ważny element tożsamościowy, natomiast treść uznawanych wartości jest podstawą ustalenia reguł społecznego współżycia równie dobrze dla własnej osoby, jak i innych ludzi.

Prezentowane badanie własne opiera się na materiale empirycznym uzyskanym w różnych grupach narodowościowych: Polaków mieszkających w Polsce, na Białorusi, Ukrainie, w Rumunii i Kazachstanie oraz Białorusinów, Ukraińców, Rumunów i Kazachów mieszkających w swoich krajach.

Celem przeprowadzonych badań była:

- analiza porównawcza systemów wartości Polaków w Polsce z innymi narodami pogranicza (Białorusinami, Ukraińcami, Kazachami, Rumunami), zamieszkującymi swoje kraje,
- analiza porównawcza systemów wartości grup z polską tożsamością narodową zamieszkujących w Polsce i poza granicami kraju,
- analiza porównawcza systemów wartości grup z polską tożsamością narodową zamieszkujących za granicą (na Białorusi, Ukrainie, w Rumunii, Kazachstanie) z rdzenną ludnością tych krajów.

Przedstawione powyżej założenia teoretyczne oraz badania empiryczne stanowią podstawę do sformułowania hipotezy głównej, iż tożsamość narodowa należy do kategorii właściwości indywidualnych, które modyfikują treściowy obraz systemu wartości. Pozytywna weryfikacja tej hipotezy pozostawałaby w zgodności w licznymi wynikami badań *cross*-kulturowych.

Najsilniejszego zróżnicowania w systemach wartości spodziewać się można przy porównaniu grup o odmiennej tożsamości narodowej, zamieszkujących w swoich krajach, to jest Polaków w Polsce w relacji do: Białorusinów na Białorusi, Ukraińców na Ukrainie, Kazachów w Kazachstanie oraz Rumunów w Rumunii (hipoteza 1). Takie też założenie przyjęte zostało w testowanej hipotezie. W tym przypadku porównanie systemów wartości oparte byłoby na „czystym" kryterium narodowościowym.

W wyodrębnionych grupach badawczych znajdowali się także Polacy zamieszkujący bądź w Polsce, bądź w krajach pogranicza wschod-

niego, to jest na Białorusi, Ukrainie, w Kazachstanie, czy Rumunii. Umożliwiało to skonfrontowanie systemów wartości Polaków z różnych środowisk i było podstawą sformułowania następnej hipotezy: istnieje zróżnicowanie systemów wartości osób z polską tożsamością narodową zamieszkujących w Polsce i innych krajach pogranicza (hipoteza 2). Ten typ porównań pozwala stwierdzić, w jakim stopniu grupa większościowa (naród, wśród którego badane osoby zamieszkują) determinuje system wartości osób o polskiej tożsamości.

Trzeci wymiar analizy porównawczej dotyczył ludności polskiej, funkcjonującej za granicą oraz ludności poszczególnych krajów pogranicza, to jest na Białorusi, Ukrainie, w Kazachstanie oraz Rumunii. W poddanej testowaniu hipotezie przyjęto założenie o zróżnicowanym ustosunkowaniu do analizowanych wartości osób o tożsamości polskiej, przebywających za granicą w relacji do Białorusinów, Ukraińców, Kazachów i Rumunów, mieszkających w swoich krajach (hipoteza 3).

Uwzględniając, iż dużym znaczeniem w transmisji wartości cechują się oddziaływania grupy większościowej, przyjęto hipotezę, że system wartości Polaków mieszkających za granicą wykazuje większe podobieństwo do systemów wartości ludności tych krajów niż do systemów wartości Polaków w Polsce (hipoteza 4). Potwierdzenie takiej tezy świadczy pośrednio o przystosowaniu i pozytywnych interakcjach grup o odmiennej tożsamości narodowej wewnątrz każdego z krajów pogranicza.

Respondentom zadawano następujące pytanie: *W życiu każdego z nas występują sprawy szczególnie ważne i cenne. Które z podanych niżej spraw (wartości) uważa Pan(-i) za bardziej, a które za mniej cenne?*

Zadaniem osób badanych było oszacowanie znaczenia każdej z podanych ośmiu wartości. Wartości te należą do grupy tzw. wartości ostatecznych, czyli takich, które determinują cele ludzkiej egzystencji, treściowo natomiast łączą się głównie z problemami narodowościowymi, społecznymi i osobistymi. Wyselekcjonowane do badań wartości to: „godność narodowa", „wolności obywatelskie", „wykształcenie", „jedność narodu", „praca dla ojczyzny", „powodzenie w pracy zawodowej", „moja religia", „przyjazne stosunki z innymi krajami".

W przypadku każdej z badanych wartości uzyskano wskaźnik w postaci liczby osób deklarujących znaczenie wartości w jednym z punktów czterostopniowej skali: bardzo cenne – na ogół cenne – mało cenne – nie przedstawiają żadnej wartości. Następnie porównywano rozkłady wskaźników międzygrupowych (z uwzględnieniem czterostopniowej skali) za pomocą testu χ^2 do badania niezależności cech [Góralski 1976].

3. SYSTEM WARTOŚCI W ŚWIETLE BADAŃ

Ujmując porównawczo systemy wartości Polaków zamieszkałych w Polsce oraz różnych krajach pogranicza wschodniego skoncentrowano się między innymi na analizie wskaźników procentowych osób przypisujących poszczególnym wartościom największe znaczenie (na czterostopniowej skali wartość określana była jako „bardzo cenna"). Dane zamieszczone w tabeli 1 pozwalają więc na zestawienie cenionych wartości w poszczególnych grupach badawczych. W trzech krajach pogranicza wschodniego, to jest w Polsce, na Białorusi i w Kazachstanie, relatywnie najważniejszą okazała się wśród Polaków wartość „wolności obywatelskie". Procenty osób wskazujących na tę wartość jako „bardzo cenną" wynoszą kolejno: 83.52%, 65.22%, 75.56%. Na Ukrainie 80.49% badanych Polaków ulokowało na pierwszym miejscu wartość „moja religia", w Rumunii natomiast 61.02% respondentów wskazywało jako „bardzo cenną" wartość „wykształcenie". W czterech krajach pogranicza, to jest na Białorusi, Ukrainie, w Kazachstanie i Rumunii, najniżej cenioną wartością była „praca dla ojczyzny". Zaledwie 10.43% Polaków na Białorusi, 12.20% Polaków na Ukrainie, 35.56% Polaków w Kazachstanie oraz 22.03% Polaków w Rumunii spostrzegało tę wartość jako „bardzo cenną". Wśród Polaków w Polsce relatywnie najmniejsza część badanych osób (16.09%) uznawała jako „bardzo cenną" wartość „przyjazne stosunki z innymi krajami".

Procentowe wskaźniki respondentów określających poszczególne wartości jako „bardzo cenne" zostały zaprezentowane w tabeli 2. Respondenci ci z kolei stanowili grupy o różnych tożsamościach narodowych, przy czym kraj zamieszkania był zgodny z identyfikacją narodową. Największy procent Polaków (83.52%), Białorusinów (62.79%) i Ukraińców (55.10%) wskazywało jako „bardzo cenną" wartość „wolności obywatelskie". Najliczniejsza część Kazachów (72.60%) uznała za „bardzo cenną" wartość „jedność narodowa". W przypadku Rumunów połowa badanych osób ulokowała na pierwszym miejscu wartości „przyjazne stosunki między narodami" oraz „wykształcenie" (50% respondentów określiła je jako „bardzo cenne"). Zauważyć należy jednocześnie, że pierwsza z tych wartości znalazła się na ostatnich pozycjach w dwóch innych grupach, bowiem zaledwie 16.09% Polaków i 13.95% Białorusinów deklarowało jej najsilniejszą akceptację. Wśród Ukraińców i Rumunów sporadycznie uznano za „bardzo cenną" wartość „praca dla ojczyzny". Wskaźniki procentowe osób wynoszą kolejno: 10.20% i 5.56%. Najniższe miejsce w hierarchii wartości Kazachów zajęła wartość „moja religia" – 43.84% respondentów określiło ją jako „bardzo cenną".

Tabela 1. Wartości określane jako „bardzo cenne". Wskaźniki procentowe osób z polską tożsamością narodową mieszkających w krajach pogranicza wschodniego

Polacy				
w Polsce	**na Białorusi**	**na Ukrainie**	**w Kazachstanie**	**w Rumunii**
Wolności obywatelskie 83.52%	Wolności obywatelskie 65.22%	Moja religia 80.49%	Wolności obywatelskie 75.56%	Wykształcenie 61.02%
Wykształcenie 72.03%	Wykształcenie 60.00%	Wolności obywatelskie 63.41%	Moja religia 70.00%	Moja religia 59.32%
Moja religia 58.24%	Moja religia 46.00%	Jedność narodowa 53.66%	Przyjazne stosunki 66.67%	Wolności obywatelskie 57.63%
Praca zawodowa 50.19%	Godność narodowa 37.39%	Wykształcenie 36.59%	Wykształcenie 66.44%	Godność narodowa 42.37%
Godność narodowa 47.89%	Przyjazne stosunki 34.78%	Przyjazne stosunki 34.15%	Jedność narodowa 63.33%	Przyjazne stosunki 40.68%
Jedność narodu 46.36%	Praca zawodowa 29.57%	Godność narodowa 26.83%	Powodzenie w pracy 60.00%	Jedność narodowa 38.98%
Praca dla ojczyzny 34.87%	Jedność narodu 19.13%	Powodzenie w pracy 14.63%	Godność narodowa 48.99%	Powodzenie w pracy 33.90%
Przyjazne stosunki 16.09%	Praca dla ojczyzny 10.43%	Praca dla ojczyzny 12.20%	Praca dla ojczyzny 35.56%	Praca dla ojczyzny 22.03%

Źródło: opracowanie własne.

Tabela 2. Wartości określane jako „bardzo cenne". Wskaźniki procentowe osób o różnych tożsamościach narodowych mieszkających w swoich krajach

Polacy w Polsce	**Białorusini na Białorusi**	**Ukraińcy na Ukrainie**	**Kazachowie w Kazachstanie**	**Rumuni w Rumunii**
Wolności obywatelskie 83.52%	Wolności obywatelskie 62.79%	Wolności obywatelskie 55.10%	Jedność narodowa 72.60%	Przyjazne stosunki 50.00%
Wykształcenie 72.03%	Wykształcenie 60.47%	Moja religia 48.98%	Wolności obywatelskie 69.86%	Wykształcenie 50.00%
Moja religia 58.24%	Jedność narodu 55.81%	Jedność narodowa 48.98%	Godność narodowa 65.75%	Jedność narodowa 44.44%
Praca zawodowa 50.19%	Godność narodowa 44.19%	Wykształcenie 36.73%	Wykształcenie 65.75%	Wolności obywatelskie 38.89%
Godność narodowa 47.89%	Powodzenie w pracy 44.19%	Przyjazne stosunki 30.61%	Przyjazne stosunki 63.01%	Powodzenie w pracy 38.89%
Jedność narodu 46.36%	Praca dla ojczyzny 27.91%	Godność narodowa 26.53%	Powodzenie w pracy 53.42%	Moja religia 33.33%
Praca dla ojczyzny 34.87%	Moja religia 26.74%	Powodzenie w pracy 24.49%	Praca dla ojczyzny 46.58%	Godność narodowa 33.33%
Przyjazne stosunki 16.09%	Przyjazne stosunki 13.95%	Praca dla ojczyzny 10.20%	Moja religia 43.84%	Praca dla ojczyzny 5.56%

Źródło: opracowanie własne.

Przedmiotem tej części analizy jest charakterystyka porównawcza systemów wartości Polaków mieszkających w Polsce oraz systemów wartości innych narodów, to jest Białorusinów, Ukraińców, Kozachów oraz Rumunów mieszkających w swoich krajach. Przyjętym kryterium porównań jest w tym przypadku narodowość, stanowiące zmienną niezależną. Stało się ono czynnikiem różnicującym stopień akceptacji poszczególnych wartości. Najsilniejsze zróżnicowanie zaobserwowano w grupie Polaków oraz Ukraińców i dotyczyło ono wszystkich ośmiu analizowanych wartości (tabela 3). Stosunkowo liczne zróżnicowanie pojawiło się także przy porównaniu ludności polskiej oraz rumuńskiej i ujawniło się ono w sześciu z ośmiu możliwych przypadków. Wartości „godność narodowa", „wolności osobiste", „wykształcenie", „praca dla ojczyzny", „religia", „przyjazne stosunki z innymi narodami" uzyskały odmienny poziom oszacowania na zastosowanej skali. Relatywnie największe podobieństwo ujawniło się w systemie wartości Polaków i Białorusinów, albowiem różnice w poziomie akceptacji zaobserwowano zaledwie w przypadku trzech wartości: „wolności osobiste", „religia", „przyjazne stosunki między narodami". Systemy wartości Polaków oraz Kazachów różniły się natomiast w czterech z ośmiu pozycji i dotyczyły wartości: „godność osobista", „wolności osobiste", „jedność narodowa", „przyjazne stosunki między narodami".

Wyniki powyższej analizy potwierdzają założenia zwerbalizowane w hipotezie 1: narodowość jest czynnikiem różnicującym stopień akceptacji poszczególnych wartości. Uzyskane zależności zgodne są z licznymi *cross*-kulturowymi badaniami systemów wartości.

Analiza porównawcza systemów wartości wykazała zróżnicowanie ich znaczenia wśród osób identyfikujących się jako Polacy i mieszkający w Polsce oraz w krajach wschodniego pogranicza (tabela 4).

Największe zróżnicowanie w preferencji wartości wystąpiło pomiędzy Polakami zamieszkującymi w Polsce i na Białorusi oraz Polakami zamieszkującymi w Polsce i na Ukrainie. Różnice istotne statystycznie zaobserwowano w przypadku siedmiu z ośmiu wartości w każdej z porównywanych grup. Jedynie wartość „godność narodowa" w grupie Polaków w Polsce i na Białorusi była akceptowana na jednakowym poziomie ważności. Wśród Polaków mieszkających w Polsce i na Ukrainie podobieństwo unaoczniło się w ocenie ważności wartości „jedność narodu". Niewiele mniejsze zróżnicowanie zdiagnozowano porównując systemy wartości Polaków w Polsce oraz Kazachstanie. Dotyczyło ono odmiennej preferencji sześciu z ośmiu wartości, przy czym wartości „wolności obywatelskie" i „moja religia" były ocenione na podobnym poziomie. Najbar-

Tabela 3. Zróżnicowanie systemów wartości Polaków mieszkających w Polsce i Białorusinów, Ukraińców, Kazachów oraz Rumunów mieszkających w swoich krajach

Inni w swoich krajach	**Polacy w Polsce**							
	Godność narodowa	Wolności osobiste	Wykształcenie	Jedność Narodu	Praca dla Ojczyzny	Powodzenie pracy zawodowej	Moja religia	Przyjazne stosunki z innymi krajami
Białorusini na Białorusi	–	χ^2=24.790 p=0.00002	–	–	–	–	χ^2=27.692 p=0.0000	χ^2=10.079 p=0.01791
Ukraińcy Na Ukrainie	χ^2=10.476 p=0.01492	χ^2=32.712 p=0.0000	χ^2=27.803 p=0.0000	χ^2=8.030 p=0.04539	χ^2=14.720 p=0.00207	χ^2=13.156 p=0.00431	χ^2=8.230 p=0.04150	χ^2=16.501 p=0.00090
Kazachowie w Kazachstanie	χ^2=7.208 p=0.06556	χ^2=11.833 p=0.00798	–	χ^2=17.730 p=0.00050	–	–	–	χ^2=68.652 p=0.00000
Rumuni w Rumunii	χ^2=14.314 p=0.00251	χ^2=27.729 p=0.0000	χ^2=12.314 p=0.00212	–	χ^2=31.340 p=0.0000	–	x^2=10.186 p=0.01705	χ^2=13.080 p=0.00447

Źródło: opracowanie własne.

Tabela 4. Zróżnicowanie systemów wartości Polaków mieszkających w Polsce oraz Polaków na Białorusi, Ukrainie, Kazachstanie i Rumunii

Polacy	**Polacy w Polsce**							
	Godność Narodowa	Wolności osobiste	Wykształcenie	Jedność narodu	Praca dla Ojczyzny	Powodzenie pracy zawodowej	Moja religia	Przyjazne stosunki z innymi krajami
na Białorusi	–	χ^2=25.049 p=0.00002	χ^2=5.851 p=0.05363	χ^2=23.208 p=0.00004	χ^2=20.849 p=0.00011	χ^2=20.578 p=0.00013	χ^2=12.025 p=0.00730	χ^2=31.134 p=0.00000
na Ukrainie	χ^2=7.820 p=0.04989	χ^2=14.554 p=0.00224	χ^2=21.542 p=0.0002	–	χ^2=9.311 p=0.02543	χ^2=20.969 p=0.00011	χ^2=7.093 p=0.06899	χ^2=14.771 p=0.00202
w Kazachstanie	χ^2=7.364 p=0.06115	–	χ^2=10.717 p=0.01336	χ^2=8.978 p=0.02959	χ^2=8.295 p=0.04030	χ^2=12.597 p=0.00559	–	χ^2=80.269 p=0.00000
w Rumunii	–	χ^2=29.255 p=0.0000	χ^2=9.111 p=0.02785	–	χ^2=10.243 p=0.01661	–	–	χ^2=16.264 p=0.00100

Źródło: opracowanie własne.

dziej zbliżone systemy wartości deklarowali natomiast Polacy przebywający w Polsce i Rumunii. Podobieństwo odnotowano bowiem w przypadku czterech z ośmiu wartości: „godność narodowa", „jedność narodu", „powodzenie w pracy zawodowej" oraz „moja religia".

Analiza wyników badań dowiodła, iż identyfikacja z narodowością polską nie determinuje podobieństwa systemów wartości osób zamieszkujących w Polsce oraz krajach pogranicza wschodniego i tym samym utrzymać można w mocy tezę o treściowym zróżnicowaniu systemów wartości (hipoteza 2).

Największe podobieństwo w systemach wartości odnotowano wśród ludności mieszkającej na Ukrainie, utożsamiającej się z narodowością polską lub ukraińską (tabela 5). Różnica w ocenie dotyczyła tylko wartości „przyjazne stosunki między narodami". Pozostałe natomiast wartości akceptowane były w jednakowym stopniu. Porównanie systemów wartości Polaków zamieszkałych w Białorusi, Kazachstanie i Rumunii z systemami wartości rdzennych mieszkańców tych krajów było każdorazowo podstawą stwierdzenie odmiennego stosunku do czterech z ośmiu wartości (tabela 5). Przy czym Białorusini i Polacy w odmienny sposób cenili wartości: „jedność narodowa", „praca dla ojczyzny", „religia", „przyjazne stosunki między narodami", Kazachowie i Polacy inne znaczenie przypisywali wartościom: „godność narodowa", „jedność narodowa", „praca dla ojczyzny", „moja religia", Rumuni i Polacy natomiast przejawiali odmienne preferencje w stosunku do wartości: „godność narodowa", „wykształcenie", „praca dla ojczyzny", „moja religia".

Stosując wyżej opisane kryterium porównań dowiedziono istnienia różnic w poziomie akceptacji poszczególnych wartości, co pozwala na przyjęcie założenia zwerbalizowanego w hipotezie 3.

PODSUMOWANIE

Celem przedstawionej części badań było scharakteryzowanie systemów wartości w określonych grupach badawczych. Analiza statystyczna dokonywanych oszacowań dowiodła, że tożsamość narodowa jest czynnikiem różnicującym wybór wartości. Poziom zróżnicowania jest jednak uzależniony od dodatkowej zmiennej, związanej z krajem zamieszkania.

Narodowość jest czynnikiem różnicującym preferencje wartości szczególnie wyraźnie, gdy w porównaniach uwzględnione zostały grupy osób identyfikujące się tożsamościowo z krajem zamieszkania. Systemy wartości Polaków w Polsce różniły się znacząco w relacji do wszystkich

Tabela 5. Zróżnicowanie systemów wartości Polaków i Białorusinów na Białorusi, Polaków i Ukraińców na Ukrainie, Polaków i Kazachów w Kazachstanie oraz Polaków i Rumunów w Rumunii

Porównywane narodowości		Godność narodowa	Wolności osobiste	Wykształcenie	Jedność Narodu	Praca dla Ojczyzny	Powodzenie pracy zawodowej	Moja religia	Przyjazne stosunki z innymi krajami
Białorusini na Białorusi	Polacy na Białorusi	–	–	–	χ^2=27.659 p=0.0000	χ^2=8.401 p=0.03840	–	χ^2=12.630 p=0.0055	χ^2=13.581 p=0.00354
Ukraińcy na Ukrainie	Polacy na Ukrainie	–	–	–	–	–	–	–	χ^2=12.128 p=0.00696
Kazachowie w Kazachstanie	Polacy w Kazachstanie	χ^2=10.169 p=0.01718	–	–	χ^2=8.804 p=0.0320	χ^2=7.820 p=0.00431	–	χ^2=11.966 p=0.0075	–
Rumuni w Rumunii	Polacy w Rumunii	χ^2=9.530 p=0.02302	–	χ^2=10.484 p=0.0149	–	χ^2=6.533 p=0.08929	–	χ^2=8.463 p=0.0373	–

Źródło: opracowanie własne.

innych narodowości zamieszkałych w swoich krajach. Najliczniejsze różnice w akceptacji wartości zaobserwowano porównując Polaków i Ukraińców, stosunkowo największym podobieństwem cechowały się systemy wartości Polaków i Białorusinów. Przytoczone powyżej wyniki pozwalają na pozytywną weryfikację hipotezy 1.

Porównując systemy wartości osób o jednakowej, to jest polskiej tożsamości narodowej, zamieszkujących nasz kraj lub jeden z krajów wschodniego pogranicza, można zauważyć znaczące różnice w systemach wartości. Istotnym czynnikiem, w prezentowanej analizie, okazał się więc kraj zamieszkania. Poczucie tożsamości polskiej nie determinuje natomiast w znaczącym stopniu podobieństwa systemu wartości. Relatywnie największe zróżnicowanie zaobserwowano wśród Polaków w Polsce oraz na Białorusi, najbardziej zbliżone okazały się systemy wartości Polaków w Polsce i Rumunii.

Zaprezentowane dane empiryczne są zgodne z treścią hipotezy 2 niniejszego badania.

Dokonując konfrontacji systemów wartości innych narodów i wśród nich przebywających Polaków stwierdzono także istnienie różnic w ocenie znaczenia wartości, ale były one stosunkowo mniej liczne i dotyczyły tylko niektórych wartości (na przykład Polacy i Ukraińcy na Ukrainie różnili się w ocenie zaledwie jednej wartości, pozostałe porównania międzygrupowe wskazywały na zróżnicowanie czterech z ośmiu wartości). Niemniej jednak wykazano zróżnicowanie w ocenie wartości, czego konsekwencją jest potwierdzenie założeń zwerbalizowanych w hipotezie 3.

Stosując różne, wyżej przedstawione kryteria porównań, stosunkowo największe podobieństwo zaobserwowano konfrontując systemy wartości innych narodów i wśród nich przebywających Polaków. Tak więc kraj zamieszkania okazał się czynnikiem determinującym podobieństwo wartości, bez względu na deklarowaną tożsamość narodową. Uzyskane wyniki pozwalają na pozytywną weryfikację hipotezy 4.

Prezentowane badanie jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy istnieją relacje pomiędzy tożsamością narodową człowieka i jego systemem wartości. Zamierzeniem było wskazanie, z teoretycznego punktu widzenia, że wartości przyczyniają się do konstytuowania tożsamości, stanowiąc najistotniejsze elementy struktury „ja". Kształtują się w strukturach poznawczych człowieka, zarówno w procesie identyfikacji, której efektem staje się upodobnienie, jak też w wyniku aktywnego poszukiwania własnej odrębności, czego konsekwencją staje się odróżnienie od innych.

Rozstrzygnięcia teoretyczne wymagają ustosunkowania się do specyficznych warunków nabywania tożsamości i kształtowania systemów

wartości ludzi funkcjonujących na pograniczu. Są oni bowiem narażeni na liczne źródła oddziaływań socjalizacyjnych, co przejawiać się może między innymi konfliktowymi wzorami wartości. Wśród mieszkańców pogranicza bardziej typowe są więc dylematy związane z wyborem źródła asymilacji wartości. Zważywszy, że miarą przystosowania społecznego i satysfakcjonujących interakcji jest podobieństwo przekonań istotne wydaje się pytanie o relacje pomiędzy grupami zróżnicowanymi tożsamościowo, zamieszkującymi w jednym kraju oraz pomiędzy grupami jednolitymi tożsamościowo, zamieszkującymi różne kraje.

Relacjonowane wyniki badań wskazują, że każde z uwzględnionych kryteriów porównań, okazało się czynnikiem różnicującym systemy wartości, chociaż w rożnym stopniu. Zgodnie z przewidywaniami teoretycznymi i wynikami cytowanych badań, tożsamość narodowa wspomagana zgodnym z nią miejscem zamieszkania decyduje o odmiennym ukształtowaniu systemu wartości.

Różnice w preferencji wartości obserwowane były również wśród osób deklarujących tożsamość polską, lecz zamieszkującą w Polsce lub innych krajach pogranicza. Wyniki te wskazują, iż pojęcie „tożsamość polska" nie powinno być identyfikowane ze zbyt dużym podobieństwem systemów wartości. Mniejsze zróżnicowanie ujawniło zastosowanie następnego kryterium, przy użyciu którego porównywano systemy wartości osób z tożsamością polską, zamieszkałych za granicą z ludnością tych krajów. Było to podstawą sformułowania ogólnego wniosku, iż kształtowanie systemów wartości jest w dużym stopniu efektem oddziaływania grupy większościowej, w ramach której następuje długotrwały proces socjalizacji.

Podsumowując wyniki prezentowanych badań należy zwrócić uwagę na fakt, iż osoby o tożsamości polskiej, funkcjonujące w różnych krajach pogranicza deklarują systemy wartości, różniące się zarówno od systemów wartości Polaków w Polsce, jak i systemów wartości osób w krajach, których funkcjonują. Można więc wyciągnąć wniosek, iż analizowana grupa osób ujawnia specyficzne preferencje w systemach wartości, które są konsekwencją synchronizacji wpływów grupy większościowej i mniejszościowej.

BIBLIOGRAFIA

Aronson E., Wilson T.D., Akert R.M., *Psychologia społeczna. Serce i umysł,* Poznań 1994.

Basistowa J., *Niektóre sposoby wykorzystania terminu „wartość" w polskiej psychologii współczesnej*, „Przegląd Psychologiczny" 1987 nr 30.

Bontempo R., Lobel S., Triandis H., *Compliance and value internalization in Brazil and the U.S. Effects of allocentrism and anonymity,* „Journal of Cross-Cultural Psychology" 1990 nr 21.

Boski P., *O byciu Polakiem w ojczyźnie i o zmianach tożsamości kulturowo-narodowej na obczyźnie*, w: *Tożsamość* a *odmienność kulturowa,* red. P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Pyre, Warszawa 1992.

Braun B., *Rozwój samowiedzy a proces indywiduacji,* w: *Studia nad spotrzeganiem relacji „JA – INNI": tożsamość, indywiduacja, przynależność,* red. J. Jarymowicz, Wrocław 1988.

Brzozowski P., *Problemy pomiaru wartości,* „Studia Psychologiczne" 1992 nr 30.

Byrne D., *The attraction paradigm,* New York 1971.

Czerniawska M., *Inteligencja a system wartości,* Białystok 1995.

Damon W., *Social and personality development: Infancy through adolescence,* New York 1983.

Damon W., *Self-underestanding and moral development form childhood to adolescence,* in: *Morality, moral behavior, and moral development,* Eds. W.M. Kurtines, J.G. Gewirtz, New York 1984.

Epstein S., *Wartości z perspektywy poznawczo-przeżyciowej teorii „ja",* w: *Indywidualne i społeczne wyznaczniki wartościowania,* red. S. Epstein, J. Reykowski, E. Staub, Wrocław 1990.

Feather N.T., Similarity of value systems as determinant of educational choice at university level, „Australian Journal of Psychology" 1971 nr 23.

Feather N.T., Value similarity and school adjustment, „Australian Journal of Psychology" 1972a, nr 24.

Feather N.T., Value similarity and value systems in state and independent secondary, „Australian Journal of Psychology" 1972b, nr 24.

Feather N.T., The measurement of values: effects of different assessment procedures, „Australian Journal of Psychology" 1973 nr 25.

Feather N.T., Values in education and society, New York 1975.

Feather N.T., Assimilation of values in migrant groups. In: Understanding human values, Eds. M. Rokeach, New York 1979.

Feather N. T., Similarity of values systems within the same nation: Evidence from Australia and Papua New Guinea, „Australian Journal of Psychology" 1980a, nr 32.

Feather N.T., *Value systems and social interaction; A field in a newly independent nation,* „Journal of Applied Social Psychology" 1980b, nr 10.

Feather N.T., *Cross-cultural studies with the Rokeach Value Survey: The Flinders program of research on values,* „Australian Journal of Psychology" 1986 nr 38.

Gibbs J.C, Schnell S.V., *Moral development „versus" socialization,* „American Psychology" 1985 nr 40.
Gołąb A., Reykowski J., *Studia nad rozwojem standardów ewaluatywnych,* Warszawa 1985.
Góralski A., *Metody opisu i wnioskowania statystycznego,* Warszawa 1976.
Haan N., *Can research on morality be „scientific"?,* „American Psychology" 1982 nr 37.
Howard G.S., *The role of values in the science of psychology,* „American Psychologist" 1985 nr 40.
Jarymowicz M., *Spostrzeganie samego siebie,* „Studia Psychologiczne", 1989 nr 27.
Kurtines W.M., Alvares M., Azmitia M., *Science and morality: The role of values in science and scientific study* of *moral phenomena,* „Psychological Bulletin" 1990 nr 107.
Malewska-Pyre H., *JA wśród swoich i obcych,* w: *Tożsamość a odmienność kulturowa,* red. P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Pyre, Warszawa 1992.
Mandrosz-Wróblewska J., *Rola schematów „ja" w przetwarzaniu informacji o sobie i innych ludziach. Teoria Hansel Markus i jej implikacje,* „Przegląd Psychologiczny" 1985 nr 18.
Misztal M., *Problematyka wartości w socjologii,* Warszawa 1980.
Reykowski J., *Źródła procesów ewaluatywnych i ich funkcje regulacyjne,* w: *Studia nad procesami wartościowania,* red. B. Wojciszke, Wrocław 1988.
Rokeach M., *The nature of human values,* New York 1973.
Schwartz S.H., *Individualism-collectivism. Critique and proposed refinements,* „Journal of Cross-Cultural Psychology" 1990 nr 21.
Schwartz S.H., Bilsky W., *Toward a theory of the universal content and structure of values. Extensions and cross-cultural replications,* „Journal of Personality and Social Psychology" 1990 nr 58.
Staub E., *Wartości indywidualne i społeczne z perspektywy motywacji i ich rola w pomaganiu i krzywdzeniu innych.* w: *Indywidualne i społeczne wyznaczniki wartościowania. Indywidualne i społeczne wyznaczniki wartościowania,* red. S. Epstein, J. Reykowski, E. Staub,Wrocław 1990.
Studia nad spostrzeganiem relacji „JA – INNI": tożsamość, indywiduacja, przynależność, red. M. Jarymowicz, Wrocław 1988.
Triandis H.C., et. al., *Allocentric vs. idiocentric tendencies: Convergent and discriminant validation,* „Journal of Research in Personality" 1985 nr 19.
Triandis H.C., et. al., *Individualism and collectivism: Cross-cultural perspectives on self-ingroup relationships,* „Journal of Personality and Social Psychology" 1988 nr 54.

Triandis H.C., *Psychologia międzykulturowa: rozwój i dokonania,* „Przegląd Psychologiczny" 1991 nr 1.
Trzebińska E., *Z badań nad rozwojem i funkcjonowaniem tożsamości,* „Przegląd Psychologiczny" 1992 nr 2.
Trzebiński J., *Rola schematów poznawczych w zachowaniach społecznych,* w: *Psychologia spostrzegania społecznego,* red. J. Trzebiński, M. Lewicka, Warszawa 1985.
Undrestanding human values, red. M. Rokeach, New York 1979.
Wojciszke B., *Struktura „ja", wartości osobiste i zachowanie,* Wrocław 1986a.
Wojciszke B., *Teoria schematów społecznych. Struktura i funkcjonowanie jednostkowej wiedzy* o *otoczeniu społecznym,* Wrocław 1986b.
Wojciszke B., *Wpływ schematów poznawczych na procesy ewaluacji,* w: *Studia nad procesami wartościowania*, red. B. Wojciszke, Wrocław 1989.

III

Pogranicze białorusko-polskie

User ROZENFELD
Mikałaj BIASPAMIATNYCH
Jury URALSKI

WARIATYWNOŚĆ ETNICZNEJ PRZYNALEŻNOŚCI POLAKÓW NA POGRANICZU BIAŁORUSKO-POLSKIM

Pogranicze etniczno-kulturowe często ujawnia zróżnicowany poziom i charakter tożsamości w granicach tej samej wspólnoty etnicznej. Wskaźniki tożsamości mogą się wahać od jednoznacznych i wyraźnych do niewyraźnych, a nawet ukrytych. Zróżnicowania te wyrażane są w postaci różnych kategorii teoretycznych [Parillo 1997]. Przejściowy charakter tożsamości zwykle wynika ze stosunków grup dominujących i mniejszościowych i jest wskaźnikiem działania mechanizmów adaptacyjnych mniejszości wobec panującej sytuacji kulturowo-politycznej. Ukryte, przejściowe lub marginalne przejawy tożsamości świadczą o wariatywnym i względnym charakterze wskaźników etnicznej przynależności pewnych grup lub warstw społecznych. Względność wskaźników przynależności etnicznej rozumiana jest w różnych aspektach: jako rozbieżność pomiędzy formalnym statusem etnicznym grupy lub osoby a subiektywnymi cechami etniczno-kulturowymi, posiadanymi przez grupę albo osobę i zbliżającymi je do innej grupy etnicznej; jest to zarówno nietożsamość cech obiektywnych i subiektywnego uświadomienia etnicznej przynależności.

Wymienione aspekty stanowią charakterystyczną cechę sytuacji etniczno-kulturowej terenów, na których kształtuje się swoisty charakter stosunków międzyetnicznych, wyrażanych w takich pojęciach, jak: asymilacja, akulturacja oraz odpowiadający tym procesom typ człowieka pogranicza. Często człowiek pogranicza należy jednocześnie do różnych kultur [Sadowski 1992]. Sprawia mu to czasem trudność w poszukiwaniu własnej identyfikacji etnicznej. Sytuacja na białorusko-polskim pograniczu nie jest wyjątkiem w tym zakresie i potwierdza wymienioną tendencję. Wskazują na to zarówno spostrzeżenia potoczne, jak i wyniki badań socjologicznych.

W różnych miejscowościach Grodzieńszczyzny, zwłaszcza na terenach wiejskich pojawiają się trudności z określeniem przynależności etnicznej. *Przed wojną uważano nas za Polaków, a po wojnie byliśmy zapi-*

sani jako Białorusini, a kim jesteśmy w *rzeczywistości – nie wiemy* – takie zdanie wypowiedział mieszkaniec wsi Podolce w powiecie ostrowieckim. Mieszkańcy tej wsi potocznie mówią po białorusku, czyli „po prostu", mogą posługiwać się polszczyzną kresową, są wyznania katolickiego.

Potoczne spostrzeżenia ujawniające trudności z określeniem przynależności etnicznej są potwierdzone wynikami badań socjologicznych. W trakcie badań nad problemem *Socjalne i kulturowe determinacje rozwoju etnicznego ludności obwodu grodzieńskiego*, podjętych w ostatnich latach przez Katedrę Kulturoznawstwa Uniwersytetu Grodzieńskiego, identyfikacja etniczna stała się punktem wyjściowym analizy procesów etniczno-kulturowych. Coroczne wyniki tych badań wskazują na istnienie grup ludności o tożsamości nieokreślonej lub określonej w sposób niejednoznaczny. Jak wynika z badań przeprowadzonych w 1994 roku, 6,2 % respondentów twierdziło, że uważają siebie za Polaków, ale w rzeczywistości są Białorusinami. Jednocześnie 2,5 % stwierdziło, że czują się Białorusinami, choć realnie są Polakami. W 1995 roku te liczby wynosiły odpowiednio 9 % i 7 %, a w 1996 roku – 10 % i 9 %. Dane te świadczą o tym, że dla co dziesiątej osoby (zarówno Białorusinów, jak i Polaków) istnieje rozbieżność pomiędzy narodowościową przynależnością formalną, paszportową (na Białorusi jeszcze nie została zakończona wymiana, wciąż obowiązujących, dawnych sowieckich paszportów mających rubrykę „narodowość" na nowe narodowe paszporty bez takiej rubryki) lub tradycyjną a samopoczuciem etnicznym, wyznaczonym przez czynniki socjalne i kulturowe.

Obserwuje się pewną tendencję do istnienia na polsko-białoruskim marginesie etnicznym „ukrytych" warstw ludzi, którzy są potencjalnymi Polakami, chociaż deklarują się Białorusinami i odwrotnie. Tworzą oni grupę latentną, czyli taką, która z różnych przyczyn nie ujawnia swojej rzeczywistej narodowości, a formalny status etniczny członków nie odpowiada ich rzeczywistej tożsamości. Istnienie takich grup potwierdzają przykłady przechodzenia do innej grupy etnicznej. Metamorfoza Białorusina w Polaka albo Polaka w Białorusina jest charakterystyczna dla Grodzieńszczyzny, zwłaszcza w okresach, które powodowały konformizm etniczny.

Między spisami ludności przeprowadzonymi w ZSRR w latach 1970–1979 liczba Polaków w obwodzie grodzieńskim nagle wzrosła o 23 tys. (z 276 do 299 tys.), czyli o 8,3 %. Jednocześnie liczba Białorusinów spadła w tym samym okresie o 31 tys. [*Czisliennost'* ... 1980]. Wtedy wyniki spisów dotyczące takiego nieprawdopodobnie dużego wzrostu liczby Polaków na Grodzieńszczyznie, jak i w całej Białorusi, pozostały

bez uwag i komentarzy badaczy. Wydaje się, że był to proces „ujawniania" latentnej grupy Polaków, którzy zachowali swoją polskość, mimo asymilacyjnych tendencji poprzednich dziesięcioleci. Faktem jest, że w okresie powojennym miał miejsce pewien nacisk na osoby pochodzenia polskiego celem zmuszenia do zrezygnowania ze swojej narodowości i jej zamiany na inną (głównie białoruską). Proces odwrotny prawdopodobnie spowodowały różne przyczyny – zarówno skomplikowany okres lat siedemdziesiątych w Polsce i jego odbicie w świadomości Polaków państw sąsiednich, jak i wybór Polaka na Papieża. Z tym wydarzeniem wiąże się wzrost świadomości Polaków na Białorusi.

Wariatywny charakter oblicza etnicznego Polaków ujawnia się w „niekompletnym" zestawie cech etnicznych. Widoczne jest znaczne zróżnicowanie Polaków Grodzieńszczyzny, Białostocczyzny oraz Wileńszczyzny. Polega ono na obecności lub braku czynnika językowego, który zwykle traktowany jest jako podstawowe kryterium bytu narodu. Na Grodzieńszczyźnie ten czynnik nie jest obserwowany, przynajmniej w stopniu masowym. Każdy, kto miał możliwość zwiedzania Grodna, Lidy, innych miast i miasteczek oraz obserwowania różnych miejsc skupisk ludzi – ulic, transportu publicznego, sklepów, kto był w urzędach, szkołach, przysłuchiwał się prowadzonym tam rozmowom, nie od razu mógł uwierzyć, że Polakiem jest co piąty mieszkaniec Grodna, albo co czwarty mieszkaniec obwodu. Biorąc pod uwagę czynnik językowy po prostu trudno zidentyfikować przynależność etniczną Polaków obwodu grodzieńskiego.

Wśród Polaków wciąż przewagę ma język białoruski (na wsi) oraz rosyjski (w mieście), z wyjątkiem kościoła, w którym język polski nadal jest dominujący (chociaż ostatnio msze odprawiano również po białorusku) oraz rodzin posługujących się językiem polskim w domu. Językiem polskim posługuje się od 8% respondentów Polaków w życiu publicznym do 31% w życiu rodzinnym. Około połowa Polaków stale mówi po rosyjsku, co czwarty Polak przeważnie mówi po białorusku. Określona przez te liczby sytuacja językowa ukształtowała się w ciągu dłuższego okresu, nie oznacza jednak nihilistycznej postawy Polaków wobec kwestii językowej. Większość respondentów pochodzenia polskiego traktuje język polski jako konieczną cechę etniczną; 68% uważa, że nie można być prawdziwym Polakiem nie mówiąc po polsku. Połowa Polaków usprawiedliwia posługiwanie się innym niż polski językiem, brakiem odpowiedniego środowiska językowego. Poprawa tej sytuacji dla wielu Polaków związana jest z odbudową szkolnictwa polskiego. Absolutna większość Polaków popiera idee uruchomienia szkół polskich na Białorusi, jednocześnie wyrażając żal z powodu wolnego tempa ich realizacji.

Model idealnego Polaka, zdaniem przedstawicieli tej wspólnoty etnicznej, związany jest z językiem polskim. Zagadnienie alienacji językowej Polaków Grodzieńszczyzny oraz problem przywrócenia języka rodzinnego wymaga specjalnych badań. Sytuacja językowa wśród Polaków Grodzieńszczyzny jest skomplikowana. Są wsie, w których doszło do wyeliminowania z życia języka polskiego w ubiegłym stuleciu. Są również takie wsie i osiedla, w których zanotowano równoległe posługiwanie się polszczyzną oraz językiem białoruskim w czasach przedwojennych, do całkowitego usunięcia polszczyzny na rzecz języka białoruskiego w czasach powojennych. Języka polskiego nie używano w kontaktach międzyludzkich, przynajmniej w okresie bieżącego stulecia, gdyż funkcje komunikatywne pełnił i nadal pełni język białoruski. W związku z tym, obecne pokolenie Polaków w wieku poniżej pięćdziesięciu lat nie wyróżnia się spośród Białorusinów, gdyż posługuje się tak zwaną gwarą prostą, czyli lokalnym dialektem języka białoruskiego. Taka sytuacja językowa może być oceniana jako wynik procesów asymilacyjnych, do których doszło w ciągu bieżącego stulecia. Przedstawiciele starszej generacji w rodzinach wiejskich (np. we wsi Nacza w powiecie woronowskim) znają język polski oraz posługują się tym językiem. Znają również białoruski. Charakterystyczne jest to, że do własnych dzieci i wnuków mówią po białorusku. Istnieją wsie, uważane za tradycyjnie polskie, w których w życiu rodzinnym ostatnich trzech pokoleń nie posługiwano się językiem polskim, lecz białoruskim. Przykładem może być wieś Wojnielowiczowce w powiecie grodzieńskim. Istnienie takich wsi oraz rodzin wskazuje na to, że ocena obecnej sytuacji językowej wyłącznie w kategoriach asymilacji jest jednostronna i wskazuje na kontrowersyjny charakter życia językowego Polaków, dla których język polski nie tylko obecnie, ale również wcześniej nie miał absolutnego znaczenia jako cecha etniczna.

Przynależność do Kościoła katolickiego traktowana jest jako najistotniejszy wskaźnik identyfikacji narodowej Polaków, zwłaszcza w takich sytuacjach, kiedy inne czynniki, na przykład językowy, przestają działać. Tak się stało na terenach „kresów wschodnich", gdzie przynależność do Kościoła katolickiego pełni funkcje identyfikacji etniczno-kulturowej. Wyniki przeprowadzonych badań w zasadzie potwierdzają tę tezę. W świadomości wielu ludzi, zwłaszcza o niewysokim poziomie wykształcenia oraz prowadzących tradycyjny tryb życia, połączenie etnicznego i konfesjonalnego czynnika jest czymś, co nie ulega wątpliwości. Wyniki badań wskazują również na to, że część Polaków młodszego pokolenia uważa za możliwe wyznawanie innej religii oraz innej orientacji światopoglądowej. Możliwość takiego wyboru popiera co trzeci badany

Polak. Wydaje nam się, że ta liczba powinna być sprawdzona i sprecyzowana. Bez względu na wielkość tej liczby, fenomen Polaka–agnostyka jest faktem.

Teza „Polak – katolik", „katolickie – to znaczy polskie" coraz rzadziej popierana jest przez Białorusinów, zwłaszcza przez świadomą swej historii młodzież. Wśród wykształconych Białorusinów spotyka się zarówno katolików obrządku greckiego, jak i rzymskiego. Jest to nie tyle tradycja wyznaniowa, ile postawa kulturowa tzw. euro-Białorusinów, czyli tych, którzy podzielają orientację zachodnią. Przyczynia się to do zburzenia stereotypu „Polak – katolik". Można w różny sposób omawiać przyczyny i skutki życia religijnego Polaków, ale świadczą one o względnym charakterze tej cechy.

Przedstawiona sytuacja daje możliwość sprecyzowania typologii rozwoju etnicznego Polaków pogranicza białorusko-polskiego. W rzeczywistości są Polacy rosyjskojęzyczni, białoruskojęzyczni, dwujęzyczni i Polacy–niekatolicy. Z tego wynika względny i wariatywny charakter cech etnicznej przynależności Polaków, który ujawnia się, po pierwsze, w niecałkowitym, niepełnym zestawie wskaźników etnicznych Polaków Grodzieńszczyzny, zbliżającym tę grupę albo jej pewne części do Białorusinów lub Rosjan, co ułatwia dyfuzję etniczną; po drugie, wskazuje na to niejednoznaczny charakter granic etnicznych oraz fakt istnienia charakterystycznego pogranicza międzyetnicznego, do którego należą wymienione wyżej latentne warstwy Polaków w białoruskiej strefie etnicznej. Jednocześnie wariatywność cech etnicznych podtrzymuje polskość. Mówiący po rosyjsku, religijnie indyferentny Polak Grodzieńszczyzny pozostaje Polakiem, utożsamia się ze wspólnotą polską.

BIBLIOGRAFIA

Czisliennost', poł, wozrast, sostajanije w brakie, urowień obrazowanija, nacyjonalnyj sostaw, istoczniki sriedstw suszczestwowanija, czisło i sostaw siemiej nasielienija Grodnienskoj obłasti i rajonow. Po dannym Wsiesojuznoj pieriepisi nasielienija na 17 janwarja 1979 goda, t. 1, Grodno 1980.

Parillo V.N., *Strangers to these shores: race and ethnic relations in the United States*, Boston 1997.

Sadowski A., *Pogranicze. Studia Społeczne. Zarys problematyki*, w: „Pogranicze. Studia Społeczne", 1992 t. 1.

Włodzimierz KOKLUCHIN

ETNOPSYCHOLOGICZNE ASPEKTY WSPÓŁDZIAŁANIA KRYPTONARODOWOŚCI NA POGRANICZU

Skomplikowane, a czasem wręcz tragiczne wydarzenia historii XX wieku niejednokrotnie determinowały potoki migracji wewnątrz państw oraz między nimi. Przewrót październikowy 1917 roku oraz wojna domowa, wojny światowe, reforma Stołypina, industrializacja, rozpad ZSRR oraz wiele innych wydarzeń spowodowało, że miliony ludzi w wyniku procesów migracji zetknęły się ze skomplikowanymi problemami ekonomicznymi, społecznymi i kulturowymi, a także psychologicznym i bytowym dyskomfortem.

Procesy etniczno-narodowościowe w przygranicznych rejonach Białorusi charakteryzują się dzisiaj dużą wielobarwnością i mozaikowością. Na tym terytorium, w sposób mniej lub bardziej zwarty, mieszkają Białorusini, Polacy, Rosjanie, Ukraińcy, Litwini, Żydzi, Tatarzy, aczkolwiek korelacje tych grup etniczno-narodowościowych w poszczególnych rejonach pogranicza znacznie się różnią. Przykładowo, na obszarze obwodu Grodzieńskiego można wyróżnić cztery podstawowe typy środowisk etnicznych, które ukształtowały się pod wpływem czynników demograficznych, historycznych i społeczno-ekonomicznych:

- jednorodny typ białoruski – udział etnicznych Białorusinów przewyższa dziewięć dziesiątych ogólnej liczby ludności; rejony te są przeważnie położone we wschodniej części obwodu, chociaż znaczne ich obszary znajdują się także w części północnej, południowej i zachodniej (rejony: korelicki, nowogródzki, słonimski, smorgoński);
- białorusko-polski – ze znaczącym (od 14 do 28%) udziałem Polaków (rejony: dziatłowski, oszmiański, świsłocki, ostrowiecki, mostowski, zielwieński, berestowicki, iwiewski);
- białorusko-polski – z równą w przybliżeniu liczbą ludności białoruskiej i polskiej narodowości z jednoczesną ich przewagą nad innymi etnosami (rejony grodzieński i lidzki);
- polsko-białoruski – z przewagą ludności polskiej (rejony woronowski i szczuczyński).

Podobną strukturę można zaobserwować także w obwodzie brzeskim, ale tutaj w sposób bardziej istotny przejawia się czynnik ukraiński (zamiast litewskiego).

Według ostatniego spisu ludności (1989 rok) w regionie zachodnim Białorusini stanowią 72,8% ludności, na miejscu drugim znajdują się Polacy (12,7%), na trzecim – Rosjanie (10,3%), na czwartym Ukraińcy (3,2%), wszystkie pozostałe grupy etniczne (Żydzi, Tatarzy, Litwini) stanowią zaledwie około 1% ludności regionu. Rzecz charakterystyczna, iż w obwodzie Brzeskim drugie miejsce po Białorusinach (82,8%), zajmują Rosjanie (10,0%), trzecie – Ukraińcy (4,2%), a Polacy znajdują się na miejscu czwartym (2,2%). W obwodzie grodzieńskim Białorusini stanowią 60,4%, Polacy – 25,8%, Rosjanie – 10,0%, a udział Ukraińców wynosi 2,0%.

W Brześciu Białorusini stanowią 66,0% wszystkich mieszkańców, Rosjanie – 23,8%, Ukraińcy – 6,6%, Polacy – 1,8%.

Obecnie w obwodzie brzeskim więcej osób przyjeżdża niż wyjeżdża na pobyt stały. Przyjeżdżają przede wszystkim z Litwy, Estonii, Łotwy, a także z Rosji i Ukrainy. Według danych statystycznych, ogólna liczba migrantów w 1993 roku wynosiła ponad siedem tysięcy osób [„Sovietskaja ..." 1994].

Do podstawowych i charakterystycznych cech procesu etniczno-kulturowego zachodzącego w zachodnim regionie Republiki Białoruskiej zalicza się:

- współistnienie czterech kultur słowiańskich: białoruskiej, polskiej, ukraińskiej i rosyjskiej;
- wiodącą rolę wśród nich kultury białoruskiej;
- niejednoznaczny wpływ kultur polskiej, ukraińskiej i rosyjskiej na kulturę rdzennego narodu;
- zauważalną utratę przez naród białoruski jego tradycji historycznych, narodowych i językowych;
- wybuch narodowych ambicji, poszukiwanie i odrodzenie narodowych korzeni w kulturze i religii.

W określeniu typologii regionalnej etnokultury ważną rolę pełnią:

- stosunek i miejsce, które mała grupa etniczna zajmuje wobec większości ludności danego regionu; wyraża się on w następujących tendencjach zachowań etnicznych: równowaga, podporządkowanie, dominacja, położenie uprzywilejowane; w większości rejonów Republiki Białoruskiej tendencją podstawową jest równowaga;
- proporcje liczbowe małej i dużej grupy etnicznej;
- stopień izolacji i stosunki wzajemne małej i dużej grupy etnicznej.

Mniejszości etniczne różnią się między sobą szeregiem cech, między innymi:

- poczuciem solidarności grupowej, przynależności „do siebie nawzajem";
- społecznym i „fizycznym" oddaleniem od większości (żyją we wspólnotach sąsiedzkich, rzadko wstępują w związki małżeńskie z przedstawicielami innych narodowości);
- poczuciem bycia dyskryminowanym przez większość (w sferze wykształcenia, otrzymywania mieszkań, w realizacji innych praw i możliwości).

W związku ze współistnieniem czterech kultur słowiańskich, następuje także skrócenie dystansu etnicznego między nimi.

Zróżnicowanie etniczne ściśle splata się z religijnym i nierzadko utożsamia się z nim. W obwodach o wysokich wpływach katolicyzmu ludzie znacznie częściej identyfikują się z tą czy inną narodowością nie według cech etnicznych, lecz wyznaniowych.

Babosow, badający sprzeczności identyfikacji narodowościowej w warunkach kształtowania się suwerenności państwowej Białorusi, zauważa, że sprzeczności te są:

- immanentne obiektywnemu procesowi rozwoju świadomości narodowej, narodowej kultury i narodowych ruchów, a obecnie nasilają się z powodu przejściowego charakteru przeżywanego okresu;
- uwarunkowane złożonością samej identyfikacji jako procesu emocjonalno-kognitywnego, wcale nie zawsze uświadamianego utożsamiania się przez podmiot z jakąś wspólnotą, w tej liczbie także narodową.

Babosow wyróżnia kilka grup sprzeczności. Typ pierwszy – to sprzeczności między kognitywnymi a emocjonalno-uczuciowymi komponentami procesów identyfikacji narodowej. Badania przeprowadzone przez pracowników Instytutu Socjologii Akademii Nauk Republiki Białoruś (AN RB) wykazały, że na poziomie świadomości przeważającej większości respondentów we wszystkich regionach republiki właściwa jest mentalność odrzucająca nastawienie nacjonalistyczne. 83,0% ankietowanych na poziomie kognitywnym z jednakim szacunkiem odnosi się do przedstawicieli wszystkich nacji, 11,0% – nigdy nie zastanawiało się nad tym i zaledwie 4,0% wyraża niechętny stosunek do ludzi innych wspólnot etnicznych. Kiedy jednak socjologiczna analiza zostaje przeniesiona na płaszczyznę uczuciowo-emocjonalną, najbardziej aktywnie funkcjonującą w warunkach codziennego współżycia, to okazuje się, że 69,0% tak czy inaczej zetknęło się z uprzedzeniami w stosunku do innych narodowości właśnie na tym poziomie. Tak więc, występuje tu poważna rozbieżność między kognitywnym nastawieniem na życzliwość wobec

przedstawicieli innych wspólnot etnicznych a emocjonalno-uczuciową jego realizacją na poziomie codziennego współżycia.

Drugim typem sprzeczności w procesie identyfikacji narodowościowej jest głęboka rozbieżność między wyraźnie przejawiającymi się wśród większości mieszkańców Republiki (przy czym nie tylko wśród Białorusinów, ale także Rosjan, Ukraińców i osób innych narodowości) dążeniami do pogłębionej znajomości historii, literatury, kultury i tradycji narodu białoruskiego, motywowanymi szybkim odradzaniem się samoświadomości narodu białoruskiego a stopniem i metodami zaspokojenia tych dążeń. Badania Instytutu Socjologii wykazały wyraźnie istnienie takich dążeń u 78,0% ankietowanych, ale w trwałe nastawienie zamieniały się ona zaledwie u połowy z nich.

Trzeci typ sprzeczności przejawia się w powstaniu, trwałym podtrzymywaniu i rozpowszechnianiu szablonowych stereotypów społeczno-psychologicznych w stosunku do przedstawicieli niektórych etnosów. W szczególności, wśród pewnej części Białorusinów, Rosjan, Ukraińców i Żydów mieszkających na Białorusi, szczególnie w dużych miastach, ukształtował się negatywny społecznie stereotyp Azerów, Ormian i innych narodów kaukaskich jako narodów spekulantów, bazarowych handlarzy, bogatych klientów miejsc „rozpusty". Są pewne różnice w rozpowszechnianiu podobnych stereotypów w stosunku do poszczególnych narodów. W dynamice nieprzyjaznych uczuć narodowościowych u Białorusinów w latach dziewięćdziesiątych na pierwszym miejscu znalazły się uprzedzenia wobec narodowości kaukaskich i środkowoazjatyckich (podobne zdanie wyraziło 4,8% badanych), za nimi, w kolejności zmniejszania się sympatii, znajdują się: osoby narodowości żydowskiej (4,1%), narody nadbałtyckie (2,7%), Rosjanie (1,4%), Cyganie, Ukraińcy, Kazachowie (po 0,7%). Wśród Rosjan największą niechęć wzbudzają osoby pochodzenia żydowskiego (10,3%), a następnie narody kaukaskie (3,8%) i środkowoazjatyckie (3,4%). Przejawia się tutaj sprzeczność między tradycyjnie właściwym Białorusinom przepełnionym szacunkiem i dobrosąsiedzkim stosunkiem wobec osób wszystkich narodów a społeczno-psychologicznymi stereotypami, w jakimś stopniu wywołanymi rozpadem totalitarnego imperium.

Według danych W. I. Rusieckiej, respondenci graniczących z Polską rejonów obwodu grodzieńskiego wskazali na dużą liczbę cech Polaków godnych naśladowania: Białorusini wskazali u Polaków na umiłowanie ojczyzny, narodową solidarność, kulturę bycia, kurtuazyjny stosunek do kobiet, gospodarność, pragmatyzm, dobre maniery, poczucie dumy narodowej, odpowiedzialność, gościnność, kulturę stosunków rodzinnych, wiarę w Boga, umiejętność przystosowania się do życia, szacunek do genealogii i języka, gust w ubieraniu się, umiłowanie wolności, uprzejmość, znajomość historii, dokładność, i zaledwie trzy cechy negatywne – chęć spekulowania, oszukiwania i dwulicowość. Z kolei Polacy wyróżnili u Białorusinów otwartość, pracowitość, cierpliwość, uczynność, życzliwość, dobroć, spokój, umiejętność życia w przyjaźni, wytrzymałość, szczerość, skromność, szacunek do człowieka, brak wymagań, i inne, ale też negatywy – „skłonność do picia wódki" i „brzydkich słów" [Rusieckaja 1994]. Należy mieć na uwadze, iż w każdym środowisku etnicznym istnieje pewna liczba osób (mniej więcej 2 do 10%), odnosząca się nieżyczliwie do kontaktów z ludźmi innych narodowości [Arutiunian i in. 1987].

Czwarty typ sprzeczności rozwoju etnospołecznego polega na tym, iż dążenia narodowo – polityczne pewnej części wspólnoty etnicznej w sposób istotny mijają się z interesami, w tym także społeczno-etnicznymi, samej tej wspólnoty, ale są propagowane w odpowiednich oświadczeniach, manifestach, programach jako interesy tejże społeczności. Typowym problemem jest problem *Poleszuków jako szczególnego, specyficznego etnosu*. Babosow uważa, że problem ten powstał na poziomie zideologizowanej w duchu nacjonalizmu świadomości określonych kręgów inteligencji i przez większość ludności Polesia Zachodniego nie jest traktowany nie tylko jako priorytetowy, ale nawet jako istotny. Według danych Instytutu Socjologii AN RB 81,8% ankietowanych w czterech rejonach obwodu Brzeskiego – Pińskim, Małorytskim, Iwanowskim, Korbińskim – wcale nie popiera idei jakiejś autonomii, uważa się za Białorusinów i woli obywatelstwo białoruskie (83,1%). Zaledwie 7,8% respondentów w tych rejonach uważa za możliwe i pożądane stworzenie z Polesia Zachodniego autonomicznego regionu kulturowo-językowego (na marginesie, jakakolwiek autonomia nie likwiduje białoruskiego obywatelstwa). Tym bardziej, iż jednocześnie ponad połowa ankietowanych podstawowe kryteria, według których człowieka należy uważać za Poleszuka, widzi nie w cechach społeczno-etnicznych czy kulturowo-językowych, co podkreślają rzecznicy autonomii, ale w fakcie terytorialnym, czyli w samym zamieszkiwaniu na obszarze Polesia Zachodniego. Tylko 29,6% respondentów za takie kryterium uważa przestrzeganie specyficznych obyczajów, 29,1% – posługiwanie się językiem „miejscowym" (zachodnio-poleszuckim), zaledwie 1,9% zakłada, że takie kryterium może stanowić specyficzny wygląd zewnętrzny Poleszuków.

Piąty typ sprzeczności przejawia się w sferze autoidentyfikacji językowej. Sprzeczności mają tutaj jakby dwupoziomowy charakter. Po pierwsze, między zrozumieniem potrzeby języka białoruskiego jako pań-

stwowego języka suwerennej Białorusi a praktyczną gotowością komunikowania się w tym języku. Charakterystyczne, że wśród mieszkańców przygranicznych rejonów Białorusi językiem ojczystym (według cech etnicznych) w pełnym zakresie włada 90,2% Rosjan, ale zaledwie 51,2% Ukraińców i 47,6% Białorusinów. Daje tu o sobie znać długoletnia polityka rusyfikacji oraz tendencji totalitarystycznych w ogóle. Po drugie, (jest tu sprzeczność) między odwiecznymi nosicielami narodowej i językowej samoistności – mieszkańcami wsi, a mieszkańcami miast – nosicielami zurbanizowanego stylu życia, który pod wieloma względami zatracił narodową specyfikę.

Z najbardziej znaczących (ze względu na liczebność) innych, oprócz rosyjskiego, narodów na język rosyjski prawie w całości przeszli Żydzi (według spisu z 1989 roku było ich 0,11 mln osób z czego rosyjski za ojczysty uznało 0,1 mln, zaś białoruskim władało 0,03 mln osób), w dużej części Ukraińcy (z 0,29 mln rosyjski nazwało ojczystym 0,14 mln ludzi, zaś białoruskim swobodnie władało 0,03 mln osób). Polacy oddali pierwszeństwo białoruskiemu (z 0,42 mln osób białoruski uznało za ojczysty, albo też uznało się za swobodnie nim władających, 0,3 mln osób, zaś język swego narodu uznało za ojczysty zaledwie 0,06 mln).

W wyniku wielowiekowych kolizji historycznych duża liczba Polaków mieszka na Białorusi, a Białorusinów – w Polsce. 62,4% Polaków i 58,6% Białorusinów mieszkających w obwodzie grodzieńskim ma bliskich krewnych za granicami Białorusi; w rejonie woronowskim mieszka 82,5% Polaków i 11,2% – Białorusinów. Według stanu na początek maja 1994 roku, w obwodzie grodzieńskim funkcjonowało 144 z 333 katolickich wspólnot religijnych (43,2%) działających na terytorium Białorusi.

Mniejszości narodowe wymagają wobec siebie specjalnej uwagi, co nie zawsze ma miejsce. Przykładowo, polityka narodowościowa w stosunku do białoruskiej mniejszości narodowej w Polsce w latach 1918-1939 była związana z asymilacją Białorusinów. Stosunki wzajemne białoruskiej mniejszości i polskiej większości po drugiej wojnie światowej przechodziły cztery etapy:

1) okres kształtowania się nowych stosunków międzyetnicznych (1945-1955),
2) okres kształtowania się autonomii społeczno-kulturalnej (1956-1970),
3) okres przyśpieszonej asymilacji i integracji (1971-1980),
4) powrót do białoruskich wartości narodowych (lata osiemdziesiąte) [Sadowski 1989, *Probliemy...* 1989].

Przedstawiciele największego i dominującego narodu w byłym ZSRR, Rosjanie, w nowych niepodległych państwach stanęli wobec ko-

nieczności przyjęcia na siebie nieznanej im wcześniej roli i statusu mniejszości etnicznej. Funkcjonujący w przeszłości fenomen „starszego brata" z jednej strony powodował dążenie do naśladowania, a z drugiej, latentne lub jawne zbiorowe przeciwdziałanie mentalności obcego narodu. Już W.M. Bechtieriow podkreślał istnienie obiektywnych praw naśladownictwa u ludzi i narodów. Uważał on, iż „plebs" naśladuje patrycjuszy częściej, niż na odwrót, mieszkańcy wsi częściej miastowych niż miastowi mieszkańców wsi, zwyciężeni – zwycięzców, kochający – kochanych, arystokracja – monarchę (lub prezydenta) lub dworzan niż odwrotnie. *Narody młodsze naśladują narody starsze w większym stopniu, niż odwrotnie. Tak więc, Rosjanie naśladują pod wieloma względami bardziej stare w sensie kulturowym narody Zachodu, które jeśli nawet biorą coś od Rosjan, to w znacznie mniejsze mierze, niźli sami Rosjanie od nich* [Bechtierow 1921, s.116]. W wyniku wspólnego zamieszkiwania u wielu etnosów kształtują się podobne cechy duchowe. Francuski historyk de Saint-Pierre pisze o zagadkowych cechach duszy słowiańskiej: *zmiana nastrojów, cudaczny rytm wprawiający w zakłopotanie łacińskie serce, wahanie między pląsem a zastygłą marzycielskością, między instynktem żądzy krwi, a współczuciem, między niezdecydowaniem a ordynarnym wyskokiem, między buntem i pokorą* [de Saint-Pierre 1988, s.13]. Gdyby bez dyskusji przyjąć w całości analizę francuskiego historyka, to wszystkich mieszkających w rejonach przygranicznych Słowian – Białorusinów, Rosjan, Polaków, Ukraińców, Poleszuków – można byłoby zdiagnozować w sensie społeczno-psychologicznym podobnie. W rzeczywistości rzeczy mają się inaczej. Cechy podobne do „słowiańskich" można znaleźć i u Hiszpanów, i u Niemców, i u Włochów. I odwrotnie.

Badania przeprowadzone pod kierownictwem L.G. Poczebut na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Petersburskiego w 1993 roku, w których wzięło udział 300 respondentów z wykształceniem wyższym, wykazały, iż ankietowani przypisywali Rosjanom szereg swoistych cech psychologicznych: zorientowanie na kolektyw, kolektywizm; ciążenie ku wartościom duchowym; namiętne stwarzanie sobie idoli; liczenie na przypadek, na „jakoś to będzie", rozwiązywanie problemów „na gwałt" [*Rosija*...1994].

Z drugiej strony, fińscy badacze odkryli w roku 1992, że Finowie widzą w Rosjanach takie cechy, jak: zacofanie (61%), artyzm (49%), lenistwo (49%), gościnność (47%), biurokratyzm (42%), uczuciowość (39%), a zdecydowanie rzadziej takie cechy, jak: przedsiębiorczość (9%), umiejętność życia (8%), dążenie do celów (6%), możliwość polegania na nich (3%), nowoczesność (2%), [*Priwiet*...1993]. Kultura europejska nie

uważa Rosjan za wzorzec do naśladowania. Ale Amerykanie nie mogą być nim tym bardziej. Niemiecki badacz T. Ritter zasadnie uważa, że potęga Ameryki opiera się na wywiezionych z Europy talentach. *Gdyby rozliczni przedstawiciele narodów żydowskiego, niemieckiego, szwajcarskiego, rosyjskiego, polskiego opuścili USA, pozostałby tam krajobraz księżycowy... Gdyby ludzka egzystencja była mierzona wyłącznie w dolarach i centach, to wątpliwe, czy świat w jego dzisiejszej postaci przetrwałby jeszcze kilka dziesięcioleci. Zostałby on, i cała ludzka cywilizacja, zniszczony* [Ritter 1989, s.168].

W 1994 roku socjologowie Białoruskiego Uniwersytetu Państwowego przebadali 1056 studentów ze wszystkich regionów Białorusi w celu ustalenia najbardziej charakterystycznych cech narodu dominującego (Białorusinów) i kryptonarodowości, to znaczy mieszkających w RB Rosjan, Polaków, Ukraińców, Litwinów i Żydów. Jedynym narodem bez cech negatywnych był naród białoruski; respondenci wyróżnili: dobroduszność, życzliwość, cierpliwość, tolerancyjność, spokój, pracowitość; pozostałe narody (Ukraińcy, Polacy Litwini) posiadają te cechy w znacznie mniejszej mierze lub nie posiadają ich wcale (Rosjanie). W charakterystykach Rosjan przeważają: leniwość, agresywność, poczucie własnego znaczenia oraz pijaństwo; bardzo podobne okazały się „obrazy" Ukraińców, Polaków i Żydów, do których cech charakterystycznych zaliczono skąpstwo, chciwość, chytrość. Otrzymane rezultaty autorzy badań uważają za niepokojące, przypisując te jednostronne oceny młodzieży konfliktogennym materiałom środków masowego przekazu [Titarienko 1994].

Długoletnie zamieszkiwanie w warunkach dominacji kultury większości narodowej nie może nie odbić się na autoidentyfikacji kryptonarodowości. Historii znany jest wkład w kulturę rosyjską wniesiony przez Niemców, Francuzów, Szwedów, Polaków. Imperatorzy panującego domu Rosji szczerze uważali się za rosyjskich patriotów. Co dzieje się z mniejszościami narodowymi mieszkającymi na obszarze Białorusi?

Brzeski badacz S.A. Jackiewicz [1994] wyróżnia trzy etapy w procesie zaspokajania potrzeb oświatowych mniejszości narodowych na Białorusi.

Etap pierwszy (1917-1939) autor charakteryzuje jako sprzyjający; w tym okresie funkcjonowało dziewięć typów szkół narodowych: białoruskie, żydowskie, rosyjskie, polskie, łotewskie, ukraińskie, niemieckie, litewskie i estońskie. Ich udział w zasadzie odpowiadał składowi etnicznemu ludności. Ale w drugiej połowie lat trzydziestych rozpoczyna się proces likwidacji szkół mniejszości narodowych.

Na etapie drugim, w związku z wydarzeniami 1939 roku i zjednoczeniem Białorusi Zachodniej z BSRR, otwierane są szkoły rosyjskie, żydowskie, ukraińskie, litewskie; W 1940 roku w 987 szkołach Zachodniej Białorusi (17,5%) uczniowie uczyli się w języku polskim, w 173 (3,1%) – rosyjskim, w 169 (3,0%) – żydowskim, w 63 (1,1% – litewskim i w 49 (0,9%) – ukraińskim. Jednakże w tym okresie również obserwowano odchylenia w praktyce oświatowej. W okresie powojennym obserwowało się tendencje do przechodzenia do nauczania w języku rosyjskim.

Na etapie trzecim (od 1989 roku) autor zauważa *stanowcze kroki w odrodzeniu narodowych szkół wielu narodów Białorusi..*

Wydaje się, że błędy w polityce etniczno-oświatowej pod wieloma względami są uwarunkowane przez sprzeczności globalnej walki ideologicznej. Związane są z tym polonizacja, rusyfikacja, ukrainizacja i temu podobne zjawiska w stosunku do mniejszości narodowych. Całe narody i grupy etniczne poddawane były naciskowi ideologicznemu, i nie tylko, w oczekiwaniu na przyszłe konflikty: w oczekiwaniu nadchodzących konfliktów naród dominujący powinien był być zwarty.

W maju 1993 roku w Mińsku, Grodnie i Mołodecznie została przeprowadzona ankieta wśród uczniów starszych klas oraz ich rodziców i nauczycieli 19 szkół, liceów i gimnazjów, studentów uniwersytetów w Mińsku i Grodnie oraz Uniwersytetu Pedagogicznego w Mińsku – w sumie wśród 1486 osób. Respondentom zaproponowano określenie typu swej przynależności etnicznej[1]. Do typu pierwszego (rzeczywista i oficjalna narodowość pokrywają się, czyli, na przykład, że Polak według dokumentów uważa się za Polaka) zaliczyło siebie 74,7% rosyjskich i 59,2% polskich uczniów, 67,4% rosyjskich oraz 70,9% polskich rodziców, 65% rosyjskich i 67% polskich nauczycieli, 68,4% rosyjskich i 60% polskich studentów. Do drugiego typu (rozdźwięk pomiędzy przynależnością oficjalną i odczuwaną, tzn. na przykład, że Polak według dokumentów czuje się Białorusinem) zaliczyło siebie 18,1% rosyjskich i 31,8% polskich uczniów, 20,5% rosyjskich i 29,1% polskich rodziców, 25% rosyjskich i 17% polskich nauczycieli, 26,8% rosyjskich i 36,7% polskich studentów. Do typu trzeciego (tzn. osób odnoszących się jednocześnie do dwu lub więcej narodowości) zaliczyło siebie 24,5% rosyjskich i 9% polskich uczniów, 5,6% rosyjskich i 0% polskich rodziców, 6% rosyjskich i 16% polskich nauczycieli i ani jeden rosyjski i polski student. Do typu czwartego („europejczycy", „kosmopolici" nie odnoszą-

[1] Na potrzeby niniejszego artykułu ograniczono się tylko do przedstawienia wyników próby polskiej i rosyjskiej.

cy się do żadnej narodowości) nie zaliczył siebie ani jeden rosyjski i ani jeden polski uczeń, 5,5% rosyjskich i żaden z polskich rodziców, 4% rosyjskich nauczycieli, 4,8% rosyjskich i 3,3% polskich studentów [Naumienko 1994].

Według danych W. A. Bobkowa, w powstałych warunkach konkretno-historycznych postępuje alienacja etniczna znacznej części ludności polskiej w stosunku do państwa białoruskiego pod wpływem warunków zarówno obiektywnych (wzrost w społeczeństwie tendencji regresywnych, upadek przemysłu, rolnictwa, kultury, zbiednienie narodu i gwałtowny spadek poziomu życia, wzrost przestępczości), jak i subiektywnych (polityka Polski i Watykanu, działalność polonizacyjna kościoła i szeregu organizacji politycznych, błędy polityki narodowościowej). Autor powołuje się na badania niemieckie, w których wskazuje się na wojujący charakter katolicyzmu jako główne źródło polskich wpływów na Białorusi i Litwie, które *kultywują powszechne pogłębienie anarchizacji życia społecznego we wszystkich byłych republikach radzieckich, propagując iluzje, jakoby tylko Polska była w stanie uratować ludności polskojęzyczną od nadchodzącego ze Wschodu chaosu i degradacji* [Bobkow 1995]. Jako receptę na stabilność Autor proponuje wykluczenie jakiegokolwiek mieszania się obcych państw w życie mniejszości etnicznych na Białorusi.

Nie można nie zgodzić się, iż istnieją próby ze strony pewnych polityków wykorzystywania czynników językowych i etniczno-terytorialnych. Powołamy się na świadectwo filozofa białoruskiego Wiaczesława Daszkiewicza. Na początku lat dziewięćdziesiątych na Litwie zostały opublikowane mapy, na których białoruskie miasta Oszmiany, Szczuczyn, Lida, Iwje zaliczone są do litewskiego obszaru etnicznego. W roku 1993 czasopismo „Żołnierz Polski" (organ Ministerstwa Obrony Narodowej), opublikował mapy, na których w strefę działań Warszawskiego Okręgu Wojskowego wchodziły białoruskie miasta Brześć, Grodno, Kobryń. W 1994 roku na Białorusi została podjęta próba opublikowania w masowym nakładzie mapy geograficznej, na której granice wschodnie Białorusi przebiegały daleko za Wiaźmą, a zachodnie podchodziły do samej Warszawy. Dyrektor Instytutu Biochemii AN RB J. Ostrowski w gazecie „Grodnienskaja Prawda" [1991] opublikował artykuł z następującymi wnioskami: *oceny częstotliwości występowania poszczególnych grup krwi wśród Białorusinów i Polaków województwa białostockiego w specjalnych badaniach porównywano z analogicznymi danymi dla rdzennej ludności Polski, gdzie nie dochodziło w ciągu czterech pokoleń do zmiany narodowości. I cóż się okazało? Okazało się, że Polacy i Białorusini obwodu Grodzieńskiego są nieodróżnialni od Białorusinów*

i Polaków Białostocczyzny, ale są całkiem niepodobni pod względem częstotliwości grup krwi do rdzennych Polaków [Daszkiewicz 1995].

Stabilność, a tym samym rozkwit społeczeństwa wieloetnicznego, w znacznym stopniu zależy od zdolności narodu dominującego do jednoczenia innych etnosów, od nastawienia jego inteligencji na współpracę z mniejszościami narodowymi. Niemało czynią w tym kierunku współczesne białoruskie partie i ruchy polityczne. W charakterze pozytywnego przykładu można przytoczyć przykład Białoruskiej Asocjacji Nauk Politycznych, Białoruskiej Akademii Nauk Społecznych, Białoruskiej Akademii Nauk Socjalnych, Białoruskiego Ruchu w Obronie Narodu.

Więzi religijne i rodzinne między przedstawicielami narodu dominującego w Polsce i przedstawicielami krypto-narodowości na Białorusi, między Rosjanami w Rosji i Rosjanami na Białorusi, Ukraińcami na Ukrainie czy Ukraińcami na Białorusi, Żydami w Izraelu a Żydami na Białorusi w tej lub innej mierze wyciskają piętno na stosunkach wzajemnych krypto-narodowści. Procesy te, na razie, nie są dostatecznie zbadane, ale można zaobserwować określone podejścia. Przykładowo, w Rzeczpospolitej Polskiej w ramach programu „Euroregion Bug" zbadano stosunek Polaków do Białorusinów, Niemców i Ukraińców jako turystów, sąsiadów, przedsiębiorców, radnych (posłów), członków rodzin. Do Białorusinów jako do turystów negatywnie odniosło się 3,74% ankietowanych z 803 osób, raczej negatywnie – 3,86%, obojętnie – 46,33%, pozytywnie – 46,33%; odpowiednio do Niemców – 2,49%, 3,49%, 43,34%, 50, 68%; do Ukraińców – 5,11%, 5,60%, 44,33%, 44,96%. Przedstawiciele tych narodów byli zupełnie inaczej postrzegani jako sąsiedzi: do Białorusinów negatywnie odniosło się 10,34%, raczej negatywnie – 18,18%, obojętnie – 63,51%, pozytywnie – 7,97%; do Niemców – 9,96%, 18,18%, 61,77%, 10,09%; do Ukraińców – 12,95%, 22,04%, 58,28%, 6,72%. Zdecydowanie negatywnie oceniło Białorusinów jako przedsiębiorców 14,07%, raczej negatywnie – 22,17%, obojętnie – 51,81%, pozytywnie – 11,96%; odpowiednio, Niemców jako przedsiębiorców negatywnie oceniło 12,83%, a raczej negatywnie – 24,41%, obojętnie – 46,95%, pozytywnie – 15,82%; Ukraińców – 17,08%, 24,19%, 47,63%, 11,10%. Zdecydowanie przeciwko Białorusinom jako członkom rodziny było 22,69%, a 31,30% raczej przeciwko, wszystko jedno było 42,89% ankietowanym, zadowolonych z takiego pokrewieństwa byłoby 3,12%; w stosunku do Niemców przeciwko – 19,45% i raczej przeciwko – 29,05%, obojętnych – 44,39% i pozytywnie nastawionych – 7,10%; w stosunku do Ukraińców wskaźniki były następujące: 24,31%, 32,54%, 39,90%, 3,24%. Jako radnych (posłów) negatywnie postrzegano 32,25% Białorusinów, raczej negatywnie –

36,49%, obojętnie – 27,27%, pozytywnie – 3,99%; w stosunku do Niemców – 32,38%, 35,62%, 26,65%, 5,35%; Ukraińców – 33,75%, 36,11%, 26,40%, 3,74% [*Społeczno-kulturowe...*1997].

W oczach Polaków mieszkających w Polsce przedstawiciele krypto-narodowości (Ukraińcy i Białorusini) wyglądają niezbyt szacownie. Według 16,4% respondentów Ukraińcy są uparci, wytrzymali, wytrwali, natarczywi, wybuchowi, bezkompromisowi; 14% wskazuje na wrogość wobec Polaków, nienawiść wobec nich, agresywność, pretensje do połowy Polski; 11,9% wskazało na mściwość, brak skłonności do wybaczania; 11,9% wskazało na gościnność, koleżeńskość, towarzyskość, śpiewność; 11,2% że nie można im wierzyć, że nie są warci szacunku, że należy ich się strzec, że są fałszywi, że oszukują, nie dotrzymują słowa, okłamują, są podstępni; 9,8% że są potencjalnymi chuliganami, prowodyrami, zabijakami, organizatorami napadów i rozbojów, że są niebezpieczni, agresywni, skłonni do awantur i afer; 7,6% że są nieodpowiedzialni, okrutni, gotowi człowieka poćwiartować, że w czasie wojny gwałcili kobiety; 6,7% że są niekulturalni, niewychowani, nieuprzejmi, bezczelni, prymitywni, wulgarni; 6,7% że są otwarci, dobrzy, życzliwi, serdeczni, przyjaźni; 6,4% że są nacjonalistami, szowinistami, nie lubią innych narodów, że nie ożeniliby syna i nie wydali córki za Ukraińca.

W stosunku do Białorusinów reprezentatywna była jedynie tylko część cech ze względu na niewystarczające kontakty (w granicach „Euroregionu Bug"). 22% ankietowanych wskazało na życzliwość, otwartość, serdeczność, spokój, łagodność, sympatyczność, szczerość, niezawodność; 17,7% na gościnność, 14,3% że są tacy, jak Ukraińcy, podobni do nich, 11% że są podobni do Polaków, że są z nimi jednej krwi, 9,1% że nie posiadają świadomości narodowej, są mało patriotyczni, że są politycznie niezdecydowani i słabi, że są związani z Rosją, pokorni wobec władzy, 8,6% że są lepsi od Ukraińców, 8,1% że nie wiedzą, czego chcą, nie mają swego zdania, są mało wyraziści, łatwowierni, ustępliwi, pokorni, zastraszeni, 6,2% uważa Białorusinów za niekulturalnych, chamskich, ciemnych i zacofanych, 5,7% – za ubogich, biednych, ubogich duchem i słabych ekonomicznie, 4,3% że są to handlarze pragnący szybko i łatwo zdobyć pieniądze [*Społeczno-kulturowe...*1997].

* *
*

W artykule nie przeprowadzono istotnej analizy problemu, wskazano raczej na rosnące zainteresowanie problemami stosunków międzyet-

nicznych w warunkach nowej rzeczywistości geopolitycznej w świecie w ogóle i w szczególności w regionach przygranicznych.

Bibliografia

Arutiunian J. W., Drobiżewa L.M., *Mnogoobrazije kulturnoj żizni narodow SSSR*, Moskwa 1987.

Bechtieriow W.M., *Kollektiwnaja reflieksołogija*, Pietrograd 1921.

Bobkow W.A., *Obszczestwiennoje sogłasije w Biełarusii: usłowija, wozmożnosti, probliemy, prognoz*, w: *Technołogija politiki*, Minsk 1995.

Daszkiewicz W., *Graždanskoje sogłasije i nacyonalnaja biezopasnost' Biełarusi: etnokulturnyj aspiekt*, w: *Tiechnołogija politiki*, Minsk 1995.

Jackiewicz S.A., *Adukacyja etnicznych mieńszasciej Biełarusi: da pastanouki pytannia*, w: *Wostocznaja Jewropa: politiczieskij i socyokultyrnyj wybor*, Minsk 1994.

Naumienko L.I., *Srawnitielnoje issliedowanije etniczieskoj identyfikacji biełarusow, ruskich i priedstawitieliej drugich nacyjonalnostiej w Biełarusi*, w: *Wostocznaja Jewropa: politiczieskij i socyokultyrnyj wybor*, Minsk 1994.

de Saint-Pierre, *Le drame de Romanov. Histoire d'une dynastie*, Paris 1988.

„Priwiet, Pietierburg" 1993 nr 11.

Ritter T., *USA – Lachelande Kannibalismus*, Hessen: Bolinger, 1989.

Rossija siegodnia.Nowyje gorizonty soznanija. Sbornik statiej, Sankt-Pietierburg 1994.

Rusieckaja W.I., *Mieżetniczieskije granicy i otnoszenija w biełorusko-polskom prigraniczje*, w: *Wostocznaja Jewropa, politiczieskij i socjokulturnyj wybor*, Minsk 1994.

Sadowski A., *Probliemy razwitija nacyonalnych otnoszenij, internacyonalnogo i patrioticzieskogo vospitanija. Matieriały konfieriencyi*, Briest 1989.

„Sovietskaja Biełarusija" 1994, 28 stycznia.

Społeczno-kulturowe czynniki rozwoju regionu środkowo-wschodniej Polski i Euroregionu „Bug". Euroregion „Bug", t. 14, Lublin 1997.

Titarienko L. G., *Obraz titulnoj nacyi w soznanii mołodioży Biełarusi*, w: *Wostocznaja Jewropa: politiczieskij i socyokultyrnyj wybor*, Minsk 1994.

Tłumaczenie: Ewa Matuszczyk

Gieorgij KABIAK
User ROZENFELD
Galina SZCZEŁBANINA

KRYTERIA AUTOIDENTYFIKACJI NARODOWOŚCIOWEJ POLAKÓW GRODZIEŃSZCZYZNY

1. OŚRODEK BADAŃ ETNOKONFESYJNYCH I SOCJOKULTUROWYCH

W 1988 roku Państwowy Komitet do spraw Religii i Narodowości Republiki Białoruskiej oraz Grodzieński Uniwersytet imienia Janki Kupały utworzyły Ośrodek Badań Etnokonfesyjnych i Socjokulturowych, wchodzący w skład Uniwersytetu. Celem działalności Ośrodka jest określenie na podstawie badania procesów etnospołecznych i socjokulturowych podstawowych tendencji, które stanowią o zwartości i wewnętrznej różnorodności zachodniego regionu Białorusi. Cel ten znalazł konkretyzację w następujących zadaniach badawczych:

- określenie mechanizmów stabilizacji etniczno-kulturowej w regionie,
- zbadanie podstawowych parametrów świadomości narodowościowej oraz narodowościowej autoidentyfikacji mieszkańców regionu,
- określenie roli oraz miejsca czynników społeczno-kulturowych, państwowości, systemu kształcenia, pomników kultury narodowej, twórczości działaczy kultury, działalności stowarzyszeń kulturalnych, w odnowieniu oblicza grup etnicznych regionu, ich etnicznej jednolitości,
- opis i analiza procesów lingwistycznych w regionie,
- opis i analiza podstawowych parametrów życia religijnego na pograniczu polsko-białoruskim,
- wykazanie różnorodności form i mechanizmów dynamiki wewnątrz- i międzyetnicznej,
- zbadanie specyfiki postrzegania innych kultur (percepcji etnokulturowej).

Grupa socjologów uniwersytetu, w skład której wchodzą autorzy niniejszego artykułu, otrzymała grant Ministerstwa Oświaty Republiki Białoruskiej i w ciągu ostatnich lat zajmowała się tematem naukowo-badawczym *Procesy etniczno-społeczne i kulturowe w regionie przygra-*

nicznym (Zachodnia Białoruś). W ramach tematu latem 1998 roku zostało przeprowadzone badanie socjologiczne narodowej samoświadomości polskich mieszkańców okręgu grodzieńskiego, w którym jednym z głównych zadań było określenie kryteriów narodowościowej autoidentyfikacji Polaków pogranicza białorusko-polskiego.

2. SPOSÓB REALIZACJI BADAŃ

Badanie było przeprowadzone w tych miastach i rejonach okręgu grodzieńskiego, w których przeważa ludność polska: w rejonie woronowskim (82,9% mieszkańców to Polacy), rejonie szczuczyńskim (49,8% mieszkańców to Polacy) lub jest bliska liczbie ludności białoruskiej; rejon lidzki (47,9 % Białorusinów i 45,5% Polaków), miasta Lida (37,3% Polaków) oraz Grodno (21,4% Polaków), [*Liczba...* 1990].

Próbę stanowiło 400 respondentów (55,1% – kobiety, 44,9% – mężczyźni). Charakterystyki próby według wieku przedstawia tabela 1, wykształcenia – tabela 2, pozycji społecznej – tabela 3.

Tabela 1. Charakterystyka według wieku

Wiek	Procent
Do 18 lat	7,4
Od 18 do 30 lat	20,3
Od 31 do 45	33,6
Od 46do 60 lat	18,9
Powyżej 60 lat	19,9

Źródło: opracowanie własne.

Tabela2. Charakterystyka według wykształcenia

Wykształcenie	Procent
Niepełne średnie	16,9
Średnie	23,3
Średnie zawodowe	33,6
Niepełne wyższe	5,4
Wyższe	20,8

Źródło: opracowanie własne.

Tabela 3. Charakterystyka według pozycji społecznej

Pozycja społeczna	Procent
Uczniowie szkół średnich	5,9
Studenci	8,4
Robotnicy	15,3
Kołchoźnicy	8,6
Farmerzy	0,5
Przedsiębiorcy	3,0
Bezrobotni	3,7
Emeryci	19,8
Pracownicy inżynieryjno-techniczni	10,0
Nauczyciele	8,6
Pracownicy służby zdrowia	8,9
Pracownicy administracji państwowej	5,7
Wojskowi	1,0

Źródło: opracowanie własne.

Parametry próby są bliskie socjodemograficznym parametrom ludności polskiej w rejonach wytypowanych do badań, dlatego też próbę można ocenić jako w pełni reprezentatywną.

W charakterze instrumentarium badań została wykorzystana opracowana przez autorów artykułu ankieta *Świadomość narodowa Polaków Grodzieńszczyzny*, zawierająca 118 pytań i składająca się z rozdziałów:

1) kryteria autoidentyfikacji narodowościowej Polaków;
2) czynniki społeczno-kulturowe sprzyjające kształtowaniu się i rozwojowi samoświadomości narodowej Polaków;
3) formy przejawiania się samoświadomości narodowej Polaków w językowej, oświatowej, religijnej i politycznej sferach życia.

Ankietowanie przeprowadzali przygotowani do tego studenci Wydziału Historii i Kultury, którzy zaliczyli kurs z socjologii. Respondenci wypełniali ankiety samodzielnie i korzystali z ich pomocy w koniecznych przypadkach.

Opracowując model autoidentyfikacji narodowościowej Polaków pogranicza białorusko-polskiego posługiwano się przede wszystkim posiadanym systemem kryteriów, które pozwalały go zrealizować. Są one

opracowane zarówno w ojczystej, jak też w zagranicznej literaturze socjologicznej [*Ethnic...*1976; Bespamiatnych, Rozenfeld, Szczełbanina 1993; Sadowski 1995]. Są to kryteria już dość tradycyjne: pochodzenie („krew"), religia (katolicka), kultura narodowa, język jako część składowa kultury narodowej, pierwiastek irracjonalny (czucie się Polakiem). Jednakże, dążąc do uwzględnienia szerszej wariantywności kryteriów autoidentyfikacji, tkwiących w świadomości respondentów, rozszerzono dany system dołączając do niego takie czynniki, które, zdaniem autorów, sprzyjają powstawaniu i umocnieniu się samoświadomości narodowej. Są to: głębia znajomości historii własnej rodziny (jej korzeni), otoczenie narodowo-kulturowe, charakter stosunków międzynarodowościowych w miejscu zamieszkania, obywatelstwo, poziom rozwoju kulturalnego narodu, pamięć historyczna narodu.

3. KRYTERIA IDENTYFIKACJI NARODOWEJ

W badaniach 52,5% wszystkich respondentów określiło się jako Polacy z pochodzenia (z „krwi"), 20,0% do swojego pochodzenia dodało także własny rozwój kulturalny w oparciu o przyswojenie sobie pewnych treści polskiej kultury narodowej. Na język polski jako kryterium autoidentyfikacji wskazało 48,5% respondentów, chociaż 68,0% dopuszcza możliwość bycia Polakiem mimo niewładania językiem polskim. Wyznanie katolickie jako kryterium autoidentyfikacji narodowościowej wybrało 73,0% respondentów. Kategorycznie nie dopuszczało możliwości wyznawania przez Polaka innej religii 30,3% ankietowanych. Natomiast z punktu widzenia 49,0% respondentów taka możliwość jest dopuszczalna. Dla przeważającej części respondentów kościół jest miejscem: zwrócenia się ku Bogu (84,0%), odprawiania obrzędów religijnych (73,1%), sprowadzania na drogę prawdy (73,0%), czucia się prawdziwym Polakiem (60,0%), uwznioślenia duszy i myśli (59,3%). W celu spotkania się z krewnymi i przyjaciółmi chodzi do kościoła 29,6% respondentów.

Na pierwiastek irracjonalny (czucie się Polakiem) jako na czynnik autoidentyfikacji narodowościowej wskazało 12,3% respondentów.

Istotnym kryterium identyfikacji narodowej jest wybór języka, którym respondent posługuje się w życiu prywatnym oraz zawodowym. Rozkład odpowiedzi ilustruje tabela 4.

Nie posługuje się językiem polskim z powodu nawyku posługiwania się innym językiem 31,7% respondentów, a z powodu nieznajomości języka polskiego – około 9,0%. Poziom znajomości języka polskiego

okazał się niewysoki: język polski rozumie 43,0% respondentów, mówić po polsku może 27,1%, czyta po polsku 23,0%, a jest w stanie pisać – 15,8%.

Tabela 4. Wybór języka kontaktów prywatnych (w procentach)

Sfera stosunków	Respondenci posługujący się językami:		
	polskim	białoruskim	rosyjskim
W domu w rodzinie	31,3	25,3	42,3
W pracy z kolegami	10,1	24,6	63,6
W stosunkach z przyjaciółmi	20,0	22,0	58,0
W miejscach publicznych (teatry, sklepy, komunikacja miejska)	10,0	22,4	69,1

Źródło: opracowanie własne.

Na pograniczu białorusko-polskim obserwuje się, wprawdzie niezbyt duże, zainteresowanie językiem polskim, dążenie do opanowania go (około 6,0% respondentów).

Respondenci zapytani o kryteria identyfikacji narodowościowej wskazali: narodowość rodziców (pochodzenie, „krew") – 86,0%, religię – 70,8%, miejsce zamieszkania przodków – 49,0%, język, w którym mówi się od dzieciństwa – 48,0%, środowisko narodowościowo-kulturowe – 37,7%, poziom rozwoju kulturalnego narodu – 37,7%, państwo, w którym się urodziło i mieszka – 31,4%, pamięć o historii narodu – 31,2%, obywatelstwo – 16,4%.

Czynniki o charakterze politycznym – obywatelstwo, istnienie Polski jako suwerennego państwa (ten czynnik odnotowało 15,7% respondentów) – odgrywają o wiele mniejsza rolę w kształtowaniu się świadomości Polaków Grodzieńszczyzny. Ważne jest, aby zauważyć, że środowisko narodowościowo-kulturowe, w którym żyje polski etnos na pograniczu białorusko-polskim nie hamuje procesów kształtowania się jego narodowej samoświadomości. Odmiennie myśli tylko 5,7%.

Praktyczną realizacją idealnego modelu i zarazem jego swoistym sprawdzianem jest refleksja samoświadomości narodowej dążącej do uchwycenia siebie w grupie narodowościowej. Zapytano respondentów: *Jak Pan/i/ uważa, kim jest Polak?* Rozkład odpowiedzi ilustruje tabela 5.

Tabela 5. Autodefinicja Polaka

Polak to człowiek, który:	Procent
urodził się w polskiej rodzinie	75,7
czuje się Polakiem	70,5
wyznaje wiarę katolicką	65,0
kocha swój naród i swą Ojczyznę	60,0
mówi po polsku	49,1
nie wyobraża sobie życia bez polskiej kultury i języka	38,0
ma polskie obywatelstwo i mieszka w Polsce	22,8

Źródło: opracowanie własne.

Przytoczone rezultaty w całości korelują z wybranym przez nas modelem i wyobrażeniami samych respondentów o kryteriach autoidentyfikacji jednostki. Zwraca tylko uwagę kryterium „wewnętrzne czucie się Polakiem" (70,5%).

Z analizy odpowiedzi na pytanie o uczucia wyraźnie widać, że u respondentów bezwzględnie przeważają uczucia pozytywne: duma (72,1% respondentów), honor (69,9% respondentów), szacunek (69,4% respondentów), satysfakcja (59,8% respondentów); brak niemal uczuć negatywnych: rozczarowanie, rozpacz, litość, ból, poczucie niższej wartości, na których obecność wskazało od 0,5% do 2,0% respondentów.

Co, zdaniem respondentów, wpłynęło na kształtowanie się ich świadomości narodowej? Bezwzględnie wpływ rodziców, krewnych i przyjaciół (odczuło go i wskazało 77,0), polskich tradycji narodowych (58,0%), opanowanie języka polskiego (50,2%). Dość znaczny jest wpływ krewnych i przyjaciół mieszkających w Polsce (38,0%).Mniej znaczący jest wpływ takich czynników, jak: zapoznanie się z historią Polski i Białorusi (22,2%), istnienie Polski jako suwerennego państwa i poczucie bycia, w związku z tym, poza granicami swej Ojczyzny (15,7%), różnica poziomu rozwoju społeczno-ekonomicznego i kulturowego Polski i Białorusi (13,0%).

W strukturze wartości jednostkowych Polaków Grodzieńszczyzny czynniki narodowościowe nie posiadają wiodącego znaczenia. Pierwsze miejsca respondenci oddali wartościom ogólnoludzkim. Przedstawia to tabela 6.

Tabela 6. Wartości życiowe

Wartości	Procent
Dobry stan zdrowia	98,0
Rodzina	94,0
Miłość bliskich ludzi	90,2
Pokój na świecie	88,9
Religia	72,5
Pieniądze jako środek do życia	64,7
Przyjaciele	62,0
Wykształcenie	60,3
Sukces życiowy jako możliwość twórczej samorealizacji	54,0

Źródło: opracowanie własne.

Wartości narodowe posiadają najniższe miejsce w rankingu, aczkolwiek ich parametry są znaczne. Przedstawia je tabela 7.

Tabela 7. Wartości narodowe

Wartości	Procent
Przynależność do narodu polskiego	46,1
Polska kultura i język	42,5%
Istnienie suwerennej Polski	36,8%

Źródło: opracowanie własne.

Czynniki polityczne prawdopodobnie nie mają decydującego wpływu na hierarchię wartości i nastawienie życiowe Polaków Grodzieńszczyzny i całego pogranicza białorusko-polskiego.

Najbardziej znaczące różnice pomiędzy respondentami – Polakami, porównującymi siebie z Białorusinami Grodzieńszczyzny, tkwią w religii (wszyscy Polacy to katolicy, a większość Białorusinów to prawosławni), poziomie rozwoju samoświadomości narodowej (Polacy mają ją bardziej rozwiniętą i trwałą), w stosunku do osób własnej narodowości (Polacy są bardziej życzliwi wobec swych współplemieńców), w charakterze (Polacy mają swoją godność, polski honor). Pozostałe aspekty życia Polaków i Białorusinów bardziej ich zbliżają niż różnią (cechy antropologiczne,

wygląd zewnętrzny, sposób ubierania się, stosunek do pracy, poziom życia materialnego).

Pełnoprawnymi obywatelami Republiki Białoruskiej czuje się 62,0% respondentów. Wskaźnik ten dobrze koreluje z liczbą respondentów, dla których Ojczyzną jest przede wszystkim Białoruś (32,7%), Grodno (14,0%), rodzinna wieś, osiedle, miasteczko (31,1%). Dobrze również koreluje liczba respondentów nie czujących się pełnoprawnymi obywatelami państwa białoruskiego – 12,6%, z liczbą respondentów, dla których Ojczyzną jest Polska – 11,2% (aczkolwiek pragnących otrzymać polskie obywatelstwo i wyjechać do Polski w sprzyjających okolicznościach było dwukrotnie więcej – 29,0%). Chętnych do wyjazdu do innych państw europejskich było około 10,0% respondentów, do USA i Kanady następne 10,0%, do Australii – 5,0%). Podstawowymi przyczynami były zamiarów są chęć zarobienia więcej pieniędzy (20,0% respondentów), otrzymania nowoczesnego wykształcenia (9,0%), twórczego zrealizowania się (10,0%). Te potrzeby oraz wiele innych niezbędnych współczesnemu człowiekowi dla pełnego i bogatego życia, włączając w to zaspokojenie potrzeb rozwijającego się poczucia narodowościowego, niełatwo jest zrealizować w kraju, który ma poważne trudności społeczno-ekonomiczne. Pomimo to, 54,7% respondentów uważa się za prawdziwych, stuprocentowych Polaków, będąc zarazem obywatelami Białorusi, a kolejne 32,0% – za Polaków, którzy na razie nie osiągnęli ideału polskości.

* *
*

Wybrany przez nas model narodowej autoidentyfikacji Polaków pogranicza białorusko-polskiego w trakcie badań został zweryfikowany. Udało się ustalić wskaźniki rankingu każdego z parametrów kryteriów autoidentyfikacji. Niezaprzeczalne najwyższe miejsce zajmuje Kościół, który jest czynnikiem organizującym życie narodowościowe Polaków pogranicza białorusko-polskiego. Kościół określa najszerszy zakres zachowań Polaków, którzy, nie zawsze właściwie, rozumieją dogmaty wiary katolickiej.

Sytuacja języka polskiego odzwierciedla konkretno-historyczne realia życia językowego Polaków pogranicza białorusko-polskiego. Język polski w chwili obecnej nie dominuje w autoidentyfiakcji narodowościowej. Odpowiada to jego realnemu miejscu w życiu polskiego etnosu tego regionu. W życiu społecznym ustępuje on miejsce językowi rosyjskiemu.

BIBLIOGRAFIA

Bespamiatnych M., Rozenfeld U., Szczełbanina H., *Tożsamość narodowa Polaków pogranicza (na podstawie badań wsi Nacza obwodu grodzieńskiego)*, w: „Pogranicze. Studia Społeczne", 1993 t. 3.

Ethnic Identity in Society. University of Connecticut, red. A. Dashefsky, Chicago 1976.

Liczba, płeć, wiek, stan, cywilny, poziom wykształcenia, skład narodowościowy, źródła utrzymania, liczba i skład rodzin miast i rejonów obwodu grodzieńskiego, (według danych Wszechzwiązkowego Spisu Ludności z 12 stycznia 1989 roku), Grodno 1990 t. 1, 2.

Sadowski A., *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Białystok 1995.

Tłumaczenie: Ewa Matuszczyk

Siergiej JACKIEWICZ

EDUKACJA NARODOWA A TOŻSAMOŚĆ POLAKÓW NA POGRANICZU BIAŁORUSKO-POLSKIM

Po inkorporacji w końcu XVIII wieku Rzeczpospolitej do Imperium Rosyjskiego polityka oświatowa caratu na ziemiach Zachodniej Białorusi charakteryzowała się stopniowym ograniczaniem sfery wpływu języka polskiego z jednoczesnym upowszechnieniem języka rosyjskiego w procesie nauczania. W rezultacie na przełomie XIX i XX wieku w państwowym systemie nauczania w zachodniobiałoruskich guberniach panował język rosyjski. W związku z tym, uświadamiając wyjątkową rolę edukacji narodowej w procesie kształtowania etnokulturowej tożsamości nowych pokoleń, polska ludność w zachodnich guberniach była zmuszona organizować tajne szkoły polskie. Działalność tego typu szkół przybrała masowy charakter. W jednym z ówczesnych policyjnych raportów stwierdzało się, że *tajne szkoły znajdują się nieomal w każdej wsi, gdy tymczasem wiejska policja prawie nie zwraca na to uwagi* [Narodowe... (b) fond. 1, wop. 8, spr. 1176, ark. 100]. Działalność tajnych szkół odegrała decydującą rolę w zachowaniu etnokulturowej tożsamości Polaków, w odtworzeniu polskości na pograniczu białorusko-polskim.

Zgodnie z traktatem pokojowym w Rydze z 18 marca 1921 roku powstało nowe międzypaństwowe pogranicze pomiędzy II Rzeczpospolitą a Białoruską Socjalistyczną Republiką Radziecką. W początkowym okresie władze radzieckiej Białorusi stworzyły sprzyjające warunki do rozwoju edukacji narodowej mniejszości narodowych. Zarządzenie Rewolucyjnego Wojennego Komitetu Radzieckiej Socjalistycznej Republiki Białoruskiej z 11 grudnia 1920 roku *O likwidacji analfabetyzmu* zalecało, aby *wszyscy obywatele RSR Białorusi w wieku od 8 do 50 lat, którzy nie umieją czytać i pisać, (...) w ciągu jednego roku, poczynając od 15 stycznia 1921 r., nauczyli się czytać i pisać* ***w ojczystym*** [podkreślenie – S. J.] *lub rosyjskim języku w szkołach* [„Zwiezda" 1920]. Wpłynęło to bezsprzecznie na rozwój polskojęzycznego szkolnictwa na pograniczu białorusko-polskim. Sprzyjało temu również nadanie językowi polskiemu statusu języka urzędowego Radzieckiej Białorusi (razem z białoruskim, żydowskim i rosyjskim), co było zapisane w Konstytucji BSRR z 1927 roku.

W roku szkolnym 1924/25 na pograniczu białorusko-polskim w granicach BSRR istniały 94 czteroletnie i 5 siedmioletnich szkół z pol-

skim językiem nauczania. Nauczycieli do polskich szkół przygotowywało Polskie Technikum Pedagogiczne. W roku szkolnym 1924/25 otwarta została polska sekcja przy Wydziale Pedagogicznym Białoruskiego Uniwersytetu Państwowego w Mińsku.

Konieczność zaspokojenia edukacyjno-kulturalnych potrzeb ludności polskiej była brana pod uwagę również w planach republikańskich oficyn wydawniczych. Polskojęzyczna literatura stanowiła wtedy 5% ogólnej produkcji książkowej BSRR.

Pozytywne tendencje istniały jeszcze w pierwszej połowie lat trzydziestych. W roku szkolnym 1932/33 na białorusko-polskim pograniczu w granicach BSRR funkcjonowały 252 szkoły z polskim językiem nauczania [*Adukacja*... 1992]. W 1932 r. rozpoczęło pracę Polskie Technikum Agronomiczne w Kojdanowie, a w 1934 roku otwarty został Polski Instytut Pedagogiczny. Dzięki edukacji narodowej nawet w ówczesnych skomplikowanych warunkach polska ludność w BSRR miała możliwość utrzymania swej etnokulturowej tożsamości, literatury i kultury.

W końcu lat trzydziestych sytuacja zmieniła się diametralnie. Powszechnie znane uwarunkowania polityczne tego okresu wsparte ideologicznymi zaleceniami o konieczności walki z nacjonalizmem i kosmopolityzmem przyniosły dla polskojęzycznej oświaty w Białorusi niepowetowane straty. Znaczącą rolę w tym procesie odegrała uchwała Rady Komisarzy Ludowych i Centralnego Komitetu Wykonawczego Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików) z 13 marca 1938 roku *O obowiązkowym nauczaniu języka rosyjskiego w szkołach narodowych republik i obwodów*, którą powszechnie wtedy przyjmowano jako „tajną dyrektywę" w sprawie likwidacji narodowych placówek oświatowych. Komitet Centralny Komunistycznej Partii Białorusi 3 lipca 1938 roku przyjął odpowiednią uchwałę, która zapoczątkowała masowe przekształcanie polskich szkół w rosyjskie i białoruskie. Polskojęzyczne nauczanie w BSRR faktycznie przestało istnieć już w 1939 roku.

Problem edukacji w języku polskim z całą ostrością wystąpił po tragedii września 1939 roku i po przyłączeniu do BSRR Zachodniej Białorusi (Kresów Wschodnich), ponieważ znaczną część ludności „nowo zjednanych" ziem stanowili etniczni Polacy. Z tego też powodu w uchwale Rady Komisarzy Ludowych i KC Komunistycznej Partii Białorusi *O przedsięwzięciach w sprawie organizacji edukacji narodowej w zachodnich obwodach BSRR* z 1-2 grudnia 1939 roku przyjęto kurs na zaspokojenie narodowych potrzeb w dziedzinie szkolnictwa i oświaty wszystkich mieszkających na terytorium republiki narodów. Uchwała zobowiązywała miejscowe władze do otwierania narodowych placówek

oświatowych zgodnie ze strukturą narodowościową ludności i życzeniami uczniów i ich rodziców [Państwowe... fond. 815, wop. 1, spr. 1a, ark. 4].

W rezultacie przeprowadzonych wyliczeń, mających na celu określenie języka nauczania w 5633 szkołach istniejących w Białorusi w 1940 r. okazało się, że polski był językiem wykładowym w 987 (17,5%) szkołach[1]. Struktura narodowa sieci szkolnej w zasadzie odpowiadała etnicznej strukturze ludności ówczesnych zachodnich obwodów Białorusi. Przykładowo, w brzeskim obwodzie, gdzie Polaków w porównaniu do innych regionów Białorusi było mniej, odsetek polskich szkół stanowił 5,9 procenta[2]. Natomiast w białostockim obwodzie, gdzie większość ludności swą przynależność etniczną określała jako polską, 58,7% wszystkich szkół w 1940 r. wykładała po polsku [Narodowe... (a) spr. 243, ark. 24].

Należytą uwagę zwracano również na wyposażenie polskich szkół w Zachodniej Białorusi w podręczniki w języku polskim, przy czym stopień zaopatrzenia w nie w owym okresie był nawet wyższy od analogicznych wskaźników dla szkół z białoruskim językiem nauczania. Według stanu na 1 października 1940 r. z zaplanowanych na tenże rok szkolny 58 tytułów podręczników w języku polskim wydano 44 tytuły (co stanowiło 75,9%), podczas gdy z zaplanowanych 76 podręczników w języku białoruskim wydano tylko 39 (51,3%) książek [Narodowe... (a) spr. 241, ark. 7].

Zainteresowanie władz bolszewickich zaspokojeniem edukacyjnych potrzeb polskiej ludności zachodnich obwodów Białorusi w żadnym wypadku nie było podyktowane prawdziwą troską o rozwój polskiego języka i kultury (we wschodniej części republiki w owym czasie swe apogeum osiągnęła kampania fizycznego wyniszczenia świadomej narodowo inteligencji i likwidacji sieci polskich placówek oświatowych). Przytoczone przykłady tolerancyjnego stosunku władz do rozwiązania problemów polskojęzycznej oświaty w zachodnich obwodach republiki były uwarunkowane przede wszystkim względami politycznymi. W przededniu „dobrowolnego" przyłączenia Litwy, Łotwy i Estonii do ZSRR Moskwa chciała zaprezentować się przed światową społecznością w roli mesjasza zatroskanego o utrzymanie i rozwój kultur narodowych „nowo zjednanych" narodów. Władze bolszewickie zabiegały również o uzyskanie poparcia ludności zachodnich obwodów w wypadku ewentualnej agresji za strony faszystowskich Niemiec.

Konstatując fakt istnienia w omawianym okresie znacznej liczby polskojęzycznych szkół na obszarze Zachodniej Białorusi warto podkreś-

[1] Wyliczenia autora według danych [*Narodnaja*... 1989].
[2] Wyliczenia autora według danych [„Zaria" 1989].

lić, że miały one polski charakter tylko pod względem **formy**, biorąc pod uwagę język nauczania. Natomiast pod względem **treści** nauczania były to nie polskie szkoły, lecz radzieckie, ponieważ nie zakładały one utrzymania etnokulturowej tożsamości Polaków na pograniczu, lecz kształtowanie wśród tej społeczności radzieckiej mentalności.

W tym celu dyrektorami absolutnej większości polskich szkół zostawali wychodźcy z Radzieckiej Białorusi i Rosji. W Białymstoku w trzynastu polskich szkołach funkcje dyrektorów pełniło 11 przybyszów z Rosji i dwóch miejscowych pracowników oświaty – Białorusin i Ukrainiec [Narodowe... (a) spr. 243, ark. 8]. Oddelegowane z Rosji osoby, poza małymi wyjątkami, nie znały języka polskiego.

A oto wypis z dokumentów grupy osób, które w 1940 r. zostały wysłane z Moskwy do Białegostoku w celu objęcia kierowniczych stanowisk w miejscowych szkołach: *Zujewa, Rosjanka, z Naro-Fominska w obwodzie moskiewskim, otrzymuje skierowanie do Polskiej Szkoły Średniej nr 1 w Białymstoku, językiem polskim nie włada. Chodiakowa, Rosjanka, z Moskwy, otrzymuje skierowanie do Polskiej Szkoły Średniej nr 4 w Białymstoku, językiem polskim nie włada. Polewa, Rosjanka, z Moskwy, otrzymuje skierowanie do Polskiej Szkoły Średniej nr 3 w Białymstoku, językiem polskim nie włada. Baranowa, Rosjanka, z Woskriesienska w obwodzie moskiewskim, otrzymuje skierowanie do Polskiej Szkoły Średniej nr 12 w Białymstoku, językiem polskim nie włada. Dołżenkowa, Rosjanka, z Krasnogorska odwodu moskiewskiego, otrzymuje skierowanie do Polskiej Szkoły Średniej nr 5 w Białymstoku, językiem polskim nie włada.* [Narodowe... (a) spr. 246, ark. 67-68].

Dążenie władz bolszewickich do „zaszczepienia" w polskich szkołach radzieckiej mentalności przybierało czasami kuriozalne formy, o czym odpowiednie służby nie omieszkały informować władz partyjnych. Oto fragment takiej informacji z 28 października 1940 r. adresowanej do Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii (bolszewików) Białorusi: *Kompletowanie kadry w polskich szkołach w Białymstoku przeprowadzone zostało niedokładnie. (...) W Polskiej Szkole nr 24 na stanowisku dyrektora pracuje przybysz ze wschodniego obwodu komsomolec tow. Szczewiel. Nie dowierza nikomu z polskich nauczycieli i dlatego stosunki z wykładowcami są napięte... Nie bywa na zajęciach wykładowców, ponieważ nie zna języka polskiego. Do rejonu augustowskiego przysłano 40 wykładowców, którzy nie znają języka polskiego. 7 nauczycieli wykłada historię ZSRR w polskich szkołach po rosyjsku. W przedszkolach przybyłe wychowawczynie nie znają języka polskiego.*

Rejon świsłocki. Zastępca kierownika Rejonowego Oddziału Oświaty Ludowej tow. Stiepanow w pokoju nauczycielskim zwrócił wykładowcom uwagę, że rozmawiają tam po polsku: „Jeżeli wśród was obecny jest Rosjanin, to rozmawiajcie po rosyjsku albo tłumaczcie o czym rozmawiacie" [Narodowe... (a) spr. 243, ark. 7, 8, 11].

Uporczywe dążenie nowych władz do pozbawienia polskich uczniów ich etnokulturowej tożsamości i zaszczepienia im radzieckiej mentalności wywoływało protesty młodzieży szkolnej, które przybierały różne formy. Były to:

- masowe powstrzymywanie się uczniów polskich szkół od wstępowania do organizacji pionierskiej, co mocno kontrastowało z demonstracją lojalności w stosunku do nowych władz i powszechnym zapisywaniem się do organizacji pionierskiej uczniów szkół żydowskich. *Stosunki pomiędzy wykładowcami żydowskiej i polskiej szkoły podstawowej są napięte – napisano w informacji do KC KP(b)B o sytuacji w Knyszynie w obwodzie białostockim. – Pomiędzy uczącymi się w żydowskiej i polskiej szkole stosunki są wyjątkowo nienormalne, razem nie grają, biją się. W polskiej szkole nie ma ani jednego pioniera, w żydowskiej – 30 pionierów na 46 uczniów...* [Narodowe... (a) spr. 243, ark. 1, 2].
- uszkadzanie i niszczenie portretów przywódców radzieckich. „*W Polskiej Szkole nr 4* [w Białymstoku – S. J.] *20 września 1940 roku w szkolnej czytelni w czasopiśmie „ZSRR w budowie" w portrecie Stalina zostały wykłute oczy* – głosi informacja dla KC KP(b)B. W innej szkole *portrety wodzów na jednej gazetce szkolnej zostały zerwane, na drugiej – zamazane kredą...* [Narodowe... (a) spr. 243, ark. 2, 8].
- wykreślanie z rozkładu zajęć szkolnych lekcji języka rosyjskiego [Narodowe... (a) spr. 243, ark. 2];
- wyrażanie w publicznych wypowiedziach ubolewania z powodu utraty Państwa Polskiego i nieuznawanie ZSRR jako nowej ojczyzny. *W niektórych szkołach Białegostoku były przypadki reakcyjnych wystąpień* – czytamy w informacji do KC KP(b)B. – *W piątej szkole na lekcji literatury, gdy przy analizie utworów Wandy Wasilewskiej powiedziano, że znalazła ona sobie prawdziwą ojczyznę w ZSRR, jeden uczeń powiedział, że nam nie potrzeba było drugiej ojczyzny* [Narodowe... (a) spr. 243, ark. 6].

Wydaje się, że za jedną z form protestu polskich uczniów i ich rodziców przeciwko prowadzonej przez władze polityki rusyfikacji procesu nauczania można uważać również fakty odmowy posyłania dzieci na naukę do radzieckich rosyjskojęzycznych szkół. Na przykład w roku szkol-

nym 1939/40 w Białymstoku do szkół nie uczęszczało 230 dzieci w wieku szkolnym, w Grodnie – 84, w rejonie białostockim – 382, w zabłudowskim – 459 [Narodowe... (a) spr. 241, ark. 3]. Podobne procesy miały miejsce również miejsce w obwodzie brzeskim [Państwowe... fond. 279, wop. 1, spr. 1, ark. 38: fond 282, wop.1, spr. 65, ark. 20].

Ówczesne dokumenty świadczą o częstym nieprzestrzeganiu prawa polskiej ludności na pograniczu do utrzymania swojej etnokulturowej tożsamości i do nauczania dzieci w języku ojczystym. Na przykład w Supraślu polską szkołę przemianowano na rosyjską, chociaż w miasteczku mieszkało wtedy 1750 Polaków, 850 Żydów, 550 Białorusinów i nie było ani jednego Rosjanina. W Wasilkowie koło Białegostoku z dwóch szkół – żydowskiej i polskiej – utworzono jedną rosyjską, co wywołało masowe skargi rodziców z powodu zamknięcia polskiej szkoły. W Kurianach w białostockim rejonie polska szkoła podstawowa była przemianowana na białoruską nie zważając na to, że wśród uczniów było 35 Polaków i ani jednego Białorusina (oprócz nauczyciela), [Narodowe... (a) spr. 243, ark. 5, 6].

Nawiasem mówiąc, o językowej polityce władz radzieckich w dziedzinie oświaty na białorusko-polskim etnokulturowym pograniczu świadczy to, że *w Białostockim Obwodowym Oddziale Oświaty Ludowej przez cały czas jego istnienia ani jeden dokument nie był napisany w języku białoruskim lub polskim* [Narodowe... (a) spr. 244, ark. 22]. Cała dokumentacja sporządzana była wyłącznie po rosyjsku.

Zastosowane metody okazały się jednak nieskuteczne, by zniszczyć etnokulturową tożsamość uczniów polskiego pochodzenia w procesie nauczania i zaszczepiania im radzieckiej mentalności. Dlatego też w przededniu 1941 r. władze zaczęły przygotowania do pełnej likwidacji nauczania w języku polskim w zachodnich obwodach Białorusi. O przygotowaniach do takiego mianowicie rozwoju wypadków wymownie świadczy prośba kierownika Białostockiego Obwodowego Oddziału Oświaty Ludowej Najdina do KC KP(b)B o udzielenie mu „odpowiednich zaleceń" dotyczących przemianowania polskich szkół w rosyjskie, przy czym jest ona motywowana *żądaniami polskiej ludności o reorganizacji szkół polskich na rosyjskie* [Narodowe... (a) spr. 243, ark. 25].

Należy zaznaczyć, że w piśmie kierownika białostockiej oświaty nie został przytoczony ani jeden fakt, który by świadczył o „żądaniach polskiej ludności" w sprawie zamykania bądź co bądź swoich polskich szkół. W rzeczywistości sprawa wyglądała całkiem inaczej: liczba polskich szkół na Białostocczyźnie w omawianym okresie rosła – z 817 w roku szkolnym 1939/40 do 838 w 1940/1941 roku [Narodowe... (a) spr. 243, ark. 16, 24]. Analogicznie przedstawiała się sprawa ilości

uczniów uczęszczających do polskich szkół. Na przykład w roku szkolnym 1939/1940 w polskich szkołach w Łomży uczyło się 1190 dzieci, a w roku następnym uczęszczało do nich 1839 uczniów [Narodowe... (a) spr. 243, ark. 11].

Wzrost ilości chętnych uczyć swe dzieci w swoich narodowych polskich szkołach, nawet w warunkach utraconej państwowości, dobitnie świadczy o woli utrzymania etnokulturowej tożsamości przez polską ludność na pograniczu bez względu na całą złożoność sytuacji.

Planów rusyfikacji polskich szkół na pograniczu bolszewickie władze w 1941 roku zrealizować nie zdążyły, ponieważ wybuchła wojna. W specyficznych warunkach niemieckiej okupacji Białostocczyzny *Białorusini i Polacy organizowali szkoły w swoim ojczystym języku, i to nie wywoływało żadnych sprzeczności lub konfliktów* [„Biełarusika... 1993]. Natomiast w Generalnym Okręgu Białorusi instrukcje niemieckich władz okupacyjnych ustalały, że podstawowym językiem nauczania powinien być białoruski, jednak w miejscowościach z przewagą ludności polskiej dopuszczały istnienie szkół z polskim językiem nauczania pod warunkiem obowiązkowego wykładania języka białoruskiego w ilości sześciu godzin tygodniowo. Instrukcje główny nacisk kładły na wychowanie młodzieży w duchu hitlerowskiej „Nowej Europy" i groziły surowymi konsekwencjami za upowszechnianie polskiej ideologii [Turonak 1993].

W powojennym okresie kurs na unifikację narodów i języków staje się oficjalną polityką rządzącej w ZSRR komunistycznej partii. Na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych polskojęzyczne szkoły na białorusko-polskim pograniczu przestały istnieć, a ich miejsce zajęło nauczanie w języku rosyjskim.

Ponad trzydziestoletnia nieobecność nauczania w języku ojczystym negatywnie wpłynęła na stan etnokulturowej tożsamości Polaków na białorusko-polskim pograniczu. Niemniej jednak znaczne ich grupy zachowały swoją tożsamość, o czym świadczą wyniki spisu ludności przeprowadzonego w 1989 r. – 332,5 tys. mieszkańców obwodu grodzieńskiego i brzeskiego swoją etniczną przynależność określiły jako polską (stanowi to 12,7% ogółu mieszkańców obu przygranicznych odwodów Białorusi)[3].

Polityczne przemiany na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych stworzyły możliwość odrodzenia polskojęzycznego szkolnictwa w zachodnich obwodach Białorusi. Proces ten został zapoczątkowany w roku szkolnym 1987/88, kiedy 11 uczniów szkoły w Łososnej w grodzieńskim rejonie fakultatywnie zaczęło uczyć się języka pol-

[3] Wyliczenie autora według danych [*Nacyonalnyj*... 1991].

skiego. W roku szkolnym 1991/92 w dwóch grodzieńskich szkołach po raz pierwszy dokonano naboru do klas z polskim językiem nauczania, a od września 1996 r. w Grodnie została otwarta pierwsza w Białorusi średnia szkoła z polskim językiem nauczania. W roku szkolnym 1998/99 w grodzieńskim i brzeskim obwodach języka polskiego uczy się 8596 uczniów, w tym 764 uczniów uczęszcza do klas i szkół z polskim językiem nauczania [*Ahulnaadukacyjnyja...* 1998].

Kształtowanie się etnokulturowej tożsamości wśród uczniów wspomnianych klas i szkół nie ogranicza się do wykładania przedmiotów w języku polskim. Uczą się oni również takich kształtujących samoświadomość dyscyplin, jak historia Polski (wykładana przez pięć lat w klasach V–IX) i literatura polska (która również jest wykładana przez pięć lat). Zalecane przez Ministerstwo Edukacji Białorusi programy szkolne do polskojęzycznych klas i szkół w swej treści wyraźnie skierowane są na kształcenie etnokulturowej tożsamości Polaka. Na przykład w programie historii Polski dla klas V–IX nie znajdziemy wzmianek o Białorusi i Białorusinach jako o wschodnich sąsiadach Polaków. Program ten w całości poświęcony jest mianowicie historii Polski [*Programy...* 1997]. Takie podejście do nauczania nieuchronnie prowadzi do kształtowania się wśród uczniów polskojęzycznych klas i szkół w Białorusi wyobrażenia o Polsce jako o swojej historycznej ojczyźnie i gwarantuje formowanie się wyrazistej etnokulturowej tożsamości. Wielu uczniów polskojęzycznych klas i szkół w ten lub inny sposób wiążą swoją przyszłość z Polską, a absolutna ich większość chce studiować na polskich uczelniach.

O wzroście poczucia etnokulturowej tożsamości wśród mieszkańców pogranicza białorusko-polskiego świadczą pośrednio wyniki socjologicznych badań *Narodowa szkoła i myśl społeczna*, które przeprowadzono w latach 1991-1996 wśród różnych kategorii ludności obwodu brzeskiego i grodzieńskiego. Za jednoczesnym nauczaniem w języku polskim i białoruskim w placówkach oświatowych białorusko-polskiego pogranicza optowało 1,7% ankietowanych, natomiast za wykładaniem języka polskiego jako przedmiotu wypowiedziało się 30% respondentów (w tym 31,1% studentów, 26,1% uczniów, 20,8% ankietowanych nauczycieli). Przy tym, o czym świadczą wyniki panelowej ankiety, liczba osób uważających, że „istnieje zapotrzebowanie na naukę języka polskiego", zwiększyła się w porównaniu z 1991 roku o 13,4%.

Wyniki ankiety potwierdziły tezę, że gwarancją rozwoju etnokulturowej tożsamości w trakcie edukacji nie może być tylko sama zmiana nauczania z języka państwowego na narodowy. Decydującą rolę języka w kształtowaniu tożsamości podkreśliło tylko 15,1% ankietowanych;

62% respondentów uważa, że przy kształtowaniu tożsamości oprócz języka ważne jest etnokulturowe zorientowanie procesu nauczania. Natomiast 16,2% ankietowanych jest zdania, że podstawowym czynnikiem jest mianowicie etnokulturowe ustawienie procesu wychowawczego niezależnie do języka nauczania.

Różny jest też stosunek respondentów do procesu odrodzenia szkolnictwa narodowego w zachodnich regionach Białorusi; 23% ankietowanych wypowiedziało się za aktywizacją działań w tym kierunku, a 63% poparło ten proces zastrzegając się, że w tej sprawie nie powinno być pośpiechu i odrodzenie szkolnictwa narodowego należy przeprowadzać etapami. Odrodzenie szkolnictwa narodowego na pograniczu białorusko-polskim obojętnie potraktowało 3,5% respondentów, natomiast negatywnie – 8,3% ankietowanych.

Proces odrodzenia szkolnictwa narodowego w zachodnich regionach Białorusi według 73,6% respondentów nie powinien zamykać się we własnych placówkach oświatowych, natomiast kształtowanie etnokulturowej tożsamości u dzieci należy rozpoczynać jak najwcześniej – w przedszkolu i rodzinie. 22,4% ankietowanych wyraża przekonanie, że odrodzenie szkolnictwa narodowego na pograniczu białorusko-polskim możliwe jest pod warunkiem osiągnięcia przez Białoruś pełnej suwerenności. W ten sposób stworzenie sprzyjających kształtowaniu etnokulturowej tożsamości mieszkańców białorusko-polskiego pogranicza warunków uzależnia się od pewnych politycznych zmian.

Ukazane różnice w sprawie roli edukacji narodowej i priorytetów w kształtowaniu etnokulturowej tożsamości mieszkańców pogranicza białorusko-polskiego są zjawiskiem całkiem normalnym. Istnieją specyficzne sposoby odrodzenia szkolnictwa narodowego, jak i różne formy gwarancji utrzymania etnokulturowej tożsamości za pomocą narodowej edukacji. Zbadanie tych sposobów i form posiada dla polskiej ludności na pograniczu białorusko-polskim ważne znaczenie, ponieważ pozwala uniknąć błędów i wybrać „swój", najbardziej przydatny w obecnych skomplikowanych warunkach, wariant.

BIBLIOGRAFIA

Adukacyja. Historyja. Mowa, red. S. Jackiewicz, Brest 1992.

Ahulnaadukacyjnyja szkoły pa stanu na 6 wierasnia 1998 h. (statystyczny dawiednik), Ministerstwa Adukacyi Respubliki Biełaruś, Miensk 1998.

Biełarusika=Albaruthenica, Minsk 1993 nr 1.
Nacyonalnyj sostaw nasielenija SSSR (Po dannym Wsiesojuznoj pieriepisi nasielenija), Moskwa 1991.
„Narodnaja Aswieta" 1989 nr 3.
Narodowe Archiwum Republiki Białoruś w Mińsku (a), fond.4,wop. 27.
Narodowe Historyczne Archiwum Białorusi w Grodnie (b).
Państwowe Archiwum Obwodu Brzeskiego.
„Połymia" 1925 nr 4.
Programy nauczania. Klasy 1–11 z nauką języka polskiego, Ministerstwo Edukacji Republiki Białoruś, Mińsk 1997.
Turonak J., *Biełaruś pad niamieckaj akupacyjaj*, Miensk 1993.
„Zaria" 1989, 2 listopada.
„Zwiezda" 1920, 14 grudnia.

Tłumaczenie: Witalis Łuba

Elżbieta SMUŁKOWA

O WIELOZNACZNOŚCI POJĘCIA „POLAK", „POLSKI" NA BIAŁORUSI
Z doświadczeń badacza i dyplomaty

Zasadniczą tezę niniejszej wypowiedzi stanowi stwierdzenie, że na Białorusi określenie „polak", „polski" i pochodne funkcjonują w różnych znaczeniach, a co za tym idzie – nie można mówić o Polakach w Republice Białoruś (RB) jako o jednolitej grupie narodowej. Twierdzenie to oparte jest na podstawie wnikliwych etnosocjolingwistycznych badań terenowych (własnych i grupowych) oraz wielostronnych (różnośrodowiskowych) obserwacji, jakie miałam okazję poczynić podczas czteroletniej (1991-1995) pracy dyplomatycznej na Białorusi.

Ze względu na to, że wypowiadam się w środowisku socjologów, w którym przeważa ankietowa metoda badawcza, pragnę zaznaczyć, że nasze badania etnosocjolingwistyczne opierają się przede wszystkim na prowadzeniu ukierunkowanych rozmów (dysponujemy własnym kwestionariuszem problemowym), nagrywanych na taśmę magnetofonową, na dość głębokim wchodzeniu w środowisko, poprzez obserwację uczestniczącą z kilkakrotnymi nawrotami (w różnych porach roku i okresach świątecznych) do tych samych miejscowości i ludzi. Naczelną zasadą tych badań jest świadomy dobór rozmówców i dewiza „słuchać i rozumieć". Niebagatelną rolę odgrywa w nich także język i osoba badacza. Pomocniczo posługujemy się w wybranych miejscowościach kwestionariuszem do badań dialektologicznych. Wnioski, jakie można wyciągnąć z uzyskanego dzięki niemu materiału, wykraczają poza informacje ściśle językoznawcze i rzeczowo uzupełniają dane osiągnięte metodami etnologii i socjologii.

Warto zaznaczyć, że dotychczas koncentrowaliśmy się na badaniu ludności wiejskiej polsko-białorusko-litewskiego pogranicza etniczno-kulturowego [*Boh* ... 1996, s. 177-220; Engelking 1999, s. 175-206; Smułkowa 1988, s. 395-405; 1990, s. 151-164; 1994, s. 92-105; 1997, s. 597-609; Straczuk 1999, Życzyńska-Ciołek 1996, s. 137-153]. Obserwacje poczynione podczas służby dyplomatycznej znacznie ten obraz uzupełniają o zróżnicowane środowiska miejskie, stosunek władz Republiki do problemu polskości i Polaków oraz o zachowania organizacji i działaczy polo-

nijnych w stosunku do miejscowych władz, do swoich członków i do polskich organizacji wspomagających (Wspólnoty Polskiej, Fundacji Pomoc Polakom na Wschodzie, Komisji Senackiej do spraw Polonii i innych).

Znamiennym przykładem na to, jak moja służba dyplomatyczna wzbogaciła naszą wiedzę o przedmiocie badań, jest na przykład problem prawnego uznania Polaków na Białorusi za mniejszość narodową. Białoruska Komisja Parlamentarna ds. Narodowości w projekcie ustawy o mniejszościach narodowych z 1992 roku potraktowała Polaków, obywateli RB, jako grupę etniczną. Przewodniczący Związku Polaków na Białorusi Tadeusz Gawin podtrzymywał termin grupa etniczna, utwierdzając w środowisku przekonanie, że termin mniejszość narodowa jest dla Polaków mieszkających na Białorusi uwłaczający. Określenie **grupa etniczna**, jak się wówczas zdawało działaczom Związku Polaków na Białorusi (ZPB), lepiej odzwierciedlało fakt dawnego dziedzictwa polskiego na ziemiach ich zamieszkania. Trzeba było aktywnych zabiegów w Komisji Parlamentarnej i przekonywania Związku Polaków, aby zgodnie z prawnym standardem europejskim wprowadzić do ustawy termin **polska mniejszość narodowa.** Zapobiegło to, przynajmniej w sensie prawnym, ograniczeniu praw, przysługujących Polakom jako jednej z grup narodowych, zamieszkujących Republikę Białoruś.

Problem Polaków na Białorusi i w innych republikach byłego ZSRR musi być badany z uwzględnieniem rzeczywistości historycznej i współczesnej. Bez tego łatwiej popełnić błąd przenoszenia kategorii pojęciowych badaczy na terminy i pojęcia, którymi posługują się badani; kategorie te często dość znacznie różnią się od siebie[1].

Poniżej postaram się uzasadnić postawioną na wstępie tezę, przyznając równocześnie, że rzeczywistość etniczna i dzisiejsza świadomość narodowa (lub jej brak) na Białorusi jest wielokrotnie bardziej złożona niż można to ująć w jednym referacie. Starając się zbytnio nie upraszczać, zarysuję niektóre aspekty problemu.

Wśród badanej ludności wiejskiej na Białorusi najbardziej rozpowszechnione są określenia „polak" i „polski" w opozycji do „ruski" i „białorusin" w znaczeniu przynależności konfesyjnej, a nie jako pojęcie narodowościowe[2]. Ktoś jest „polakiem", bo jest „polskiej wiary". Ktoś inny jest „ruski", bo jest „ruskiej wiary" [Engelking 1996, s. 109-139]. Przytaczam oryginalne wypowiedzi:

[1] Ostatnio bardzo obrazowo przedstawiła ten problem Anna Engelking [Engelking 1996].

[2] Inne stanowisko prezentuje Piotr Eberhardt [Eberhardt 1996].

A była tak szto i skandał! Jak muż choczet na ruskaha, a żonka choczet tam na Polku chriestit', no a kakże, tak u nas była. Kak ja mieła malieńkich, tak ja tam, kak chatieli my samyje ruskije, na ruskich chriestili. [...] Da, wot tut u nas krugom Paliaki, a wot dieti chrieszczieny wsie ruskije, jany pa polski chrieszczieny, a imia wsio ruskije, ruskije [kobieta, lat 80, starowierka, Wawiórka, rej. lidzki, 1997].

Ja Polka. Pani, najładniejsza polska wiara! Na cały świat najładniejsza. Ja pani mówie prawde [kobieta, lat 65, katoliczka, Biltowce, rej. lidzki, 1997].

Wyjątkowo trafiają się wśród społeczności wiejskiej osoby światłe, które operują terminami katolicyzm i prawosławie, np.: *Może być i Białorus i wiara katolicka, uot może być i Polak, a wiary prawosławnej, jak on gdzie siebie ochrzci. On bendzie w cerkwi ochrzczony i bendzie on do cerkwi chodzić, on bendzie mieć wiara prawosławna, a jak kto do kościoła, to i polak.* [...] *Jeżeli Białorus ochrzczony w kościele i do pierwszej spowiedzi w kościele, to uon będzie katolik. On będzie do kościoła* [kobieta, lat 60, katoliczka, Dylewo, rej. lidzki, 1997].

Nazywanie katolicyzmu polską wiarą, a prawosławia ruską wyszło na Białorusi poza krąg świadomości ludowej. Jest tak głęboko zakorzenione, że w kręgach ludzi wykształconych urosło do znanego stereotypu „Polak-katolik", „Białorusin-prawosławny". Dzisiejsza sytuacja konfesyjna na Białorusi przeczy temu stereotypowi. Wielu świadomych Białorusinów należy do kościoła katolickiego, ale to już odrębne zagadnienie.

Przenoszenie nazw etnicznych, czy narodowych na nazwy religii nie stanowi specyfiki białoruskiej. Możliwe jest wszędzie tam, gdzie na tym samym terytorium wchodzą ze sobą w kontakt przedstawiciele różnych wyznań i narodów. Przytoczę dwa inne przykłady ze świata słowiańskiego. Pierwszy dotyczy sytuacji niektórych Ukraińców, którzy podobnie jak na Białorusi, jeżeli są katolikami, tzn. „łacinnikami", ulegają polonizacji i uważani są za „polskich", jeżeli zaś prawosławni – za „ruskich" [Babiński 1997, s. 128-142, Rieger 1996, s. 118-119]. Drugi pochodzi z terenu południowej Słowiańszczyzny, gdzie prawosławie określane jest jako *srbska vera*, a religia muzułmańska jako *turska vera;* podobnie w Bułgarii *turska vjara.* Etnonim *Turczyn* używany jest tu na określenie wyznawcy islamu, niezależnie od tego, że jego językiem domowym (macierzystym) jest serbski [Tołstoj 1993, s. 71].

Pytanie, od jak dawna określenia typu polska wiara, ruska wiara są w użyciu na białorusko-polskim pograniczu etnicznym, pozostaje otwarte i chyba dotychczas nie zbadane źródłowo. Przeciwstawienie to wiązane jest zwykle z zaborami i polityką caratu, dążącą do unifikacji „Siewiero-

zapadnogo kraja" z resztą Rosji, czemu miało również służyć nazewnictwo, wspólne dla wszystkich wyznawców prawosławia tego regionu. Ułatwiał to bardzo język białoruski, nie rozróżniający wówczas etnonimów „ruski" i „rosyjski". Prawosławie – religia ilościowo panująca – było przeciwstawiane katolicyzmowi jako wierze polskiej, a więc obcej.

Programowe konfliktowanie narodów, współmieszkających na Białorusi, ma swoje następstwa, znane do dziś; nie przyniosło jednak w pełni zamierzonych rezultatów. Wśród stałych mieszkańców białoruskich wiosek przeciwstawienie *polski – ruski* wcale nie równa się opozycji swój – obcy. Między *polskimi* i *ruskimi* istnieje silna więź społeczna, oparta na tutejszości, która jest nadrzędną wartością i w którą różnica wyznaniowa jest wpisana; różnica ta należy do świata zastanego, danego od Boga, akceptowanego w swej różnorodności „pomieszanego świata" [Życzyńska-Ciołek 1996, s. 203-207].

Na Białorusi można wyróżnić cztery podstawowe grupy ludzi, w stosunku do których używa się określeń „polak", „polski".

Polak – „katolik", polski – „katolicki", to pierwsze ze znaczeń, jakie należy brać pod uwagę, analizując pojęcia „polak", „polski", „polskość" na Białorusi. Równocześnie jest to spora, swoista grupa ludzi, do której się ta nazwa odnosi. Generalizując pomijając zawsze możliwe przypadki indywidualne – trzeba powiedzieć, że ta ludność katolicka, poza wyznaniem i językiem modlitwy, nie różni się szczególnie od ludności prawosławnej, białoruskiej. Na co dzień mówi tym samym dialektem białoruskim, językiem prostym. Kultura polska jest jej z reguły obojętna i raczej obca. Wyjątek stanowi starsze pokolenie na terenie Białorusi Zachodniej, które nauczyło się języka polskiego w polskiej szkole. Bez szczegółowych badań historycznych osadnictwa nie można przesądzać o pochodzeniu etnicznym tej grupy ludzi. Wiadomo bowiem, że procesom polonizacyjnym warstw wyższych na Białorusi towarzyszył proces językowej i kulturowej rutenizacji polskiej i litewskiej z pochodzenia ludności wiejskiej.

Drugi kontekst, w jakim spotykana jest nazwa *polak na Białorusi,* to ciągle jeszcze żywy, historyczny podział natury socjalnej na wsie mużyckie i okolice szlacheckie. Szlachta uważa się za Polaków i tak też jest odbierana przez innych[3].

Poziom i styl życia wsi szlacheckich niczym nie różni się od chłopskich. Małe zaścianki, podobnie jak chutory, zostały w znacznej większości przymusowo zniesione i ludzie sprowadzeni do wsi lub do większych osad. W tradycji chłopskiej pozostało jednak pewne przekonanie o wyższości kultury szlacheckiej (szlachty delikatni`ej), ale i o wynoszeniu się tej grupy społecznej ponad chłopską.

[3] Dzisiejszy obraz szlachty oszmiańskiej na Białorusi przedstawia [Waszczyńska 1996, s. 155-187].

– Kiedyś tu byli szlachta i [wahanie] – szlachta i chamy. No, to my byli szlachta, to rozmawiali po polsku, a co byli chamy, to oni rozmawiali po prostu, po biełarusku. A teraz już wszystkie równe. Zrównowali się.

– A ojciec był Polak?

– Polak, Polak. Szlachcic był, matka też Polka. Mój ojciec, i to jest ojciec i dziad, mieli dokumenty polskie. Kiedyści mój ojciec był ochotnikiem, jeszcze Polskę zawojował. Aż za tamtym... yyy, sowietom. Kiedyści był tu jeszcze Niemiec, był, Ruskie byli. I potem Polska. Wojował jeszcze. I dostał dokumenty polskie. [z dumą] Był Polakiem i był szlachcicem [kobieta, lat 74, katoliczka, Maciasy, rej. lidzki, 1997].

Szlacheckość (*szlachietność* po miejscowemu) z reguły łączy się z katolicyzmem. Zachowanie wyznania prawosławnego towarzyszy tradycji szlacheckiej w rodzinie zupełnie wyjątkowo (na przykład w niektórych rodach tak zwanej pińskiej szlachty na Polesiu).

Ze środowisk szlacheckich wywodzą się różni pod względem świadomości narodowej ludzie. Świadomi Polacy, podtrzymujący tradycje kultury polskiej w rodzinie, działający na rzecz oświaty i kultury polskiej w swoim środowisku, oraz świadomi Białorusini, przeważnie należący do obecnej warstwy inteligenckiej. Jest też wśród dawnej szlachty bardzo schłopiała kategoria „tutejszych". Warto by bliżej zbadać czynniki, które w różnych środowiskach lokalnych spowodowały mniejsze lub większe zachowanie tradycji szlacheckości i polskości zarazem.

Język polski dobrze zna starsze pokolenie szlachty. Rozmówcy podkreślają, że rodzice i dziadkowie mówili po polsku i że chodzili przed wojną do polskich szkół. Średnie i młodsze pokolenie nie zawsze utrzymało znajomość polskiego. Na co dzień rozmawiają po prostu, czyli po białorusku. Język prosty wsi szlacheckich różni się od prostego mużyckiego większą ilością polonizmów. Jedna ze szlachcianek z Zachodniej Białorusi, wykształcona minczanka, Białorusinka z wyboru, osoba starsza, uchodząca w opinii społecznej za Polkę, mówiła na przykład o tym w ten sposób: *W Jaźwinach na Grodzieńszczyźnie mówiło się po prostu, ale bardziej z polska: mydło nie myło, mleko, dzień dobry, itp.*

Trzecią, bardzo ciekawą, choć zupełnie zmarginalizowaną grupę, do której stosowana jest nazwa „polak", tworzą potomkowie chłopów z centralnej Polski, którzy w czasie reformy Stołypina zakupili na Białorusi ziemię i osiedlili się tam na stałe. Pokażę to na przykładzie dwóch

wsi Wesołowo i Stajsk w rejonie lepelskim na Witebszczyźnie. Mieszkają tam potomkowie polskich chłopów z Radomskiego, Lubelskiego i Rzeszowszczyzny. Są to świadomi swego pochodzenia Polacy, mówiący bardzo dobrze zakonserwowaną polską gwarą. Tak też są postrzegani przez Białorusinów z sąsiednich wsi[4].

Warunki ich życia są bardzo ciężkie, z wyjątkiem dwóch rodzin, którym udało się jakoś zagospodarować. Ich chaty, budynki gospodarskie, wyposażenie wnętrz, sposób i styl życia są podobne jak w sąsiedniej wsi białoruskiej, w której znajduje się centrum kołchozu, do którego należą. Prawie każda rodzina poniosła duże straty: aresztowania, zsyłki, wyroki śmierci w latach trzydziestych i później. Miejscem świętym jest dla nich mała kaplica, zbudowana w lesie w ciągu jednej nocy, z narażeniem życia, na miejscu zburzonego przez bolszewików kościółka. Obecnie, co jakiś czas, odprawia w niej mszę świętą proboszcz z Lepla.

Imponujące jest pełne zachowanie poczucia polskości i rodzimej gwary tych ludzi, przy prawie całkowitym braku kontaktu z krajem i bez zainteresowania ze strony Związku Polaków na Białorusi. Owej świadomości nie towarzyszy jednak ani wiedza o Polsce, ani energia do jej poszukiwania. Dzieci i wnuki naszych leciwych rozmówców ulegają już asymilacji. W większości, przy ogólnej tendencji do ucieczki ze wsi kołchozowej, kończą szkoły, nieliczni także wyższe, i wtapiają się w białoruską większość w miastach; przeważnie w Witebsku, także w Mińsku. Wracając do rodziców czy dziadków na święta i na wakacje, mówią już przeważnie po rosyjsku. Świadomość pochodzenia jednak trwa[5].

Osobno chcę zarysować problem mieszkających na Białorusi **indywidualnych rodzin**, całkowicie wtopionych w miejscową rzeczywistość, z jakimi zetknęłam się w miastach należących do Białorusi przed 1939 rokiem, zwłaszcza w Mińsku. Rodziny te mogą już teraz być mieszane pod względem wyznania, języka i narodowości. Łączy je jednak tradycja pochodzenia polskiego lub wyraźna polska świadomość narodowa.

[4] We wrześniu 1988 roku miałam możność odwiedzenia tych wsi w towarzystwie Wiaczesława Werenicza, który bywał tam już wcześniej i opublikował artykuł [Werenicz 1997, s. 218 – 220].

[5] Najprawdopodobniej wsi zamieszkałych przez chłopskie rodziny przesiedleńców z początku XX wieku jest, czy było, na Białorusi więcej. Odrębnym zagadnieniem jest wcześniejsze osadnictwo mazowieckie; wsie poleskie, pochodzące z tego osadnictwa i zachodzące w nich procesy etniczne i językowe badał W. Werenicz [1973, s. 128-159; 1988, s. 1-141]. Po drugiej wojnie światowej opisywane przez niego wsie prawie w całości przeniosły się na Ziemie Zachodnie.

Wszyscy ci, z którymi rozmawiałam, mieli za sobą doświadczenia własne, lub członków rodzin, represji stalinowskich i równocześnie bardzo dużo dojrzałej godności osobistej, wynikającej z determinizmu, z pogodzenia się z losem i kultywowania pamięci narodowej. Niektórzy z tych ludzi, zwłaszcza dzieci starych „minczan", potrafili wybić się i zająć poczesne miejsce w szeregach miejscowej inteligencji: są pracownikami naukowymi, lekarzami, muzykami, filmowcami. Wymagało to pełnego przystosowania się do miejscowych warunków, ale nie pociągało za sobą (z małymi wyjątkami) konieczności utajniania polskiego pochodzenia. Polskość tych ludzi, zachowanie (lub nie) znajomości języka, są ich sprawą prywatną. Językiem komunikacji domowej w stosunku do młodszego pokolenia stał się w miastach przeważnie język rosyjski. W części tych rodzin w warunkach rozpadu ZSRR i utworzenia państwa białoruskiego, młodzież i dzieci wtórnie uczą się języka białoruskiego i polskiego. Z reguły ludzie ci są nosicielami dwu kultur, radzieckiej rosyjsko-białoruskiej i polskiej, przede wszystkim kresowej. Kultywują pamięć twórców związanych z kresami: Kraszewskiego, Mickiewicza, Orzeszkowej, Moniuszki, Ogińskiego. Owa bikulturowość pociąga za sobą poczucie związku z narodem białoruskim. Niektóre wywodzące się z takich rodzin osoby identyfikują się z ruchem białoruskiego odrodzenia narodowego i działają na jego rzecz.

Należy wspomnieć całkowicie zasymilowanych obywateli Białorusi, czasem pełniących nawet odpowiedzialne funkcje państwowe, nie posługujących się językiem polskim, lub znających język na poziomie rozumienia, którzy w rozmowach ze mną przypominali polski komponent w rodzinie.

Przemieszanie rodzin na Białorusi jest faktem częstym i zrozumiałym w świetle historii regionu i prowadzącym w tych warunkach do asymilacji ludności o tradycji polskiej. Pierestrojka i rozpad ZSRR stworzyły możliwości odrodzenia narodowego. Powstał Związek Polaków na Białorusi. Powstał Białoruski Front Narodowy. Problem ich wzajemnego stosunku i działalności to już odrębne, bardzo ciekawe zagadnienie.

Z powyższego przeglądu grup ludnościowych, objętych tą samą nazwą *polaki/polacy*, wynika wyraźnie jej wieloznaczność i to, że nie zawsze mamy do czynienia z etnonimem. Warto sobie zdawać z tego sprawę, aby nie nakładać ogólnopolskiej siatki pojęć na pojęcia nieco inne, którymi posługuje się ludność na Białorusi.

Różnice między poszczególnymi grupami ludzkimi, noszącymi tę samą nazwę, uwidocznią się wyraźniej, jeżeli spróbuje się skonfrontować je z punktu widzenia stosunku do niektórych ważniejszych czynników, uznawanych za składowe polskiej tożsamości.

Katolicyzm jest wiązany z polskością wszystkich wymienionych grup, w opozycji do prawosławia, łączonego tradycyjnie z białoruskością. Przy tej okazji trzeba przypomnieć, że jest sporo katolików wśród Białorusinów, zarówno na wsiach, jak i w miastach, a zwłaszcza w Mińsku. Nie deprecjonując spontanicznego i gorliwego odrodzenia religijnego po latach walczącego ateizmu i niszczenia kościołów i cerkwi, trzeba jednak zaznaczyć, że jeśli idzie o samoświadomość przynależności do jednej z dwóch konfesji nie zawsze jest istotna wiara i praktyki religijne, ale dziedziczona, lub wybrana, przynależność do określonego kręgu kulturowego i środowiska. Koronnym tego przykładem jest z jednej strony znane powiedzenie prezydenta Łukaszenki *ja prawasłaunyj ateist*, z drugiej zaś opisana wyżej identyfikacja katolicyzmu z polskością.

Kościół katolicki niewątpliwie ma wpływ na podtrzymanie polskiej tożsamości i znajomości języka polskiego. Wbrew obiegowym opiniom, trzeba jednak wyraźnie podkreślić jego katolickość, czyli powszechność. Metropolita mińsko-mohylewski arcybiskup kardynał Kazimierz Świątek dba o rozwój białoruskojęzycznych nabożeństw i parafii. Wspiera bardzo ciekawy i na wysokim poziomie będący białoruski religijny ruch wydawniczy.

Szlacheckość jako atrybut polskości na Białorusi właściwa jest tylko drugiej grupie, a siła jej tradycji wyraźnie uzależniona jest od terenu. Z badań grupy etnografów, kierowanej przez Annę Engelking, wynika, że istnieje żywa tradycja szlachty w okolicach Lidy (parafia wawiórska i pielaska), a znacznie słabsza na północnym zachodzie Republiki (na przykład w parafii nackiej). I tu znowu trzeba dodać, że w warunkach białoruskiej państwowości odradza się tradycja białoruskiej szlachty. Powstało specjalne stowarzyszenie. Rozwijają się badania nad historią poszczególnych rodów. Wydano nowy herbarz.

Język polski. Wśród językoznawców i socjologów są zwolennicy i przeciwnicy traktowania języka ojczystego jako jednego z podstawowych kryteriów tożsamości narodowej człowieka. Obie strony dysponują poważnymi argumentami. Zachowania językowe ludności, obserwowane w czasie badań terenowych, także dostarczają materiału obu teoriom. Przede wszystkim jednak świadczą o niejasności lub wręcz braku pojęcia języka ojczystego (macierzystego, prymarnego). Dowodzą tego poniższe rozmowy:

– Bardzo lubie po polsku porozmawiać, bardzo lubie. Ja jeździłam do Polski, jak pojadę do Polski, Boże, myśle sobie, czemu to takie szczęśliwe ludzie, tak ładnie rozmawiają.
– A czemu to polski ładniejszy? I czy to tylko dawniej, czy teraz też po polsku?

– Teraz też po polsku... To dawniej, to dawniej to każdy na swoim gospodarstwie rob..., pracowal. A potem, już byli kałchozy, my wspólnie pracowali. My chodzili do tej sąsiedniej okolicy tam, i też wszystkie po polsku rozmawiają. Ot. I my pracowali razem i razem rozmawiali tylko po polsku.
– A w kołchozie tam z naczalstwem po jakiemu?
– Po rusku. Taak.
– A pani w paszporcie zapisana jest Polka?
– Taaak.
– Pani się liczy i pisze Polka?
– Polka.
– A rodzice też?
– Taak.
– A dzieci jak?
– Dzieci też
– Polaki też zapisane?
– Polaki też, w paszportach Polaki. I dzieci Polaki. To my nie, nie wyrzekamy się, że my jesteśmy Polaki.
– A dzieci teraz po jakiemu mówią?
– Po rusku, po rusku [kobieta, lat 74, katoliczka, Maciasy, rej. lidzki, 1997].
– Nasze Polaki, które nie wierzyli, jak była ta właść, jak już dali ta wiara, to oni swoich dzieci poprowadzili i sami polecieli piersze do kościoła. Gdzie wiatr wieje, tam sie chylo.
– A dużo jest takich ludzi?
– A, o tak. Już tam wyżej paszli.
– A jak tutaj żyli, to w jakim języku rozmawiali?
– Tak mówili, tak jak i my. Toż nasze liudzi. Po polsku mówili, po prostu, po rusku.
– A po prostu to jaki język?
– No, nasz wiejski język. No, mówili tak po biełarusku, o tak po prostu, jak my mówimy. Paszòł, pryszòł, wziął, padniął, pryniòs. Heta taki nasz razhawòr, ot obyknowienny, jak my sami z saboj hawòrym. [...] Nasz prosty jazyk. My rozhawárywajem sami s saboju, prosty jazyk nasz, tak my razhawárywajem [kobieta, lat 78, katoliczka, Mejry, rej. lidzki, 1997].

Języka polskiego jako kryterium polskości nie można absolutyzować [Dzwonkowski 1996, s. 131-143]. Z jednej strony polszczyznę zachowali najbardziej świadomi narodowo Polacy (grupa trzecia i czwarta). Z drugiej – są w tej samej grupie ludzie, którzy z różnych względów stracili kontakt z językiem polskim. Z kolei szlacheckość mobilizuje do kon-

tynuacji znajomości języka polskiego, ale młodsze pokolenie już nim nie włada, chyba że specjalnie się uczy. Wśród grupy pierwszej – „Polaków–katolików" – językiem codziennym, domowym, jest jedna z gwar białoruskich. Język polski funkcjonuje tylko jako język modlitwy lub u starszego pokolenia pozostałość po polskiej szkole z okresu dwudziestolecia międzywojennego. „Polacy–katolicy" tylko z pozoru są dwujęzyczni. Można tu raczej mówić o pewnym stopniu dyglosyjności[6] bez bilingwizmu.

Ciągłość tradycji kultury polskiej. Odnawianie znajomości kultury polskiej i przekazywanie polskiego dziedzictwa kulturowego dzieciom na ogół nie dotyczy grupy pierwszej i jest stosunkowo rzadkie u pozostałych. Pozytywną rolę w tym zakresie pełnią oddziały Związku Polaków na Białorusi i inne stowarzyszenia polskie, organizujące zespoły pieśni i tańca, nauczanie języka polskiego, spotkania okolicznościowe. Najlepiej sprawdzają się takie formy, zorganizowane w większych ośrodkach; małe, zwłaszcza tam, gdzie nie dociera polskie radio i telewizja, pozbawione są oddziaływania kultury polskiej (do bardzo pozytywnych wyjątków należy świetny chór kobiecy we wsi Kiemieliszki). Nawet najbardziej świadomi narodowo Polacy są wtopieni w kulturę większości, w której żyją. Przy aktywnej działalności ludzi i organizacji do tego powołanych, przy rozwoju nauczania w języku polskim i kontaktach z Polską, jest szansa na poprawę sytuacji. Obecnie trudno nawet mówić o bikulturowości, jedynie o jej pozostałościach i/lub zaczątkach.

Stosunek do pojęcia ojczyzny. Interesujące jest zagadnienie, jakie wyobrażenie ojczyzny mają wyróżnione wyżej grupy społeczne i czy ojczyzną dla nich może być Polska? Można śmiało odpowiedzieć, że dla znacznej większości rozmówców, a dla grup pierwszej i drugiej wyłącznie, pojęcie ojczyzny wiąże się z jednej strony z ojcowizną, z domem rodzinnym, z przodkami, z drugiej – z terenem, z ziemią, z przyrodą, wśród której żyją. Nie odbiega to w niczym od konkluzji, jaką wyciąga Swietłana Tołstaja ze swoich rozważań na temat ojczyzny w ludowej tradycji słowiańskiej: *przestrzeń semantyczna, odpowiadająca wyrazowi „ojczyzna" w tradycji ludowej, wypełniła się dwoma głównymi tematami. Jeden to kult przodków, to jest kult rodu, tradycji, ojczyzny w sensie genetycznym oraz duchowym, i stanowi to wymiar ludzki. Drugi zaś temat – to kult ziemi, to jest kult ojczyzny odnoszący się do przyrody. Czynnikiem łączącym owe dwie strony jest antropomorfizacja ziemi, rozumienie jej jako matki – każdego człowieka, każdego narodu i wszystkich ludzi,*

[6] Dyglosja to taki typ dwujęzyczności, w którym każdemu z używanych języków są społecznie przyporządkowane określone funkcje.

wszystkiego co żyje [Tołstaja 1993, s. 22]. Nie będę wyliczać wszystkich szczegółowych, wywodzących się z powyższego, elementów, jakie wymieniają rozmówcy w odpowiedzi na pytania o rozumienie pojęcia ojczyzny. W odniesieniu do grupy pierwszej i drugiej pokrywają się one bowiem w znacznym stopniu z tymi czynnikami, które dla Białorusinów na Białostocczyźnie wymienia Sajewicz [1993, s. 127-139], (z tym, że „ruskość" trzeba byłoby zastąpić przez „polskość"). Jest oczywiste, że nasi rozmówcy z pierwszej i drugiej grupy operują pojęciem „małej ojczyzny". Pojęcie ojczyzny politycznej, związanej z państwowością, na ogół się w nich nie wyrobiło. Wręcz przeciwnie, wobec wielokrotnych zmian państwowości, nawet na przestrzeni życia jednego pokolenia, nie identyfikują się z żadnym państwem i to utwierdza ich tradycyjną tutejszość.

Odrębne stanowisko zdaje się zajmować grupa trzecia. Dla nich małą ojczyzną są ich wsie. Polska to kraj pochodzenia, który opuścili ich przodkowie. Z jednej strony gorliwie podtrzymuje się pamięć o nim. Z drugiej jest już prawie obcy. Problem tożsamości tych ludzi wart jest bliższego zbadania. Byłam tam zbyt krótko, żeby móc się na ten temat wypowiadać.

Wśród ludzi grupy czwartej spotyka się różne stanowiska. I oni mają swoje „małe ojczyzny", ale wskazują też na Białoruś lub Polskę. Polskę na ogół w dwóch kontekstach: jako tę, która odeszła, z winą lub bez winy, i jako na odległe miejsce, może nawet ciekawe, w pewnym sensie bliskie, ale jednak trochę obce i przede wszystkim nieznane. Można tam pojechać, odwiedzić krewnych czy znajomych, coś kupić, poświętować, ale wrócić do domu, do siebie, na Białoruś. Zupełnie wyjątkowo, i to tylko od dzieci rodziców za polskość prześladowanych, do Konsulatu RP w Mińsku wpływały wnioski o wyjazd na stałe do Polski z pobudek, jak się zdaje, także patriotycznych. Większość stanowiły wnioski od osób przedsiębiorczych, niezależnie od narodowości, chcących poprawić sobie byt. Często rodziny białorusko-rosyjskie wygrzebywały z pamięci jakieś babcie i prababcie Polki, aby uwiarygodnić swój wniosek.

Zamknąć powyższe rozważania można tym, od czego zaczęłam. Różne są oblicza „polskości" na Białorusi. Trzeba zdawać sobie z tego sprawę i wyciągać odpowiednie wnioski.

BIBLIOGRAFIA

Babiński G., *Pogranicze polsko-ukraińskie*, Kraków 1997.

Boh adzin, wier mnoha. Z badań etnograficznych na Grodzieńszczyźnie, „Konteksty" 1996 nr 3/4.

Dzwonkowski R., *Język a świadomość narodowa na przykładzie polskich mniejszości narodowych w krajach bałtyckich, na Białorusi i na Ukrainie*, w: *Trudna tożsamość. Problemy narodowościowe i religijne w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX wieku*, Lublin 1996.

Eberhardt P., *Problematyka narodowościowa Białorusi w XX wieku*, w: *Białoruś, Czechosłowacja, Litwa, Polska, Ukraina. Mniejszości w świetle spisów statystycznych XIX i XX wieku*, Lublin 1996.

Engelking A., *„Jak katolik to Polak". Co to znaczy? Wstępne wnioski z badań terenowych na Białorusi*, w: *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, red. A. Sadowski, Białystok 1995.

Engelking A., *Nacje, to znaczy grupy religijne. O wynikach etnograficznych badań terenowych na Grodzieńszczyźnie*, „Kultura i Społeczeństwo" 1996 nr 1.

Engelking A., *The „natsyas" of the Grodno region of Belarus: a field study*, „Nations and Nationalism" 1999 no 2 (5).

Kolasa K., *Polak na Grodzieńszczyźnie – kto to taki?*, „Konteksty" 1996 nr 3/4.

Rieger J., *Identyfikacja narodowa i religijna Polaków na Ukrainie*, w: *Trudna tożsamość. Problemy narodowościowe i religijne w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX wieku*, Lublin 1996.

Sajewicz M., *Wyobrażenie „małej ojczyzny" w białoruskojęzycznych wspólnotach wiejskich na Białostocczyźnie*, w: *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, red. J. Bartmiński, Lublin 1993.

Smułkowa E., *Język jako odzwierciedlenie stosunków między sąsiednimi narodami. Problematyka polsko-białorusko-litewska*, w: *Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine*, Lublin–Rzym 1994.

Smułkowa E., *Problematyka badawcza polsko-białorusko-litewskiego pogranicza językowego*, w: *Studia nad polszczyzną kresową*, red. J. Rieger, t. 5, 1990.

E. Smułkowa, *Sytuacja socjolingwistyczna w Ejszyszkach i okolicy. Wyniki badań sondażowych prowadzonych na Litwie w 1997 roku* [w druku].

Smułkowa E., *Wokół problemu poczucia tożsamości mieszkańców Białorusi*, „Przegląd Wschodni" 1997 t. IV z. 3/15.

Smułkowa E., *Zagadnienie polsko-białorusko-litewskiej interferencji językowej na ziemiach północno-wschodniej Polski*, w: *Z polskich studiów slawistycznych*, seria VII, Warszawa 1988.

Straczuk J., *Język a tożsamość człowieka w warunkach społecznej wielojęzyczności. Pogranicze polsko-litewsko-białoruskie*, Warszawa 1999.

Tołstoj N. I., *Etniczeskoje somosoznanije i samosoznanije Nestora Letopisca, avtora „Powiesti vremennych let"*, w: *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach słowiańskich*, red. J. Bartmiński, Lublin 1993.

Tołstaja S. N., *Ojczyzna w ludowej tradycji słowiańskiej*, w: *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, red. J. Bartmiński, Lublin 1993.

Waszczyńska K., *Kto to jest szlachcic, czyli o obrazie szlachcica w oczach współczesnych mieszkańców pogranicza litewsko-białoruskiego*, „Etnografia Polska" 1996 z. 1-2 nr 40.

Werenicz W.L., *K istoriko-socijologiczeskoj charaktieristikie polskich pieresielenczieskich govorov v Polesje*, w: *Polskije govory v SSSR*, cz. 2, Minsk 1973.

Werenicz W., *Ostatnia polska migracja na Białoruś Wschodnią*, „Więź" 1997 t. 40 z. 9.

Werenicz W. L., *Polsko-biełorusskoje jazykovoje vzaimodiejstvije (na matieriale mazurskogo ostrovnogo govora v Polesje)*, w: *Studia nad polszczyzną kresową*, red. J. Rieger, t. 5, Warszawa 1988.

Życzyńska-Ciołek D., *Naród, język i państwo w wypowiedziach mieszkańców wsi pod Lidą na Białorusi*, „Etnografia Polska"1996 nr 1/2.

Życzyńska-Ciołek D., *Pomieszany świat*, „Konteksty" 1996 nr 3/4.

Anna ENGELKING

„KOŁCHOZ MUSI BYĆ", CZYLI PRZYCZYNEK DO PORTRETU POLAKA–KOŁCHOŹNIKA
Uwagi etnografa na podstawie badań we wsiach Grodzieńszczyzny

Musić być kałchoz.
Biez kałchoza prapaduć ludzi.

powszechna opinia w kołchozie „Swietłyj Put'"

1. UWAGI WSTĘPNE

Od roku 1993 prowadzę, wspólnie ze studentami Uniwersytetu Warszawskiego, terenowe badania etnologiczne i socjolingwistyczne na Białorusi. Jeździmy między innymi do wsi kołchozowych rejonu lidzkiego i woronowskiego (obwód grodzieński). W badaniach posługujemy się metodami jakościowymi: rozmową kierowaną i wywiadem, opartym na kwestionariuszu z pytaniami otwartymi; nie mniej ważna jest także obserwacja uczestnicząca.

Przyjęta metoda pozwala na stopniowe poznawanie badanych społeczności wiejskich coraz bardziej „od wewnątrz", na zbliżanie horyzontów badaczy i podmiotów badań [Tokarska-Bakir 1992, Wyka 1993] i dążenie do rekonstrukcji wewnętrznego systemu badanej kultury [Guriewicz 1987, s. 13].

Przeprowadziliśmy dotychczas kilkaset (ok. 400) rozmów z mieszkańcami trzech kołchozów i jednego sowchozu[1]. Naszymi rozmówcami byli katolicy, prawosławni, starowiercy, muzułmanie; osoby określające się jako Polacy, Litwini, Białorusini, Ruscy. W tym opracowaniu przedmiotem analizy są wypowiedzi rozmówców – katolików.

[1] Są to: kołchoz im. Czapajewa w Wawiórce (rejon lidzki), kołchoz w Bolciszkach (rejon woronowski), kołchoz „Swietłyj Put'" („Świetlista Droga") w Naczy (rejon woronowski) oraz sowchoz w Małym Mołejkowie (rejon lidzki). Sporadycznie odwiedzaliśmy także wioski, należące do innych kołchozów rejonu lidzkiego: kołchozu w Mycie, Tarnowie, Nowickiem oraz do sowchozu „Wostok" w Skrybowcach.

2. DLACZEGO „PORTRET POLAKA–KOŁCHOŹNIKA"?

Jednym z dość szeroko rozpowszechnionych uproszczeń, dotyczących Polaków na Wschodzie, jest przypisywanie im *en bloc* polskiej świadomości narodowej. Badania etnosocjologiczne, prowadzone na Białorusi wśród ludności wiejskiej, mogą istotnie przyczynić się do weryfikacji tego uproszczenia. Badania tego typu szczególnie warto podejmować właśnie na Białorusi: tutaj żyje najliczniejsza spośród wszystkich państw byłego ZSRR tzw. mniejszość polska[2], której większość z kolei stanowią mieszkańcy wsi[3]. Są to w przeważającej mierze ludzie w starszym wieku, o niskim poziomie wykształcenia. Bez poznawania i rozumienia ich sposobu życia i myślenia, wiedza o Polakach na Białorusi pozostanie fragmentaryczna.

Ten sposób życia i mentalność (system wartości, opinie, preferencje, wybory) jest silnie związany z dwiema instytucjami: kołchozem i kościołem. Pierwsza organizuje pracę, druga życie religijne – a zatem obie odgrywają zasadniczą rolę w organizacji życia społecznego mieszkańców wsi i obie koncentrują się wokół podstawowych wartości ich kultury (tzw. wartości rdzennych [Smolicz 1987, s. 59], jakimi są praca rolnika i wiara katolicka. Głębsze poznanie społeczności wiejskich Białorusi, zwanych polskimi, nie wydaje się możliwe bez badania obu tych instytucji: ich funkcjonowania w praktyce życiowej i – przede wszystkim – w świadomości kołchoźników.

Autodefinicja chłopa polskiego (przełomu XIX/XX wieku) składa się z trzech elementów:

1) jestem tutejszy,
2) jestem chłopem–rolnikiem,
3) jestem katolikiem (Stomma 1986, s. 63). Odniesiona do współczesnych mieszkańców wsi kołchozowych Grodzieńszczyzny, mogłaby znaleźć swój odpowiednik w trójczłonowym zestawieniu: tutejszy – kołchoźnik – polak[4].

[2] Według danych spisu ludności z 1989 r., jest to 417,7 tys. osób, czyli 4,1% ludności Białorusi.

[3] Według danych tego samego spisu, spośród 301 tys. Polaków, zamieszkujących obwód grodzieński, 55,1% to mieszkańcy wsi.

[4] Wyniki naszych badań, dotyczące m. in. znaczenia i funkcjonowania pojęcia „Polak" na Grodzieńszczyźnie, były publikowane w kilku artykułach [Engelking,1995, 1996a, 1996b; Kolasa, 1996; Życzyńska-Ciołek, 1996]. Pełną bibliografię podaję w zestawieniu literatury na końcu tekstu.

„Polak" jest jednym z kluczowych pojęć wewnętrznego systemu kultury grodzieńskich wiosek. Przeważająca większość naszych rozmówców rozumie je jako synonim „katolika" i, tym samym, antonim „prawosławnego", czyli „białorusa" lub „ruskiego". Polakiem w tym znaczeniu jest dla nich mieszkający na Białorusi wyznawca religii katolickiej (ten, kto „liczy się Polakiem"), najczęściej zapisany w dokumentach jako Polak (ten, kto „pisze się Polakiem"). Tak rozumiane określenie „polak" odwołuje się więc nie do tożsamości narodowej, lecz religijnej. Kryteria identyfikacji kulturowej chłopa nie wiążą się ze sferą ideologii narodowych [Stomma 1986, *passim*]. Badacz poczucia tożsamości współczesnych kołchoźników Grodzieńszczyzny znajduje – zwłaszcza, choć nie wyłącznie, w starszym pokoleniu – żywe powtórzenie w realiach postsowieckich zjawiska identyfikowania się ludności wiejskiej z grupą religijną przy braku poczucia więzi narodowej, znanego z literatury przedmiotu okresów dawniejszych [Obrębski 1936]. Stosowanego w wioskach Grodzieńszczyzny samookreślenia „polak" nie należy więc mylić ze znaczeniem słowa „Polak", przyjętym w polszczyźnie ogólnej, odwołującym się do treści narodowych: „człowiek narodowości polskiej, rodem z Polski"[5].

3. DLACZEGO „KOŁCHOZ MUSI BYĆ"?

Mieszkańcy wiosek kołchozowych nie wyobrażają sobie życia bez kołchozu. Nasz przewodnik po „bazie" i „fiermie" kołchozu Swietłyj Put', 23-letni technik, ujął tę powszechną opinię w słowach: *Musić być kałchoz. Biez kałchoza prapaduć ludzi* [B98Nacz.AK/Engel]. Hasło *kołchoz musi być* rozlega się powszechnie jak refren – a może jak zaklęcie? Pada z ust zarówno przedstawicieli władzy, jak i prostych kołchoźników, zarówno staruszków – emerytów, jak i dzieci.

W zebranych materiałach terenowych została zanotowana tylko jedna wypowiedź rozmówcy, który był przeciwnego zdania – twierdził, że kołchozy mogą, a nawet powinny zostać rozwiązane: *No, to musi dojść do tego, że one rozruszone będą. [...] Taki ohromniaha, jak nasz kołchoz, on nie wyprawia się dobrze, dlatego, że ten administrator jeden, on nie dopatrzy wszystkiego; to trzeba coś robić, trzeba. Kołchoz duży u nas. [...] Cała wawiórska parafia jest tutaj objęta; parafia wielka i ot, ten kołchoz.*

[5] Dla wyrazistszego rozróżnienia tych dwóch znaczeń („religijnego" i „narodowego") przyjmuję pisownię wyrazu polak w znaczeniu „katolik" małą literą: podobnie, jak piszemy katolik, prawosławny, muzułmanin, baptysta [Engelking 1995, s. 138].

To on musieć być rozbity; tut może będą fiermery takie, może co.... No, cosi musi być takiego, żeby, o, to było swoje, żeby to swoje było, ot. [...] To musi być. To i będzie [B93Pap.AW/Engel].

A zatem: dlaczego kołchoz musi być? Można oczywiście dać odpowiedź pozornie prostą: nie może nie być, ponieważ został narzucony przemocą, jest utrzymywany przez autorytarną władzę i nie ma możliwości zmiany stanu rzeczy. Nie jest to jednak odpowiedź wyczerpująca. Pozostaje bowiem, głęboko zastanawiający fenomen, akceptacji rzeczywistości kołchozowej. Akceptacja ta wydaje się powszechna: nie tylko odgórna (nie jest szczególnym zaskoczeniem, kiedy hasło *kołchoz musi być* pada z ust przewodniczącej sielsowietu, wypowiedziane z pełnym namaszczeniem, w gabinecie, z predsiedacielskiego fotela pod portretem prezydenta), lecz także – i to chyba ma największe znaczenie – oddolna. Ta oddolna akceptacja istnieje pomimo początkowego zdecydowanego oporu przeciwko instytucji kołchozu, pomimo traumatycznych przeżyć, związanych z pierwszym okresem jej funkcjonowania i bez względu na co najmniej ambiwalentny stosunek do realiów kołchozowego życia. Kołchoźnicy mawiają bowiem: *my nie żyjem, my gnijem*, albo: *W kałchozie – Boże strzeż!* i robią wszystko, żeby wypchnąć dzieci do miasta lub choćby miasteczka: *Tak bardzo trudno było [...]. To jak już dzieci zaczęli podrastać, to z ostatnich sił, to poduczyli po trochu, to tak, to owak i aby tu nie było dzieci* [B93Mac.BR/Straczuk].

W zrozumieniu owego *„fenomenu akceptacji"* może pomóc badanie jego korzeni: zbioru przekonań, norm, treści mitycznych i reguł myślenia, tworzących zbiorową nieœwiadomoœæ, czy inaczej – mentalność kołchoźnika.

W kołchozowych wioskach krąży anegdota – zagadka: jak odczytać skrót K+M+B, pisany na drzwiach i oknach chat święconą kredą w święto Trzech Króli? – *To jak Sowiety przyjdą tutaj i jak raz na każdym domu napisane KMB, to po rusku rozszyfrowali* „kałchoz musi być" [B93Biał. NK/Straczuk]. Można rozumieć ten przykład nie tylko jako ironiczną grę słów, lecz także jako swoisty zapis historii zderzenia dwóch rzeczywistości: porządku tradycyjnych wartości chłopskiego świata, przejawiających się w rytmie pracy – święta, z systemem wrogim mu, niszczącym go i narzucającym własne reguły. To zderzenie sacrum i antysacrum, porządku i antyporządku, kosmosu i chaosu.

Jeżeli przeanalizować pod tym kątem opowieści rozmówców o początkach sowieckiej władzy i kołchozów, można bez trudu dostrzec w nich sformułowania, sugerujące, że narratorzy odwołują się – mniej lub bardziej świadomie – do archetypu odwiecznego ścierania się Dobra ze

Złem, w wersji schrystianizowanej, wyrażającego się jako walka Boga z Diabłem. Relacje o „zamykaniu wiary" mówią o tym bezpośrednio: *...jak zaszła ta sawiecka właść, to oni piłowali krzyży, niszczyli...* [B93Ser.MP, WP/Ciołek]. *To komunizm był straszna taki, wszystko on w swoich rękach trzymał. I wiara byli zupełnie skasowali* [B93Mej.FJK /Kolas]. *Oni jak przyszli, tutaj kościoły, księżów ujarzmili, wywozili, sądzili ich, po dziesięć lat dawali księżom. [...] To można powiedzieć to nie rząd radziecki, ale to piekło, to piekło z piekła!* [B93Pap.AJW/Ciołek].

W relacjach o organizowaniu kołchozów czy życiu „pod komunistnym prawem" motyw ten jest bardziej ukryty, ale czytelny – spotyka się w nich, na przykład, odwołania eschatologiczne, takie jak wieczne potępienie: *Już tu kołchoz zrabili – to my się zagubili na wieki. Przyszli, nas zagubili* [B98Bielun.JWM/Engel]. *Jeszcze nasze wszystko komunisty trzymają.. Tu jeszcze komunisty. [...] Jeżeli Łukaszenka weźmie na druga kadencja – przepadli na wieki* [B98Puz.FS/Engel].

Do tradycyjnego chłopskiego świata wtargnął terror i niewola. Środki wyrazu (powtórzenia, w tym refrenowy zwrot „zabrali wszystko", liczne wezwania do Boga, Jezusa, Matki Boskiej oraz leksykalne i frazeologiczne nawiązania do Ewangelii), jakich używają rozmówcy, opowiadając o tych wydarzeniach i związanych z nimi przeżyciach, zaczerpnięte ze znanych im konwencji stylistycznych skargi chłopskiej i tekstów religijnych (zwłaszcza litanii i pieśni pogrzebowych), świadczą o najwyższym natężeniu emocji, ale również i o tym, że relacjonowane wydarzenia mają odniesienie do mitycznych wzorców: do męki Chrystusa, do niewoli Złego.

Przyszli nasze „aswabaditieli" [...]. Wszystko zabrali, wszystko zabrali, tylko jeszcze jakie krówki zostali [...]. Ziemię zabrali, konia zabrali, wóz zabrali, no i wsio... zostaliśmy [B97Czesz.HG/OLin]. *I chleba nie ma, i zboże zabrali, i ziemia zabrali i wszystko zabrali. Wszystko, co potrzebne do gospodarstwa: pługi, brony, konie, stodoły. [...] O, jak było ciężko. Kołchoz ten. Roztrzaśnięte wszystko było, żadnego ładu nie było. Bogate ludzie byli, to: żeb ty nie miał, żeb ty nie żył. Zabrali, zabrali wszystko, na Rosję powyciągali* [B98Pap.MS/En]. *Pałkami bili, obierali, sądzili – o, co było. Co tutaj nie było! Zabierali i krowy i konie; wszystko. Zabiorą, znaczy, do sielsawietu – „piszy sia u kałchoz", no i wsio. Musisz pisać się. Oni sami zapiszą, ale musisz rękę swoją położyć, że tu.... – no gdzieś, nic nie zrobisz pod pałkiem [...]. Szukali tylko jakiej przyczyny, aby tylko zadusić człowieka* [B93Pap.AW/Engel]. *Płakali krwawymi łzami i dobrowolnie szli. Bylib wszystkie [...] pouciekalib od Sowietów, gdyby swoboda była* [B98Bielun.JWM/Engel]. *...jak zaszli te bolszewiki, oo, Jezus Maria ... Co tu za strasznie było... wywozili, nazabierali, oooo.*

Trudno było żyć, oj trudno było żyć, bardzo trudno, bardzo trudno... [B97Mac.BR/DorKo]. *Zmordowali sie ludzi od takiej żyźni. Jak nas męczyli, Boże! My byli takie pod strachem. Nic nigdzie nie ruchnij sie, a ciebie trzęso, a ciebie straszo, a ciebie wszystko, to człowiek taki dżał w nerwach tych jednych. [...] Sowiecka władza [...] łape swojo nałożyła i tut zacisnęła na niet* [B97Mej.FK/DorKo]. *Nu w kałchozie tym pracujesz, i co my zarabiali wtedy w kałchozie, to [...] ja za cały rok zarobił tylko dziewiendziesiont sześć kilo jęczmienia, więcej nic. Żyta na chlieb nic. To kopało się grób* [B97Mac.TR/MOrg].

Po początkowym okresie terroru system władzy stopniowo łagodnieje. Wynagrodzenie za pracę nie jest już wypłacane w naturze – kołchoźnicy zaczynają dostawać pensje i emerytury; nie są już więcej ludźmi przypisanymi do wsi, nie posiadającymi dokumentów osobistych – wydaje im się paszporty. Następuje okres względnego dobrobytu – wspominany z nostalgią czas rządów Breżniewa: *Och, jak było trudno z początku. Och jak było... Do sześćdziesiąt chyba szóstego roku. Już jak przeszliśmy na piniądze pracować, już tam coś, już tam lżej i lżej i lżej... dlatego, że coś sprzedasz, już na chleb zarobisz, pieniądze te, już chleba kupisz [...]. Już można coś. I poszło lżej i lżej i lżej. I już* [B97Czesz.HG/OLin].

I wreszcie przychodzi przełom: „otwarcie wiary" przez Gorbaczowa. *Harbaczou był, on już pojechał do Ameryki, za granice tam wszendzie, tam jemu powiedzieli, że my w Boga wierzymy i on przyznał, aż pojechał od papy rymskaha. I on dał wiare już* [B97Mej.FK/DorKo]. Okres ten przyniósł nawet przemianę obrazu wroga – sowieckiej władzy: *Jest zakon, że [Sowieci] bez wiary i koniec. Teraz dopiero zaczeli przyjmować, jak ten Horbaczow przyszedł, prawosławną wiarę* [B93Pielun. JD/Cichy]. Antysakralność prześladowców Boga zmieniła znak na plus. Otwarto zamknięte i zrujnowane kościoły i cerkwie. Bo *teraz już dali prawo, że można wierzyć* [B97Mej.HK/DorKo]. I prawa tego przestrzegają władze lokalne i kołchozowe – nikt już nie zabrania i nie utrudnia wierzącym otwartego praktykowania religii.

W miarę upływu lat staje się coraz wyraźniejszy jeden z aspektów „fenomenu akceptacji": przyzwyczajenie do kołchozu. *Tutaj, jak wróciłem [po wojnie z Rosji], to zaraz kołchoz zrobili. Zabrali wsio, krowy, stodoły, spiklerze pobrali, pobrali i konie, i wozy, pługi, wszystko pobrali, i nic nie było. Ciężko się żyło, potem my przyzwyczaili się do tego. Potem to już całe życie w kołchozie* [B93Pielun.JD/Cichy].

Z przyzwyczajeniem do czegoś niemiłego kojarzy się zwykle takie cechy jak bierność, uległość czy bezsilność. Z tego punktu widzenia należałoby rozumieć najpowszechniejszy z kołchozowych refrenów: *no i co*

zrobisz? nic nie zrobisz... przede wszystkim jako świadectwo bezradności. Ale można też chyba widzieć w nim wyraz postawy pragmatycznej, wynikającej z realistycznej oceny sytuacji. Ponieważ chłopski opór wobec nowego systemu został złamany, pozostaje trwanie przy tym, co nie zostało zniszczone: pozostaje po prostu trwanie przy życiu. Siły antysacrum dokonały zamachu na dwie podstawowe wartości kultury chłopskiej: wiarę i pracę (*Pan Bóg powiedział: pracuj człowieku, a ja ci dopomogę. Ale przy takim rządzie, to będziesz pracował, sam siebie zapędzisz do deski, a zarobić nic nie zarobisz* [B93Pap.AJW/Ciołek]). Nie zniszczyły jednak wartości najważniejszej – tej, której służą zarówno wiara, jak i praca: samego życia. *Jak Bóg dał życie, tak trzeba żyć pomaleńku* [B93Roub. SR/Piszczat] – mówią kołchoźnicy. Żeby żyć, żeby przeżyć, trzeba się przystosować. W refrenie *co zrobisz?* brzmi dyktowana afirmacją życia zgoda na los: *A co zrobisz? Jak w przysłowiu mówi się: Na czyim wozie jedziesz, temu pieśni śpiewaj. A co zrobisz? Żyć chcesz – umiej wiercicsa. A cóż ty zrobisz? Gdzież ty udasz się? Co przeciw wiatru nadmuchasz?* [B94Sur.WS/Straczuk]. *Sud'ba nasza taka, że tutaj Sowiety przyszli i my tutaj rodzili sie przy ich i my żyjem i my musimy* [B97Dyl.BS/Just].

Ta zgoda na los świadczy, podobnie jak przyzwyczajenie, nie tyle o bierności, ile raczej o uznaniu praw rządzących porządkiem rzeczy. A ów porządek polega na tym, że na szczycie hierarchii świata stoi Pan Bóg, który wszystko stworzył i wszystkim rządzi. *Jak Pan Bóg da, tak i będzie*, mówią kołchoźnicy. I ze spokojem zostawiają Panu Bogu troskę o wszystko, co jest poza zasięgiem ich doświadczenia, wiedzy, czy wyobraźni: *a Pan Bóg jego wie...* Ale dlatego też mogą mówić: *Dzięki Bogu jakoś przeżywamy...* Bo: *to, kochana, wszystko Pan Bóg robi. I te pieniądze, i te ludzie... [B93Pap.MS/Engel]. To Pan Bóg zesłał wszystko. To Pan Bóg. Jak Sybylia pisała. To wszystko idzie po tym, jak ona opisała, u nas po białorusku mówili: Jak budzie narod mudryj, buduć harać mieży kudry, a jak pryjdzie lichaja dola, pakinuć rabocza pola* [B93Pap. MS/Eng]. *Jeśli wziąść po Sybilii, tam wszystko tak samo jak o, robi się, tak i wszystko idzie. [...] Wszystko spełnia się, ot, po Sybilii wziąść. Jak tam będą [...] primierno, pustki wyrabiać, jak będą te, o, kałchozy – to wszystko, o... A, mówi, chleb jak był drogi, to i będzie drogi. O – widzicie... Będą kasować miedze, pustki wyrabiać, ale chleb, jak był drogi, to i będzie drogi...* [B93Pap.AW/Engel]. *[Sybilla] mówiła, że [...] będą żyzne pola i pszenicy będą takie góry, a ludzi będą kilometry jechać za chlebem. I tak i było, że i chleb był i pszenica i wszystko trzeba było oddawać w kałchoz. Wszystko, co ludzie zasieli, to musieli addawać w kałchoz, a liudziom nic nie dawali, tylko w końcu roku pół kila jakiego żyta. I tak*

żyli liudzi [B98Mick.AK/KDoł]. *...było napisane, że przed końcem świata będą poruszone wszystkie kamienie - proszę, jak przyszła technika, jak przyszło wszystko, kamienie z pola powybierali wszystkie, kamienie powyciągali, gdzie jakie byli założone, wielkie jakieś, wały takie wszystkie powyciągali. Mówiła Sybil'a, że będzie chlieb, że bedą w butach chodzić po chliebie, a ludzi będą głodne [...]. Prawda... Te podstawki, te kontygenty, jak my mówim, te, no, zboże nam nałożywszy byli na każdego gospodarza, jeszcze do kołchozu trzeba trzydzieści, piendziesiąt pudy zawieźć, do rządu. Tam wiozą [...] w Lidzie, wiozą, tam stosy tego zboża, narzucane; w butach tam takich chodzą po tym, a my chlieba nie mieli. No to, to była prawda. [...] I to wszystko, co Sybilia... lasy będą wszystkie wycięte, prawda; przecież mieliśmy swoje lasy, po wojnie, budowali te radia, przeprowadzali te, te, wszystko po tych, słupy te wszystkie, to wszystkie byli lasy, to już nowe wyrośli, wszystkie lasy byli wycięte* [B97Czesz.HG/OLin].

Jedna z reguł, rządząca izolacją świadomościową – zaliczaną do podstawowych determinant kultury ludowej – brzmi: *jest tak, jak ma być* [Stomma 1986, s. 82]. Otóż, kołchozy są, bo miały być. Ich mieszkańcy żyją w świecie spełnionego proroctwa Sybilli. To kolejny aspekt „fenomenu akceptacji": zgoda na rzeczywistość, płynąca z przyjęcia mitycznego uzasadnienia porządku świata. Takim uzasadnieniem jest poddanie się woli boskiej, każące postrzegać świat przez pryzmat spełniających się proroctw.

Dlaczego kołchoz musi być. Na możliwość tę wskazuje swoista symbioza kołchozu i kołchoźników – rozbudowany system wzajemnych świadczeń i zależności, prowadzący niejednokrotnie do zacierania granicy między tym, co „ludzkie" i tym, co „kołchoźne". Kolejny kołchozowy refren brzmi: *Kołchoz nam pomoże, my pomożemy kołchozowi*, lub odwrotnie: *My pomożemy kołchozowi, kołchoz pomoże nam.* Kołchoz organizuje i ogarnia całość życia kołchoźników. Daje pracę, mieszkanie („kwatery kołchozowe") i wyżywienie dla pracowników (posiłki w „stołowej" lub dowożone na pola), transport („kołchozny autobus" bywa często jedynym środkiem transportu i, o ile ma paliwo, nie ogranicza się do rozwożenia pracowników), dostarcza niedostępne na rynku towary (ziarno, mąka, cukier), doprowadza gaz, buduje drogi i „kłuby". Własność „ludzka" może stać się kołchozową i na odwrót: można kołchozowi sprzedać swoją krowę i można krowę od niego kupić, a podczas organizowania kołchozów zdarzało się nawet, że można było odzyskać swoją stodołę, zabraną przez kołchoz, jeżeli oddało mu się swoją krowę. Kołchoźne krowy są obrządzane i wypasane przez kołchoźników, zatrudnionych na „fiermie", krowy „ludzkie" pasą wszystkie kołchoźnicze rodziny po kolei – kolejka nie omija żadnego właściciela krowy, z dyrektorem kołchozu włącznie. Kiedy krowy kołchozowe chorują – wioskowa szeptunka dojeżdża na fermę, zamawiać im choroby. Kołchozowe konie pracownicy fermy trzymają we własnych stajniach – ten sam koń pracuje dla kołchozu i dla indywidualnych kołchoźników. Wszyscy obrabiają kołchozowe buraki w zamian za kołchozowe siano dla swoich krów (praca przy burakach jest obowiązkowa, w przeciwnym wypadku nie ma szansy na siano) i od początku istnienia kołchozów podkradają kołchozową własność (nagminne jest wynoszenie kołchozowego ziarna dla siebie), z deklarowanym wprost przekonaniem, że to nie grzech. Więcej: kołchozowa „maszyna" (ciężarówka) pełni rolę karawanu na każdym wiejskim pogrzebie; „maszyny" kołchozowe odwożą wycieczki ministrantów do polskiej granicy i zwożą budulec na stawiany przez przedsiębiorczego proboszcza mur cmentarny; kołchoz sadzi księdzu kartofle (*Niekaliści księdzy mieli ziemliu. [...] I krowy [ksiądz] swoi imieł i koni, wsio. Teraz użo nie ma. Tylko kałchoz bulwu pasadził księdzu tam, paru sotek, kab użo nie umier* [B94Lel.NM /Straczuk]); dyrektor sowchozu daje deski na odbudowę kaplicy i blachę na dach cerkwi, a także sowchozowe mieszkanie batiuszce i jego rodzinie, zaś podczas dożynek w kościele predsiedaciel kołchozu siedzi w pierwszej ławce, a predsiedaciel sielsowietu podaje księdzu *bułkę chleba na białym ręczniczku*: *Bułka chleba na białym ręczniczku podawał predsiedaciel sielsowietu Jodka. Predsiedaciel kałchoza Saładziński i Bludnik z rajispałkomu [poprzedni predsiedaciel kołchozu] siedzieli w pierwszej ławce. Oni wszystko Polaki* [B98Pap.SK/Engel].

Kołchozowa symbioza obejmuje, jak widać, nie tylko ludzi i kołchoz, lecz także *sielsowiet* (czyli gminę) i kościół. Pan, wójt i pleban w komplecie. Ten fenomen długiego trwania modelu feudalnego nie może nie przyciągnąć uwagi badacza terenowego – zwłaszcza że, podobnie jak XIX-wieczni etnografowie byli gośćmi dworów, współczesny etnograf na Białorusi jest najczęściej – o ile nie mieszka u zaprzyjaźnionych kołchoźników – gościem kołchozu (czasami także plebanii lub szkoły): to predsiedaciel kołchozu daje badaczom kwaterę i transport, częstuje obiadami, a czasem zaprasza na wódkę i zwierza się: *Ciażka żywiecsa krasnomu pamieszczyku.*

Bo coraz trudniej zarządzać kołchozem w dobie narastającego kryzysu. Bo władze kołchozu, podobnie jak kołchoźnicy, są przekonane, że: *Jak rozpadnie się kołchoz, to najbardziej będą cierpieć ludzie. Odbije się przede wszystkim na ludziach. Człowiekowi samemu źle. Człowiekowi*

samemu gorzej niż w kołchozie. Człowiekowi w kołchozie lepiej [B98 Nacz.AK/Engel].

Chociaż wydaje się, że dopóki prezydentem Białorusi jest predsiedaciel kałchozu Łukaszenka, kołchozom nic nie zagraża: *[Łukaszenka] – on ob ludzi stara się, żeby żyli. Żeby nie Łukaszenka, to, wie panienka, tutaj i [...] kałchozy rozpędzilib, i tego, i tołku nie byłob, i ziemia nie byłab orana, i byłab głodówka. A tak i kołchozy, i dajo, i pościelo, położo, wszystko zrobione. Na Litwie nie ma kołchozów i tołku nie ma* [B98Gin. PD/Engel].

4. UWAGI KOŃCOWE

Moje uwagi miały być przyczynkiem do portretu „polaka–kołchoźnika". Zarys portretu kołchoźnika być może się z nich wyłania – ale gdzie portret „polaka"?

Na pewno należałoby oddać na nim takie zjawiska, jak: katolickość naszych rozmówców („polska wiara", nieodłącznie związana z polskim językiem modlitwy), fakt zapisu w dokumentach „nacjonalności" polskiej („pisać się Polakiem"), wreszcie polski język rozmowy z gościem – etnografem (chociaż nie jest to wyłącznie ich cecha; po polsku mówią wszyscy mieszkańcy Grodzieńszczyzny, którzy pamiętają polski z przedwojennej szkoły czy wojska). Czy coś jeszcze?

Wydaje się, że bycie polakiem jest tylko jednym z aspektów bycia kołchoźnikiem; że w istocie rzeczy jest „kołchoźnik–polak", a nie odwrotnie. Jego sąsiadem na pograniczu jest przecież „kołchoźnik–białorus". Jeden i drugi to przede wszystkim człowiek tutejszy i „mużyk–kołchoźnik", i te cechy o wiele bardziej ich łączą, niż różnice wyznaniowe dzielą. I katolicy i prawosławni na Grodzieńszczyźnie należą do społeczności, której *przychodzi sie żyć na miejscu przy każdej własti. [...] Przy Poljakach, i przy Niemcach, i przy Sowietach, oni wszystko żyjo na miejscu. Razem i Polacy, i Białarusy, uoni tam [...] pomieszane i żyjo* [B97 Dyl.BS/Just].

Badaczom terenowym często się zdarza, że kiedy zadają pytanie o różnice, np.: *czy prawosławni i katolicy różnią się czymś tutaj na Białorusi?*, w odpowiedzi słyszą o podobieństwach: *Nie, nie, to samo, tylko po wierze, tak nie, to samo. Taki sam kołchoz, takie same życie* [B94Pap. MS/Kolas]. Albo: *Już teraz zrewnowało się. [...] dużo jest Biełorusow i, o, Ruskich, no to my rozmawiamy po biełarusku z nimi i my tak jak brat z siostrą. Wot i tak i my z nimi, z Ruskimi, z Biełarusami, wszystkie jednakowo żyjem dobrze [...]. Wszystko poszło w jedno* [B97Mac. WR/ Dor-Ko].

Dla badaczy Polaków na Białorusi ważna jest świadomość, że większość tych Polaków to kołchoźnicy. A jeżeli już bada się kołchoźników, warto zdać sobie sprawę, że kategoria „kołchoźnik" jest szersza niż „katolik" czy „prawosławny", kołchoźnikiem jest zarówno „katolik-polak", jak i „prawosławny-białorus". Badanie mieszkających w grodzieńskich wioskach katolików, nazywanych „Polakami", w izolacji od prawosławnych, nazywanych „Ruskimi" lub „Białorusami" to wyjęcie przedmiotu badań z właściwego mu kontekstu, dające w efekcie nieuniknione nadinterpretacje i półprawdy.

ROZMÓWCY:

B93Biał.NK/Straczuk – kobieta, lat 70, katoliczka, Białohruda, gm. Tarnowo, rej. lidzki; rozm. J. Straczuk, 1993.

B93Mac.BR/Straczuk – kobieta, lat 70, katoliczka, Maciasy, gm. Małe Możejkowo, rej. lidzki; rozm. J. Straczuk, 1993.

B93Mej.FJK/Kolas – kobieta, lat 74 i mężczyzna, lat 42, katolicy, Mejry, gm. Wawiórka, rej. lidzki; rozm. K. Kolasa, 1993.

B93Pap.AJW/Ciołek – kobieta i mê¿czyzna, lat ok. 70, katolicy, Papiernia, gm. Wawiórka, rej. lidzki; rozm. D. Życzyńska-Ciołek, 1993;

B93Pap.AW/Engel – mężczyzna, lat ok. 70, katolik, Papiernia, gm. Wawiórka, rej. lidzki; rozm. A. Engelking, 1993.

B93Pap.MS/Engel – kobieta, lat 71, katoliczka, Papiernia, gm. Wawiórka, rej. lidzki; rozm. A. Engelking, 1993.

B93Pielun.JD/Cichy – mężczyzna, lat 66, katolik, Pielunce, gm. Bolciszki, rej. woronowski; rozm. J. Cichocki, 1993.

B93Roub.SR/Piszczat – kobieta, lat ok 70, katoliczka, Rouby, gm. Małe Możejkowo, rej. lidzki; rozm. P. Piszczatowski, 1993.

B93Ser.MP,WP/Ciołek – 2 kobiety, lat 72 i ok. 75, katoliczki, Serafiny, gm. Wawiórka, rej. lidzki; rozm. D. Życzyńska-Ciołek, 1993.

B94Lel.NM/Straczuk – mężczyzna, lat 52, katolik, Leluszki, gm. Bolciszki, rej. woronowski; rozm. J. Straczuk, 1994.

B94Pap.MS/Kolas – kobieta, lat 65, katoliczka, Papiernia, gm. Wawiórka rej. lidzki; rozm. K. Kolasa, 1994.

B94Sur.WS/Straczuk – kobieta, lat 78, katoliczka, Surkonty, gm. Bolciszki, rej. woronowski; rozm. J. Straczuk, 1994.

B97Czesz.HG/OLin – kobieta, lat 70, katoliczka, Czeszejki, gm. Wawiórka rej. lidzki; rozm. O. Linkiewicz, 1997.

B97Dyl.BS/Just - kobieta, lat 62, katoliczka, Dylewo, gm. Wawiórka rej. lidzki; rozm. M. Just, 1997.
B97Mac.BR/DorKo – kobieta, lat 74, katoliczka, Maciasy, gm. Małe Możejkowo rej. lidzki; rozm. D. Kołakowska, 1997.
B97Mac.TR/MOrg – mężczyzna, lat 74, katolik, Maciasy, gm. Małe Możejkowo rej. lidzki; rozm. M. Orgelbrand, 1997.
B97Mac.WR/DorKo – kobieta, lat 66, katoliczka, Maciasy, gm. Małe Możejkowo rej. lidzki; rozm. D. Kołakowska, 1997.
B97Mej.FK/DorKo – kobieta, lat 78, katoliczka, Mejry, gm. Wawiórka rej. lidzki; rozm. D. Kołakowska, 1997.
B97Mej.HK/DorKo – kobieta, lat 65, katoliczka, Mejry, gm. Wawiórka rej. lidzki; rozm. D. Kołakowska, 1997.
B98Bielun.JWM/Engel – mężczyzna, lat 74 i kobieta, lat 68, katolicy; Bielуńcy, gm. Nacza, rej. woronowski; rozm. A. Engelking, 1998.
B98Gin.PD/Engel – mężczyzna, lat ok. 70, katolik, Ginele, gm. Nacza, rej. woronowski; rozm. A. Engelking, 1998.
B98Mick.AK/KDoł – kobieta, lat 68, katoliczka, Mickańcy, gm. Nacza, rej. woronowski; rozm. K. Dołęgowska, 1998.
B98Nacz.AK/Engel – mężczyzna, lat 23, katolik, w. gm. Nacza, rej. woronowski; rozm. A. Engelking, 1998.
B98Pap.MS/Engel – kobieta, lat 69, katoliczka, Papiernia, gm. Wawiórka rej. lidzki; rozm. A. Engelking, 1998.
B98Pap.SK/Engel – mężczyzna, lat ok. 70, katolik, Papiernia, gm. Wawiórka rej. lidzki; rozm. A. Engelking, 1998.
B98Puz.FS/Engel – mężczyzna, lat 87, katolik, Puziele, gm. Nacza, rej. woronowski; rozm. A. Engelking, 1998.

BIBLIOGRAFIA

Engelking A., *„Jak katolik to Polak". Co to znaczy? Wstępne wnioski z badań terenowych na Białorusi*, w: *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej,* red. Sadowski A., Białystok 1995.
Engelking A., *Każda nacja swoju wieru ma*, „Konteksty" 1996a, nr 3-4.
Engelking A., *Nacje, to znaczy grupy religijne. O wynikach etnograficznych badań terenowych na Grodzieńszczyźnie*, „Kultura i Społeczeństwo" 1996b, nr 1.
Guriewicz A., *Problemy średniowiecznej kultury ludowej,* Warszawa 1987.

Kolasa K., *Polak na Grodzieńszczyźnie – kto to taki?*, „Konteksty" 1996 nr 3-4.
Obrębski J., *Dzisiejsi ludzie Polesia*, „Przegląd Socjologiczny" 1936 t. 4 nr 3-4.
Smolicz J., *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa*, „Kultura i Społeczeństwo" 1987 nr 1.
Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986.
Tokarska-Bakir J., *Hermeneutyka Gadamerowska jako pomoc w etnograficznym badaniu obcości,* „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty" 1992 nr 1.
Wyka A., *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, Warszawa 1993.
Życzyńska-Ciołek D., *Naród, język i państwo w wypowiedziach mieszkańców wsi pod Lidą na Białorusi*, „Etnografia Polska" 1996 z. 1-2 nr 40.

IV

Pogranicze polsko-białoruskie

Jerzy NIKITOROWICZ

DYLEMATY TOŻSAMOŚCIOWE MŁODZIEŻY Z POGRANICZA WSCHODNIEJ POLSKI, ZACHODNIEJ BIAŁORUSI I UKRAINY[1]

1. POGRANICZE, TOŻSAMOŚĆ

Dzisiejszy świat żyje zmianą. Dla młodego pokolenia zmiany, które w poprzednich pokoleniach występowały w ciągu ćwierćwiecza, zachodzą w ciągu kilku lat. W takim świecie wartości nie odgrywają już kluczowej roli w procesach „zakorzenienia" i poczucia identyfikacji; można je przyjmować, zmieniać, porzucać. Rzeczywistość postrzegana jest jako supermarket i w takiej rzeczywistości przeżywany jest renesans lokalności, małych ojczyzn i etnicznych korzeni.

Niewzruszony system wartości stanowił podstawową zmienną w procesach socjalizacji, kształtował matrycę tożsamości, w którą każde pokolenie było wtłaczane. Dla wartości się żyło i umierało. Ciągłość dominowała nad zmianą. Dzisiaj, kiedy zmiana wydaje się dominować nad ciągłością, często stawia się sobie pytanie – jakie jest moje „Ja", dlaczego moja tożsamość wyraża się właśnie tak. Często mówi się, że moja aktualna tożsamość jest wynikiem splotu wielu sytuacji, okoliczności, wydarzeń, spotkań, cytatów, książek, rozmów, wyjazdów. Moje „Ja" nabiera sensu dopiero w trakcie interakcji z warunkami i wpływami społecznymi.

W niniejszym opracowaniu tożsamość traktowana jest zależnie od miejsca i czasu, jako dynamiczna i prowizoryczna, a nie ostatecznie dana i zadana. Niżej przedstawione wyniki niektórych badań prowadzonych przez autora na pograniczu polsko-białoruskim i polsko-ukraińskim są interpretowane z odwołaniem się do koncepcji i ujęć tożsamości rozumianej procesualnie, dynamicznie i wielowymiarowo [między innymi: Mead, Jenkins 1996, Erikson 1963, Kłoskowska 1996]. Pogranicze zaś rozumiane jest jako sąsiedztwo kultur, nie tylko terytorialnie [Sadowski 1995, Nikitorowicz 1995].

[1] Niniejszy artykuł jest fragmentem szerszego opracowania przygotowywanego w ramach realizacji projektu badawczego *Tożsamość narodowa i plany życiowe mieszkańców pogranicza,* koordynowanego przez prof. dr hab. Zenona Jasińskiego (grant KBN 1 HO1F 028 08).

Tożsamość rozumiana jest jako zestaw wartości i celów strukturalizujących życie jednostki, która jest nierozerwalna z ludzką egzystencją i z takimi pojęciami jak: wolność i wybór, odpowiedzialność i zobowiązanie przed sobą, własnym sumieniem i grupą. Człowiek bez zobowiązań nie posiada odpowiedzialności i tym samym pozbawiony jest swojej wolności, stąd tożsamość osobista jest zawsze tożsamością społeczną. Friedman [1994] zwraca uwagę, że stosunek między tożsamością osobową a tożsamością społeczną jest słabo zbadany, a sposób w jaki przedstawia się tożsamość kulturową uzależniony jest od tego, jak konstruowany jest obraz siebie – pojęcie siebie.

W psychoanalizie poczucie własnej tożsamości jest najistotniejszym kryterium zdrowia psychicznego. Poczucie tożsamości (samego siebie) jest warunkiem poznania rzeczywistości i powstania „Ja". Jak wskazywał Freud realizowanie miłości do drugiego człowieka jest w rozumieniu psychoanalizy najważniejszym zadaniem w ludzkim życiu, stwarzającym tożsamość.

Tożsamość społeczna jest ważniejsza niż wewnętrzne życie jednostki. Przynależność do grupy, regionu, społeczności otwiera bowiem wiele płaszczyzn widzenia siebie [Jenkins 1996].

Każdy z ważniejszych kontekstów społeczno-kulturowych jest źródłem kreowania tożsamości (dostarcza informacji, kim jest i kim być, czego oczekiwać, jak poznać i zrozumieć siebie i innych). Jednostka ludzka usytuowana w obrębie różnorodnych czynników, z każdego czerpiąc pewne elementy swego samookreślenia, kształtuje tożsamość, łącząc je z psychicznymi czynnikami. To przyswajanie (walencja kulturowa), czerpanie z różnych źródeł może pozostawać w różnych związkach z deklarowanymi identyfikacjami. Stąd tożsamość jednostki, jako zbiór wszystkich czynników określających „Ja", może rzutować na identyfikację z grupą i przybierać zróżnicowany charakter: integralny, podwójny, niepewny, kosmopolityczny [Kłoskowska 1996].

Jednakże dla kreowania „Ja" niezbędne jest poczucie inności, odkrywanie odrębności, obcości. Tożsamość może być kreowana na bazie samoidentyfikacji grupowej wobec poczucia inności, odkrywania odrębności, obcości. Istnieje zgodność co do wtórności i bezrefleksyjności towarzyszącej procesowi tworzenia się więzi grupowych, identyfikacji z grupą (nieobecność samookreśleń w wyobrażeniach zbiorowych – np. tutejsi, miejscowi). Do procesu identyfikacji z grupą niezbędna jest więc grupa obca żyjąca w bezpośredniej bliskości oraz wiedza o ponadlokalnej większej społeczności subregionalnej, regionalnej, europejskiej, do której jednostka może włączyć siebie i grupę.

Przyjmując, iż tożsamość powstaje w relacjach z innymi istotną sprawą wydaje się być poznanie i zrozumienie warunków społeczno-kulturowych, które inspirują procesy organizujące, regulujące i motywujące jednostki. Środowisko i sytuacje dnia codziennego dostarczają materiału konstrukcyjnego do kształtowania tożsamości jako procesu stawania się, w którym zawarty jest stosunek do innych, w którym ma miejsce spotkanie teraźniejszości z przeszłością i antycypowaną przyszłością [Nikitorowicz 1995].

Przyjmując za Kłoskowską, że nie ma jednoznacznych związków pomiędzy walencją (przyswojeniem kultury) a identyfikacją, a za Eriksonem, że najważniejszą fazą kształtowania tożsamości jest młodość, należy zwrócić jeszcze uwagę na to, że na każdym etapie rozwoju człowieka mają miejsce procesy zachodzące w samym organizmie, procesy dokonujące się między nim a ludzkim środowiskiem, oraz następuje organizowanie doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego na poziomie indywidualnego *ego*. Ten ostatni proces odpowiada za spójność i indywidualność rozwijającej się jednostki, przygotowuje do wykorzystania dziedzictwa społecznego i wrodzonych zadatków oraz umożliwia odpowiednie zachowanie w sytuacjach zagrożeń i zaburzeń w poprzednich procesach.

Zakładany dylemat wyboru pomiędzy indywidualnymi potrzebami a społecznymi oczekiwaniami, naturą a kulturą Erikson [1963] próbuje przezwyciężyć poprzez rozpatrywanie jednostki jako całości w trzech płaszczyznach: Organizm – natura, Ego – Ja – świadomość – mediator i członek grupy społecznej. Człowiek jest w każdym czasie organizmem, ego i członkiem społeczeństwa, będąc uwikłany we wszystkie trzy procesy organizacji.

2. DYLEMATY TOŻSAMOŚCI MŁODZIEŻY W ŚWIETLE BADAŃ

Dane zostały zebrane metodą sondażu diagnostycznego w latach 1996-97. Respondenci do badań zostali dobrani celowo z miejscowości, gmin, województw przygranicznych po stronie polskiej, białoruskiej i ukraińskiej. Łącznie badaniami objęto młodzież uczącą się i studiującą w liczbie 860 osób. Po selekcji kwestionariuszy ostatecznie analizowano dane pochodzące od 696 respondentów – 361 osób z Polski i 335 z Białorusi i Ukrainy:

- z pogranicza białorusko- polskiego 168 (oznaczenie „Białoruś"),
- z pogranicza polsko-białoruskiego 184 (oznaczenie „pogranicze białoruskie),

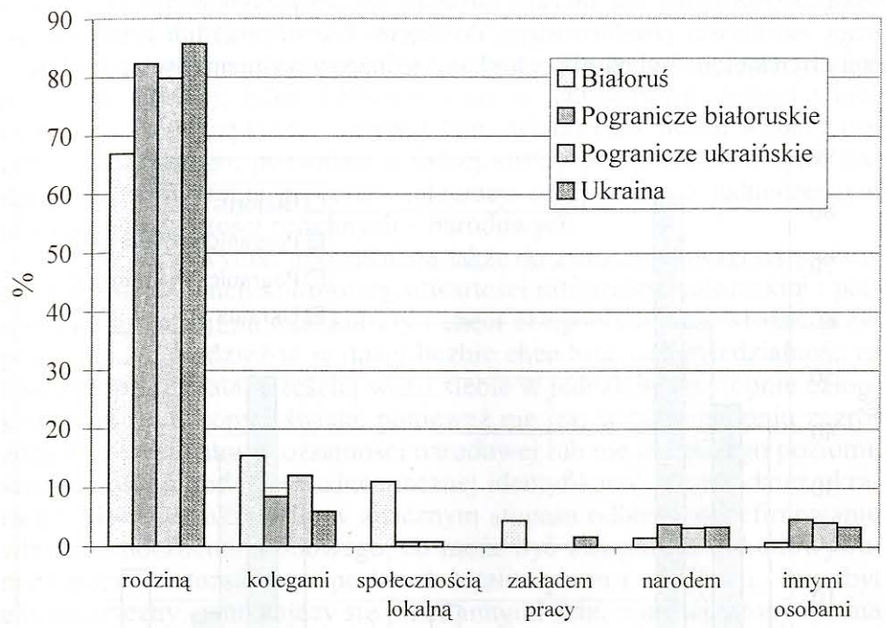
- z pogranicza polsko-ukraińskiego 177 (oznaczenie „pogranicze ukraińskie),
- z pogranicza ukraińsko-polskiego 167 (oznaczenie „Ukraina").

Założono, że młodzież z trzech sąsiadujących krajów słowiańskich po uzyskaniu samodzielności kształtuje swój rdzeń tożsamościowy w wielu wymiarach kulturowych. Z jednej strony pragnie samodzielności i niezależności, z drugiej przynależąc do globalnej ludzkości zgłasza chęć uczestniczenia w działaniach na rzecz zintegrowanej Europy z należnym jej miejscem. Należy więc odpowiedzieć na pytanie jak konstruuje tożsamość, jak spostrzega siebie, jakie ma wizje przyszłości, na jakie wartości zwraca uwagę, czy stosuje zasadę – mogę być każdy?

Założono, że kontekst społeczno – kulturowy na Białorusi, w Polsce i na Ukrainie dostarcza młodzieży różnych komunikatów i informacji; z pewnością działają presje, które wyznaczają tendencje w zakresie rozwoju tożsamości, co powoduje ustawiczne dylematy w widzeniu i określaniu przynależności grupowej, w oczekiwaniach, motywacjach, przeżyciach, doświadczeniach i działaniach, w stosunku młodego pokolenia do historii i w efekcie w kondycji pokoleniowej

Analizując uzyskane odpowiedzi na pytanie *Z którą grupą społeczną czuje się Pan(i) związany(a) najmocniej?* widać najsilniejsze więzi z rodziną, która z pewnością jest rdzeniem tożsamościowym jednostki. Rozkład odpowiedzi ilustruje rysunek 1.

Młodzież ukraińska deklaruje najsilniejsze więzi z rodziną (85,7%); młodzież białoruska nieco mniejsze (66,9%). Spośród ogółu młodzieży białoruskiej 15,4% deklaruje więzi z kolegami, 11,0% ze społecznością lokalną. Młodzież polska także wskazuje na więzi z kolegami (12,1% i 8,5%), przy bardzo nielicznych wskazaniach na naród, inne osoby czy społeczność lokalną. Wiek badanej młodzieży okazał się nieistotny w deklarowanym poczuciu najmocniejszych więzi, natomiast płeć okazała się najbardziej istotna na Białorusi, gdzie dziewczęta w zdecydowanie większej liczbie opowiedziały się za rodziną niż chłopcy, którzy aż w 26,0% wskazali na kolegów (chi^2=17,06 df=5 p=0,004). Podobne deklaracje wystąpiły wśród młodzieży ukraińskiej, jednak chłopcy deklarując w 63,2% związek z rodziną wskazali w pozostałej liczbie na taki związek z kolegami, z narodem i innymi osobami (w sumie ponad 30% – chi^2=12,47 df=4 p=0,01). Wśród młodzieży polskiej nie stwierdzono tak istotnych różnic, zauważono natomiast częstsze wybory, zarówno dziewcząt i chłopców, innych osób czy grup, z którymi mają silne poczucie więzi (najczęściej sympatia, społeczność religijna).



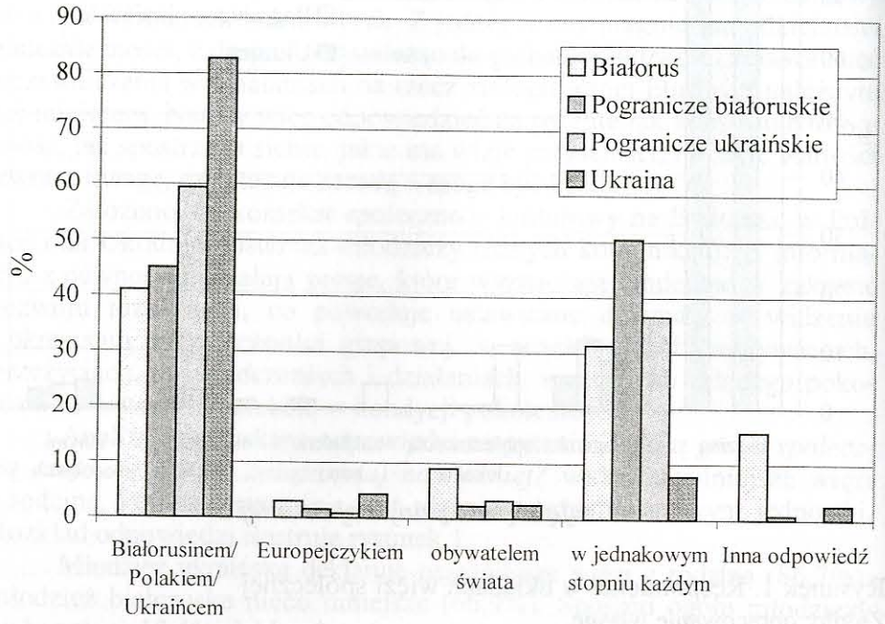
Rysunek 1. Respondenci w układach więzi społecznej
Źródło: opracowanie własne.

W badaniach zastosowano bezpośrednie, postawione wprost, pytanie zaopatrzone w kafeterię półotwartą *Kim się Pan(i) czuje? (raczej Polakiem niż..., raczej Europejczykiem niż ..., obywatelem świata niż..., w jednakowym stopniu każdym..., inna odpowiedź).* Rozkład odpowiedzi ilustruje rysunek 2.

Niezależnie od płci i wieku młodzież podobnie definiuje własne poczucie przynależności narodowej, europejskiej i światowej. Zauważalne są nieznaczne różnice w kontekście miejsca zamieszkania; im mniejsza miejscowość zamieszkiwania młodzieży, tym częstsza deklaracja poczucia narodowego, im większe środowisko zamieszkania, tym częściej młodzież czuje się w jednakowym stopniu związana z danym narodem oraz czuje się Europejczykiem i obywatelem świata.

Zdecydowana większość młodzieży wskazywała, że czuje się członkiem grupy narodowej (Białorusinem, Polakiem, Ukraińcem) oraz w jednakowym stopniu Europejczykiem i obywatelem świata. Tylko jednostki

wskazały, że czują się raczej (bardziej) Europejczykiem niż członkiem grupy narodowej (Białorusinem, Polakiem, Ukraińcem) lub czują się raczej obywatelem świata niż członkami jednego z wymienionych narodów.



Rysunek 2. Tożsamość respondentów
Źródło: opracowanie własne.

Wyraźnie liczniejsze wybory młodzieży białoruskiej w kategorii „inna odpowiedź", jak też w kategorii „czuje się raczej obywatelem świata niż..." ukazuje rysunek 2. Wynika to z bardziej zróżnicowanej identyfikacji (ambiwalentnej czy kosmopolitycznej), rozproszonego, rozszczepionego definiowania siebie w tym zakresie: czuję się Polakiem, Rosjaninem i obywatelem Białorusi, czuję się człowiekiem radzieckim i po prostu obywatelem, jestem obywatelem Białorusi i Polakiem, jestem sobą, jestem człowiekiem. Poza tym młodzież białoruska wskazywała na podwójną identyfikację: czuję się Polakiem i Europejczykiem, czuję się obywatelem świata i sobą, człowiekiem i obywatelem kraju, czuję się

bardziej człowiekiem radzieckim niż Białorusinem, co z pewnością jest wskaźnikiem słabego zamknięcia kulturowego.

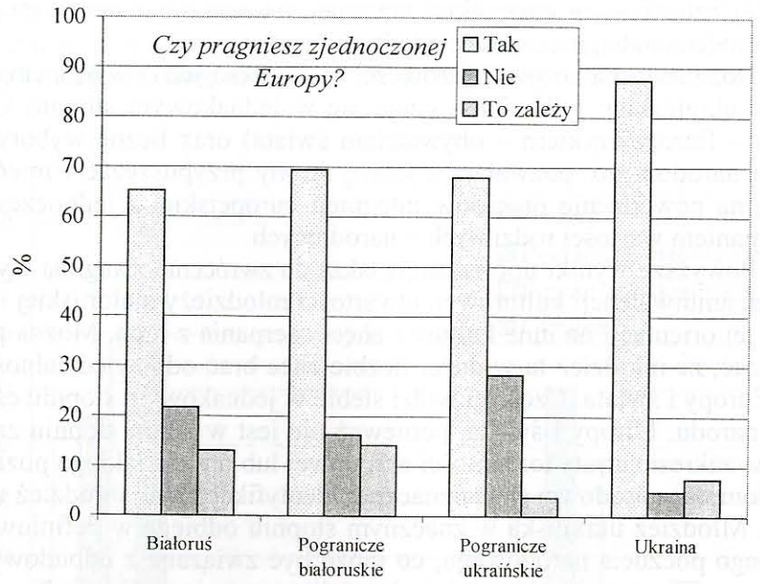
Dość znaczna „trójwymiarowość" identyfikacyjna (z wyjątkiem młodzieży ukraińskiej; tylko 7,8% czuje się w jednakowym stopniu Ukraińcem – Europejczykiem – obywatelem świata) oraz liczne wybory poczucia narodowego, pozwalają z jednej strony przypuszczać i mieć nadzieję na powodzenie procesów integracji europejskiej z jednoczesnym utrzymaniem wartości rodzimych – narodowych.

Powyższe wyniki upoważniają także do zwrócenia uwagi na wyższy stopień ambiwalencji kulturowej, otwartości młodzieży białoruskiej i polskiej, jej orientacji na inne kultury i chęci czerpania z nich. Można przypuszczać, że młodzież ta w dużej liczbie chce brać odpowiedzialność za losy Europy i świata. Częściej widzi siebie w jednakowym stopniu członkiem narodu, Europy i świata, ponieważ nie jest w takim stopniu zagrożona w zakresie utraty tożsamości narodowej lub nie ma takiego poziomu świadomości narodowej (jednoznacznej identyfikacji) jak młodzież ukraińska. Młodzież ukraińska w znacznym stopniu odbiega w definiowaniu własnego poczucia narodowego, co może być związane z odbudowywaniem poczucia tożsamości po latach totalitaryzmu i unifikacji. Ten zbyt etnocentryczny, zamykający się przed innymi stan, z jednej strony można tłumaczyć tym, że wyostrzona, jednoznaczna identyfikacja idzie w parze z uniwalencją. W procesie odradzania tożsamości osobowej często ma bowiem miejsce izolacja w pierwszym okresie tego procesu (zamykanie się w kręgach własnej grupy etnicznej czy etniczno-wyznaniowej ze względu na odbudowanie podstawowych wartości, nabywanie pewności i wiary w siebie, godności i poczucia pewności). Z drugiej jednak strony młodzież ta, żyjąc na pograniczu systematycznie doświadcza inności. Zadziwiająca jest w tak wysokim stopniu deklarowana jednoznaczna identyfikacja przy deklaracjach i chęciach uczestnictwa w życiu europejskim. Nie musi się jednak łączyć z zamknięciem i izolacją, tak jak etnocentryzm nie musi wiązać się z ksenofobią.

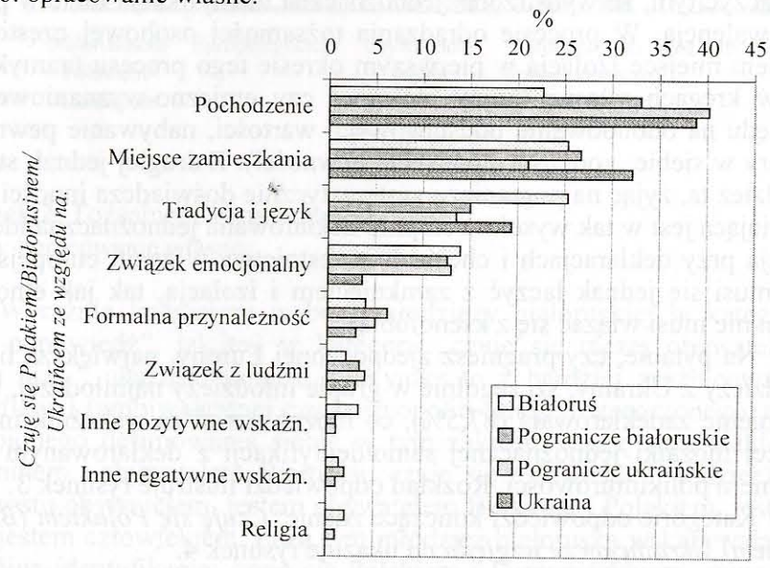
Na pytanie, czy pragniesz zjednoczonej Europy, największa liczba młodzieży z Ukrainy, szczególnie w grupie młodzieży najmłodszej, takie pragnienie zadeklarowała (87,5%), co można uznać za wskaźnik interesującej mozaiki jednoznacznej samoidentyfikacji z deklarowanym pragnieniem polikulturowości. Rozkład odpowiedzi ilustruje rysunek 3.

Kategorie odpowiedzi kończące zdanie: *Czuję się Polakiem (Białorusinem) Ukraińcem ze względu na* ukazuje rysunek 4.

Najczęściej młodzież, czując się członkiem danego narodu (Polakiem, Białorusinem, Ukraińcem), wskazywała na pochodzenie (na przy-



Rysunek 3. Zjednoczona Europa w opinii respondentów do lat 15
Źródło: opracowanie własne.



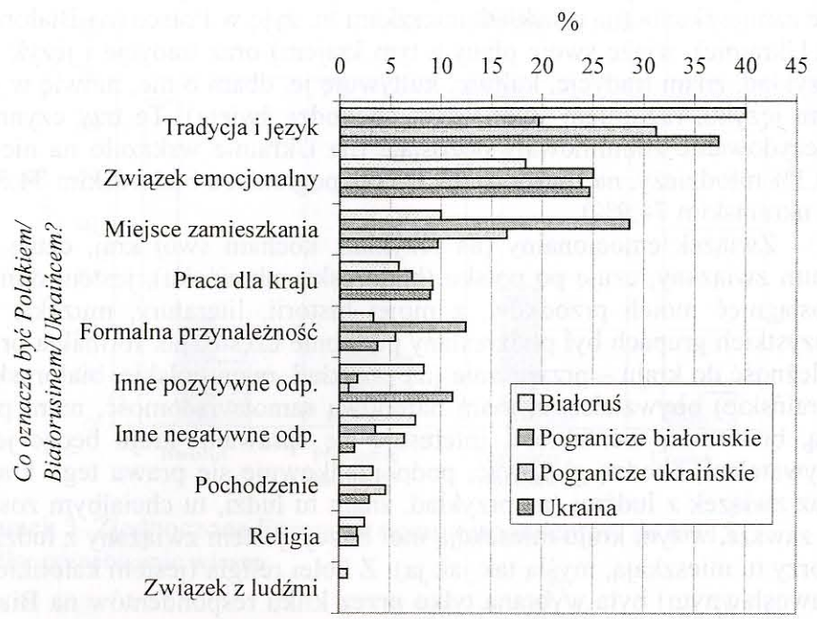
Rysunek 4. Struktura tożsamości narodowej respondentów
Źródło: opracowanie własne.

kład, urodziłem się w tym kraju, wychowałem, moi rodzice byli Polakami (Białorusinami, Ukraińcami), moi przodkowie byli tych narodowości, zostałem wychowany w duchu danego narodu, znam swoje korzenie), miejsce zamieszkania (na przykład, mieszkam tu, żyję w Polsce (na Białorusi, na Ukrainie), wiążę swoje plany z tym krajem) oraz tradycje i język (na przykład, znam tradycje, kulturę, kultywuję je, dbam o nie, mówię w danym języku, rozumiem swój język, obchodzę święta). Te trzy czynniki zdecydowanie zdominowały pozostałe (na Ukrainie wskazało na nie aż 90,3% młodzieży, na Białorusi 73,3%, na pograniczu białoruskim 74,8%, na ukraińskim 74,9%).

Związek emocjonalny (na przykład, kocham swój kraj, czuję się z nim związany, czuję po polsku (białorusku, ukraińsku), jestem dumny z osiągnięć moich przodków, z mojej historii, literatury, muzyki) we wszystkich grupach był podkreślany podobnie często, jak formalna przynależność do kraju – przypisanie (na przykład, mam polskie, białoruskie, ukraińskie) obywatelstwo, mam narodową samoświadomość, mam polską, białoruską mentalność, interesuję się sprawami kraju będąc jego obywatelem, chodzę głosować, podporządkowuję się prawu tego kraju) oraz związek z ludźmi (na przykład, znam tu ludzi, tu chciałbym zostać na zawsze, w tym kraju mieszkają moi bliscy, jestem związany z ludźmi, którzy tu mieszkają, myślą tak jak ja). Z kolei religia (jestem katolikiem, prawosławnym) była wybrana tylko przez kilku respondentów na Białorusi i pograniczu ukraińskim, przy braku wskazań na ten czynnik w dwóch pozostałych grupach. Z kolei inne pozytywne odpowiedzi – (na przykład, moi dziadkowie walczyli o wolną Polskę, głęboko wierzę w silną, niezależną Polskę, bo język białoruski ginie w naszym kraju, nie chcę by narodowość zanikła, ojczyzna daje mi wykształcenie, przedmioty w szkole są prowadzone w języku białoruskim) oraz inne negatywne (na przykład, nie czuję się patriotą, wcale na Polsce mi nie zależy, odnoszę się obojętnie do Białorusinów, czuje się po prostu człowiekiem a nie nacjonalistą) były wskazywane także bardzo nielicznie i to wyłącznie przez młodzież polską i białoruską.

Odpowiedzi uzyskane na inne pytanie otwarte, które sformułowane zostało następująco: *Co oznacza dla Pani(a) być członkiem danego narodu (Polakiem, Białorusinem, Ukraińcem)?*. Porównując przedstawione wyżej wyniki z informacjami uzyskanymi na powyższe pytanie zauważymy zjawisko „przelewania tożsamościowego" – czując się członkiem narodu istotne było pochodzenie, natomiast bycie i realizacja członkiem danego narodu, pochodzenie przesuwa na dalszy plan, bazując głównie na tradycji i języku, związku emocjonalnym i miejscu zamieszkania.

Rozkład odpowiedzi na pytanie *Co oznacza być Polakiem, Białorusinem, Ukraińcem* ilustruje rysunek 5.



Rysunek 5. Struktura tożsamości narodowej w opinii respondentów
Źródło: opracowanie własne.

Tradycja i język (przestrzeganie tradycji, obyczajów, mówienie w danym języku, szanowanie symboli narodowych, znajomość narodowych dziejów, kultury, języka, świętowanie świąt narodowych, przekazywanie przyszłemu pokoleniu wartości danej kultury) dla największej liczby badanej młodzieży oznaczają bycie Białorusinem, Ukraińcem, Polakiem (tylko w przypadku pogranicza białoruskiego ten element tożsamości był wskazywany w trzeciej kolejności). Związek emocjonalny natomiast w drugiej kolejności we wszystkich czterech grupach oznacza bycie członkiem danego narodu (kochać swój kraj, być z niego dumnym, nie wstydzić się tego, że się jest..., czuć wewnętrznie, że się jest ..., szanować Ojczyznę, kochać przyrodę kraju, mieć poczucie wartości z przynależności). Miejsce zamieszkania (mieszkać w Polsce, na Białorusi, na Ukrainie, żyć w tym kraju) szczególnie często było wskazywane na pograniczu białoruskim (najwięcej wyborów). Bycie członkiem danego narodu dla młodzieży zdecydowanie częściej oznacza zamieszkiwanie niż pochodzenie (urodzić się w Polsce, na Białorusi, na Ukrainie; być Polakiem, Białorusinem, Ukraińcem od kilku pokoleń) czy religia (być prawosławnym, katolikiem). Praca dla kraju (pracować dla dobra swojego kraju, być gospodarnym, przyczyniać się do rozwoju kraju, być lojalnym wobec kraju, bronić swojego kraju, współuczestniczyć w budowie ...) oraz formalna przynależność (brać udział w wyborach, podporządkować się porządkowi społecznemu, mieć wpis w paszporcie, przestrzegać ustaw, prawa) wskazywane były nielicznie (od 12,5% do 3,3%). Odpowiedzi inne – pozytywne (np. opłakiwanie przegranych meczy przez reprezentację piłkarską, bycie uczciwym, jak przystało na Polaka, szanowanie porządku, bycie niezależnym od innych nacji, przedłużać ród), jak też inne negatywne (nienawidzić Rosji, mieć ograniczone możliwości w rozpoczęciu dorosłego życia – Białoruś, nic szczególnego, nic – jestem Żydówką, kosmopolitą, nie ma żadnego znaczenia) były wyraźnie zróżnicowane w poszczególnych grupach (pozytywne wystąpiły pojedynczo wśród młodzieży polskiej, liczniej zaś wśród młodzieży białoruskiej i ukraińskiej (od 8,3% do 11,2%), negatywne zaś częściej na Białorusi (7,5%) niż na Ukrainie (1,5%).

Interesująca wydaje się być także w kontekście powyższego analiza odpowiedzi na pytanie otwarte *Co odczuwa Pan(i), gdy ktoś mówi o Pani(u) – Polak (Polka)/Białorusin, Ukrainiec?* Większość młodzieży w każdej z badanych grup odczuwa dumę i satysfakcję, powagę, zadowolenie, patriotyzm, przynależność do rodzinnej ziemi, jedność z narodem, ciepło, radość, zaszczyt, pewność o przyszłość, przyjemność, wdzięczność itp. Jedynie młodzież z Białorusi wymieniając wyżej przedstawione odczucia pozytywne nie przekroczyła 50% – tylko 43,8% wskazało na nie, gdy w innych grupach od 51,4% do 63,3%. Analizując otrzymane dane zauważa się występowanie wyraźnej tendencji częstszego wskazywania na pozytywne odczucia u młodzieży starszej (powyżej 18 lat) w porównaniu z młodzieżą do 18. lat. Zależność ta najwyraźniej wystąpiła na pograniczu ukraińskim, gdzie 79,7% młodzieży powyżej 18. lat podało, że odczucia z tego powodu posiada pozytywne (chi^2=13,8 df=2 p=0,0009). Podobna różnice wystąpiły w przypadku czterech grup (chi^2=29,1 df=9 p=0,0006), jednak nie stwierdzono ich w kontekście płci.

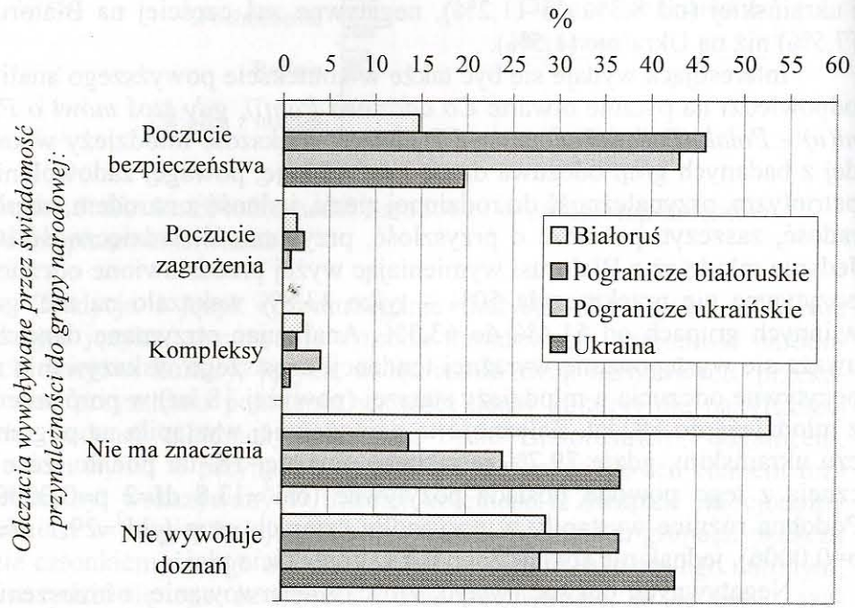
Negatywnych odczuć (wstyd, złość, zdenerwowanie, ośmieszenie, żal do siebie, przykrość, że jestem biedak) nie ma młodzież na pograniczu białoruskim, gdy na ukraińskim zgłosiło je 6,7% młodzieży, natomiast na Białorusi zaledwie 1,7%, a na Ukrainie tylko 1,0%. Z kolei brak odczuć – obojętność (nic nie odczuwam, jest to po prostu określenie mojej naro-

dowości, narodowość nie ma dla mnie znaczenia, mieszkam tam ..., nie zwracam na to uwagi) zadeklarowano w największej liczbie na Białorusi – 52,9%, gdy na Ukrainie już tylko 37,0%, na pograniczu białoruskim – 31,6%, na ukraińskim – 39,1%. Inne odpowiedzi (to zależy od sytuacji, nie spotkałem się z taką sytuacją, człowiek, który dokonuje podziału ludzi według narodowości dla mnie nie istnieje, nie liczy się itp.) wystąpiły częściej wśród młodzieży polskiej (na pograniczu białoruskim 5,1%, ukraińskim 2,9%) niż na Białorusi – 1,7% i Ukrainie – 1,0%.

Kwestionariusz zawierał także pytanie o podobnej problematyce zaopatrzone w kafeterię zamkniętą. Brzmiało ono następująco: *Czy świadomość przynależności do grupy narodowej wywołuje w Pani(u):*

- *poczucie bezpieczeństwa,*
- *poczucie zagrożenia,*
- *kompleksy,*
- *nie ma to dla mnie znaczenia,*
- *nie wywołuje żadnych doznań.*

Rozkład odpowiedzi ilustruje rysunek 6.



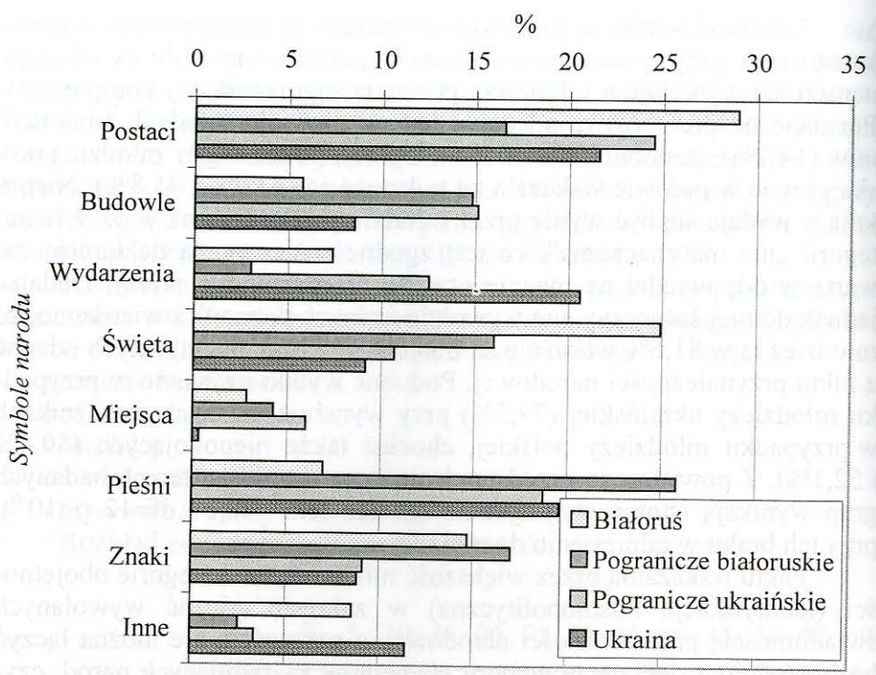
Rysunek 6. Odczucia wywoływane przez świadomość przynależności do grupy narodowej

Źródło: opracowanie własne.

Uzyskane wyniki są wymowne ze względu na zróżnicowanie w trzech kategoriach, gdyż generalnie świadomość przynależności do określonego narodu nie wywołuje u młodzieży poczucia zagrożenia czy kompleksów. Poczucie bezpieczeństwa odczuwa jednak niewielu młodych Białorusinów (14,7%), podobnie Ukraińców (19,7%), podczas gdy młodzież polska prawie w połowie wskazała na tę kategorię (43,0% i 45,8%). Niepokojący wydaje się być wybór przez młodzież białoruską aż w 52,9 % kategorii „nie ma znaczenia", co jest zgodne z identyczną deklaracją zawartą w odpowiedzi na pytanie otwarte przedstawione wyżej. Dodając jednak do niej kategorię „nie wywołuje żadnych doznań" stwierdzono, że młodzież ta w 81,6% wskazuje na obojętność i brak pozytywnych odczuć z faktu przynależności narodowej. Podobne wyniki uzyskano w przypadku młodzieży ukraińskiej (79,5%) przy wyraźnie niższych wskaźnikach w przypadku młodzieży polskiej, chociaż także niepokojących (50,4% i 52,1%). Z powyższego przedstawienia i porównania czterech badanych grup wynikają istotne statystycznie różnice (chi^2=78,67 df=12 $p<10^{-6}$), przy ich braku w odniesieniu do płci i wieku badanych.

Faktu wskazania przez większość młodzieży na kategorie obojętności (identyfikacja kosmopolityczna) w zakresie odczuć wywołanych świadomością przynależności narodowej, z pewnością nie można łączyć bezpośrednio z deklaracją wyboru elementów kształtujących naród, czyniących z narodu wspólnotę zdolną do trwania i rozwoju, będących jednocześnie czynnikami kreującymi tożsamość narodową. Młodzież dysponując możliwością wyboru tych elementów wskazała w kolejności na tradycje, język, historię, wspólne losy, religię i miejsce zamieszkania. Różnice wieku i płci młodzieży w czterech badanych grupach nie są statystycznie istotne, natomiast istotne statystycznie (chi^2=28,51 df=18 p=0,05) są różnice między poszczególnymi grupami pogranicza. W tym przypadku najwięcej młodzieży z Białorusi i z Polski wskazało na element tradycji (od 29,2% do 30,5%), podczas gdy młodzież ukraińska najliczniej wybrała język (27,8%).

Częściową odpowiedź, dlaczego te czynniki czynią z narodu wspólnotę zdolną do trwania i rozwoju, można uzyskać analizując informacje uzyskane na jedno z pytań dotyczących wydarzeń, postaci, świąt, budowli, pieśni i innych elementów, które respondenci uznali za symbole narodu. Młodzież poproszono o wymienienie uznanych przez nich symboli narodu, którego czują się członkami. Rozkład odpowiedzi przedstawia rysunek 7.



Rysunek 7. Symbole narodu
Źródło: opracowanie własne.

Z analizy odpowiedzi wynika bardzo wyraźne zróżnicowanie wskazań przez młodzież na elementy uznawane za symbole narodu. Gdy młodzież z Białorusi wskazuje głównie na postacie, święta i znaki, to młodzież ukraińska prawie w identycznym rozkładzie wyborów na postacie, wydarzenia, pieśni (od 21,6% do 19,6%). Z kolei młodzież polska na pograniczu białoruskim skupi się na pieśniach, znakach, postaciach i świętach, a na pograniczu ukraińskim na postaciach, pieśniach, budowlach i wydarzeniach. W związku z powyższym różnice pomiędzy badanymi grupami są istotne statystycznie (chi^2=201,9 df =21 $p<10^{-6}$); istotne statystycznie są także różnice w grupach wiekowych; na Białorusi młodzież do 18 lat częściej wskazuje na pieśni, znaki i postacie, gdy starsza częściej na święta i wydarzenia (chi^2=20,44 df=7 p=0,004). Młodzież na pograniczu białoruskim do lat 18 także częściej wymienia pieśni i znaki, natomiast starsi częściej postacie i budowle (chi^2=20,2 fd=7 p=0,005). Młodzież na pograniczu ukraińskim do 18 lat także główną uwagę przywiązuje do pieśni, następnie do wydarzeń i świąt, zupełnie nie wskazując na postacie i budowle, gdy starsi właśnie na te elementy zwracają głównie uwagę (chi^2=16,7 df=7 p=0,01). Podobnie jak inni do lat 18 młodzież z Ukrainy także najczęściej wymienia pieśni oraz budowle i święta, gdy starsi postacie i wydarzenia (chi^2=18,4 df=7 p=0,01). W przypadku tej ostatniej grupy mają także miejsce różnice istotne statystycznie w kontekście płci. Otóż chłopcy częściej wskazują na pieśni i znaki, gdy dziewczęta częściej wymieniają postacie i wydarzenia (chi^2=18,9 df=7 p=0,008).

* *
*

Dylematy tożsamości młodzieży występują w trzech wymiarach, w trzech płaszczyznach: w przeżyciach i doświadczeniach jednostki w jej osobniczym cyklu życia, w losach pokoleniowych, kondycji pokoleniowej oraz w starciu młodego pokolenia z historią. Młodzież doświadczając wielorakich, często sprzecznych z sobą przekazów, o różnej sile oddziaływania musi podjąć negocjacje.

Tożsamość każdego człowieka zakorzenia się w świecie kultury, który dostarcza mu środków symbolicznego rozpoznania układów społecznych, jego wartości, zapewniając mu jednocześnie możliwość wyboru w warunkach wolności, nie blokując, a czyniąc odpowiedzialnym, dając szansę na osobową autonomię i niepowtarzalność.

U większości ludzi poczucie ich tożsamości jest relatywnie stabilne. Staje się natomiast problemem, gdy zatraca niektóre z elementów, przykładowo, w przypadku samotności, osłabienie wspólnych i osobistych systemów wartości, które były formułowane przez tradycję, lokalną wspólnotę, wspólne wartości moralne. Stąd istotne jest zakorzenienie młodzieży w kulturze i czerpanie z niej życiodajnych soków z jednoczesnym otwieraniem na inne kultury, kształtowaniem umiejętności prowadzenia dialogu i negocjacji.

BIBLIOGRAFIA

Erikson E.H., *Childhood and Society*, New York 1963.
Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, London 1994.
Jenkins R., *Social indentity*, London and New York 1996.
Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996.
Nikitorowicz J., *Pogranicze – Tożsamość – Edukacja międzykulturowa*, Białystok 1995.
Sadowski A., *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Białystok 1995.

Nadzieja HAŁUBKOWA
Łarysa SAŁHAJEWA

PROCESY IDENTYFIKACYJNE BIAŁORUSINÓW NA BIAŁOSTOCCZYŹNIE

Zainteresowanie mieszkańców Republiki Białoruś problemem Białorusinów na Białostocczyźnie jest wyraźnym znakiem pozytywnych przemian na Białorusi. Należy do nich zmiana państwowo-etnicznego statusu (stworzenie państwa narodowego) i przywiązywanie dużej wagi do narodowej świadomości Białorusinów. Poszukiwanie sposobów podniesienia jej poziomu uzasadnia zainteresowanie życiem Białorusinów w innych krajach, szczególnie w sąsiedzkich. Poszukuje się odpowiedzi na pytania: czy czują się oni Białorusinami, czy zachowują (jeżeli tak, to w jakich formach) białoruską kulturę, język, samoświadomość narodową?

W celu wyjaśnienia tych problemów wiosną 1998 roku pracownicy Centrum Badań Socjologicznych i Politycznych Białoruskiego Uniwersytetu Państwowego w Mińsku przeprowadzili badania socjologiczne wśród zamieszkałych na Białostocczyźnie Białorusinów.

Najważniejszym problemem badawczym było poznanie, jaka jest samoidentyfikacja narodowa białostockich Białorusinów wyróżnionych według zobiektywizowanych kryteriów (respondenci do badań zostali dobrani po zasięgnięciu informacji w Białoruskim Towarzystwie Społeczno-Kulturalnym w Białymstoku). Za kogo z punktu widzenia przynależności narodowej oni siebie uważają w pierwszej kolejności oraz według jakich kryteriów?

Wyniki przeprowadzonych badań ankietowych wskazują, że prawie połowa respondentów (44,8%) zalicza siebie do Białorusinów ze względu na pochodzenie i rozwój kulturalny. Pozostali uważają siebie za Polaków, chociaż mają białoruskie korzenie (26,6%) oraz mają trudności z określeniem narodowej tożsamości (28,3%). Członkowie ostatniej grupy znajdują się w stadium formowania tożsamości narodowej. Procesowi wyboru towarzyszy porównanie własnego położenia z warunkami innych grup i wynikami ich działalności (osiągnięciami i porażkami). Jednostkowa i grupowa tożsamość kształtuje się poprzez związanie siebie i swojej grupy z rzeczywistością społeczności, której oni są częścią. Jest to jakby rezerwowa grupa, której identyfikacyjne poszukiwania mogą doprowadzić do ukształtowania zarówno białoruskiej, jak i polskiej narodowości.

Każdy człowiek posiada własną definicję Ojczyzny. Dla większości respondentów najbardziej charakterystyczne było rozumienie Ojczyzny jako miejsca urodzenia i zamieszkania. Polskę za swoją Ojczyznę uważa 25% ankietowanych.

Zachowanie i rozwój kultury narodowej nierozłącznie związane jest z posługiwaniem się językiem białoruskim. Jest on tym składnikiem kultury duchowej, którego funkcjonalne znaczenie jest najbardziej widoczne. Trzeba podkreślić, że 64% respondentów uważa język białoruski za swój ojczysty i dosyć często posługuje się nim w życiu codziennym. Istnieje więc odpowiedni język środowiska, który w znacznym stopniu wpływa na pozytywny stosunek do języka białoruskiego i poziom jego opanowania. Respondenci przede wszystkim posługują się nim w domu, w rodzinie i w kontaktach z kolegami. W pracy wymagana jest w istocie znajomość języka polskiego. Jednak jedna trzecia ankietowanych w kontaktach z kolegami w pracy również posługuje się językiem białoruskim.

Przytoczone dosyć ogólne dane stwarzają pozornie optymistyczny obraz, lecz przy dalszej analizie okazuje się on niepełny. Przy ocenie położenia języka istotną rolę odgrywa sposób jego przyswojenia (poprzez szkołę, rodzinę, bezpośrednie otoczenie), jego komunikatywne znaczenie, emocjonalna ocena nie tylko przez samego zainteresowanego, ale i jego bliższe i dalsze otoczenie, prestiż języka w społeczeństwie. Proces opanowania języka ojczystego zaczyna się w dzieciństwie w środowisku rodzinnym i doskonalony jest w szkole.

Empiryczne dane dają podstawę do odnotowania procesu zmniejszania się liczby osób, których dzieci uczą się języka białoruskiego i zwiększania się liczby tych, którzy przy wyborze szkoły dają pierwszeństwo szkole polskiej. Wśród Białorusinów pojawia się tendencja do kształcenia dzieci w polskich szkołach w dwóch wariantach: z poszerzonym programem języka białoruskiego, historii i literatury Białorusi (49,8%) lub w zwyczajnej polskiej szkole (16,7%). Do całkowitego kształcenia dzieci w języku białoruskim skłania się tylko 6,9% respondentów. Aż 23,9% ankietowanych nie potrafiło odpowiedzieć na pytanie dotyczące wyboru priorytetowej szkoły. Sytuacja językowa jest niejednoznaczna. Z jednej strony język mówiony w swej gwarowej formie zajmuje ważne miejsce jako podstawowy środek komunikacji w rodzinie i w najbliższym otoczeniu, z drugiej zaś język białoruski nie posiada tej komunikatywnej wartości w oficjalno-służbowej sferze, co urzędowy język polski. Ma to wielkie znaczenie dla przyszłości wielu Białorusinów w Polsce (nie tylko młodych) w aspekcie ich przygotowania zawodowego, dalszej kariery, szerokich i różnorodnych innych możliwości życiowych.

Istota samoidentyfikacji narodowej Białorusinów nie przejawia się w postaci ich skłonności do uwzględniania obiektywnych cech „białoruskości", lecz do subiektywnego samopoczucia człowieka („uważać się za Białorusina").

Prawie połowa (41,6%) respondentów odpowiedziała twierdząco na pytanie: *Czy można być Białorusinem mówiąc i myśląc po polsku?*. Są oni zdania, że możliwa jest narodowa samoidentyfikacja nawet w przypadku utraty swego języka. Około 20% ankietowanych negatywnie odniosło się do takiej możliwości uważając, że bycie Białorusinem możliwe jest tylko w przypadku aktywnego zachowania swego języka. Ponad 30% ankietowanym trudno było odpowiedzieć na to pytanie, albo nie zastanawiali się nad nim. Sytuacja etnokulturowa jest dosyć złożona i kontrowersyjna, co wymaga bardzo delikatnego i ostrożnego jej wyjaśniania.

Ankietowani Białorusini zainteresowani byli zachowaniem tradycyjnej kultury narodowej. Głównymi czynnikami sprzyjającymi jej kultywowaniu są ludowe święta, obrzędy i religia, twórczość ludowa i kultura życia codziennego. Wielu respondentów zwracało uwagę na nikłą rolę sztuki i mass mediów w sprawie zachowania tradycji białoruskiej.

W dużym stopniu kształtowaniu samoświadomości narodowej sprzyja rodzina i środowisko kulturowe. Tylko 18,7% ankietowanych uważa, że jej kształtowaniu sprzyja posługiwanie się językiem białoruskim. Szczególne znaczenie posiada religia, która wpływała i wpływa na samoświadomość etniczną, szczególnie w Polsce – kraju o wielkich tradycjach katolickich. Tutaj religia zawsze konsolidowała i konsoliduje naród zarówno na płaszczyźnie bytowej, jak i poziomie ideologii państwowej. Religia dla mieszkańców Polski nie jest tylko konfesyjną przynależnością, ale wzorem życia. Tradycje religijne zakorzenione w ludowości stale są aktualizowane w masowych obrzędach, zwyczajach, świętach.

Absolutna większość Białorusinów na Białostocczyźnie wyznaje prawosławie. Utarł się pogląd, że „Polak to katolik, a Białorusin – prawosławny". Czy tak jest w rzeczywistości, czy Białorusin może być katolikiem? Większość respondentów (73,2%) nie wiąże przynależności religijnej z etniczną uważając, że Białorusin może być katolikiem. Z takim poglądem nie zgadza się 16% ankietowanych, którzy stwierdzają, że Białorusin zawsze jest prawosławny. Takie odpowiedzi dają podstawę do twierdzenia, że zmniejsza się liczba ludzi skłonnych utożsamiać „białoruskość" z prawosławiem, że ulegają zburzeniu tradycyjne wyobrażenia, które rygorystycznie wiązały narodowość ze „swoją" religijną przynależnością. Pośrednim potwierdzeniem tej tezy może być fakt, że religia nie

występuje w roli głównego wyróżnika etnicznej przynależności w stereotypowym wyobrażeniu Białorusinów o Polakach.

Stwierdzone „rozmycie" etnonarodowej samoidentyfikacji Białorusinów na Białostocczyźnie nie znalazło odzwierciedlenia w ich wyrażonym stosunku do swojej narodowości.

Badanie wykazało wysoki stopień zadowolenia Białorusinów ze swojej przynależności narodowej. Przejawia się to w pozytywnych priorytetowych ocenach uczuć, szczególnie takich jak: godność, szacunek, honor. Absolutna przewaga uczuć pozytywnych, wywołanych u respondentów ich przynależnością narodową, świadczy o stałym pozytywnym „obrazie" swego narodu. Jednak około 20% ankietowanych całkowicie obojętnie odnosi się do swojej narodowości, która nie wywołuje żadnych uczuć – ani dobrych, ani złych.

Jednym z ważniejszych zadań badań było określenie etnoidentyfikacyjnych sympatii Białorusinów, którzy mieszkają na Białostocczyźnie. W tym celu zostało przeprowadzone statystyczne opracowanie wcześniej uzyskanych informacji z wykorzystaniem analizy klastrowej – metody wielomiarowej klasyfikacji, która pozwala rozdzielić całokształt danych na w miarę jednorodne grupy (klastery) według kilku podstawowych cech. Miały nimi być odpowiedzi na następujące pytania:

- Czy Pan(-i) uważa język białoruski za ojczysty?
- Czy Pan(-i) uważa siebie za Białorusina?
- Jakim językiem zazwyczaj posługuje się Pan(-i) w domu, w pracy, w kontaktach z kolegami?
- Czy Pana(-i) dzieci uczą się języka białoruskiego?
- W jakiej szkole chciałby(-aby) Pan(-i) uczyć swoje dzieci?
- Jakie osobiste uczucia wywołuje Pana(-i) przynależność narodowa?

Sytuacja etnokulturowa zmusiła do wniesienia poprawek do systemu wydzielonych cech.

Po pierwsze: potencjalny wpływ białoruskiej mniejszości narodowej na badanym obszarze etnicznym, nie sprzyja przenikaniu polskiej kultury i języka. Większość ludności oddaje więc pierwszeństwo językowi białoruskiemu, zna (słabo) historię narodu białoruskiego, skłonna jest (w pewnym stopniu) uczyć swoje dzieci języka białoruskiego. Przy tym należy uwzględnić fakt, że:

- Polacy i Białorusini są to etniczne grupy spokrewnione między sobą z etnojęzykowego punktu widzenia,
- większość współczesnych Białorusinów, przeważnie w wiejskich miejscowościach, posługuje się nie starożytnym językiem białoruskim, lecz miejscowymi dialektami.

Te aspekty w znacznym stopniu obniżyły znaczenie kulturalno-lingwistycznych pytań i wyłączyły je z procesu klastrowej analizy, oprócz jednego: *Czy Pan(-i) uważa język białoruski za ojczysty*?

Po drugie: długi czas istnienia Białorusinów jako mniejszości narodowej wywołuje u nich pogodzenie się z zaistniałą sytuacją oraz zmienia stosunek większości do nich: z biegiem lat (tym więcej ze zmianą pokoleń) wypracowywane są kompromisy dotyczące statusu pierwszych, ich kulturalnych praw. W związku z tym tracą na ostrości problemy socjalno-psychologicznych cech narodowej przynależności, w tym i problem narodowej niepełnowartościowości. Okoliczności te jeszcze bardziej zawęziły krąg typotwórczych cech i doprowadziły do wydzielenia głównej: stopnia narodowej identyfikacji, mierzonego za pomocą pytania: *Czy Pan(-i) uważa siebie za Białorusina*?

Wydzielone i skorygowane w procesie badania cechy pozwalają określić stopień etnoidentyfikacji Białorusinów na Białostocczyźnie według:

- stopnia narodowej identyfikacji (samoświadomości);
- stopnia „zagłębienia się" w kulturze białoruskiej poprzez uznanie języka białoruskiego za język ojczysty.

W wyniku dokonanej analizy ogół respondentów został podzielony na trzy kategorie, które pozwalają opisać etnoidentyfikacyjne sympatie Białorusinów. Należy zaznaczyć, że w poszczególnych kategoriach odnotowuje się osobliwości świadomości i sposoby postępowania całej grupy, a nie każdego jej członka oddzielnie. W związku z tym można mówić jedynie o prawidłowości statystycznej.

Pierwszą kategorię stanowi 41,6% badanych. Uważają oni siebie za Białorusinów i uznają język białoruski za ojczysty oraz prawie jedna piąta respondentów (18%) za swą Ojczyznę uważa Białoruś. Stwierdzają, że białoruski jest podstawowym językiem porozumiewania się w życiu codziennym. Przedstawiciele tej grupy troszczą się o utrzymanie wysokiego statusu języka ojczystego poprzez lepsze jego poznanie i częstsze używanie przez młode pokolenie Białorusinów. Za jeden z ważniejszych czynników formowania się narodowej samoidentyfikacji uważają oni wpływ rodziców i krewnych. Przynależność narodowa wywołuje u nich przeważnie uczucia pozytywne: godność, zadowolenie, szacunek, honor i w żadnym razie nie jest związana z uczuciem niedowartościowania, dyskomfortu w kontaktach z ludźmi innych narodowości.

W grupie tej znajdują się Białorusini o wysokim poziomie samoświadomości, ukierunkowani nie tylko na zachowanie aktualnego poziomu, ale również na jego aktywny rozwój (38,5% z nich uczestniczy w działalności różnych białoruskich organizacji). Identyfikacyjne sympa-

tie są u nich dostatecznie trwałe. Do tej grupy należą ludzie z wyższym (37,9%) i specjalnym średnim (32,5%) wykształceniem, w wieku produkcyjnym (31–55 lat), urzędnicy (36,7%), z przewagą mężczyzn (54,4%), mieszkańców miast (55%).

Drugą kategorię stanowi 11,8% respondentów. Identyfikują się oni z polskim narodem, ale język białoruski traktują jako mowę ojczystą. W kontaktach codziennych i zawodowych dają oni pierwszeństwo językowi polskiemu. Połowa respondentów za swą Ojczyznę uważa Polskę. Do cech identyfikacji narodowej zaliczają narodowość swoich rodziców, miejsce swego urodzenia i zamieszkania przodków. Ich stosunek do etnoidentyfikacyjnych sympatii kształtował się pod wpływem rodziców. Nie zważając na dostatecznie wysoki udział uczuć pozytywnych (godność, zadowolenie, honor, szczęście), znacznie wzrasta (trzyipółkrotnie) liczba osób odczuwających narodową niepełnowartościowość z powodu swego białoruskiego pochodzenia (chociaż stanowią oni tylko 6,3% grupy). Obniża to poczucie komfortu psychicznego w stosunkach z przedstawicielami innych narodowości.

Przedstawiciele tej grupy, przy absolutnym poziomie subiektywnej identyfikacji z narodem polskim, podkreślają swoje białoruskie pochodzenie oraz uważają, że używanie języka polskiego nie wyklucza w pełni potrzeby znajomości języka ojczystego i narodowej historii. Posiadają oni niski poziom samoświadomości narodowej. Ich identyfikacja etniczna kształtuje się poprzez pryzmat widzenia siebie w rzeczywistości polskiego społeczeństwa i, w pewnym stopniu, procesów asymilacyjnych.

Do tej grupy należą mieszkańcy miast (81,3%), młodzi ludzie do 20 roku życia (75%), uczniowie białoruskojęzycznych liceów.

Do trzeciej kategorii należy 46,6% respondentów. Trudno jest im określić swą przynależność narodową (60,8%), albo uważają siebie za Polaków pochodzenia białoruskiego (31,7%). Połowa ankietowanych uważa język białoruski za ojczysty, a w kontaktach rodzinnych daje mu pierwszeństwo 64% respondentów. W miejscu pracy i w kontaktach z kolegami w większym stopniu wykorzystywany jest język polski. Przewaga języka polskiego w takiej sytuacji wywołana jest nie tyle stopniem znajomości języka białoruskiego, co komunikatywną rolą języka polskiego w związku z potrzebą wykonywania tej czy innej specjalistycznej działalności, tymi możliwościami, jakie „odkrywa" przed Białorusinami język większości.

Język stanowi swego rodzaju kulturową granicę danej narodowości. Granicę swojej etniczności można w pewnym stopniu przekroczyć przyswajając obcy język. Ojczyzną przede wszystkim nazywane jest miejsce

urodzenia lub zamieszkania. Polskę za swoją ojczyznę traktuje jedna czwarta ogółu badanych respondentów.

Według składu etnicznego grupa jest dostatecznie mocno spolaryzowana: z jednej strony jej członkami są jednostki, które znajdują się w stadium szukania swej narodowej tożsamości, z drugiej – ci, którzy całkowicie utożsamiają się z narodem polskim. Ich procentowy stosunek w grupie wynosi 60,8:31,7.

Typ świadomości w tej grupie (szczególnie w jej „etnicznie nieokreślonej" części) wyróżnia się mniejszą refleksyjnością w porównaniu do dwóch poprzednich. Większość jej nosicieli znajduje się w stanie „rozmycia" samoidentyfikacji etnonarodowej. W istocie jest to wewnętrznie sprzeczny, marginalny typ w aspekcie narodowej identyfikacji.

Trochę więcej niż połowę (55%) analizowanej grupy stanowi młodzież do 20 lat, a 25% – osoby w wieku 31–45 lat. Uczniowie szkół i liceów stanowią 55%, natomiast urzędnicy – 13,8%.

Przeprowadzona analiza danych empirycznych pozwala podkreślić niejednoznaczność procesu etnicznej samoidentyfikacji Białorusinów na Białostocczyźnie. Najczęściej proces ten odbywa się na poziomie subiektywnego samopoczucia człowieka w dwóch płaszczyznach:

- „uważać siebie za Polaka", zachowując przy tym jako bazową podstawę tradycje białoruskiej narodowej kultury,
- „uważać siebie za Białorusina" z orientacją na ogólnoobywatelską tożsamość.

Dalsza analiza i porównanie zmiennych wartości w trzech przedstawionych grupach wyraźnie pokazuje, że wśród Białorusinów trwa poszukiwanie nowych form identyfikacyjnych, szczególnie wśród młodzieży. Przejawia się to:

- potwierdzeniem przez wiele osób realnej możliwości narodowej identyfikacji, nawet w przypadku utraty swego języka;
- rozpadem tradycyjnego wyobrażenia, które narodowość („białoruskość") ściśle wiązało z określoną przynależnością religijną (prawosławiem): 65,1% członków pierwszej, 79,2% drugiej i 78,8% trzeciej grupy uważa, że Białorusin może być katolikiem; może to świadczyć o psychologicznej gotowości do wyznaniowego przeorientowania się;
- obojętnym traktowaniem swojej narodowości przez około 35%;
- wpływem rodziców i krewnych na kształtowanie etnicznej tożsamości; rodzice, sami przestrzegając zwyczajów, nie tak rygorystycznie wymagają tego od dzieci (z wyjątkiem obrzędów religijnych);

– pogłębionym rozwojem ogólnoobywatelskiej identyfikacji, wynikającym z działalności instytucji kulturalnych, przede wszystkim systemu oświaty, *mass mediów* i innych placówek przekazywania duchowej kultury oraz organizacji ekonomicznych, politycznych.

Tendencje procesu samoidentyfikacji Białorusinów na Białostocczyźnie odzwierciedlają obiektywną konieczność ich życia w kraju zamieszkania. Tożsamościowe strategie ludzi przełamują się przez wybór modeli adaptacyjnych. Dlatego też istota samoidentyfikacji współczesnych Białorusinów przejawia się w orientacji nie na obiektywne cechy „białoruskości", lecz na subiektywne odczucia człowieka („uważam się za Białorusina").

Procesy identyfikacyjne w dużej mierze odbywają się w ramach kulturowo-historycznej identyfikacji grupy narodowej. We wszystkich grupach najważniejszą konsolidującą etnos cechą okazało się „miejsce, w którym urodziliśmy się i mieszkamy". Kraj zamieszkania posiada więc geograficzne konotacje i traktowany jest w większości przypadków albo jak „ogólny dom", albo jak „mała ojczyzna".

Najistotniejszymi wyróżnikami etnicznej tożsamości Białorusinów są:

– terytorium zamieszkania,
– narodowość rodziców,
– poczucie małej ojczyzny,
– wspólnota zwyczajów i tradycji,
– historia narodu,
– język i kultura.

Większość badanych osób przedkłada etniczne cechy identyfikacji – pochodzenie (narodowość rodziców) nad etnokulturowe (język) i psychologiczne („życzenie samego człowieka") czynniki. W świadomości pewnej części respondentów czynniki kulturowo-psychologiczne są ściśle związane z etnicznymi.

Świadomość narodowa żyje, przechowuje się i rozwija, jest podstawą samoświadomości wspólnoty białoruskiej. Jej najbardziej aktywnymi nosicielami są ludzie starsi. Dzięki nim i ich rodzicom kształtują się, utrwalają i funkcjonują zwyczaje, tradycje, styl życia – trwałe pod względem socjalnym formy wartości społecznych. Łącząc razem pracę przodków, duchowe wartości, miłość do swojej ojczyzny, oddanie tradycji, napełniając to wszystko duchem współczesnej epoki, ludowa pamięć potwierdza mądrość narodu, jego żywotność. Uosabiając się w folklorze, literaturze i sztuce oraz twórczości ludowej pamięć materializuje się i jest przyswajana przez młode pokolenie. Niestety, co potwierdzają wyniki

badań, dzisiaj młodzież przejawia mniejsze zainteresowanie przechowywaniem narodowych tradycji, znajomością języka, literatury i historii Białorusi. Charakteryzuje się ona skłonnością do bardziej szerokich form tożsamości Zakres sprzężenia zwrotnego między nią i kulturą narodową będzie zależeć również od działalności organizacji białoruskich, a także od pomocy kulturalnej państwa białoruskiego.

Tłumaczenie: Witalis Łuba

V

Tożsamość mniejszości etnicznych w Polsce

Brunon SYNAK

TOŻSAMOŚĆ KULTUROWO-ETNICZNA KASZUBÓW W WARUNKACH TRANSFORMACJI USTROJOWEJ

Społeczeństwo polskie jest stosunkowo jednolite pod względem narodowo-etnicznym. Mniejszości narodowe i etniczne stanowią niewielką część mieszkańców naszego kraju, nie przekraczającą 2-3 procent [*Mniejszości* ... 1997, Szczepański 1997]. Nieco inny wymiar szeroko rozumianej struktury etnicznej naszego społeczeństwa stanowią regionalne grupy etniczne, oparte przede wszystkim na odmienności kulturowej a nie narodowej. Jedną z liczniejszych i bardziej wyodrębniających się tego typu społeczności są Kaszubi[1].

Wyraźna odrębność kulturowa i grupowa tożsamość Kaszubów od kilku co najmniej dziesięcioleci kształtuje się wyłącznie w ramach polskiej tożsamości i tradycji narodowej, a w przeszłości przetrwała w zasadzie tylko w obrębie państwowości polskiej [Labuda 1991]. Świadomościowym wyrazem takiego usytuowania współczesnych Kaszubów jest ich podwójna tożsamość etniczna: regionalno-etniczna (kaszubska) i narodowo-etniczna (polska). Są to różne, ale równoległe i wzajemnie się przenikające, poziomy tożsamości etnicznej, oznaczające różne jej aspekty i funkcje identyfikacyjne. Występuje tu swoista postać „dualizmu wewnętrznego", gdzie kultura własnej grupy regionalno-etnicznej oraz kultura dominującej wspólnoty narodowej mogą zgodnie funkcjonować w świadomości jednostki, a w wymiarze zbiorowym mogą wzajemnie się wzbogacać, nie burząc autonomii, odrębności kulturowej i zwartości społecznej mniejszej grupy etnicznej [Harris, Smolicz 1984]. Nie występuje tu wszakże – tak jak to często bywa w przypadku pogranicza narodowego – zasada pierwszeństwa tożsamości regionalnej nad narodową (np. gdy najpierw było się Ślązakiem, a następnie „bardziej" Polakiem lub „bardziej" Niemcem), lecz są to dwie płaszczyzny tej samej etniczności. *Na Kaszubach występuje podwójna świadomość – narodowa polska i regionalna kaszubska. Każda z nich jest odrębna, chociaż za nadrzędną uważa się świadomość narodową. W życiu codziennym Kaszuba bywa*

[1] Liczebność Kaszubów mieszkających w zwartym osadnictwie szacuje się na około 300 tys. [*Kaszubi* ... 1990]. Po reformie administracyjnej kraju niemal cała społeczność kaszubska znalazła się w obrębie województwa pomorskiego.

Kaszubą, w życiu uroczystym i oficjalnym – Kaszubą i Polakiem. Ta podwójna świadomość była niezrozumiała dla rządzącej partii i władz państwowych, ponieważ nie mieściła się w odgórnie założonym schemacie jedności narodowej" [Bolduan 1996, s. 6].

Świadomościowa odrębność w poprzednich warunkach politycznych traktowana była jako zjawisko wrogie i niebezpieczne dla ówczesnej idei jednolitego, pod każdym niemal względem, socjalistycznego państwa[2]. Dopuszczalne były jedynie kontrolowane przez państwo różnice etnograficzne, zaś próby nadania własnej kulturze głębszego, autentycznego wymiaru, czy ukazywania odmiennej tradycji duchowej, własnej świadomości i specyficznej tożsamości etnicznej napotykały na ostre oskarżenia Kaszubów o tendencje odśrodkowe, separatystyczne. Mimo to Kaszubi trwali i kultywowali, na tyle na ile było to możliwe, kulturowe podstawy własnej tożsamości.

Kaszubi[3] stanowią grupę etniczną o wyraźnie ukształtowanej tożsamości – zwłaszcza w jej subiektywnym, samoświadomościowym wymiarze[4]. Bardzo wysoki odsetek ludności pochodzenia kaszubskiego co najmniej w jakimś stopniu przejawia samoidentyfikację kaszubską – w niektórych środowiskach nawet ponad 90% [*Kaszubi* ... 1990, Synak 1998]. Ten wysoki wskaźnik nie może jednak przysłaniać zróżnicowanej i skomplikowanej rzeczywistości, jaka się za nim kryje. Tożsamość etniczna jest bowiem zjawiskiem bardzo złożonym, wielopłaszczyznowym, charakteryzującym się różnym poziomem autoidentyfikacji i rozmaitym stopniem refleksyjności Wprawdzie co najmniej 2/3 ludności badanych przeze mnie terenów utożsamia się w sposób jednoznaczny z kaszubskością (autoidentyfikacja *pełna),* ale liczne są też przypadki tożsamości nazywanych przez socjologów *niedokończonymi, nieokreślonymi, szczątkowymi* czy *tysiąca jeden drobiazgów* [Iskierski 1990; Mikołajewska 1987; Mostwin 1980; Yinger 1994]. Zróżnicowanie to odnosi się zarówno do świadomościowej, treściowej zawartości tożsamości, jak i do stopnia jej de-

[2] Nie była też łaskawa dla Kaszubów II Rzeczpospolita, zabiegająca o polską tożsamość narodową odrodzonego państwa.

[3] W opracowaniu niniejszym wykorzystano badania prowadzone w latach 1989-1997, głównie w gminach: Sierakowice, Żukowo, Krokowa, Władysławowo, Stężyca, Sulęczno i Szemud.

[4] W opracowaniu rozumienie tożsamości etnicznej zbliżone jest do ujęcia T.W. Smitha [1980], wyodrębniającego trzy jej zasadnicze płaszczyzny: natalną (miejsce urodzenia, pochodzenie, nazwisko itp.), behawioralną (wyrażająca się w zachowaniach, np. w używaniu etnolektu), subiektywną (autoidentyfikacja). W niniejszym tekście skupiono się przede wszystkim na tym trzecim sposobie badania etniczności.

klaratywności, który obejmuje szeroki zakres postaw – od osobistej fascynacji po bierną, bezrefleksyjną akceptację. W przypadku tego ostatniego rodzaju etniczności częściej występuje identyfikowanie się w kategoriach pochodzenia, niż z Kaszubami jako grupą czy ich kulturą.

Etniczność jednostki pozostaje w ścisłym związku z poczuciem „bycia zakorzenionym", to znaczy ze świadomością posiadania swego miejsca w świecie, specyficznych odniesień w przeszłości, które składają się na poczucie kontynuacji, ciągłości w czasie i przestrzeni. *Dla określenia własnej tożsamości, dla zdefiniowania siebie – konieczne wydaje się zarysowanie przez jednostkę jej przestrzennej przynależności, do czego potrzebna jest wiedza o własnych „korzeniach", o tym skąd się wywodzi – w sensie społecznym, historycznym, kulturowym itp. Poczucie własnej tożsamości kształtuje się bowiem w odpowiedzi nie tylko na pytanie jednostki o to „kim jest", ale także na pytanie „skąd jest"* [Melchior 1990, s. 27]. Występuje szczególne znaczenie symbolicznego świata, będącego odzwierciedleniem *społecznego zasobu wiedzy* [Srubar 1998], a zwłaszcza zbiorowej interpretacji czasowego i przestrzennego wymiaru rzeczywistości symbolicznej, którą Alfred Schutz nazywa *Kosmionem,* obejmującej nie tylko ustosunkowanie się do innych jednostek, ale bardzo silne odniesienie do przodków, jak również uwzględniającej relacje z następnym pokoleniem [Schutz 1962].

Z tego punktu widzenia szczególnie interesujące są przypadki autochtonizacji kaszubskiej przybyszów, a więc te, w których kaszubska tożsamość ma charakter „nabyty", „z wyboru" – zakorzenieniająca się w złożonym i skomplikowanym, np. wileńsko-pomorsko-kaszubskim, Kosmionie. Tożsamość ta kształtowała się zwykle w procesie wieloletniego współzamieszkiwania i współdziałania z rodzimą ludnością, w warunkach – większej lub mniejszej – wzajemnej otwartości i zrozumienia odmienności „innych". Choć powojenne stosunki międzyetniczne na Pomorzu nie zawsze były sielankowe (zwłaszcza w rejonach osiedlania się większych grup), to jednak ukształtowały się one (i nadal kształtują się) w taki sposób, że gwarantują zarówno poczucie zakorzenienia w rodzimej kulturze, zachowanie i rozwijanie kaszubskiej tożsamości, jak i świadomość rzeczywistej, pełnej stabilizacji na kaszubskiej ziemi – i tym żyjącym na niej od wieków i tym, których los związał z nią przez dobrowolne osiedlenie się lub przez nakaz przesiedleńczy. Realizacja naturalnego prawa jednych do troski o wzbogacanie dorobku kulturowego i gospodarczego swej małej ojczyzny, szła w parze z respektowaniem oczywistego prawa drugich do pełnego zadomowienia się w „ojczyźnie odnalezionej" – często po dramatycznych doświadczeniach jednostkowych i zbio-

rowych związanych z opuszczeniem lub utratą „ojczyzny pierwotnej". Oznacza to, że ziemia kaszubsko-pomorska okazała się dla wielu przybyszów przyjazna i gościnna, że wielu znalazło tu swoją drugą ojczyznę, z którą niejednokrotnie identyfikują się nie mniej niż rdzenni mieszkańcy.

W świetle tego bardzo znamienny jest fakt, iż – jak wynika z moich badań – pochodzenie etniczne mieszkańców nie różnicuje zbyt mocno postaw wobec kaszubskiej odrębności. Wśród osób nie pochodzących z rodzin kaszubskich lub o pochodzeniu półkaszubskim, podobnie jak wśród etników, zdecydowana większość opowiada się za zachowaniem swoistości kaszubskiej grupy, a tylko co czwarta osoba przejawia wobec tych spraw obojętność. Zdarza się wcale nierzadko, że Kaszubi „z wyboru" są bardziej zafascynowani miejscową kulturą niż zasiedziali mieszkańcy tej ziemi, zazdroszcząc im bogactwa kulturowego i głębokiego zakorzenienia. Mimo braku identyfikacji kaszubskiej, dobrze rozumieją potrzebę oraz znaczenie zachowania i kultywowania lokalnych wartości[5].

W okresie transformacji ustrojowej nastąpiło wyraźne ożywienie zainteresowań własną kulturą, zwłaszcza językiem, wzmocnienie podmiotowości regionalnej, rozbudzenie aktywności lokalnej. O ile u schyłku poprzedniego systemu obserwowany był stosunkowo bierny stosunek do własnej kultury etnicznej i małe zorientowanie w sprawach kaszubskich, to po kilku latach trwania transformacji stwierdza się zasadnicze zmiany pozytywne w tym zakresie. Wystarczy podać, że np. na badanym terenie 75% (w 1993 roku) umiało wymienić nazwisko wybitnego Kaszuby (w 1989 roku – tylko 52%), 62% nazwisko pisarza lub poety (1989 roku – 40%), znacznie wzrósł udział osób zorientowanych w literaturze kaszubskiej i czytających prasę określaną mianem „kaszubskiej", zasadniczego zmniejszenia liczby czytelników nie doświadczył – w przeciwieństwie do innych czasopism w pierwszych latach transformacji – miesięcznik „Pomerania", niemal dwukrotnie zmniejszył się procent osób, które nic nie słyszały o Zrzeszeniu Kaszubsko-Pomorskim (ZK-P).

Mimo tych pozytywnych tendencji, w niektórych środowiskach nadal obserwuje się przejawy osłabiania kaszubskiej tożsamości etnicznej, co w szczególności dotyczy języka kaszubskiego[6]. Mimo wyhamowania tej tendencji na przestrzeni ostatnich kilku lat i pojawieniu się pewnych symptomów rewaloryzacji kaszubskiego etnolektu (dzięki szko-

[5] Symptomatycznym przykładem jest to, że jedna z najbardziej aktywnych osób w dziedzinie upowszechniania edukacji regionalnej w województwie gdańskim oraz twórca pierwszej szkoły podstawowej z językiem kaszubskim pochodzi z Małopolski.

[6] Szerzej na ten temat [Synak 1998].

le, kościołowi, środkom masowego przekazu, a zwłaszcza dzięki wysiłkom ZK-P), nadal jest on najbardziej zagrożonym elementem tożsamości kaszubskiej (przy czym zagrożenie to pochodzi „od wewnątrz", zwłaszcza ze stosunku kaszubskiej rodziny), którego kondycja w zasadniczym stopniu będzie rozstrzygała o trwaniu lub erozji kaszubskiej społeczności i jej kultury. Kaszubom bliska powinna być treść powiedzenia fudżijskiego, iż *język jest rdzeniem ludzkiego istnienia*, czy stwierdzenie znanych badaczy zagadnień etnicznych, A. Fishman i V. Nahirny, którzy piszą: *W kulturze skupionej wokół języka* (a nie ma wątpliwości, że kultura kaszubska należy do tego typu – B.S.) *te wartości, które pozostają, gdy język zaniknie odzwierciedlają tylko „szczątkową" czy „nieautentyczną" etniczność* [cyt. za: Smolicz 1990, s. 110].

Sprawy te wydają się być szczególnie ważne, i złożone zarazem, w sytuacji zmieniającej się istoty tożsamości człowieka i jej roli we współczesnych warunkach cywilizacyjnych, czy w tzw. czasach późnej nowoczesności (ponowoczesności). Nie ma dziś pełnej zgodności co do tego, jak ważna dla jednostki będzie tożsamość etniczna w coraz bardziej różnicującym się i coraz bardziej skomplikowanym świecie. Czy nadal aktualne będą przewidywania takich wybitnych uczonych, jak M. Mead czy J. Habermas, twierdzących, iż tożsamość stanowić będzie podstawę integracji jednostki, chroniącą człowieka przed wyobcowaniem, ułatwiającą znalezienie miejsca w złożonych i szybko zmieniających się strukturach rzeczywistości społecznej, czy też spełnią się prognozy zwolenników postmodernizmu, zdaniem których tożsamość etniczna w tradycyjnym, globalnym wymiarze (podobnie zresztą jak i kultura jako całościowy, zwarty system) będzie ulegała rozkładowi. Przekonania powyższe wyprowadza się z przesłanki o rozbiciu ciągłości i jednolitości świata społecznego. Życie przestało być ciągiem powiązanych ze sobą zdarzeń (Bauman: *tort został pokrojony i spożywany jest w kawałkach*), dokonała się prywatyzacja przeżywania i rozumienia życia. Owa epizodyczna natura świata społecznego prowadzi do zwątpienia w istnienie stałej tożsamości człowieka w czasach nowoczesnych. Życie uporządkowane wywołuje u nas przerażenie, iż *nie zdołamy doświadczyć wszystkich mieniących się barwami tęczy możliwości* [Karłowicz 1996, s. 86]. W związku z tym, przeszłość staje się coraz mniej ważna dla jednostki i jej tożsamości, która przybiera przede wszystkim charakter fragmentaryczny, sytuacyjny, symboliczny, epizodyczny, czy – jak to określił jeden z wybitnych socjologów amerykańskich – *rekreacyjny* [Yinger 1994, s. 166]. Ten rodzaj tożsamości etnicznej czy kulturowej nie wymaga i nie oznacza głębokiego zakorzenienia w tkance kulturowej grupy, a tym bardziej aktywnego

w niej uczestnictwa. Jest to indywidualna, subiektywna postawa jednostki, która w sposób selektywny, zależnie od sytuacji, konstruuje własną wersję tożsamości – często w sposób abstrakcyjny lub też na doraźny użytek określonej sytuacji. Znany badacz zagadnień etnicznych F. Barth porównuje ten rodzaj tożsamości etnicznej do statku wypełnionego pasażerami, którzy na pokład zabrali różne, ważne dla nich – każdy inne – przedmioty ze swej przeszłości. Natomiast J. Nagel stosuje bardziej współczesną analogię karty bankowej, która służy każdemu z nas do nabywania różnych dóbr znajdujących się na *półkach przeszłości* i *teraźniejszości* [Nagel 1994, s. 162].

Obawy mogą wiązać się z tym, że gdyby przedstawiona tendencja miała stać się podstawową formą tożsamości etnicznej Kaszubów, to dzisiejsze zabiegi o zachowanie i rozwijanie zbiorowego dorobku kulturowego kaszubskiej społeczności mogłyby okazać się mało skuteczne, by nie rzec – daremne. Sądzę jednak, że choć w przyszłości prawdopodobnie będzie występowała coraz większa powszechność zindywidualizowanej i symbolicznej tożsamości kaszubskiej, to wszakże zasadniczy trzon będzie nadal stanowiła tożsamość grupowa, oparta na podstawowych wyróżnikach kulturowych (takich jak język) i dokonaniach zbiorowych (także ekonomiczno-cywilizacyjnych), gdyż bez niej nawet „najbogatsi" (kulturowo) i najbardziej wybitni Kaszubi dysponowaliby jedynie „kartami bankowymi bez pokrycia" – a te, jak wiemy, są bezużyteczne.

Tożsamości kaszubskiej coraz częściej towarzyszy (choć nie jest to jeszcze powszechne) świadomość przynależności do grupy o pozytywnym wizerunku własnym i odchodzenie od bezwładnego podporządkowania się narzuconemu stereotypowi. Występuje tu – jak się zdaje – z coraz większą zbieżnością autostereotypu kaszubskiego (w którym dominuje religijność oraz takie cechy etosu pomorskiego, jak pracowitość, upór czy gospodarność) z rzeczywistą charakterystyką tej grupy, a więc z jej socjotypem. Świadczy to o postępującej „neutralizacji" auto- i heterostereotypów ludności kaszubskiej, o zatracaniu ich funkcji obronnych. Brak istotnych rozbieżności w ocenie kaszubskiego obrazu między ludnością rodzimą, mieszkającą tu od wieków, a osiadłymi tu przybyszami z różnych rejonów Polski w pełni potwierdzają te tendencje. Można powiedzieć, że dzisiejszy autostereotyp Kaszubów w większym stopniu odzwierciedla ich system wartości, postawy i zachowania oczekiwane, aniżeli wynika ze znanego mechanizmu kształtowania i utrzymywania się stereotypów, opartego na tradycyjnej przeciwstawności grupowej stosunków międzyetnicznych „swoi" i „obcy" (ważniejsza jest dziś zasada inności czy odmienności kulturowej i regionalnej[7]).

Powstaje pytanie, w jakiej mierze wartości kształtowane przez wieloletnią historię i warunki życia Kaszubów mają dziś znaczenie pozytywne, a jaki sposób ulegają dewaluacji pod wpływem prądów nowoczesności i cywilizacji informatycznej, w jakim stopniu poddały się totalistycznym mechanizmom poprzedniego systemu, jak – wreszcie – objawiają się w warunkach odzyskanej demokracji, społeczeństwa obywatelskiego i gospodarki rynkowej. Całą złożoność tych spraw dostrzegał już Lech Bądkowski, znany intelektualista, pisarz i działacz kaszubsko-pomorski, ostrzegając jednocześnie przed kaszubską megalomanią etniczną i zwracając uwagę na przeciwności tkwiące w kaszubskiej duszy. Bądkowski [1990] pisał o swoistym kompleksie obronnym, o braku ekspansywności, a także o innych – jak to określał – mniej rzucających się w oczy przywarach. Przewartościowanie postaw w minionym okresie wobec własnej tożsamości zmierzało w kierunku odchodzenia od autentycznej kultury etnicznej i pozbywania się „kaszubskiego balastu" na rzecz uniwersalizmu i uproszczonych wzorów tzw. kultury masowej. Dążeniem ówczesnej polityki wewnętrznej państwa było budowanie jednorodnego, zunifikowanego kulturowo społeczeństwa polskiego. Polityka ta oparta była na znanym założeniu, w myśl którego, *gdy pozbawia się ludzi więzów uczuciowych z rodziną, kulturą i systemem wartości, to można zrekonstruować ich od nowa. Dopóki nie mają jasnego poglądu na świat i pozbawieni są tożsamości, można nimi swobodniej manipulować i mówić im, jacy powinni być* [Novak 1985, s. 308].

Podobne skutki mogą nieść, choć z zupełnie innego powodu, obecne przemiany w Polsce, charakteryzujące się m.in. szybkimi zmianami obyczajowymi, infiltracją nowych wartości i wzorów zachowań, osłabianiem więzi, zanikaniem autorytetów moralnych i społecznej pozycji kościoła. Można przypuszczać, że Kaszubi i w tych warunkach – podobnie jak w przeszłości – będą skutecznie ochraniali i rozwijali to, co decyduje o ich kulturowej tożsamości i ekonomicznym powodzeniu. System wartości chrześcijańskich stanowi na Kaszubach nadal solidny fundament życia społecznego, który został tutaj naruszony – jak się zdaje – w mniejszym stopniu niż w wielu innych rejonach kraju. Elementem kluczowym tego systemu jest rodzina, charakteryzująca się stosunkowo dużą spójnoś-

[7] Dzisiejsi „inni", to przede wszystkim – by posłużyć się hasłem tematycznym konferencji zorganizowanej pod koniec 1998 roku przez Instytut Śląski w Opolu – „Inni Swoi", czyli nie-Kaszubi zamieszkujący tutejsze ziemie.

cią i międzypokoleniową solidarnością. Niezależnie od zmian ogólnocywilizacyjnych (np. spadku autorytetu rodziców, komercjalizacji postaw wobec ziemi) rodzina kaszubska, zwłaszcza ta zasiedziała na wsi, jest nadal ważną ostoją wartości związanych z tradycją i szeroko rozumianą kulturą kaszubską [Borzyszkowski 1988]. Trwaniu przy tych wartościach sprzyja poczucie odpowiedzialności Kaszubów za swoją małą ojczyznę, za rodzinną ziemię. *Poczucie to ma u nich charakter wyjątkowy, jest rozwinięte w najwyższym stopniu* [Labuda 1996, s. 321]. Nie bez znaczenia dla dzisiejszej kondycji duchowej Kaszubów była ważność tych wartości w ciągłej walce o zachowanie własnej tożsamości – raz w obliczu zagrożenia własnej kultury przez germanizację, innym razem w przeciwstawieniu się zaplanowanej unifikacji społeczeństwa socjalistycznego.

Z drugiej strony gwarantem społecznej i gospodarczej pozycji Kaszubów jako etnicznej społeczności regionalnej w zmienionych warunkach politycznych i ekonomicznych jest coraz większa otwartość na innych, aktywność lokalna i ponadlokalna, poczucie społecznej nobilitacji, pomorski realizm oraz pragmatyczne nastawienie do życia. Cechy te sprawiły, że Kaszubi stosunkowo szybko odnaleźli się w nowych realiach gospodarki rynkowej – zarówno w sensie stosunku do własnej tożsamości jak, i w sensie ekonomicznej zaradności. W tym świetle zrozumiałe stają się wspomniane zmiany dokonujące się w autoobrazie kaszubskim w ostatnich latach, polegające na umacnianiu się przypisywanych sobie właściwości pozytywnych i osłabianie cech negatywnych. Można przypuszczać, że nie jest to tylko chwilowa zmiana, lecz początek trwalszej tendencji.

Badania socjologiczne ujawniły, że oprócz pewnego wzrostu samooceny grupowej, czy – jakby to powiedział J. Obrębski – pozytywnego wizerunku własnej grupy występuje jednocześnie umacnianie się poczucia odrębności kulturowej Kaszubów. Respondenci z niekłamanym entuzjazmem podkreślali swoja „inność", wskazywali na tradycję i bogactwo kulturowe (jak np. piękno mowy kaszubskiej), którego pozazdrościć mogą nam inni, a także na uniwersalne wartości Kaszubów, o których wspominałem wcześniej (np. pracowitość czy gospodarność). Oznacza to, że tożsamość kaszubska ewoluuje w kierunku tożsamości bardziej intencjonalnej, opartej w coraz większym stopniu na samowiedzy grupowej i otwartym stosunku do kulturowej odrębności. Trudno jednak powiedzieć, by był to proces powszechny, zachodzący w jednakowym stopniu we wszystkich środowiskach i we wszystkich dziedzinach.

Wzrost grupowej samooceny i samowartościowania Kaszubów wynika z jednej strony z samego faktu uzyskania podmiotowości, prawa do autentycznej samorządności lokalnej, z bardziej przyjaznych i na ogół bardziej „swoich" władz lokalnych i ponadlokalnych[8], z drugiej zaś z większych możliwości wyrażania kaszubskiej odmienności (zwłaszcza w środkach masowego przekazu), wraz z wejściem kaszubskości w szerszy krąg życia publicznego. Te dwa rodzaje upodmiotowienia – upodmiotowienie obywatelskie i etniczne – ściśle się ze sobą splatają, wzmacniają i przenikają nawzajem. Obecna sytuacja widziana jest przez tutejszych mieszkańców szczególnie korzystnie na tle dyskryminacji etnicznej, upośledzenia i kompleksów doświadczanych w dalszej lub bliższej przeszłości. Narzucony charakter lokalnej władzy i pozorna samorządność w okresie komunistycznym (jak również pamięć o odsuwaniu Kaszubów od stanowisk publicznych w latach Polski międzywojennej) powodowały uczucie „obcości na swoim" – mimo iż wielu przedstawicieli tej władzy wywodziło się z rodzimego środowiska. Owo odniesienie historyczne wzmaga świadomość społeczno-kulturowego awansu, daje poczucie wzrostu statusu własnej zbiorowości w ramach szerszego społeczeństwa polskiego.

Mimo braku szczegółowych badań porównawczych z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że przemiany społeczno-gospodarcze i polityczne na ziemi kaszubsko-pomorskiej przebiegają znacznie sprawniej, aniżeli w rejonach kraju o mniej wyraźnym obliczu kulturowo-etnicznym. Wskazuje na to stosunkowo wysoki udział mieszkańców w wyborach parlamentarnych i samorządowych (silne poparcie wyborcze dla partii i kandydatów kierujących się pragmatyzmem i wartościami chrześcijańskimi), znaczna ilość lokalnych i regionalnych inicjatyw gospodarczych i kulturalnych, dynamiczny rozwój prasy lokalnej [Jałowiecki 1996].

Co więcej i co najważniejsze – troska o zachowanie tożsamości wspólnotowej, o rozwój i pomnażanie dorobku kulturowego i gospodarczego Kaszubów, nie wiąże się z odwracaniem się od współdziałania z innymi, od poszukiwania szerszych kontaktów, nie wyzwala wrogości, nie utrwala stereotypów. Procesy wspomnianych zmian nie noszą znamion etnocentryzmu czy separatyzmu; przeciwnie, społeczność kaszubsko-pomorska jest dziś znacznie bardziej otwarta na innych niż kiedykolwiek. Potwierdza się prawda, że:

- odrębność kulturowa i językowa może być komplementarna wobec kultury ogólnonarodowej (nie jest bowiem jej substytutem),

[8] W powiatach najbardziej „kaszubskich" (na przykład kartuski, kościerski, pucki i wejherowski) w wyniku wyborów samorządowych w 1998 roku większość ważniejszych stanowisk we władzach lokalnych przypadła ludności kaszubskiej.

- upodmiotowienie obywatelskie i etniczne społeczności kaszubskich sprzyja szerszemu włączaniu się Kaszubów w krąg spraw ogólnospołecznych i ogólnokrajowych,
- rozwijanie tożsamości kaszubskiej może iść w parze z zacieśnianiem współpracy z innymi społecznościami regionalnymi i etnicznymi w kraju i za granicą,
- procesy te służą lepszemu rozumieniu złożonych spraw pogranicza kaszubsko-pomorskiego, kształtowanego przez wielowiekowe wpływy kultury polskiej i niemieckiej.

Nowa systuacja bowiem stwarza możliwości identyfikacji i realizacji własnych celów jednostkowych, lokalnych i ponadlokalnych, realizowanych w ramach grupowego interesu etnicznego.

W związku z tym pojawia się kwestia relacji pomiędzy celami etnicznymi i ogólnymi, między zabiegami o kulturową swojskość a uniwersalizmem, między realizacją celów grupowych a uczestnictwem w szerszym życiu ekonomicznym, społecznym i politycznym. Jest to problem, który znana badaczka zagadnień etnicznych B. Lal określa mianem paradoksu etnicznego [Lal 1995]. Chodzi o to, w jakiej mierze troska o odrębną tożsamość i uczestnictwo w instytucjach etnicznych może stanowić zabieg strategiczny na rzecz pełnej partycypacji w dobrach ogólnospołecznych, będących przedmiotem dążeń szerszej zbiorowości, z drugiej strony powstaje pytanie, czy pełne otwarcie na cele ogólne nie zagraża rozmywaniu się wewnętrznej spójności kulturowej grupy. Wydaje się, że ów paradoks nie pozostaje poza świadomością społeczności kaszubskiej, a przynajmniej jej liderów. Dowodzi tego choćby wypowiedź znanego działacza, byłego prezesa Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego Stanisława Pestki: *Żyjemy w społeczeństwie wielokulturowym. A skoro tak, ważne, aby kreować coś w rodzaju solidarności ponadetnicznej. Oczywiście, nie gubiąc niczego z samej substancji etnicznej. Nie można zamknąć się tylko w granicach tradycji, która nawiązuje do plemienności. (...). Dzisiejszy świat stawia nas wobec wielu wyzwań. By im sprostać, potrzeba nie tylko silnego zakorzenienia, ale także uczestnictwa w szerszych strukturach, w kulturze o charakterze uniwersalnym. A prądy uniwersalne, jak wiemy, niwelują odrębności. Jak w tej sytuacji zachować tożsamość, pogodzić regionalizm uniwersalizmem? Przede wszystkim należy troszczyć się o tożsamość. Ci, którzy ją posiadają, w większym stopniu* należą *do kultury, do tradycji* [Janke 1997, s. 71].

* *
*

Społeczność kaszubska kończącego się wieku podlega ważnym, choć powolnym, przeobrażeniom świadomościowym w sferze kulturowo-etnicznej. Zasadniczy profil zmian tożsamościowych polega na stopniowym przechodzeniu Kaszubów od biernego, bezrefleksyjnego trwania przy własnej „tatczeznie", jej kulturze i wartościach do coraz bardziej aktywnego poszukiwania i pogłębiania tożsamości grupowej; od etniczności tradycyjnej opartej na zasiedziałości, „przyjęciu do wiadomości" przynależności grupowej i bezwładnym podporządkowaniu się narzuconemu stereotypowi – do tego, co nazywa się „nową etnicznością", wyrażającą się w coraz bardziej pozytywnym wizerunku grupowym, w naturalnej i umiarkowanej dumie kaszubskiej, w intencjonalnych wyborach i świadomym rozumieniu własnej odrębności.

Wspomniane procesy mają pozytywne znaczenie nie tylko dla statusu własnej grupy i społeczeństwa jako całości, ale także dla postaw jednostkowych, dla kształtowania osobowości. Poznając bowiem i świadomie realizując własne zakotwiczenie w kulturze etnicznej, człowiek uzyskuje nie tylko odniesienie do przeszłości, czy poczucie swego miejsca w świecie oraz ciągłości w czasie i przestrzeni, ale równocześnie może lepiej rozumieć ograniczenia własnego świata symbolicznego, szanować odmienności i wartości kulturowe innych. Wydaje się, że współcześni Kaszubi, przynajmniej w zdecydowanej większości, dobrze rozumieją sens ostrzeżenia ks. prof. Pasierba, że *małe jest piękne tylko wtedy, gdy jest mądre, pozbawione kompleksów, nie myślące o jakimś odgrywaniu się za dawne upokorzenia i uprzedzenia.* Trzeba bowiem pamiętać, że z etnicznością jest tak, jak z silnym lekarstwem – łagodzi dolegliwości i poprawia samopoczucie, jednak przedawkowanie może okazać się nawet śmiertelne.

Wyraźnie zarysowująca się dominacja przejawów ożywienia społecznego i etniczno-kulturowego Kaszubów nad izolacjonizmem, biernością i apatią w warunkach obecnych przeobrażeń systemowych jest czynnikiem sprzyjającym rozwojowi ziemi kaszubskiej i jej kultury. Ta swoista „mobilizacja etniczna" podporządkowana jest przede wszystkim środowiskowym sprawom gospodarczym oraz większej trosce o pielęgnowanie tradycji, języka i innych elementów tożsamości, w ramach dużej ojczyzny i szerszej kultury ogólnonarodowej.

Dalsze losy kaszubskiej tożsamości i jej wspólnotowego kształtu będą zależały w zasadniczej mierze od tego, w jakim stopniu procesy polityczno-ekonomicznej transformacji, społecznej modernizacji, zmian

kulturowych i moralnych w Polsce i w Europie zostaną wykorzystane dla umacniania pozycji grupowej i podmiotowości etniczno-regionalnej, a równocześnie w jakiej mierze będą stymulowały otwartość i współpracę z innymi, w ramach szerszej ojczyzny państwowo-narodowej i społeczności europejskiej. Trzeba wszakże pamiętać, że nowe warunki polityczne i gospodarcze w Polsce oraz perspektywa „Wspólnej Europy" i współczesne zmiany cywilizacyjne niosą nie tylko szanse i nadzieje, ale zawierają również wiele obaw i zagrożeń – także dla społeczności kaszubskiej, jej systemu wartości, kultury, dotychczasowych działań. Wolność i pluralizm kulturowy nakładają na jednostki i wspólnoty ludzkie obowiązek szczególnej troski i aktywnej postawy wobec własnej tożsamości, by nie utracić wartości będących warunkiem jej trwania i rozwoju.

BIBLIOGRAFIA

Będkowski L., *Wizerunek kaszubskiej duszy*, „Dziennik Bałtycki" 1980 nr 185.

Bolduan T., *Nie dali się złamać*, Gdańsk 1996.

Borzyszkowski J., *Świat kaszubskich wartości*, „Pomerania" 1988 nr 12.

Harris R., Smolicz J.J., *Australijczycy polskiego pochodzenia. Studium adaptacji i asymilacji młodego pokolenia*, Wrocław–Łodź 1984.

Iskierski J., *Problematyka etniczna wybranych społeczności lokalnych mikroregionu puckiego: tożsamość, więź, język*, w: *Kaszubi. Monografia socjologiczna*, red. M. Latoszek, Rzeszów 1990.

Jałowiecki B., *Oblicza polskich regionów*, „Studia Regionalne i Lokalne" 1996 nr 17 (50).

Janke S., *Między zagrodzoną twierdzą a Europą*, „Pomerania" 1997 nr 4-5.

Kaszubi. Monografia socjologiczna, red. M. Latoszek, Rzeszów 1990.

Karłowicz M., *Epizody i tożsamość*, „Kultura i Społeczeństwo" 1996 nr 4.

Labuda G., *Kaszubi i ich dzieje*, Gdańsk 1996.

Labuda G., *O Kaszubach, ich nazwie i ziemi zamieszkania*, Gdynia 1991.

Lal B.B., *Symbolic interaction theory*, „American Behavioral Scientist" 1990 Vol. 38, nr 3.

Melchior M., *Społeczna tożsamość jednostki*, Warszawa 1990.

Mikołajewska B., *Nazwy etniczne jako czynnik dystansu etnicznego. Studium przypadku zróżnicowania etnicznego na Podlasiu*, Warszawa 1987.

Mniejszości narodowe w Polsce, red. Z. Kurcz, Wrocław 1997.

Mostwin D., *The Transplanted Family*, New York 1980.

Nagel J., *Resource competition theory*, „American Behavioral Scientist" 1995 Vol. 38, No 3.

Novak M., *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, Warszawa 1985.

Schutz A., *Symbol, reality and society*, „Collected Papers" 1962 Vol. 1.

Smolicz J.J., *Kultura i nauczanie w społeczeństwie wieloetnicznym*, Warszawa 1990.

Srubar I., *Ethnicity and social space*, w: *Ethnicity, Nation, Culture*, red. B. Balla, A. Sterbling, Hamburg 1998.

Synak B., *Kaszubska tożsamość – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Gdańsk 1998.

Szczepański M., *Ethnic minorities and ethnic majority*,, Katowice 1997.

Yinger M., *Ethnicity. Source of Strenth or Source of Conflict?*, New York 1994.

Andrzej SAKSON

DYLEMATY KSZTAŁTOWANIA SIĘ TOŻSAMOŚCI REGIONALNEJ NA WARMII I MAZURACH

Przemiany społeczne dokonujące się w ostatnim półwieczu na Warmii i Mazurach posiadają określoną specyfikę. Region ten w istotny sposób różni się od pozostałych części Polski, w tym także od innych obszarów Ziem Zachodnich i Północnych.

Współcześni mieszkańcy Warmii i Mazur tworzą społeczność postmigracyjną, która ukształtowała się w wyniku napływu na te obszary różnych grup ludności. O jej nowym obliczu stanowili głównie przybysze ze środkowej Polski, jak również kresowiacy i Ukraińcy, którym wojna odebrała ich małe ojczyzny. Zarówno dla dawnych mieszkańców tych ziem, to znaczy Niemców, Warmiaków, Mazurów i dla nowych przybyszów region ten był miejscem tak samo obcym: dla pierwszych, bo prawie nic z tego regionu nie rozpoznawali; dla drugich, bo nie zdążyli się tu jeszcze zadomowić. Analiza specyfiki przeobrażeń społeczno-kulturowych dokonujących się w społeczeństwie postmigracyjnym jest próbą odpowiedzi na pytanie: w jakim stopniu procesy ruchliwości społecznej – dokonujące się w określonej strukturze społecznej – przyczyniają się do rozwoju i legitymizacji istniejących lub postulowanych struktur społeczno-gospodarczych oraz w jakim stopniu prowadzą one do wzrastającej anomii i podmiotowości określonych jednostek i grup społecznych. Istotnym elementem tej analizy jest odpowiedź na pytania, czy migracja:

- przyczyniła się do awansu lub degradacji cywilizacyjno-kulturowej?
- doprowadziła do dezintegracji zbiorowości, z których wywodzą się migranci?
- wpłynęła na jej wzmocnienie?

oraz:

- jak dalece aktywizuje procesy próżni i anomii społecznej?
- jak wpływa na losy jednostek i całych zbiorowości, regionalnych i narodowych?

Próba odpowiedzi na powyższe pytania może ukazać specyfikę ukształtowanych w wyniku migracji społeczeństw postmigracyjnych.

Pojęcie regionu jest pojęciem geograficznym. Najogólniej ujmując jest to jakaś ograniczona przestrzeń, która odznacza się pewnymi charak-

terystycznymi cechami [Kwaśniewski 1987]. Już w tym ujęciu występuje podstawowy problem związków między charakterystyką regionu a jego granicami. Można najpierw szukać cech charakterystycznych, a potem wyznaczać granice ich występowania, albo odwrotnie, najpierw określić granice regionu, a potem powstały obszar charakteryzować. Region geograficzny jest punktem wyjścia wszystkich rozważań, ponieważ pierwotne podziały geograficzne i granice naturalne odgrywały w życiu ludzi tak dużą rolę, iż określona tymi granicami przestrzeń wypełniona była z reguły jednolitymi specyficznymi sposobami gospodarowania i elementami życia kulturowego.

Podstawowe kryterium socjologiczne określające region stanowi przede wszystkim odrębność kulturowa, a wszystkie inne kryteria i podziały administracyjne ważne są tylko o tyle, o ile ją współkształtują. Przyjmuje się powszechnie, że zasadniczymi cechami regionu są:

- jednolitość w więcej niż jednym aspekcie;
- posiadanie cech charakterystycznych, określonych na podstawie kilku kryteriów;
- zamieszkiwanie przez ludzi, którzy mają poczucie odrębności tego regionu i poczucie związku z nim;
- występowanie jakiegoś centrum (niekoniecznie miejskiego czy administracyjnego), w którym cechy regionu są najbardziej nasilone, co jest tym ważniejsze, im bardziej istotne są granice regionu.

Tożsamość kulturowa regionu jest ważnym rodzajem tożsamości zbiorowej zamieszkujących go ludzi. Polega ona na historycznie uwarunkowanym sposobie podtrzymywania przez daną zbiorowość regionalną swego istnienia i równowagi biopsychicznej jako odrębnej części ogólnonarodowej i ogólnopaństwowej całości. Składają się na tę tożsamość następujące czynniki:

- elementy regionalnego wkładu w ogólnonarodowe dziedzictwo kulturowe, nawet te, które są częściowo lub całkowicie zdezaktualizowane;
- rodzaj i proporcje dawnych i nowych elementów składowych danej kultury regionalnej, zarówno ze względu na odrębność regionalnych wyróżników kulturowych i ich rolę dla kultury narodowej, jak i ze względu na osiągnięcia społeczno-ekonomiczne i cywilizacyjne i ich znaczenie dla narodu i państwa;
- kontekst zewnętrzny równorzędnych czy nierównorzędnych kontaktów z tożsamością innych regionów wewnątrz kraju oraz kontekst kontaktów z tożsamością innych narodów, w interesie regionu i kraju [Kwaśniewski 1987].

W sensie socjologicznym region jest synonimem regionalnej zbiorowości, czyli społeczności ludzkiej stanowiącej jeden z typów społeczności terytorialnej. Istotą tej społeczności jest dążenie do mniej lub bardziej rozwiniętego poczucia odrębności i więzi opartej na emocjonalnym stosunku do zamieszkiwanego terytorium.

Ukształtowana na takim tle tożsamość kulturowa regionu składa się nie tylko z odrębności języka regionalnego (gwary), folkloru, dziedzictwa specyficznych form zwyczajowych oraz wszystkiego, co na danym obszarze stworzyła przyroda, wybudowali ludzie i co zostało upamiętnione ważnymi zdarzeniami historycznymi, polega ona nie tylko na przyswojeniu i pielęgnowaniu tych elementów zewnętrznych wpływów, które zostały przez regionalną społeczność przyjęte i twórczo przetworzone, ale i na rozmiarach i zakresie poziomu cywilizacyjnego, jaki ta społeczność osiągnęła lub dopiero ma osiągnąć. Specyfika kulturowa regionu polega też na tym, że występują tu jakieś cechy charakterystyczne w sposób nie całkowity i wyłączny dla danego regionu, lecz na specyficznym „strukturowaniu" w jedną całość cech, które zwykle z osobna można spotkać gdzie indziej. Na tożsamość kulturową regionu składają się nie tylko obiektywne fakty, ale i przywiązanie do nich, zaznaczające się w świadomości mieszkańców. Tożsamość kulturowa leży więc u podstaw istnienia danego regionu i społeczności regionalnej niezależnie, czy jest to społeczność postmigracyjna czy też społeczność typu tradycyjnego. Stopień integracji regionalnej stanowi istotny wskaźnik w charakterystyce społeczności postmigracyjnej. Przy czym pod pojęciem integracji rozumie się pewien proces społeczny, który nigdy nie może się zakończyć. Może natomiast zmieniać swój charakter.

Istotnym elementem refleksji socjologicznej nad problemem regionu jest odróżnienie „zbiorowości regionalnej" od „wspólnoty regionalnej". W przypadku zbiorowości regionalnej źródłem więzi jest podobny stosunek mieszkańców do wspólnej wartości, jaką jest ziemia. Styczność geograficzna wynikająca z zamieszkiwania tego samego terytorium przyczynia się do pojawienia się więzi. Więź ta ma charakter emocjonalny, połączony z określonymi przekonaniami na temat terytorium, które jest regionem w sensie etnograficznym, geograficznym lub historycznym. Natomiast „wspólnota regionalna" to region w „mocniejszym" socjologicznym znaczeniu tego słowa, jest to szczególny rodzaj zbiorowości regionalnej o zaawansowanych procesach integracji kulturowej i społecznej. Wydaje się, iż zasadnicza większość społeczeństw postmigracyjnych znajduje się na poziomie „zbiorowości regionalnej" [Sakson 1997].

Stopień przywiązania i identyfikacji mieszkańców z miejscem i regionem zamieszkania, czyli poczucie tożsamości regionalnej, stanowi istotny element w analizie ogółu procesów społecznych dokonujących się na obszarze każdego państwa. Zaawansowanie tych procesów świadczy o sposobie funkcjonowania danego społeczeństwa, o jego spoistości i trwałości. Odgrywa także doniosłą rolę z punktu widzenia globalnych interesów państwa, gdyż zaświadcza między innymi o stopniu jego stabilizacji, wewnętrznej spójności i siły. W przypadkach konfliktowych, np. w okresie wojen czy plebiscytów, świadczy o woli obrony i chęci poświęceń mieszkańców na rzecz swojej „ojczyzny regionalnej", swojej „Heimat". Miewa to niekiedy rozstrzygające znaczenie w sporach o przynależność państwową danego terytorium.

Przejęcie w 1945 roku południowych powiatów Prus Wschodnich uważane było przez Polaków za swoistą „sprawiedliwość dziejową". Odrodzona w 1918 roku Polska wśród wielu postulatów dotyczących kształtu państwa wysuwała żądanie przyłączenia zamieszkiwanych przez ludność etnicznie polską znacznych obszarów Prus Wschodnich. W wyniku postanowień traktatu wersalskiego oraz plebiscytu z 1920 roku w skład państwa polskiego wszedł jedynie obszar części byłego powiatu nidzickiego, tak zwana Działdowszczyzna (48 704 ha) oraz niewielkie obszary Powiśla.

Mit powrotu Polski w 1945 roku na Ziemie Odzyskane w przypadku Warmii, Mazur i Powiśla w znacznej mierze bazował na tradycjach konfliktu polsko-niemieckiego na tym obszarze. Jego przejawem była m.in. przynależność Warmii do Polski przed pierwszym rozbiorem czy też plebiscyt z 1920 roku oraz różnorodne przejawy aktywności ruchu polskiego. Do dnia dzisiejszego trwałym elementem mitologii narodowej jest obraz Warmii i Mazur przedstawiony w książce Melchiora Wańkowicza *Na tropach Smętka*, która opublikowana po raz pierwszy w 1936 roku doczekała się wielu wydań. Dla większości Polaków była ona głównym źródłem informacji o tym regionie.

Charakterystyczną cechą stosunków narodowościowych na Warmii i Mazurach jest swoista dwutorowość dokonujących się tutaj procesów społecznych. Z jednej strony jest to dezintegracja: rozpad całych społeczności lokalnych składających się z dawnych mieszkańców tego obszaru, tzn.: Niemców, Mazurów, Warmiaków, Żydów i rosyjskich Staroobrzędowców. Z drugiej strony ukształtowanie się nowych społeczności. Składały się one w znacznej mierze z różnych grup ludzi, które napłynęły tutaj po 1945 roku. Ten ostatni proces charakteryzuje się niezwykłą złożonością i zróżnicowaną dynamiką. Obecni mieszkańcy Warmii i Mazur

stanowią społeczność wielokulturową charakteryzującą się zróżnicowanym stosunkiem do swego miejsca zamieszkania.

Badania socjologiczne na Warmii i Mazurach oraz na innych obszarach Ziem Zachodnich i Północnych, prowadzone także przez autora tej pracy, wykazują brak występowania istotnych elementów świadomości regionalnej w dotychczasowym rozumieniu [Sakson 1996[1]].

Dokonując ogólnej analizy procesów społecznych, mających miejsce na przestrzeni ostatnich pięćdziesięciu lat na Ziemiach Zachodnich i Północnych, należy stwierdzić, iż wykazują one własną odrębność. Charakterystyczną cechą jest fakt, iż na przestrzeni dziesięcioleci dokonywał się głęboki proces integracji tych ziem ze społeczeństwem globalnym. Dotyczy to zarówno płaszczyzny politycznej, społecznej, językowej, wyznaniowej, jak i świadomościowej. Ziemie te postrzegane są przez ich mieszkańców oraz ogół Polaków jako integralna część kraju, która posiada własny koloryt, specyfikę, podobnie jak różnią się od siebie regiony Podhala i Mazowsza, Wielkopolski i Podlasia, tak swoje odrębności posiada Warmia i Mazury oraz Pomorze czy Dolny Śląsk. To, co różni ogół mieszkańców Ziem Zachodnich i Północnych od reszty kraju wynika z faktu, iż są to społeczności postmigracyjne, w których nie ukształtowała się jeszcze w dostateczny sposób świadomość lokalna i regionalna.

W naukach społecznych wyróżnia się następujące typy wspólnot terytorialnych i odpowiadających im więzi:

- wspólnota lokalna, której odpowiada lokalizm, czyli patriotyzm lokalny, poczucie wspólnoty ze wsią, sąsiedztwem, miastem ;
- wspólnota regionalna, której odpowiada regionalizm, poczucie wspólnoty krajowej, regionalnej;
- wspólnota narodowa, której odpowiada świadomość narodowa;
- wspólnota szersza, ponadnarodowa, bliska wspólnocie ogólnoludzkiej, której więź zwana jest uniwersalizmem.

Gross podkreśla, że ani więzi lokalnej, ani więzi regionalnej nie można przeciwstawić więzi narodowej. Są to na ogół szczeble tej samej drabiny, a wspólnoty lokalna, regionalna i narodowa stanowią piętra jednej i tej samej budowli architektonicznej. Tak samo w literaturze – kultura regionalna zasila kulturę narodową. Różnice w kulturach lokalnych czy regionalnych, różne odmiany i przejawy owych kultur są klejnotami, mieniącymi się na różny sposób i różnymi kolorami, ale klejnoty te należą do wspólnego skarbca kultury narodowej.

[1] Tamże obszerna literatura przedmiotu.

Społeczność regionalna jest zwykle zbiorowością znacznie większą od społeczności lokalnej, obejmującą szereg społeczności lokalnych, lecz nie przypisującą sobie cech narodu [Gross 1993].

Kształtujące się społeczności lokalne na Warmii i Mazurach nie są kontynuatorami regionalnych struktur przywiezionych przez poszczególne grupy ludności napływowej. Pod tym względem stanowią one konglomerat różnych regionalnych kultur. Procesy, jakie zachodziły i zachodzą w społecznościach lokalnych, wykształciły między innymi współczesne oblicze wspólnoty wiejskiej tego regionu. Wydaje się, iż powstał nowy typ społeczności wiejskiej, typ społeczności województw zachodnich i północnych, który przyjął nowe cechy, lecz także utracił wiele z desygnatów kultury wiejskiej [Ruta 1993]. Prócz tych cech typowych, każda ze społeczności lokalnych posiada także cechy specyficzne, będące wynikiem różnego rodzaju składu ludności napływowej. Charakter tej mozaiki ludnościowej, jej skład i struktura uwarunkowały tempo procesów integracyjnych w poszczególnych miejscowościach. Na Ziemiach Zachodnich i Północnych każda społeczność lokalna integrowała się na swój sposób. Przebieg integracji jest z kolei decydującym czynnikiem kształtującym aktywność konkretnej społeczności lokalnej na tych terenach [Burszta 1974].

Z badań socjologicznych wynika, iż mimo tego, że najstarsze pokolenie ludności napływowej uległo wyraźnej stabilizacji, znajdując miejsce pracy, dom, zakładając rodzinę, uczestnicząc w działaniach szeregu grup formalnych i nieformalnych, to jednak można postawić tezę o braku integracji w sensie subiektywnym. Jest to jeden z głównych powodów braku dostatecznej świadomości regionalnej. Na Warmii i Mazurach oraz w wielu innych regionach Ziem Zachodnich i Północnych dominuje obiektywna strona więzi społecznej i integracji, będąca pochodną społeczno – gospodarczego rozwoju kraju. W wymiarze subiektywnym integracja sprowadza się do otoczenia rodzinnego, najbliższych sąsiadów (wspólnota lokalna), w których jednostka najlepiej realizuje swoje potrzeby.

Wśród kolejnych pokoleń urodzonych na Warmii i Mazurach zaobserwować można próby kształtowania nowej wspólnoty regionalnej. Osoby te traktują z reguły te ziemie „za swoje", za „małą ojczyznę" (Heimat) w subiektywnym, socjologicznym znaczeniu tego słowa. Trudny proces tworzenia społeczności regionalnej natrafia jednak na szereg różnorakich barier. U podstaw tego stanu rzeczy leży w znacznej mierze amorficzność i „nieokreśloność" tych postmigracyjnych społeczności. Przejawem tego stanu rzeczy jest między innymi:

1. Podatność na różne przejawy demagogii politycznej.

2. Brak znaczących osiągnięć w tworzeniu społeczeństwa obywatelskiego, niedostateczny stopień samoorganizacji, duża ruchliwość społeczna wynikająca z braku przywiązania do miejsca zamieszkania. Przykładowo, województwo olsztyńskie charakteryzuje się stosunkowo niewielkim odsetkiem ludności zamieszkałej tu od urodzenia (41,3% w 1988, celem porównania: 50,9% w województwie gdańskim, 50,9% w opolskim, 49,7% w pilskim czy 45,6% w elbląskim). Olsztyńskie posiada także najwyższy w Polsce odsetek ludności zamieszkałej na tych obszarach w latach 1979-1988 – wynosi on aż 21,3%, wobec np. 11,8% w wałbrzyskim czy 12,7% we wrocławskim. W województwie tym istniało w 1988 roku sześć gmin, w których procent ludności w wieku 15 lat i więcej zamieszkałej od urodzenia wynosił poniżej 20% [Rakowski 1996].

3. Wysoki procent upaństwowionej ziemi, a co za tym idzie brak identyfikacji z własnym gospodarstwem – ziemia nie stała się własnością przekazywaną z pokolenia na pokolenie[2]. *Ta ziemia jest niczyja nie tylko dlatego, że od kilku lat pełno tam pól nie uprawianych, jesienią porosłych chwastami w odcieniach żółci i brązów, jakby je dobierał najsubtelniejszy kolorysta. Jest niczyja, bo trudno tam spotkać człowieka wrośniętego w nią korzeniami. Powczepiani wyrokami historii w domostwa budowane cudzą ręką, wypuściwszy większość swoich dzieci w świat za lepszym życiem, zostają tu na zawsze na cmentarzach, gdzie „wieczne odpoczywanie" wypisane bywa i pruskim gotykiem, i cyrylicą, i rzymskim alfabetem* [Wilk 1995, s.92].

4. Względny niedorozwój gospodarczy, wysoki wskaźnik bezrobocia, wynikający częściowo z dużej zależności od centrum.

5. Deficyt inicjatyw służących przezwyciężeniu istniejących trudności [Domagała 1995].

6. Peryferyjność położenia[3] oraz ciągle jeszcze żywe obawy o przyszłość tych ziem[4].

[2] Pod koniec lat osiemdziesiątych aż w 13 gminach województwa procent ziemi państwowej wynosił powyżej 60%.

[3] W.M. Darski [1997b, s.12] pisał: *W środku lata mazurskie miasteczka są zatłoczone jak metropolie. Nad jeziorami tłumy. A pod koniec sierpnia wszystko się załamuje. Mazury odsłaniają swoje drugie oblicze: beznadziejnie smętnej peryferii.* Por. Darski [1997a, 1996].

[4] *Po włączeniu polski do Unii Europejskiej, Niemcy wyciągną swoje akty notarialne sprzed 1939 roku i przejmą wszystkie grunty i nieruchomości zajmowane przez wieczystych dzierżawców na ziemiach odzyskanych – przepowiadają dzierżawcy ziem i nieruchomości tych regionów* [Marecki 1997, s.4]. Głównym celem Społecznego Ruchu Uwłaszczeniowego Ziem Zachodnich i Północnych Polski jest żądanie powszechnego

Wielu mieszkańcom Warmii i Mazur nasuwa się pytanie – jaka jest tożsamość mieszkających tu ludzi, szczególnie młodych? Czy istotnie jest tak, jak pisał B. Kuźniewski, iż: *Obecnie jest moda i słuszna potrzeba poszukiwania swej małej ojczyzny. Kiedy runęły fałszywe autorytety i hasła, kiedy ludzie czują się zagubieni i bezradni, zdani tylko na samych siebie, tworzenie nowych więzi społeczności lokalnej jest nakazem chwili. Obecnie mieszkańcy Warmii i Mazur w dalszym ciągu nie czują bliskiego, emocjonalnego związku z ta ziemią, nie utożsamiają się z nią. Wynika to przede wszystkim ze słabej znajomości historii, strachu i nienawiści do niemieckiej przeszłości. Do tej pory nie wolno było mówić i pisać uczciwie o niemieckich wpływach i związkach, podkreślano zbyt mocno polskość Warmiaków i Mazurów. Nowe pokolenie szuka swej tożsamości, powoli wrasta w ziemię, czuje się pełnoprawnym i stałym gospodarzem. Jest to proces bardzo trudny i długotrwały, wymaga zrozumienia wielu problemów. Młode pokolenie musi mieć pewność, że jest u siebie, że jest gospodarzem tych ziem, musi poznać przeszłość. Trzeba również zrozumieć innych ludzi, dla których Warmia i Mazury – to też ojczyzna* [Kuźniewski 1994, s. 9].

Czy rację ma Robert Traba kiedy zauważa, iż: *Mieszkam na Warmii i Mazurach. Nie jestem jednak ani Mazurem ani Warmiakiem – tak mogłoby powiedzieć ponad 90% mieszkańców południowej części Prus Wschodnich, w tym oczywiście Warmii* [Traba 1993b, s. 3].

Badania socjologiczne potwierdzają ten stan rzeczy[5]. Otwarta pozostaje kwestia, jakie działania należałoby podjąć w celu intensyfikacji

„uwłaszczenia" osób posiadających na tych terenach nieruchomości gruntowe w użytkowaniu wieczystym. Por. *Do Europy z własną ziemią*, „Gazeta Wyborcza" z 22 sierpnia 1996 oraz stanowisko w tej sprawie Departamentu Gospodarki Przestrzennej i Nieruchomości w Ministerstwie Gospodarki Przestrzennej i Budownictwa, „Gazeta Wyborcza" z 27 sierpnia 1996 r. Ojciec Tadeusz Rydzyk, dyrektor Radia Maryja, podczas pobytu w Olsztynie skrytykował utrzymywanie systemu dzierżaw wieczystych na Ziemiach Odzyskanych. Ojciec Rydzyk uważa, że samorządy lub Sejm powinny zmienić je na akty własności, „Gazeta Olsztyńska" z 14 kwietnia 1997 r., s.1.
Na Warmii i Mazurach, podobnie jak na innych obszarach Ziem Zachodnich i Północnych, występuje (głównie wśród starszych pokoleń) obawa przed wykupieniem ziemi przez cudzoziemców (Niemców). Por. [Wielgo 1996, Zadworny 1996, Matelski 1999, roz. V].

[5]Wojciech Łukowski i Tomasz Nawrocki w opracowaniu *Górny Śląsk i Mazury w poszukiwaniu tożsamości* zauważają, iż *na Mazurach – inaczej niż na Górnym Śląsku – obserwujemy postępującą atomizację, rozbijanie i tak już obecnie osłabionych więzi [...] Jeżeli na Górnym Śląsku kształtuje się poczucie przynależności regionalnej, to mazurskie społeczności lokalne i ich elity wyczerpują niejako swą aktywność nadal przede*

wszystkim na poziomie lokalnym, tak jakby identyfikacje lokalne miały pozostać w sprzeczności z identyfikacjami regionalnymi. Jest to obecnie największa bariera rozwoju. W ten sposób Mazury zagrożone są dalszą peryferyzacją. Zob. [*Demografia i społeczeństwo*...1996, s. 465-466].

więzi lokalnych i regionalnych ogółu mieszkańców tej krainy, w tym żyjących tu mniejszości narodowych i etnicznych. Jak wykazuje doświadczenie ostatniego półwiecza, sam upływ czasu i nowe pokolenia tu się rodzące, nie rozwiązują automatycznie tego problemu.

Jedną z prób przełamania tego stanu rzeczy, prób jeszcze ograniczonych do stosunkowo wąskiego kręgu odbiorców, jest realizowana przez m. in. przez Wspólnotę Kulturową „Borussia" koncepcja otwartego regionalizmu.

Powstałe w 1990 roku Stowarzyszenie [*Kronika*... 1992] jest polską i międzynarodową wspólnotą kulturową. Jej twórcy są przeważnie drugą, trzecią generacją tych osadników, którzy przybyli na Warmię i Mazury po wojnie z różnych stron Polski, tu znaleźli swą małą ojczyznę. Członkami są więc Polacy, ale i Niemcy, Rosjanie, Ukraińcy, Warmiacy. *Chcemy przyczyniać się do tworzenia nowego, otwartego społeczeństwa, między innymi poprzez dialog z wszystkimi, którzy czują się z ta ziemią związani. Próbujemy dyskutować o przeszłości Warmii i Mazur, Prus Wschodnich bez kompleksu ciągłego udowadniania naszych polskich „odwiecznych i jedynych" praw do tej ziemi. Stąd niewątpliwie ciężar naszych kontaktów międzynarodowych wiąże się z Niemcami, również przez prywatne, przyjacielskie związki i duże echo naszych inicjatyw. Dotyczą one nie tylko historii, ale także wymiany młodzieży, przedsięwzięć artystycznych. Dla przeciwwagi dodam jednak, że od niedawna koło naszych sympatyków istnieje również w Królewcu* [Traba 1992, s. 4; por. 1993a].

Pod pojęciem otwartego regionalizmu kryje się m.in. próba przezwyciężenia tego, co było największym mankamentem przed 1989 rokiem, to znaczy izolacjonizm, brak kontaktu z najbliższymi sąsiadami, tzn. z Obwodem Kaliningradzkim i zachodnią Litwą. To także poparcie dla wizji państwa zdecentralizowanego, samorządnych społeczności lokalnych, które nie aspirują do autonomii czy separatyzmu.[6] To koncepcja

[6] Na Warmii i Mazurach niewielkim echem odbiły się koncepcje tworzenia ze społeczności etnicznych grup narodowych jak to miało miejsce na Śląsku, kiedy to 20 czerwca 1997 roku w Sądzie Wojewódzkim w Katowicach zarejestrowano Związek Ludności Narodowości Śląskiej. Por. [Dziadul 1997].

„małych ojczyzn" oparta na silnych więziach lokalnych i regionalnych [*Otwarty ...* 1996][7].

Realizacji tych celów służy szereg konkretnych przedsięwzięć podejmowanych nie tylko przez Wspólnotę Kulturową „Borussia"[8], ale także przez takie inicjatywy, jak na przykład Wspólnota Mazurska w Giżycku[9] czy Instytut Historyczno-Społeczny w Szczytnie[10]. To także szereg innych przedsięwzięć takich jak np. partnerstwo miast, wymiana młodzieżowa czy też różnego rodzaju przedsięwzięcia organizowane z okazji rocznic historycznych związanych z wielokulturową przeszłością tych ziem[11]. Istotną rolę odgrywa także prasa regionalna i różnorakie inicjatywy lokalne.

Wydaje się, iż kulturowe, narodowościowe i obyczajowe zróżnicowanie Warmii i Mazur stwarza nowe szansę i możliwości dla tej umiłowanej przez wielu krainy.

BIBLIOGRAFIA

Burszta J., *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Warszawa 1974.

Darski W. M., *Mała Ameryka? Wizerunek kulturowy Mazur*, „Borussia" 1997a, nr 14.

Darski W M., *Na fali. Moda na Mazury*, „Gazeta Giżycka" 1996 nr 16.

Darski W. M., *Ucieczka z raju*, „Gazeta Wyborcza" z 8 maja 1997b.

Domagała B., *Warmia i Mazury jako region – problem czy szansa*, „Borussia" 1995 nr 10.

Dziadul J., *My, naród śląski*, „Polityka" 1997 nr 24.

[7] „Otwarty regionalizm" – projekt współpracy międzykulturowej w regionach: kaliningradzkim, kłajpedzkim, warmińsko-mazurskim. Jego celem jest między innymi wykorzystanie regionalnej specyfiki historycznego krajobrazu kulturowego w budowaniu nowej, otwartej tożsamości regionalnej i narodowej. Por. także interesujące uwagi zawarte w tekście Wrzesińskiego [1997].

[8] Por. roczniki „Borussia" z lat 1991-1997, nr 1-14. Pismo to w 1995 roku uzyskało nagrodę paryskiej „Kultury".

[9] Por. między innymi omówienie projektu *Mazurskie małe ojczyzny* [Katarzyńska 1994, Zagrodzka 1995].

[10] Głównym celem powstania Instytutu jest pobudzenie świadomości regionalnej wśród mieszkańców byłego powiatu szczycieńskiego oraz kultywowanie lokalnie ugruntowanych, tradycyjnych wartości, mających swoje godne miejsce w jednoczącej się Europie [*Rocznik...* 1996, Olszewski 1995, Małłek 1995].

[11] Szereg tego rodzaju inicjatyw omawia Jasiński [1997].

Gross F., *O wartościach społecznych*, New York 1961, cyt. Za: A. Kwilecki, *Region, regionalizm, regionalizacja. Szkic problematyki*, w: *Regionalizm jako folkloryzm, ruch społeczny i formuła ideologiczno-poltyczna*, red. Marek Latoszek, Gdańsk 1993.

Jasiński J., *Tragedia wysiedleń i perspektywy pojednania polsko-niemieckiego*, „Borussia" 1997 nr 14.

Katarzyński W., *Małe ojczyzny na Mazurach*, „Gazeta Olsztyńska" 1994, 31 marca.

Kronika wspólnoty kulturowej „Borussia", „Borussia" 1992 nr 1.

Kuźniewski B., *Czy Pan Bóg śpi na Mazurach*, „Albo" 1994 nr 5.

Kwaśniewski K., *Integracja społeczności lokalnej. Śląsk Opolski*, Opole 1987.

Łukowski W., Nawrocki T., *Górny Śląsk i Mazury w poszukiwaniu tożsamości*, w: *Demografia i społeczeństwo Ziem Zachodnich i Północnych 1945-1995. Próba bilansu*, red. F. Frączek i Z. Strzelecki, Warszawa 1996.

Małłek J., *Dzień Pamięci*, „Kurek Mazurski" 1995 nr 2.

Marecki Z., *Boję się Niemca*, „Życie" 1997, 12-13 kwietnia.

Matelski D., *Niemcy w Polsce w XX wieku*, Warszawa-Poznań 1999.

Olszewski A., *Instytut Społeczno-Historyczny. Rada Programowa w akcji*, „Kurek Mazurski" 1995 nr 8.

„Otwarty regionalizm". Projekt współpracy międzykulturowej w regionach: Kaliningradzkim, Kłajpedzkim, Warmińsko-Mazurskim, „Borussia" 1996 nr 13.

Otwarty regionalizm. Rozmowa z Robertem Trabą, „Kultura" 1996 nr 9.

Rakowski W., *Zasiedziałość ludności Ziem Zachodnich i Północnych*, w: *Demografia i społeczeństwo Ziem Zachodnich i Północnych 1945-1995. Próba bilansu*, red. F. Frączek i Z. Strzelecki, Warszawa 1996.

Rocznik Mazurski, tom 1, 1996.

Ruta Z., *Pszczew i Lipiny – przemiany wybranych społeczności lokalnych na Ziemi Lubuskiej*, w: *Społeczność Ziemi Lubuskiej. Studia i materiały z badań socjologicznych*, red. Jacek Leoński, Opole 1993.

Sakson A., *Procesy integracji i dezintegracji społecznej na Ziemiach Zachodnich i Północnych Polski po roku 1945*, w: *Pomorze – trudna ojczyzna? Kształtowanie się nowej tożsamości 1945-1995*, red. Andrzej Sakson, Poznań 1996.

Sakson A., *Specyfika procesów społeczno-kulturowych w społeczeństwach postmigracyjnych*, w: *Socjologia: teoria i działania. Księga Pamiątkowa ku czci Władysława Markiewicza*, Warszawa 1997.

Traba R., *Czy „związki polsko-niemieckie"*, „Dziennik Pojezierza" 1992, 30 marca

Traba R., *Zadania i współpraca kulturalna grup narodowościowych na Warmii*, „Borussia" 1993a, nr 7.

Traba R., *Zawiłe losy naszych rodzin. Wspólne dziedzictwo*, „Gazeta Warmii i Mazur" 1993b, 21 lipca.

Wielgo M., *Nieruchomości i cudzoziemcy. Ziemia nie utracona*, „Gazeta Wyborcza" 1996, 12 czerwca.
Wilk E., *Kalendarze warmińskie. Późna jesień na ziemi niczyjej*, „Polityka" 1995 nr 46.
Wrzesiński W., *Dziedzictwo a tożsamość. Prusy Wschodnie – Warmia i Mazury – Olsztyńskie*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie" 1997 nr 1.
Zadworny A., *Nielegalny handel ziemią. Przekręt na 20 tys. hektarów*, „Gazeta Wyborcza" 1996, 3 czerwca.
Zagrodzka D., *Ojczyzna Mazurów*, „Gazeta Wyborcza" 1995, 14-15 czerwca.

Zbigniew KURCZ

POLACY I NIEMCY NA POGRANICZU: KONSEKWENCJE DEMOKRATYCZNEGO PRZEŁOMU I OTWARTYCH GRANIC

1. PRZESŁANKI HISTORYCZNE

Przyjęta w rozważaniach koncepcja pogranicza jest bardzo szeroka i łączy administracyjne, historyczne i kulturowe rozumienia pogranicza [Sadowski 1991]. Pograniczem będą zarówno obszary należące do jednostek administracyjnych położonych przy granicy, jak też położone bardziej centralnie, na terenie których dochodzi do kontaktu sąsiednich narodów i kultur. O takim wyborze zadecydowały przede wszystkim powszechnie znane wydarzenia historyczne i zmiany granic w konsekwencji drugiej wojny światowej, potwierdzone postanowieniami Traktatu Poczdamskiego. W ich wyniku ukształtowała się nowa granica z Niemcami, a tym samym stworzone zostały podstawy kształtowania się nowego pogranicza polsko-niemieckiego.

W letnich miesiącach 1945 roku nastąpiły masowe wysiedlenia Niemców z nadgranicznych powiatów nad Odrą i Nysą Łużycką, dokonane przez polskie władze wojskowe celem zabezpieczenia nowej granicy. Migracje te, nazywane też wysiedleniami przedpoczdamskimi, miały na celu zabezpieczenie granicy w terenie i uniemożliwienie działalności niemieckim maruderom oraz zorganizowanemu podziemiu niemieckiemu. W miejsce Niemców osiedlano polskich wojskowych wraz z rodzinami. Akcja trwała aż do 1948 roku, uczestniczyło w niej 530 000 osadników [Styś 1978]. Tymczasem zwarte grupy ludności niemieckiej pozostawiono w powiatach odległych od granicy niemieckiej przynajmniej o 100 km (Kłodzko, Wałbrzych, Świdnica, Legnica), przede wszystkim zaś na terenie późniejszych województw – katowickiego i opolskiego, czyli 300-400 km od granicy niemieckiej, a więc praktycznie w centrum kraju. Wspomniane tu tereny katowickiego i opolskiego stanowiły w okresie międzywojennym administracyjne pogranicze polsko-niemieckie, a zamieszkująca je ludność była w różnym stopniu polskiego, niemieckiego czy tylko śląskiego pochodzenia i posiadała niewykrystalizowane bądź zmieniające się pod wpływem zewnętrznych warunków identyfikacje na-

rodowe. W czasach niemieckiej przynależności Śląska ludność ta, bez względu na zgłaszane samoidentyfikacje, została uznana za obywateli niemieckich. Z kolei władze polskie, po przeprowadzeniu weryfikacji narodowościowej, zdecydowaną większość, bo 863 217 rodzimych mieszkańców ówczesnych województw śląskiego i wrocławskiego uznały za Polaków i nadały im polskie obywatelstwo [Strauchold 1995]. W następnych latach, pod wpływem szeregu czynników znaczny odsetek tej ludności wyemigrował do Niemiec lub zasilił szeregi organizującej się mniejszości niemieckiej. W ten sposób, z uwagi na postawy licznych mieszkańców opolskiego i katowickiego stwierdzić można rewitalizację historycznego pogranicza polsko-niemieckiego, które współwystępowało obok pogranicza administracyjnego i geograficznego, zaistniałego w konsekwencji drugiej wojny światowej, a które wyznaczają tereny szczecińskiego, gorzowskiego, zielonogórskiego i jeleniogórskiego.

W związku z przesunięciem polsko-niemieckiej granicy na zachód, historyczne pogranicza, w skład których wchodziły: Górny Śląsk, Ziemia Złotowska, Ziemia Babimojska i Ziemia Sycowska znalazły się w granicach Polski, a powojenne transfery ludności spowodowały, że, za wyjątkiem niektórych terenów Górnego Śląska, żyją tam jedynie Polacy. Z drugiej strony specyfika stosunków pomiędzy Niemiecką Republiką Demokratyczną a Polską Rzeczpospolitą Ludową sprawiła, że władze enerdowskie nie podjęły się reprezentowania interesów mniejszości niemieckiej w Polsce, a władze peerelowskie zrezygnowały ze wspierania dążeń Polaków żyjących w NRD-e do zinstytucjonalizowanych form aktywności. W ten sposób największym i najlepiej zorganizowanym środowiskiem Polaków na niemiecko-polskim pograniczu stał się Berlin Zachodni, a później zjednoczony Berlin, leżący niespełna 100 km od granicy z Polską. A w świetle teorii, którymi posługują się niemieccy badacze, pogranicze sięga w głąb kraju na odległość, jaką od granicy można przebyć w ciągu godziny.[1]

2. POLACY I NIEMCY NA POGRANICZU PO 1989 ROKU

Istotna jest kwestia statusu ludności niemieckiej na polskim pograniczu z Niemcami i ludności polskiej na niemieckim pograniczu z Polską. Co prawda w tytule artykułu zostało zapisane „Niemcy" oraz „Polacy", ale w rzeczywistości sprawa jest bardziej skomplikowana. Osobliwości ludności niemieckiej w niejednolity sposób artykułującej swoją niemieckość, przedstawiają się następująco:

[1] Takie rozumienie pogranicza przedstawił między innymi profesor Werner Ostwald z Berlina, reprezentujący firmę „Econometrica", z którym spotkałem się w Brodach (zielonogórskie) w trakcie prowadzenia badań własnych.

Niektóre z powstających po 1989 roku organizacji tylko pośrednio akcentowały niemieckość swych członków, na przykład Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Ludności Pochodzenia Niemieckiego Województwa Katowickiego czy Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Ludności Pochodzenia Niemieckiego Województwa Częstochowskiego, a więc można przypuszczać, że członkowie tych organizacji nie postrzegali się wprost jako Niemcy, lecz jedynie jako ludność niemieckiego pochodzenia.

Inne organizacje natomiast akcentowały bycie mniejszością narodową, co najpełniej odzwierciedliło się w nazwie, przykładowo Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Mniejszości Niemieckiej na Śląsku Opolskim, którego liderzy podkreślali, że taka samoidentyfikacja jest szczególnie ważna dla polskiego otoczenia, bo pośrednio oznacza uznanie granicy, ponieważ pewna grupa może stanowić mniejszość narodową jedynie pod warunkiem, że żyje poza granicami własnego państwa narodowego [*Jestem* ... 1990]. Element „mniejszość niemiecka" wystąpił też w nazwach innych organizacji działających na bezpośrednim geograficznym pograniczu z RFN-m, na przykład: Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Mniejszości Niemieckiej w Szczecinie, Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Mniejszości Niemieckiej w Województwie Gorzowskim, Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Mniejszości Niemieckiej w Zielonej Górze.

Niekiedy organizacje w krótkim czasie zabiegały o zmianę statutowych nazw, a koronnym tego przykładem są kontrowersje wokół nazwy najliczniejszej organizacji, skupiającej ludność niemiecką na Śląsku Opolskim. Ten sam krąg liderów, który w 1990 roku domagał się rejestracji stowarzyszenia o nazwie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Mniejszości Niemieckiej na Śląsku Opolskim, rok później złożył w sądzie wniosek o zmianę tej nazwy na Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Niemców na Śląsku Opolskim, uzasadniając to w następujący sposób – tu, gdzie mieszkamy nie jesteśmy mniejszością, ale często stanowimy większość i jesteśmy po prostu u siebie [Miś 1991].

Inne problemy związane są ze statusem ludności polskiej, żyjącej na niemieckim pograniczu z Polską. Kim są Polacy żyjący w Niemczech? Stanowią oni Polonię, są mniejszością narodową, czy tylko obcokrajowcami?[Kurcz 1995b, 1997a]

Polonia w ogóle i Polonia w Niemczech posiadają bogatą literaturę [*Stan* ... 1976, Janusz 1990, *Polonia* ... 1995]. W świetle najbardziej uznanych definicji, Polonia jest to „agregat" lub „zbiór ogółu jednostek",

na który składają się kolejne fale przybyszów z Polski albo też są to „grupy emigrantów z różnych klas społecznych, o których wychodźstwie zadecydowały odmienne motywy". Takie pojmowanie Polonii najpełniej odzwierciedla polską obecność w Niemczech, problem jednak w tym, że termin Polonia jest bardzo specyficzny i nie znajduje swych odpowiedników w określaniu wychodźstwa z innych krajów.

Pojęcie mniejszości narodowej ma już swoją historię, mierzoną ilością sporów i kontrowersji i jest uwikłane w rozmaite współczesne konteksty [Kwaśniewski 1992]. W świetle Traktatu między Rzeczpospolitą Polską a Republiką Federalną Niemiec o dobrym sąsiedztwie i przyjaznej współpracy, Polacy żyjący w Niemczech nie są mniejszością narodową, co jednoznacznie określa artykuł 20 tegoż traktatu. Władze niemieckie skłoniły postkomunistyczny rząd Tadeusza Mazowieckiego do przyjęcia własnej koncepcji mniejszości narodowej, w myśl której za mniejszość mogą być uważane jedynie grupy zasiedziałe na danym terenie. Osadnictwo ludności niemieckiej na ziemiach polskich sięga średniowiecza, a zorganizowane osadnictwo Polaków w Niemczech datuje się od połowy XIX wieku. Tym niemniej pojawia się kolejny problem – wszak zasiedziałość Niemców na przemysłowej części Górnego Śląska i zasiedziałość Polaków w Zagłębiu Ruhry są czasowo porównywalne, a za mniejszość narodową zostali uznani jedynie Niemcy żyjący na Śląsku.

Polacy na pograniczu niemieckim to obcokrajowcy. W świetle niemieckiego ustawodawstwa w RFN-ie żyje tylko 5 mniejszości narodowych: Duńczycy, Fryzyjczycy, Łużyczanie, Romowie i wyjątkowo Żydzi – o czym zadecydowały zbrodnie popełnione na tym narodzie i naciski światowego żydowstwa [Mrowka 1994]. Wszyscy pozostali mieszkańcy RFN-u, jeśli tylko posiadają niemieckie obywatelstwo, to są po prostu Niemcami, jeśli zaś nie posiadają go – są obcokrajowcami. Do nich zalicza się m.in. część Polaków żyjących w Berlinie i przygranicznych landach nie mająca niemieckiego obywatelstwa.

Demokratyczny przełom 1989 roku i otwarcie granic poprzedziły istotne wydarzenia. W latach osiemdziesiątych ludność pochodzenia niemieckiego – zarówno wówczas, gdy to pochodzenie było oparte na niemieckiej proweniencji przodków i własnym zakorzenieniu w niemieckiej kulturze, jak i wówczas, gdy ograniczało się tylko do życia przodków w ramach niemieckiego państwa – akcentując swoją niemieckość zabiegała o wyjazd do RFN-u, a dopiero później część pozostała w Polsce podejmowała działania zmierzające do powstania i legalizacji struktur mniejszości niemieckiej. Ludność polska, która w latach osiemdziesiątych znalazła się w Niemczech lub dopiero podejmowała próby emigracji

była zdecydowana na stabilizację swojego pobytu w tym kraju, o czym świadczą zabiegi o uzyskanie niemieckiego obywatelstwa bądź nieograniczonego prawa pobytu. Do realizacji tych celów wielu spośród polskich emigrantów było skłonnych do podejmowania moralnie kontrowersyjnych działań. Polacy udający się do RFN-u lub Berlina Zachodniego zaopatrywali się na targach staroci w rozmaite dokumenty lub też przedstawiali sfałszowane dokumenty, które miały świadczyć o ich niemieckości [*Hunderte* ... 1994]. Planujący emigrację starali się odnaleźć w rodzinie choćby krewnego volksdeutscha, który mógłby wzmocnić ich zabiegi o niemieckie obywatelstwo. W wielu polskich rodzinach, które znalazły się już w RFN-ie lub w Berlinie Zachodnim, zakazywano dzieciom posługiwania się językiem polskim, a w razie nieposłuszeństwa były karane przez rodziców.

Lata bezpośrednio poprzedzające przełom z jesieni 1989 roku skłaniały zarówno Niemców w Polsce, jak i Polaków żyjących w Niemczech do podejmowania działań o tym samym charakterze, to znaczy do podkreślania prawa do niemieckości i dążenie do uzyskania niemieckiego obywatelstwa lub przynajmniej do stabilizacji pobytu w RFN-ie. Działania wymienionych grup Polaków i Niemców zyskały na sile w chwili dokonywania się przełomu, osiągając swoje apogeum w latach 1989-1991. Według wypowiedzi Jana Króla z 1989 roku, na Śląsku Opolskim miałoby żyć 300 000 Niemców, a w 1991 roku do Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Mniejszości Niemieckiej na Śląsku Opolskim należało 180 000 osób [Kurcz 1995a]. Niemiecka opcja towarzyszyła aktywności Polaków, którzy już w Niemczech żyli. Ale towarzyszyła też ona nadal potencjalnym emigrantom z Polski. W pierwszych miesiącach po upadku muru berlińskiego, kiedy nie była jeszcze rozstrzygnięta sprawa zjednoczenia Niemiec, do władz NRD i jej konsulatów w Polsce zgłosiło się ponad 20 000 Polaków, zdecydowanych na pobyt w tym kraju [*Na razie* ... 1989, *Wybrać* ... 1990]. Kiedy zaś w perspektywie zjednoczenia Niemiec okazało się, że najważniejszym problemem społecznym w nowym państwie będzie bezrobocie, a władze niemieckie przymierzały się do deportacji około 200 000 Polaków, rzekomo politycznych emigrantów z okresu PRL-u, ci zamiast powracać do suwerennej już Polski, prosili polskie władze o ochronę przed deportacją [*Duldung* ... 1991].

O postawach i działaniach ludności pogranicza, a sięgając głębiej, o zgłaszanych przez nią deklaracjach woli i identyfikacjach narodowościowych, decyduje pozycja państwa, które w danym momencie historycznym stanowi grupę odniesienia normatywnego i tworzy pełniejszy indeks szans życiowych. Zarówno ludność niemieckiego pochodzenia, jak też

Polacy aspirujący do niemieckości kształtowali swe postawy i działania w oparciu o konsekwencje porównań między zamożnym społeczeństwem RFN-u, czy nawet o wiele uboższym, lecz socjalnie stabilnym społeczeństwem NRD-e, a pogrążonym w permanentnym niedostatku i kryzysie społeczeństwie PRL-u. Sformułowana wyżej konstatacja koresponduje z uwagami zgłoszonymi w latach siedemdziesiątych przez Kwaśniewskiego [1976], kiedy to stwierdził, że ważnym czynnikiem kształtowania świadomości narodowej grupy mniejszościowej jest pozycja państwa narodowego. Jeśli byt kształtuje świadomość, to oczekiwania na poprawę bytu skłaniały do formułowania nieuzasadnionych obiektywnie deklaracji narodowościowych i kształtowania *ad hoc* tożsamości, która miała potwierdzać podjęte konwersje narodowe.

Na przemiany w dążeniach i postawach analizowanych grup wpłynęły w szczególności nowe realia ekonomiczne i regulacje prawne, ograniczające profity z „bycia Niemcem". Jeśli przed demokratycznym przełomem i w znacznym stopniu jeszcze w latach 1989-1991 „bycie Niemcem" postrzegano wśród ludności niemieckiej w Polsce i wśród polskich wychodźców w Niemczech jako metadobro umożliwiające osiągnięcie ważnych celów życiowych i wyższą konsumpcję, to w kolejnych latach to metadobro może stanowić nawet zagrożenie w osiąganiu sukcesu. Polakom w Niemczech – zarówno w kategorii obywateli niemieckich o polskiej proweniencji, jak też Polaków-obcokrajowców – bardziej przydatne może okazać się powoływanie na polskie korzenie i traktat polsko-niemiecki o dobrym sąsiedztwie niż bezkrytyczne naśladowanie niemieckich sąsiadów i ukrywanie swojego pochodzenia.

Ważny jest szereg czynników określających szanse życiowe, które pojawiały się stopniowo po przełomie z lat 1989-1990 i zyskiwały na znaczeniu w następnych latach.

W latach osiemdziesiątych stosunek różnic w przeciętnych zarobkach, uzyskiwanych w RFN-ie i w PRL-u wynosił 1:30, gdy dziś już tylko 1:5. Jeśli zarobki w RFN-ie są wyższe „jedynie" kilkakrotnie, a należy opłacić podróż, kwaterę i wyżywienie, to wykonywanie pracy w Niemczech dla wielu straciło atrakcyjność.

W Polsce w latach osiemdziesiątych występował powszechnie znany niedobór dóbr konsumpcyjnych i ich reglamentacja, gdy oba państwa niemieckie, przede wszystkim zaś RFN i Berlin Zachodni kojarzyły się z wysoką i przyspieszoną konsumpcją. Dziś te same towary można nabywać bez ograniczeń także w Polsce, często po konkurencyjnych cenach.

Podróżom do RFN-u w latach osiemdziesiątych towarzyszyły rozmaite utrudnienia administracyjne, związane ze zdobywaniem zaproszenia lub posiadaniem odpowiednich środków walutowych (udokumentowane 50 DM na każdy dzień pobytu), co dopiero umożliwiało ubieganie się o wizę. Ponadto ludność niemieckiego pochodzenia, częściej niż etniczni Polacy, była narażona na odmowę wydania paszportu. Tymczasem od kwietnia 1991 r. wszyscy obywatele polscy mogą odbywać bezwizowe podróże do RFN, jedynie na podstawie paszportu, przechowywanego już w domu, a nie jak wcześniej – w depozytach Ministerstwa Spraw Wewnętrznych.

Proces jednoczenia Niemiec spowodował istotne zmiany w wydatkach z budżetu RFN-u, bowiem każdego roku w różnej formie do nowych landów transferowane jest przynajmniej kilkadziesiąt miliardów marek.

Restrukturyzacja gospodarki NRD spowodowała wzrost bezrobocia, które w wielu regionach nowych landów przekracza 20% [Bast-Haider, Drauschke, w druku].

Do RFN-u przybyło setki tysięcy Niemców, żyjących wcześniej na terenie ZSRR i Rumunii, dlatego władze niemieckie tylko w wyjątkowych przypadkach przyjmują migrantów z Polski, wychodząc z założenia, że ludność niemiecka w Polsce posiada odpowiednie prawa obywatelskie i warunki rozwoju, natomiast obywatele polscy nie mają podstaw do ubiegania się o azyl.

Największy (po Szwajcarii) udział obcokrajowców w strukturze etnicznej społeczeństwa, kilkunastoprocentowe bezrobocie w skali całego kraju, zmniejszenie świadczeń socjalnych i wzrost przestępczości – wpłynęły na pogorszenie stosunku Niemców do „obcych", bez względu na to, kim oni są: obcokrajowcami czy też potomkami niemieckich kolonistów.

Nie potwierdziły się pogłoski, że zrzeszeni w stowarzyszeniach mniejszości niemieckiej w Polsce oraz byli żołnierze Wehrmachtu zamieszkali w Polsce, będą otrzymywać regularne zasiłki z funduszy RFN.

Władze niemieckie kilkakrotnie podnosiły problem Polaków–obcokrajowców o nieregulowanym statusie pobytu i część z nich zmusiły do opuszczenia RFN-u, co wywarło istotny wpływ na postawy tych Polaków, którzy w świetle złożonego prawa azylowego zdołali wybronić się przed deportacją.

Przemiany ustrojowe w Polsce stworzyły szczególne szanse dla obywateli przedsiębiorczych, posiadających nawet niewielką własność czy kapitał. Dlatego wielu – zarówno spośród etnicznych Polaków, jak i ludności niemieckiego pochodzenia – zyskało w Polsce większe szanse na samodzielność i wpisanie się w klasę średnią.

Wymienione wyżej okoliczności spowodowały istotne zmiany w postawach i działaniach podejmowanych przez Polaków i Niemców żyjących w kraju sąsiada. Wyhamowaniu, a w następnych latach spadkowi

uległa liczebność stowarzyszeń Niemców w Polsce. W 1992 roku organizacje mniejszości skupiały blisko 300 000 członków, w 1998 roku jedynie połowa spośród nich płaci składki członkowskie (które stanowią potwierdzenie przynależności) a 10 000 osób definitywnie zrezygnowało z udziału w tych stowarzyszeniach [Kurcz 1997b]. Taki stan rzeczy wynika z faktu, że część ludności niemieckiej traktowała udział w stowarzyszeniach w sposób instrumentalny, przypisując tej przynależności określone korzyści (zasiłki pieniężne, okolicznościowe paczki, łatwość w uzyskaniu wizy, możliwość przesiedlenia do RFN-u czy otrzymania niemieckiego obywatelstwa).

Przykładowo, Hubert Sporys, przewodniczący niemieckiego stowarzyszenia w Tychach podkreśla, że w 1990 roku organizacja liczyła 3000 osób, a na zebrania trzeba było wynajmować specjalną salę. Tymczasem w 1998 roku można doliczyć się 200 osób płacących składki, natomiast pozostali – po uzyskaniu PO wykonują pracę w Niemczech, a działalność w stowarzyszeniu mniejszości już ich nie interesuje [*Freuden* ... 1998]. Podobne uwagi zgłaszał lokalny przywódca mniejszości z Pyskowic: w 1990 roku wstąpiło do stowarzyszenia 1400 osób, do marca 1998 roku pozostało 402 członków [*Von* ... 1998]. Jeden z założycieli i późniejszy przewodniczący Związku Młodzieży Niemieckiej w Rzeczypospolitej Polskiej – Krzysztof Bramorski w 1992 roku liczył na około 20 000 członków, w tym 15 000 na Śląsku. W lutym 1998 roku Adam Kuboń, przewodniczący opolskiego oddziału tej organizacji stwierdził, że na terenie województwa jest w jej szeregach 750 członków i przypuszcza, że po weryfikacji organizacja ta w skali całej Polski będzie liczyć maksymalnie 4000 osób [*Młodzi* ...1992].

Dla Niemców żyjących w Polsce straciły znaczenie wartości związane z rewitalizacją niemieckości, z udziałem w niemieckiej kulturze i z pielęgnowaniem niemieckiego dziedzictwa kulturowego. Świadczą o tym najpełniej wyniki wyrobów parlamentarnych, bowiem treści te były zawsze obecne w programach wyborczych. W 1990 roku, w uzupełniających wyborach do senatu, Henryk Kroll, kandydat ludności niemieckiej w województwie opolskim, uzyskał 124 498 głosów, gdy kandydujący w 1997 roku Gerhard Bartodziej zdobył poparcie 68 758 wyborców. W wyniku wyborów z 1991 roku ludność niemiecka ze śląskich województw miała siedmiu posłów w sejmie, pięciu posłów po wyborach z 1993 roku, zaś po wyborach z września 1997 roku jedynie dwóch kandydatów niemieckich uzyskało mandaty poselskie [Kurcz 1997b].

Przedstawiciele ludności niemieckiej, rezygnując z eksponowania wątków narodowościowych i podkreślania swojej niemieckości odnoszą

istotne sukcesy na płaszczyźnie komunalnej, bo dzięki własnej przedsiębiorczości, pomocy ze strony niemieckich miast partnerskich i patronackich, pomocy ze strony fundacji, w lokalnych zbiorowościach żyje się lepiej. Najlepiej zilustrować to przykładami z województwa opolskiego, gdzie ludność niemiecka jest szczególnie liczna i tworzy zwarte zbiorowości. W wyborach do gmin w 1990 r. kandydaci Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Mniejszości Niemieckiej na Śląsku Opolskim uzyskali 26,4% mandatów. W 1994 roku zdobyli już 38,9% mandatów, ale tym razem jedynie część z nich reprezentowała Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Niemców na Śląsku Opolskim, gdy pozostali startowali do wyborów z tworzonych *ad hoc* ugrupowań, w rodzaju „My dla Ciebie", „Ruch Obywatelski Gminy Strzelce Opolskie", a także z list organizacji zawodowych, stanowych czy Ochotniczej Straży Pożarnej [Kurcz 1997b].

Wielu spośród wpisanych na listy niemieckich stowarzyszeń w latach 1990-1992, rozpoczęło w międzyczasie samodzielną działalność gospodarczą w Polsce bądź podjęło okresową pracę w RFN-ie. Zarówno w przypadku podmiotów gospodarczych w Polsce, jak też dla wykonujących pracę w Niemczech, legitymacja członkowska stowarzyszenia mniejszości niemieckiej nie stanowi argumentu na rzecz uprzywilejowanego traktowania. Przeciwnie, akcentowanie etniczności w biznesie czy w miejscu pracy może negatywnie stygmatyzować i odstręczać potencjalnych klientów, usługobiorców czy pracodawców.

Przełom demokratyczny z 1989 roku i otwarte granice wyzwoliły w pierwszym okresie aktywność Niemców, przede wszystkim za sprawą nieskrępowanego manifestowania własnej odrębności, dzięki możliwości zrzeszania się i nieznanej wcześniej swobodzie podróżowania. Jednak w następnych latach okazało się, że zadeklarowanie niemieckości nie stanowi podstawy osiągnięcia wyższych zarobków, awansu społecznego czy zwiększonej konsumpcji i tym samym zaangażowanie w działalność niemieckich organizacji nie profituje w skali ukształtowanej przez gospodarkę rynkową. Tym samym w konsekwencji demokratycznego przełomu i otwartych granic, w przypadku Niemców, nastąpiło najpierw ożywienie etniczne, ale wraz z upływem kolejnych lat dążenia do manifestowania własnej tożsamości ustąpiły wobec praktycznego celu zdobywania i pomnażania dóbr. Swobody obywatelskie i wolny rynek przyszły w sukurs oczekiwaniom mniejszości niemieckiej, która mogła zamanifestować swoją odrębność, przede wszystkim zaś realizować wzory aktywności, zaradności i przedsiębiorczości, znane wcześniej za sprawą tradycji lub jedynie z doświadczeń krewnych i znajomych żyjących od lat w RFN-ie.

Jak natomiast doświadczyli skutków demokratycznego przełomu Polacy, żyjący na niemieckim pograniczu z Polską? W świetle wyników badań, przeprowadzonych w 1994 roku na zlecenie Senatu Berlina, które objęły 1203 osoby spośród tamtejszych Polaków, można stwierdzić, że nastanie nowych porządków spowodowało pogorszenie ich sytuacji życiowej i wzmocniło ich związki z Polską (ożywiło ich polskość)[2]. Aż 47,5% badanych stwierdziło, że nie dostrzega żadnych pozytywnych następstw przemian, jakie dokonały się w Niemczech i Europie po 1989 roku, 38,8% jako korzyść wymieniło swobodę podróżowania, 8,3% korzyści materialne, 4,7% różne inne korzyści. Badani dostrzegli wiele negatywnych skutków, wyzwolonych przez przemiany z lat 1989-1990. Oto najczęściej wymieniane: wszystko podrożało – 47%, mniej miejsc pracy – 38,5%, wzrost podatków – 37,0%, wzrost niechęci do obcokrajowców – 26,1%, pogorszenie sytuacji mieszkaniowej – 22,7%, akty przemocy między Niemcami a obcokrajowcami – 12,8%, chaos komunikacyjny w mieście – 11,9%. Mniej niż 10% badanych wymieniło jeszcze następujące negatywne skutki: bliżej nieokreślone lęki, uprzywilejowanie Niemców z byłej NRD-e, mniej miejsc do nauki, większa przestępczość. Żadnych negatywnych następstw nie wymieniło 23,9% badanych.

Jak świadczą przytoczone wyniki, demokratyczny przełom spowodował istotne pogorszenie sytuacji Polaków na niemieckim pograniczu. Być może dlatego właśnie znaczny odsetek badanych przywiązuje duże znaczenie do swych związków z polskością i Polską. Świadczą o tym wyniki badań informujące o podróżach do Polski, udziale w polskich nabożeństwach, dążeniu do podwójnego obywatelstwa, zgodzie na kształcenie dzieci w dwujęzycznych szkołach. Przynajmniej raz na kwartał odwiedza Polskę 31,3%, raz lub kilka razy w miesiącu 29,3%, co tydzień 6,5%, co pół roku 17,0%, raz w roku 12,1%, a wcale nie odwiedza Polski jedynie 1,3% badanych. Polacy odwiedzający kraj deklarują, że celem podróży jest przede wszystkim pielęgnowanie kontaktów rodzinnych i towarzyskich. W polskich nabożeństwach uczestniczyło regularnie 81,5% badanych, 78,1% wypowiedziało się za oficjalnym uznaniem podwójnego obywatelstwa, zaś 67,1% spośród posiadających dzieci w wieku szkolnym godzi się na posyłanie ich do dwujęzycznych (niemiecko-polskich) szkół.

[2] Wszystkie przytoczone dane statystyczne pochodzą z opracowania *Polen in Berlin*, przygotowanego w 1995 roku przez Instytut Badania Opinii in Trend. Kopia opracowania znajduje się w zbiorach własnych autora.

Przełom lat 1989-1990 zaktywizował działalność polskich organizacji w Berlinie – przede wszystkim Związku Polaków w Niemczech, Klubu Inteligencji Katolickiej i Polskiej Rady Społecznej [Ziętkiewicz 1994]. Wyzwolił też nowe inicjatywy organizacyjne, czego zwieńczeniem było powołanie w 1992 roku Polskiej Rady Konsultacyjnej, powstałej na bazie wielu polskich organizacji, działających wcześniej w Berlinie. Tymczasem w 1990 roku powstała pierwsza na terenie byłego Berlina Wschodniego polska organizacja o nazwie Związek Polaków „Polonus". W Berlinie działają też polskie księgarnie, przedszkola, galerie, kluby – także o charakterze zawodowym na przykład Klub Polskich Przemysłowców – Berpol. Berlin jest także miejscem rywalizacji między polskimi organizacjami, które dążą do stworzenie centrali zdolnej do kierowania czy przynajmniej koordynowania działalnością dwustu polskich stowarzyszeń, klubów, wydawnictw i galerii działających w Niemczech. W Berlinie wydawany jest Biuletyn Polskiej Rady w Niemczech, to jest organizacji, której przywódcy najwcześniej zrozumieli, że Polacy zamieszkali w Niemczech mogą osiągnąć istotne korzyści za sprawą demokratycznego przełomu i zapisów traktatu o dobrym sąsiedztwie między Polską a RFN-em. W nowej sytuacji zorganizowani w mocne struktury Polacy byliby w stanie bronić swoich interesów o charakterze narodowym, zawodowym i kulturalnym, mogliby uzyskiwać na swą działalność znaczne sumy z funduszy poszczególnych landów i zasobów federalnych. W ten sposób można by też zapobiec sytuacjom dyskryminacji w trudnych pozjednoczeniowych realiach, a podkreślanie czy tylko przyznawanie się do polskiego pochodzenia w życiu publicznym stanowić by mogło sprawdzian – w jakim stopniu władze niemieckie realizują postanowienia wspomnianego wcześniej traktatu. W latach dziewięćdziesiątych powstały pierwsze polskie organizacje działające na terenie wschodnich landów – Związek Polaków „Nadodrze" z siedzibą w Guben i Zjednoczenie Polaków w Saksonii i Turyngii z siedzibą w Lipsku.

Pomimo szeregu różnic, odmiennych dążeń, a nawet przeciwnych skutków demokratycznego przełomu, doświadczanych przez Polaków i Niemców żyjących na pograniczach, można też wskazać pewne analogie. Każda z tych grup dąży do posiadania podwójnego obywatelstwa. Ludność polska w Niemczech posiada polskie obywatelstwo, o ile zachowała polski paszport, mimo że w międzyczasie uzyskała niemieckie obywatelstwo. Te dosyć osobliwe sytuacje są sprzeczne z porządkiem prawnym obu państw, ponieważ zarówno polskie jak i niemieckie prawodawstwo wyklucza posiadanie podwójnego obywatelstwa. Mimo tego, taki stan rzeczy jest tolerowany przez władze obu krajów.

Można w tym miejscu postawić pytanie – dlaczego o niemieckie obywatelstwo zabiega ludność niemiecka posiadająca już polskie obywatelstwo i żyjąca w Polsce? W tej drażliwej sprawie nie były prowadzone systematyczne badania. Z moich obserwacji i dociekań wynika, że ludność niemiecka w rozmaity sposób racjonalizuje swoje zabiegi. Po pierwsze – tłumaczy, że powraca do tego rzeczywistego obywatelstwa, które utraciła w powojennych warunkach komunistycznej dyktatury. Po drugie – tłumaczy, że pragnie się zabezpieczyć przed bliżej niesprecyzowanym (ale niekorzystnym dla niej) rozwojem wydarzeń czy szykanami w Polsce. Po trzecie – i to w świetle faktów wydaje się być najbardziej przekonywujące – ludność ta pragnie legalnie i bez ograniczać wykonywać pracę w RFN-ie. W gminach tego samego województwa opolskiego prawie nie ma bezrobotnych (Strzelce Opolskie) albo bezrobocie przekracza 20% (Grodków), co wynika z udziału mniejszości niemieckiej na danym terenie [*Rocznik* ...1996]. Wszyscy zbędni na rynku pracy szukają dla siebie szansy w RFN-ie. Czasem przybiera to nawet kuriozalny charakter, gdy na saksy jadą członkowie zarządu z organizacji mniejszości niemieckiej i nie można przeprowadzić regulaminowego zebrania, co miało już miejsce w 1991 roku w Zawadzkiem [Ujejski 1991]. Każde wydanie gazety codziennej na Śląsku zawiera ogłoszenia firm poszukujących pracowników z niemieckim paszportem, a zamieszczane tam anonse matrymonialne na pierwszym miejscu eksponują niemiecką przynależność państwową partnera. Posiadająca niemieckie paszporty niemiecka ludność Śląska mogłaby zabiegać o osiedlenie w RFN-ie, ale nie dostrzegają w tym korzyści potencjalni emigranci ani władze RFN-u. Dla tych dwupaszportowców najbardziej korzystnym rozwiązaniem jest – wykonywać pracę w Niemczech i wydawać zarobione pieniądze w Polsce. Należy podkreślić, że transferowane do Polski pieniądze w znacznym stopniu są wydawane na różnego rodzaju inwestycje. W ten sposób kształtuje się na Śląsku klasa średnia. Inni zarobione pieniądze przeznaczają na budowę, przebudowę i remont domów; inni skupują opuszczone nieruchomości i ziemię, prawdopodobnie w celach spekulacyjnych, by sprzedać je zagranicznym klientom po wejściu Polski do Unii Europejskiej.

Jakie cele mają Polacy, którzy żyjąc w Niemczech zachowali polskie paszporty, choć w międzyczasie uzyskali niemieckie obywatelstwo? Nie pomijając pobudek patriotycznych i sentymentalnych, należy uwzględnić grupę, która wykorzystuje polski paszport do działań o charakterze merkantylnym. Ludzie ci spełnili istotną rolę w inicjowaniu kontaktów między firmami niemieckimi a polskimi lub sami zakładali firmy polsko-niemieckie, w czym najbardziej pomocna okazała się być znajomość

realiów obu krajów i posiadanie dwóch paszportów. W latach dziewięćdziesiątych Polacy z niemieckiego pogranicza nabyli w Polsce wiele nieruchomości, szczególnie w pasie nadmorskim między Rewalem a Świnoujściem i w uzdrowiskach sudeckich[3] [Niemann 1997]. W tak delikatnej materii trudno o jednoznaczną odpowiedź, dlaczego dokonali zakupów? Mogli nabyć nieruchomości dla siebie, rozważając w późniejszej perspektywie reemigrację, nabyli te nieruchomości w celach spekulacyjnych, bądź już obecnie są jedynie ich oficjalnymi posiadaczami, a rzeczywistym właścicielem jest obcokrajowiec, który sfinalizował całą transakcję?

W moim przekonaniu uzasadniona jest atrakcyjność statusu dwupaszportowca i to niezależnie kim jest – Polakiem czy Niemcem. Tym niemniej bardzo trudno jest dowieść rzeczywistych motywów postępowania poszczególnych dwupaszportowców, jak też w ogóle ich liczebności. Jeśli jeszcze na podstawie wypowiedzi niemieckich dyplomatów lub przywódców mniejszości, liczbę osób z niemieckim paszportem można w Polsce szacować na około 200 000, to nikt nie próbował wyjaśnić, jak wielka jest liczba Polaków w Niemczech, dokładniej – ile jest osób, które zachowały polski paszport. W każdym razie dwupaszportowcy, kimkolwiek w tym przypadku są – Niemcami czy Polakami – stanowią o społeczno-gospodarczym ożywieniu pogranicza i o istocie nowego kierunku migracji. Jak wynika ze statystyk, już w 1995 roku Polska po USA i Francji stała się trzecim krajem emigracji Niemców (6310 osób), a w 1996 roku emigracja do Polski ustępowała już jedynie emigracji do USA i objęła 7228 obywateli niemieckich [*Auf* ... 1997, Zagrodzka 1998]. W wyniku demokratycznego przełomu i otwartych granic nastąpiły zasadnicze przesunięcia w kierunku migracji. Jeszcze w połowie lat osiemdziesiątych RFN była krajem, do którego udawało się najwięcej wychodźców z Polski, w dziesięć lat później Polska stanowi ziemię obiecaną dla Niemców. Należałoby wyjaśnić, czy Niemcy osiedlający się w Polsce są etnicznymi Niemcami, byłymi przesiedleńcami z Polski, którzy kiedyś deklarowali swoją niemieckość czy może etnicznymi Polakami, którzy z czasem nabyli niemieckie obywatelstwo?

BIBLIOGRAFIA

Auf und davon, „Suddeutsche Zeitung" 1997, 26 czerwca.

Bast-Haider K., Drauschke P., *Zarys problemów historyczno-ekonomicznych w niemieckiej części euroregionów „Nysa" i „Pro Europa Viadrina"*, w:

[3] Przypomniał o tym konsul Sławomir Tryc w wypowiedzi dla niemieckich mediów.

Pogranicze z Niemcami a inne pogranicza Polski, red. Z. Kurcz, Wrocław (w druku).
Duldung nie tolerowany?, „Gazeta Wyborcza" 1991 nr 83.
Freuden und Nőte einer Minderheit. Grosse Enttäuschung oder harte Realität? „Schlesiesches Wochenblatt" 1998 nr 8.
Hunderte aus Polen illegal eingebűrgert? Gefalschte Papiere. „Frankfurter Allgemeine Zeitung" 1987 nr 179.
Janusz G., *Polonia w Republice Federalnej Niemiec*, Lublin 1990.
Jestem Ślązakiem i Niemcem, rozmowa z Janem Krollem, „Res Publica" 1990 nr 6.
Kurcz Z., *Charakter polskiej obecności w Niemczech na przykładzie najnowszej emigracji z Polski. Mniejszość narodowa, Polonia czy obcokrajowcy?*, w: *Polacy i Niemcy. Płaszczyzny* i *drogi normalizacji*, red. M. Lis i A. Trzecielińska-Polus, Opole 1997a.
Kurcz Z., *Mniejszość niemiecka w Polsce: geneza, struktury, oczekiwania*, w: *Mniejszości narodowe w Polsce*, red. Z. Kurcz, Wrocław 1997b.
Kurcz Z., *Mniejszość niemiecka w Polsce*, Wrocław 1995a, passim.
Kurcz Z., *Polska emigracja do Niemiec na tle całości polskiego wychodźstwa*, w: *Polacy w Berlinie. Zarys portretu socjologicznego*, Berlin 1995b.
Kwaśniewski K., *Socjologia mniejszości a definicja mniejszości narodowej*, „Sprawy Narodowościowe" 1992 t. I, z. 1.
Kwaśniewski K., *Mniejszości narodowe i świadomość narodowa*, „Studia Socjologiczne" 1976 nr 2.
Miś E., *Sąd nie zarejestrował*, „Gazeta Górnośląska" 1991 nr 8.
Młodzi polscy Niemcy, „Gazeta Dolnośląska" lokalny dodatek „Gazety Wyborczej" 1992, 17 czerwca.
Mrowka H., *Polska mniejszość w Republice Federalnej Niemiec na tle innych grup narodowych*, w: *Mniejszość niemiecka w Polsce i Polacy w Niemczech*, red. Z. Kurcz i W. Misiak, Wrocław 1994.
Na razie nie (oświadczenie ambasady NRD), „Gazeta Wyborcza" 1989 nr 137.
Niemann K., *Heimat ist anderswo. Polen in Berlin*, „Rheinisacher Merkur" 1997, 24 październik.
Osękowski C., *Społeczeństwo Polski zachodniej i północnej w latach 1945-1956*, Zielona Góra 1994.
Polański A., *Sąd nie zarejestrował*, „Gazeta Górnośląska" 1991 nr 11.
Polonia w Niemczech. Historia i współczesność, Warszawa 1995.
Problemy polskiej emigracji, „Rada Narodowa" 1988 nr 2.
Rocznik Statystyczny Województwa Opolskiego, Opole 1996.
Sadowski A., *Społeczne problemy wschodniego pogranicza*, Białystok 1991.
Stan i potrzeby badań nad zbiorowościami polonijnymi, red. A. Kubiak, A. Pilch, Wrocław 1976.

Strauchold G., *Polska ludność rodzima na ziemiach zachodnich i północnych*, Olsztyn 1995.
Styś L., *Osadnictwo wojskowe na Dolnym Śląsku w latach 1945-1948*, Wrocław 1978.
Ujejski K., *W Zawadzkiem entuzjazm już minął*. „Gazeta Górnośląska" 1991 nr 20.
Von 1400 bleiben 402. Die Preiskretschamer Deutschen klagen über mangelndes Interesse, „Schlesisches Wochenblatt" 1998 nr 10.
Wir haben niemand, der uns führt. Gespräch mit Adam Kuboń, dem Vorsitzenden des Oppelner Kreises des Bundes der Jugend der Deutschen Minderheit, „Schlesisches Wochenblatt" 1998 nr 8.
Wybrać wolność w NRD, „Gazeta Wyborcza" 1990 nr 114.
Zagrodzka B., *Nadzieje w Polsce. Przesiedleńcy wracają, by skorzystać z polskiego boomu gospodarczego*, „Gazeta Wyborcza" 1998 nr 75.
Ziętkiewicz G., *Polen in Berlin. Die Ausländerbeauftragte des Sents*, Berlin 1994.

Halina RUSEK

ETNICZNE WZORY LUDYZMU W POLSKIM ŚRODOWISKU ZAOLZIAŃSKIM

1. ZABAWA JAKO ELEMENT KULTURY

Zabawa jako specyficzna forma działania ludzkiego doczekała się obszernych studiów naukowych. Jest uznawana za uniwersalny element kultury. Huizinga [1985] twierdzi nawet, że zabawa jest starsza od kultury, bo chociaż kultura zakłada istnienie jakiejś ludzkiej społeczności, zwierzęta nie czekały wcale, aby dopiero ludzie nauczyli je zabawy. Zabawa jest to czynność swobodna, pozostająca poza zwykłym życiem, z którą nie łączy się żaden interes materialny, a przebiegając według określonych reguł dokonuje się w obrębie własnego określonego czasu i własnej określonej przestrzeni oraz powołuje do życia własne związki społeczne. W jej sferze nie obowiązują prawa i obyczaje pospolitego życia. Zabawa, podobnie jak inne kategorie kultury symbolicznej: sztuka, religia, nauka, w czysto poznawczych aspektach jest autoteliczna, a więc jest celem samym w sobie, pozbawionym praktycznej użyteczności [Kłoskowska 1981]. Jest to czynność skierowana na siebie i trwa tak długo, jak długo zabawiający się kontempluje własną moc sprawczą, cieszy się sobą jako przyczyną własnej aktywności [Sułkowski 1984]. Jej istotę określają dwie podstawowe cechy: bezinteresowność oraz bezpośredni charakter, spontaniczność. Stanowi ona swoistą nadbudowę do „normalnego" życia, a akt bawienia się uznawany jest często za świadome wyjście z życia oficjalnego. Psychologowie mówią, że świat zabawy stanowi projekcję świata rzeczywistego, jego przedmiotów i stosunków [Cieślikowski 1985]. Zabawa leży w subiektywnym stosunku osobowości do świata, jest orientacją i postawą człowieka wobec własnych działań powodując, że co dla jednych jest zabawą, dla innych może być powagą [Sułkowski 1984].

Kultura symboliczna, a więc i zabawa, często poza zasadę autoteliczności wykracza i pełni funkcje instrumentalne. Dominujące obecnie wśród badaczy ujęcie kultury nakazuje traktować ją jako system znaczeń, który służy międzyosobowej komunikacji w ramach jakiegoś społeczeństwa. Tak rozumiana kultura stanowi dla członka jakiejś grupy swoiste uniwersum symboliczne, którego podstawowe funkcje polegają na tym,

że wyznacza owym członkom wartości i normy, kształtuje ich widzenie siebie i świata [Dyczewski 1995]. Kultura symboliczna modeluje rzeczywistość społeczną na dwa sposoby: dostarcza form ujmowania rzeczywistości, współkonstruowania jej obrazu i wyjaśniania zależności jej elementów oraz dostarcza form oceny tej rzeczywistości i norm działania w jej ramach[1]. Najczęściej podkreśla się jednoczącą, integrującą i dydaktyczno-wychowawczą (w tym socjalizacyjną) funkcję kultury, jej zdolność do kształtowania stosunków i ról społecznych, jej istnienie jako płaszczyzny społecznego kontaktu. Symbole integrują miliony ludzi. Kultura symboliczna stanowi źródło wiedzy o całości życia społecznego.

Empirycy podkreślają jednak, że najważniejszą, realną funkcją kultury symbolicznej jest funkcja hedonistyczna – ludzie poszukują w kulturze symbolicznej przyjemności, źródła bezinteresownej satysfakcji.

Huizinga [1985] twierdzi, że zabawa jest zbyteczna. Potrzeba jej staje się tylko o tyle gwałtowna, o ile wywodzi się z niej przyjemność, ale pełni jednocześnie funkcję kulturalną, bo jest niezbędna dla społeczeństwa z uwagi na zawarty w niej sens, ze względu na swoje znaczenie, na wartość wyrazu i z uwagi na związki duchowe i społeczne, które tworzy [Huizinga 1985]. Zabawa kończy się, ale nie kończy się jej działanie – rzuca bowiem blask na zwykły świat zewnętrzny i stwarza dla grupy, która święto obchodziła, bezpieczeństwo, ład i dobrobyt aż do *kolejnego nawrotu świętego czasu zabawy* [Sułkowski 1984, s. 37]

Świętowanie jest szczególną okolicznością, której towarzyszy zabawa i która wyzwala zabawę. Zabawa i święto to dosyć naturalne zestawienie, bo są one trwałym elementem kultury. Jednak w formule święta mieści się jednoznacznie określona wartość, czego zabawa jest pozbawiona. O ile zabawa jest celem sama w sobie, to święto nie jest celem samoistnym. W ramach święta pojawiają się zabawy i rozrywki, ale udział w święcie traktowany jest jako społeczny nakaz [Żygulski 1981].

Współcześnie zabawa ma miejsce głównie w czasie wolnym od pracy i innych obowiązków, ale współczesny czas wolny jest inaczej wypełniany niż dawniej. Antropolodzy podkreślają, że jest on odmienny od dawnego czasu świętowania, który był czasem uświęconego rytuału, ceremonii, chwilowego zawieszenia nakazów, a który obecnie wykrusza się. Współczesny czas wolny wypełnia kultura masowa, która stała się gigantycznym, etycznym systemem czasu wolnego. Dzisiejszy czas wolny zdaje się być dziedziną, w której człowiek usiłuje znaleźć potwierdze-

[1] O funkcjach społecznych kultury pisali F. Znaniecki, S. Ossowski, T. Parsons, R. Merton i wielu innych socjologów, filozofów, historyków.

nie siebie jako jednostki prywatnej, a kultura masowa zwraca swoje zainteresowania ku potrzebom życia prywatnego, życiowym potrzebom czasu wolnego [Morin 1995].

W najnowszych refleksjach na temat zabawy znajduje się jej tak szerokie rozumienie, że pozwala ono zaliczyć do zabawy nie tylko jej postać uczestniczącą, opartą na bezpośrednich interakcjach uczestników, ale również szczególną postać rozrywki jaką daje przyjęcie roli widza, odbiorcy treści kultury masowej przesyłane przez *mass media*. Wobec wszechpanowania kultury masowej w czasie wolnym przyjęcie tak szerokiego zakresu zabawy wydaje się być uzasadnione i oczywiste. Wtedy najważniejszym kryterium zabawy staje się hedonistyczna motywacja.

Zabawa jest okazją do nawiązywania kontaktów między ludźmi, może być płaszczyzną budowy lub odbudowy wspólnoty grup społecznych. W pewnym zakresie jest działaniem demokratyzującym, bo najlepiej rozwija się w warunkach zrównania wszystkich jej członków [Sułkowski 1984]. W grupie społecznej może odgrywać ważną rolę dla jej istnienia i zachowania wewnętrznego ładu i określonego charakteru, może być nośnikiem ważnych dla niej wartości i nauczycielką norm społecznych, a więc może być płaszczyzną wychowania, socjalizacji i kulturalizacji młodego pokolenia, jednoczyć i dawać poczucie wspólnoty ze „swoimi" i odrębności od „innych". Te wtórne funkcje zabawy mogą zatem odgrywać niebagatelną rolę szczególnie w życiu specyficznych grup społecznych, jakimi są mniejszości społeczne, w tym mniejszości narodowe czy etniczne, bo dla nich integracja wokół jakichś wartości, symboli, przekazywanie młodemu pokoleniu określonych tradycji, „trzymanie się razem" często stanowi warunek przetrwania.

2. ZABAWY POLAKÓW NA ZAOLZIU

Lud śląski, zawsze bardzo serio traktujący życie codzienne, umiał znaleźć w nim miejsce na zabawę, rozrywkę, a szczególną ku temu okazję stwarzały święta doroczne i rodzinne. Bogata bibliografia na ten temat stwierdza, że o ile w czasach zamierzchłych w obrzędowości dorocznej i rodzinnej na Śląsku, ale także w innych regionach Polski, dominowały akcenty wierzeniowo-magiczne, to już w XIX wieku (zwłaszcza w okresie wpływu industrializacji na wieś) różnorodne zapisy dotyczące obrzędowości podkreślały jej aspekt zabawowy i typowo humorystyczny.

Kultura Śląska Cieszyńskiego – zawsze będącego regionem pogranicznym – kształtowała się w specyficznych warunkach historycznych:

ziemia ta przez kilka wieków przechodziła z rąk do rąk. We współczesnej kulturze podzielonego granicą polsko-czeską Śląska Cieszyńskiego widoczne są wpływy tego procesu: pierwiastki, czeskie, niemieckie, słowackie, austriackie, jednak rdzeń tej kultury wyraźnie przynależy do kultury polskiej, do tego samego kręgu kulturowego.

Od roku 1920 w szczególnej sytuacji znalazło się Zaolzie, region, gdzie nie z własnej woli mieszka obecnie prawie pięćdziesięciotysięczna społeczność Polaków. Grupa ta żyje w kilku wymiarach kulturowych: w wymiarze regionalnej kultury śląskiej, narodowej kultury czeskiej, narodowej kultury polskiej, płynącej z polskich źródeł. Rezultat tej wielowymiarowości życia Polaków zaolziańskich jest widoczny w sposobie i stylu życia codziennego i odświętnego.

Ślązak lubi osłodzić sobie znój szarego żywobycia, jakie musi wieść na płonych wydmuchowiskach górskich, gdzie się zaledwie chudy owies mizernie obrodzi, lub na „ślinowatych łaniokach" podgórskich i dolańskich, w które włożyć musi sporo pracy, by je zmusić do „urody". Ślązak lubi się więc zabawić przy sposobności, żeby zapomnieć w czas niefrasobliwej radości o codziennych zgryzotach i „mierziączkach" [Morcinek, s. 175].

W publikacjach poświęconych tradycjom kulturowym polskiej ludności zaolziańskiej znajdują się opisy zwyczajów, obyczajów, obrzędów, które są charakterystyczne dla całego Śląska Cieszyńskiego [Kulisiewicz 1929], a które nazywano często polskimi nie tylko za względu na ich polski rodowód, ale także ze względu na używany przy ich okazji język – gwarę zachodniocieszyńską, przez niektórych znawców uważaną za najbardziej zbliżoną do języka staropolskiego. Znamieniem etniczności, jakie można przypisać ludycznym formom życia społeczności zaolziańskiej jest fakt, że ich uczestnikami byli Polacy.

Najlepszą sposobnością do zabawy było i jest nadal świętowanie. Formy zabawy towarzyszące obrzędowości świątecznej ulegają zmianom, a przede wszystkim redukcji. Inne zabawy towarzyszą dzisiaj świętom kościelnym i rodzinnym: Bożemu Narodzeniu, Wielkanocy, weselu, narodzinom dziecka, urodzinom. Wiele z nich przetrwało, a mniejszości narodowe starają się podtrzymać tradycję, także w zakresie zabawy, rozrywki, bo wiadomo, jak ważne funkcje społeczne pełni ona z ich punktu widzenia.

Wzory ludyczne w polskiej grupie zaolziańskiej realizują się na:

- płaszczyźnie życia organizacyjnego, gdzie wiele działań podejmowanych przez liczne polskie organizacje wiąże się z zabawą;

- płaszczyźnie życia prywatnego, gdzie zabawa podejmowana jest indywidualnie, ale przede wszystkim w grupie bliskich czy znajomych osób, bo jak wynika z niektórych badań sondażowych, Polacy zaolziańscy lubią „trzymać się razem" [Rusek 1997].

Wzory ludyczne mogą być również realizowane:

- przy okazji różnorodnego świętowania,
- bez szczególnych okazji, tylko ze względu na autoteliczną motywację.

Przedstawione płaszczyzny nie są rozłączne.

Życie organizacyjne każdej grupy etnicznej, a szczególnie mniejszości narodowych, uznawane jest za ważny element tożsamości etniczno-kulturowej jej członków. Organizacje etniczne, czyli takie organizacje, które zostały utworzone przez członków zbiorowości etnicznych oraz zrzeszają wyłącznie lub w znacznej większości członków tych zbiorowości, mają do spełnienia określone funkcje, a jedna z nich, polegająca na podtrzymaniu i przemianach identyfikacji grupowej, podtrzymaniu kultury i tradycji zbiorowości, ułatwianiu tworzenia się poczucia wspólnoty kulturowej wśród członków zbiorowości mniejszościowej, należy do najważniejszych [Babiński 1986]. Gordon [1964] pisał, że w grupach etnicznych zawsze rozwija się sieć organizacji, które umożliwiają i zachęcają członków grupy etnicznej do pozostania w niej. Często grupa etniczna atrakcyjna jest dla swoich członków dzięki organizacjom, które oferują członkom zabawę, rozrywkę.

Od tego wzoru nie odbiega polska mniejszość w Republice Czeskiej. W odniesieniu do tej grupy chętnie używano określenia „fenomen kulturowy". Powodem tego jest rozbudowana działalność kulturalno-oświatowa i aktywność twórcza Polaków zaolziańskich w przeszłości i obecnie. Źródłem tej wyjątkowości jest trwająca przez dziesięciolecia praca organiczna, praca u podstaw, działalność organizacji oraz ludzi świadomych celów i konsekwentnie je realizujących w różnych skomplikowanych warunkach tego obszaru [Jasiński 1990].

Wkrótce po podziale Śląska Cieszyńskiego w 1920 roku Polacy na Zaolziu wznowili działalność organizacyjną, która w okresie międzywojennym była szczególnie ożywiona (źródła historyczne mówią o istnieniu ponad stu polskich organizacji w tym okresie) i rozwijała się w kilku nurtach: politycznym, społeczno-gospodarczym, wyznaniowym, kulturalno-oświatowym, zawodowym i spółdzielczym. Wiele z tych organizacji, obok swoich podstawowych funkcji, realizowało wtórną funkcję ludyczną, funkcję organizatora zabawy. Tak było w przypadku Związku Polskich Straży Pożarnych w Czechosłowacji, Związku Stowarzyszeń Młodzieży Katolickiej i Kongregacji Maryjnych, Zrzeszenia Związku Mło-

dzieży Ewangelickiej, koła Polskiego Stowarzyszenia Robotniczego Oświatowo-Gimnastycznego „Siła", Związku Polskich Towarzystw Gimnastycznych „Sokół", Harcerstwa Polskiego w Czechosłowacji, Związku Akademików Polskich na Śląsku Cieszyńskim „Jedność", Związku Klubów Sportowych, Polskiego Towarzystwa Turystyczno-Sportowego „Beskid Śląski", Polskiego Związku Piłki Nożnej w Czechosłowacji, Chłopskiej Banderii Konnej i wreszcie Macierzy Szkolnej w Czechosłowacji[2].

Po burzliwym kilkuletnim okresie po zakończeniu drugiej wojny światowej, na początku lat pięćdziesiątych życie kulturalno-oświatowe Polaków na Zaolziu przybrało nową i raczej nieoczekiwaną postać: spośród ponad 100 polskich organizacji z okresu międzywojennego nie reaktywowano żadnej, a w zamian za to utworzono jedną – Polski Związek Kulturalno-Oświatowy (PZKO), pozostający pod opieką Komunistycznej Partii Czechosłowacji. Organizacja ta, skupiająca największą liczbę członków, funkcjonuje do dziś, a w swoim statucie ma zapisane różne formy działań: organizowanie amatorskiej twórczości artystycznej, urządzanie imprez kulturalno-oświatowych, organizowanie konkursów twórczych i przeglądów amatorskiej twórczości artystycznej, rozwijanie działalności sportowej, rekreacyjnej i turystycznej, urządzanie kursów, szkoleń, seminariów i wystaw, prowadzenie własnej działalności edycyjnej, wydawanie miesięcznika „Zwrot" i kierowanie działalnością zawodowego Teatru Lalek „Bajka". Z nazw wymienionych form działalności PZKO wynika, że przy okazji realizacji wielu spośród nich Polacy mogli się zabawić.

Organizacja ta działa za pośrednictwem kół terenowych powstających w miastach i gminach. Prawie każde z nich miało ambicję wybudowania własnego Domu PZKO. Obecnie na terenie dwóch powiatów – karwińskiego i frydecko-misteckiego, w których żyją najliczniejsze skupiska Polaków, działa około 60 kół i istnieje 40 Domów. Działalność tych szczególnych ośrodków skupienia Polaków z biegiem lat uległa zmianom, ograniczeniom i znacznej redukcji, ale pełnią one nadal w życiu polskiej społeczności ważne funkcje, wśród nich ludyczną.

Polski Związek Kulturalno-Oświatowy ma swoje dwa wielkie święta: organizowany co dwa lata w Karwinie Festiwal PZKO jest przeglądem polskiej kultury zaolziańskiej, a organizowane każdego roku w Jabłonkowie Gorolski Święto – przeglądem regionalnej kultury góralskiej. Obydwie uroczystości mają charakter festynu, występów estradowych i pikniku. Gorolski Święto w 1990 roku zostało włączone do programu

[2] Bibliografia dotycząca tego tematu jest bardzo obszerna. Por: [Jasiński 1995, *Zaolzie* ... 1992; [Macierz ... 1992, Bochenek 1985, Josiek 1973, Chmelar 1935].

Tygodnia Kultury Beskidzkiej, imprezy odbywającej się co roku w Wiśle i okolicznych beskidzkich miejscowościach. Głównym punktem programu Festiwalu PZKO i Gorolskiego Święta są występy estradowe zaolziańskich i zaproszonych zespołów artystycznych i korowód, w którym biorą udział przedstawiciele terenowych kół PZKO i innych polskich organizacji. Równie ważnym punktem programu są spotkania uczestników przy tak zwanych „półkach" mioduli czy warzonki, degustacja miejscowych potraw i nieodłączne w takich sytuacjach śpiewanie, przede wszystkim pieśni i piosenek miejscowych twórców. Tradycyjną, całonocną zabawę uzupełnia ostatnio nowoczesna dyskoteka młodzieżowa.

Innym, ważnym wydarzeniem dla każdego koła PZKO posiadającego swoją siedzibę jest coroczny bal karnawałowy. W sezonie karnawałowym nie ma weekendu, w którym nie odbywałby się gdzieś bal, a czasami odbywa się ich jednocześnie kilka. Bale gromadzą setki uczestników, ostatnio także gości z Polski. Dają każdemu kołu przede wszystkim korzyści finansowe, ale jednocześnie są niezwykle ważną płaszczyzną kontaktu Polaków, ponieważ integrują ich grupę. Dają możliwość wprowadzenia w jej życie młodego pokolenia, bo tradycją jest uczestniczenie w balach młodzieży szkół średnich, która ukończyła organizowany przez każdą szkołę średnią kurs tańca towarzyskiego. Bale są jednocześnie formą zabawy, dzięki której następuje przekaz tradycji i charakterystycznych dla grupy wzorów kulturowych. Organizują je nie tylko Polacy, ale również Czesi, bo jest to forma przeniesiona z kultury Monarchii Austro-Węgierskiej, ale jej treści mają zawsze etniczny charakter – każda nacja bawi się po swojemu, a wszystko spina klamrą tradycyjna, regionalna kultura śląska.

W Domach PZKO odbywa się, poza balami, wiele różnorodnych imprez, chociaż ich liczba maleje. Są one związane ze świętowaniem, dają możliwość spotkania się Polaków, bycia razem i wspólnej zabawy, najczęściej w gronie całych rodzin. Należą do nich „mikołajówka" organizowana na początku grudnia, „wigiliówka" w okresie Świąt Bożego Narodzenia, rytualne smażenie jajecznicy w Zielone Święta. I znowu przy tych okazjach pojawiają się „półki" warzonki i mioduli, wspólne śpiewy i tańce. W dniu świętego Jana w Darkowie, Gródku i Lutyni Górnej odbywają się „wianki", polska impreza, która dzięki wiankom puszczanym w noc świętojańską na Olzie nawiązuje do dawnych tradycji.

W organizowanych obecnie w polskim środowisku imprezach kulturalnych zawartych jest wiele elementów folklorystycznych. Folklor stał się do tego stopnia ważnym elementem życia tej grupy, że znalazł swoją organizacyjną oprawę. W 1965 roku powstała przy Zarządzie Głównym

PZKO Sekcja Folklorystyczna skupiająca pasjonatów, miłośników polskiego folkloru Śląska Cieszyńskiego. Od ponad trzydziestu lat Sekcję tę prowadzi prof. dr hab. Daniel Kadłubiec – główny autor jej koncepcji badawczych, teoretycznych i organizacyjnych. Członkowie Sekcji – społecznicy, głównie nauczyciele – zebrali potężny materiał ludoznawczy, który pozwala naszkicować współczesny obraz cieszyńskiej kultury ludowej. Obok badań terenowych, prelekcji i seminariów folklorystycznych Sekcja Folklorystyczna organizowała i organizuje imprezy mające pierwiastki ludyczne: Dni Folkloru organizowane od przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, Przegląd Cieszyńskiej Pieśni Ludowej organizowany od lat osiemdziesiątych, Maj nad Olzą i inne [*Nasza...* 1995].

Istnieją inne, charakterystyczne dla polskiej społeczności zaolziańskiej wzory ludyczne które pełnią pośrednio istotne dla tej społeczności funkcje społeczne. Niektóre z nich realizują się na gruncie nieformalnej działalności polskich szkół. Tradycją regionalną jest organizowanie przez nie pewnych form ludycznych. Do niedawna tylko na Zaolziu, a w ostatnich latach także po polskiej stronie granicy, każda szkoła podstawowa i niektóre polskie i czeskie szkoły średnie latem organizują festyn, a w okresie karnawału bal szkolny dla rodziców. Imprezy te organizowane są głównie w celu zacieśnienia więzi między szkołą a rodzicami, przysporzenia szkole korzyści materialnych i dostarczenia dzieciom i rodzicom możliwości do wspólnej zabawy. Festyn szkolny jest to najczęściej impreza ogrodowa, której głównym punktem są występy artystyczne poszczególnych klas, a często również zaproszonych przedszkolaków. Najważniejszą częścią imprezy są gry, zabawy dla dzieci, loterie dla rodziców, degustacja regionalnych potraw. Festyn szkolny to jedna z nielicznych okazji spotkania się dzieci i rodziców na terenie szkoły. Drugą taką okazją jest bal szkolny. Każda szkoła zaolziańska stara się taki bal zorganizować, między innymi dlatego, że przynosi znaczący dochód, sprawiedliwie dzielony pomiędzy wszystkie klasy. Bale organizowane przez szkoły, zazwyczaj w Domach PZKO i w szkołach podstawowych, są przeznaczone dla rodziców. Tylko bal gimnazjalny jest płaszczyzną realizowania się więzi międzypokoleniowej. Uczestniczą w nim rodzice oraz młodzież klas III i IV, czyli ci uczniowie, którzy ukończyli kurs tańca towarzyskiego. Tańczą oni na balu gimnazjalnym poloneza, którym zawsze ten i każdy inny bal się rozpoczyna. Polskie bale obfitują w tańce cieszyńskie, cieszyńskie śpiewanie i muzykę zapraszanych kapel ludowych. Jest to oczywisty argument na potwierdzenie tezy, że wzory działań ludycznych na Zaolziu mają charakter etniczny.

Polacy zaolziańscy bawią się nie tylko na gruncie i dzięki swym organizacjom kulturalno-oświatowym, bawią się przede wszystkim prywatnie, bo jak można zaobserwować, lubią ze sobą przebywać, spotykać się, śpiewać i tańczyć. Najczęściej okazją do zabawy jest rodzinna obrzędowość, rodzinne zwyczaje i obyczaje. Nadal rodziny zaolziańskie spotykają się, często w szerokim gronie, przy okazji najważniejszych świąt rodzinnych: narodzin dziecka, ślubów, urodzin. Do niektórych tradycyjnych form spotkań rodzinnych przenikają nowe sposoby ich realizacji. Przykładem mogą tu być szczególnie uroczyście obchodzone na Śląsku okrągłe urodziny, nazywane na Zaolziu „kulacinami". Czczenie pięćdziesiątych i następnych „pełnych" rocznic urodzin odbywa się coraz częściej poza domem rodzinnym – w restauracjach, wynajętych salach, Domach PZKO. Uroczystości te są okazją do spotkania się prawie całej rodziny, do wielkiej zabawy w gronie „swoich", bliskich ludzi.

* *
*

Przedstawione przykłady wzorów ludycznych sposobu życia Polaków zaolziańskich pozwalają odpowiedzieć na pytania, czy wzory te mają charakter etniczny i czy pełnią jakieś istotne funkcje pozaautoteliczne. Mają znamiona etniczności, bo zaolziańska kultura ma polski rodowód i wszystkie wzory życia mieszkających tam Polaków, chociaż w coraz większym stopniu asymilujących się ze społecznością czeską, bazują na tej kulturze. Społeczność czeską w sposobie życia wyróżnia przede wszystkim język, jednak również w większości wzorów życia, nawiązujących do tradycji, znajdują się pierwiastki kultury polskiej. Autochtoni czeskiej narodowości, średniej i starszej generacji, posługują się, tak samo jak Polacy, gwarą polską.

Wzory ludyczne, charakterystyczne dla polskiej społeczności, realizowane chętnie i często, choć mają głównie motywację autoteliczną, pełnią ważne dla tej społeczności wtórne funkcje społeczne, a przede wszystkim przyczyniają się do jej zespolenia, integracji. Często pełnią funkcje pierwotne – wtedy, kiedy różnorodne imprezy kulturalne organizowane są przede wszystkim po to, żeby dać Polakom możliwość spotkania się, bycia ze sobą. Program imprez staje się tu ich wtórnym wymiarem.

Wzory ludyczne są także płaszczyzną socjalizacji młodego pokolenia, wprowadzania go na grunt życia tej grupy. Widoczne staje się jednak, że młode pokolenie Polaków odchodzi coraz częściej od uczestniczących wzorów ludycznych w kierunku uczestnictwa – w charakterze

widza – w kulturze masowej. To oraz naturalny proces asymilacji zubażają tak bogatą niegdyś sferę wspólnotowego życia polskiej społeczności. Niebywale ważny jest też fakt, że społeczność ta żyje na pograniczu, a więc na obszarze w pobliżu granicy państwowej, który – położony na obrzeżach państwa – zróżnicowany jest etnicznie i kulturowo. W życiu społeczności pogranicznych znajdują się wspólne wzory kulturowe, także wzory zabawy, bo pogranicze jest do pewnego stopnia zaprzeczeniem, wyzwaniem dla granicy. Granice ustanawiano, aby coś dzieliły – pogranicza coś łączą, bo zawierają elementy co najmniej dwóch kultur, a przynajmniej są dowodem na to, że pewnych procesów i zbiorowości społecznych nie da się całkowicie rozdzielić [Babiński 1997].

Zdawać by się mogło, że dla mniejszości narodowych nie ma innej drogi jak tylko nieuchronne, aczkolwiek przebiegające z różnym natężeniem, asymilowanie się do większości. Asymilacja w takiej sytuacji jest zapewne procesem nieodwracalnym, ale coraz częściej pojawiają się idee, które z chwilą, kiedy stają się normą, pozwalają przypuszczać, że procesy asymilacyjne mogą ulec zatrzymaniu, a być może częściowemu odwróceniu. Taką ideą jest między innymi wielokulturowość – zasada coraz częściej akceptowana przez świat, zakładająca prawo do inności, odmienności, poszanowania i bezwarunkowego akceptowania inności. Wielkie znaczenie dla przyszłości różnych mniejszości społecznych, w tym narodowych, jak również dla polskich pograniczy może mieć przyjęcie idei wielokulturowości.

BIBLIOGRAFIA

Babiński G., *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Kraków 1997.

Babiński G., *Więź etniczna a problemy asymilacji. Przemiany organizacji etnicznych. Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne,* Warszawa 1986.

Bochenek J., *Stowarzyszenia oświatowo-religijne*, „Kalendarz Śląski" 1985.

Chmelar J., *Polska mniejszość narodowa w Czechosłowacji*, Praga 1935.

Cieślikowski J., *Wielka zabawa*, Ossolineum 1985.

Dyczewski L.., *Kultura polska w procesie przemian*, Lublin 1995.

Gordon M., *Assimilation in American life. Role of Race, Religion and National Origins*, Oxford 1964.

Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury,* Warszawa 1985.

Jasiński Z., *Działalność kulturalno-oświatowa Polaków za Olzą 1920–1938*, Opole 1990.

Josiek W., *Związek Akademicki „Jedność"*, „Zwrot" 1973 nr 11.

Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, Warszawa 1981.

Kulisiewicz F., *Polacy w Czechosłowacji. Zarys informacyjny*, Frysztat 1929.

Macierz Szkolna wczoraj i dziś. Biuletyn Historyczny wydany z okazji 70 rocznicy założenia Macierzy szkolnej w Czechosłowacji, Czeski Cieszyn 1992.

Morcinek G., *Śląsk.*

Morin E., *Kultura czasu wolnego*, w: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. A. Mencwel, Warszawa 1995.

Nasza Ojcowizna. Jednodniówka na trzydziestolecie Sekcji Folklorystycznej Zarządu Głównego Polskiego Związku Kultruralno-Oświatowego, Czeski Cieszyn 1995.

Rusek H., *Kulturowe wzory życia polskich rodzin na Zaolziu a asymilacja*, Katowice 1997.

Sułkowski B., *Zabawa. Studium socjologiczne*, Warszawa 1984.

Zaolzie. Studia i materiały z dziejów społeczności polskiej w Czecho-Słowacji, red. M. Gerlich, D. Kadłubiec, Katowice 1992.

Żygulski K., *Święto i kultura. Święta dawne i nowe. Rozważania socjologa*, Warszawa 1981.

VI

Peryferyjność. Miasta pogranicza

Mariusz ZEMŁO

TIME AND CREATION*

Creation is an intentional act to transform reality. In this paper this term is confined only to the proliferation of goods and services. Creation is expansive by its nature and development is its inevitable consequence.

From the creator's point of view creation is interrelated with effort concomitant with conquering obstacles on the way of expansion. These obstacles delimit the horizon of acting. Smoothing them away is the constitutive condition of creation.

Also time is one of the elements that limit the expansion of creation, since creation takes place within time.

When considering the expansion of creation in terms of time and the resultant development three basic cases should be mentioned:

1. The expansion of goods and services at the cost of working time extension. It takes place mostly on the lower level of development (vulgar expansion).
2. Finding the best time circumstances for the expansion of goods and services.
3. Increasing the expansion of goods and services within the existing limits of time.

When talking about development as a result of creation we should not only associate it with a new technology or models of production which make human acts more effective. This case is referred to in the third point, which is not interesting for us in this paper. However, the problem exists of the human attitude and social condition, related to readiness and lack of defence for accepting new sequences of time as a new value, which is connected with the possibility of overstepping the existing limits of time. This is referred to in the first and second points, and they are important for us.

The main thesis is: Development of regions (societies) has its own sources in the sphere of axiology.

Sub-theses are:

1. The better condition for accepting new values – that is, the smaller

* An earlier version of this paper was presented at the XXXII IIS Congress, *Dialogue between cultures and changes in Europe and the World*, Trieste, Italy, July 3-7, 1995.

effort needed to exceed the limits of time – the better chance for the development of a region.
2. The stronger the social resistance to introducing new sequences of time, the slower the development.

We are going to start our consideration with a look at time as a social value. Next, we will describe the possibilities of overstepping time, which both more and less developed regions have. In sociology this distinction often corresponds to peripheric and central regions, and we will stick to this terminology.

The overstepping of time is creative itself as it is connected with the changing of social opinions about time which are taken for granted. At the same time, however, the overstepping of time is an indicator of social development. We will also discuss the structures of time of the periphery and centre, in order to describe this aspect.

1. TIME AS A VALUE

Time as a social value is contained in the dimension of social existence, in which there is room for obligation, factuality and possibility. It is an element of social action [Coser 1963, p. 639] in the way that it fixes its frames, and at the same time is a criterion of choice. Social time acts as a value according to its normative frame which says neither „what" nor „how" to act but „when". It is the criterion of proper recovery in the temporal structure. It states „what and when" is possible, recommended or absolutely necessary, and „what and when" is incorrect/undesired, or prohibited. It fixes the character of a particular „now" and indicates that this „now" is a time of work, trade, Stock Exchange, celebration, etc. [Sorokin 1937, p. 621–622]. Thus, time delimits appropriate sequences which are reserved for particular acts by marking the beginning and the end of the activity.

Time fixes the rate of acting. When a creator is creating something he has to perform his task within the limits of time.

The system of normalization which is formed around time-as-a-value standardizes rules of acting, stabilizes the social system and finally, as a result, establishes the social-cultural order (so, it acts as other social normalization systems).

The time-related norms have a different power of obligation which depends on the kind of social activity taking place in its particular sequences. When they are significant in the system of values, the power is

strong (eg: celebration of Sunday in the northeastern part of Poland). When they are unimportant, the power of norms is weak (the market day could be on Monday or Friday without any social consequences).

According to what was said at the beginning, creation takes place in time. Development which is a consequence of creation is accompanied by time-related revaluation. Obviously, the course of this revaluation is dependent on the axiological form of a particular society. Let's look at it in the aspect of peripheric and central regions.

AXIOLOGY OF PERIPHERIC REGIONS

1. The peripheric system of values is stable, often even fossilized. A reduction in contacts with different values from the outside causes that the position of values which are obligatory is strong and unimperilled. This situation is due to the fact that these regions are out-of-the-way; they are isolated and less integrated with supralocal centres. These places are not popular to visit, and their inhabitants leave their area more rarely as well.
2. The architecture of the axiological system is uniform, with the domination of one order. If there are different values which refer to the same category (e.g. celebration of holidays) and are very important in a society, even if they are not accepted by some groups as their own, the behavior of those groups does not reduce their importance. The values are not isolated from one another, but they constitute a conjunctive system.
3. The system of socialization is strongly integrated and subordinated to predominant values. This initiation takes place on the microsociological level (family, local enviroment) and on the macrosociological level (social and cultural institution) and makes the values interiorized.

It causes that values, norms and patterns of behaviour exist as axioms, which are accepted without the reasons for their rationality being given. They are not only perceived as culture axioms, but frequently as axioms given by nature (in the case of time, it is the time of seeding and reaping and harvest time), or even by supernatural powers and then they are reckoned to be a sacred sphere. Any disturbance of this sphere is not only an offence against the community, not only an offence against nature, but above all is an offence against the sacred (celebration of Sunday in the Polish periphery). The rejection of this sphere and substitution of new patterns for the accepted ones, in our context means

introducing a new time perspective in place of the one taken for granted. As we can see, this is quite a difficult task which needs a lot of effort. Any attempt of this kind comes under pressure of public opinion, which treats novelties as a threat to itself, tending to destroy the world order. Renunciation of the domination of the time perspective could mean an agreement to life beyond law, morality and society.

AXIOLOGY OF CENTRAL REGIONS

1. In central regions there are multiple and diverse systems of values, as well as personal models, or styles of life. They exist close to each other, although they represent different worlds which are often in opposition. At the same time they do not tend towards unification.
2. Socialization occurs in a pluralistic form. The system of socialization makes a diffuse structure where particular elements, such as school, family, or local environment realize socialization aims which are subordinated to different values.
3. The system of norms and values is dynamic and changeable. It gives the impression of their impermanence and relativity. Here the border between what is allowed and what is strictly forbidden is not clear enough. It is not obvious what is in harmony with nature and what is contradictory to it. The sacred sphere disappers from the consciousness of the centre.

Thus, dynamic and pluralistic society is creating new awareness, and new expectations arise, which are open to differences. People accept a new way of thinking and acting, and they just expect innovation [Mariański 1985, p. 68].

In these circumstances introducing new values is very easy. This also refers to the values connected with time. Overstepping of time-in other words, introducing its new perspective-needs neither rational reasons, nor reasons in the form of concomitant values.

Tolerance and open attitudes of the centres to what is „different" become a necessity for them. That is a specific imperative to which they should subordinate if they do not want to lose their position of the centre.

According to what was said, some barriers connected with the overstepping of time exist only in peripheric regions. In other words, there are axiological barriers which make the development more difficult.

2. TIME AS AN INDICATOR OF DEVELOPMENT

Effects of creation can be found in the structure of time. Creation does not omit this structure but realizes its own expansion by putting time between the central dimensions of social reality. Taking this into consideration, time can be treated as an indicator of the development of regions (societies).

TIME OF PERIPHERIC REGIONS

1. In the peripheric regions time is over social structures, in other words time dominates the society and the activity of its members. It is independent of the society, and is something that extorts subordination.

1. Here, time is imposed by nature: the rhythm of nature, the seasons of the year, the hours of the day, weather – all these direct the way of human activity by giving the opportunity for acts of work or rest etc. People submit themselves to these directions, because they feel themselves to be part of nature [Guriewicz 1976, p. 45-47].
   Time often has its symbols, which appeal to supernatural powers which give spacial arrangement to a particular action and offer its explanation. This creates a situation in which any disturbance in the time order is seen as an attack against the sacred [Zajączkowski 1976; p. 308, Pawluczuk 1978, p. 60-61; Burdieu 1977, p.133].
2. This time is cyclic. This is shown by connections between life and periodic changes of nature. After quiet winter comes toilsome spring, after a night's rest arrives the working day, etc. This is the time of incessantly repeating events. In these conditions the man expects what is very well-known to him. There is no room for progress and development. It is not the new that determines human consciousness and action but the regular recurrence of the old [Guriewicz 1976, p. 99].
3. Particular sequences of time make a coherent structure, where religious practices, rhythms of nature and cycles of work are in harmony. There is no dissonance between them. Religious practices and the rhythm of nature give reason for the cycle of work which in turn subordinates itself to the order they demand. Existing in this state of accord, the temporal structure formed gains static character, which means that it is free from potential unexpected changes or transformations.

4. This is the one-dimensional time, in which particular sequences do not overlap. Times of celebration, rest or work occupy their own independent places in the temporal structure. They do not compete with one another.

This gives the possibility for people to participate in all the existing times. There is a possibility of resigning from some kinds of time, but if so, there is nothing in its place. The normative frame does not admit any replacement. In these circumstances everyone celebrates, has a rest, or works at the same appointed time [Pawluczuk 1978, 61].

TIME OF CENTRAL REGIONS

1. In central regions time is dominated by man and society. The natural divisions of time disappear, being replaced by conventional ones. This occurs not only in the case of time which is marked by the seasons of nature or atmospheric conditions, but also in case of time marked by sunrises and sunsets. Shift work, police, medical service, hotel and restaurant services, the night life of drug and gambling gangs make night time the same as day time – both of them are for acting [Melbin 1978, p.100].
   In this framework, supernatural powers, as authority guards of a particular temporal order, lose their value. The sphere of time becomes a typical human domain that man can manipulate and transform according to his own needs without any restrictions.
2. There is no more cyclic acting connected with the rhythm of nature. Work or rest are separated from nature. It is difficult even to see the difference between the seasons of the year. The next day or year does not come as the well – know ones met before, but as a reality which has never existed earlier. The novelity of this new reality suprises and brings anxiety, which take its source from something unexpected that comes from the future not from the past. This future is established by man who has straightened the natural circle of time and indicated the direction of its linear course.
3. Nature, the sphere of the sacred and the social structure are not simultaneous. The social structure breaks off from this system and tends to dominate other elements. The temporal structure is arranged by social, political, or economic interests. Economic interests are the first to impose their own division of time, for example, as happened in XV c. in Europe when tradesmen and employers organized first their own life secondly public life according to the schedule of their businesses [Le Goff 1988, p. 369]. We can observe a similar situation in Poland where people from the same social category (a group of businessmen) dominate time.
   The time structure of central regions is dynamic and not permanently fixed. Overriding the existing boundaries of time is something normal in the experience of the centre. Each social entity tries to impose its own agenda in the time structure, in such a place that guarantees the best effect in multiplying goods and services. Creates no problem.
4. The time structure is multidimensional. Different times do not occupy their own permanently defined place in the structure of time. If any social agenda occupies a particular time-space, this is not recognized by others as its exclusive privilege. They willfully encroach on this time territory, which has been exluded from their control, and are motivated by their own benefits; Saturday or Sunday are treated by churches as a time for celebration. In the reality of the centres this time is equally good for making business or gardening. The consequence is that the times of celebration, rest, work, etc. overlap. Man has a number of options and can choose what is suitable for him without any social consequences.

To conclude, we would like to recall Gidden's words: *Regionalization should be understood not merely as localization in space but as referring to the zoning of time – space in relation to routinized social practices* [Giddens 1986, p. 119].

To summarize, there exists a wide gulf between the axiological state of centre and peripheries. We can also observe a strong connection between this state and the economic one. Thus, among other things, the problem of economic lateness of the periphery is in the axiological sphere of these regions.

A few practical remarks to end:

1. In order to activate the periphery, not only new technologies or materials are needed from the outside, but first of all, proper axiology.
2. The development of peripheric regions can be helped by breaking down their isolation and making them open to different values, styles of life etc. This teaches tolerance.
3. If we want the economical level of peripheric regions to reach the level of central regions, the time of the centre should start to pulsate in the periphery.

REFERENCES

Bourdieu P., *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977.
Cosre L.A., Coser R.L., *Time Perspective and Social Structure* in: A.W. Gouldner, H.P. Gouldner (eds), *Modern Sociology*, NY 1963.
Giddens A., *The Constitution of Society*, Polity Press, 1986.
Gurevitch A.J., *Time as a Problem of Cultural History*, in: *Culture and Time*, Paris 1976.
Guriewicz A., *Kategorie kultury sredniowiecznej*, Warszawa 1976.
Le Goff J., *Od czasu sredniowiecznego do czasu nowozytnego*, in: *Czas w kulturze*, Warszawa 1988.
Mariański J., *Moralność w społeczenstwie tradycyjnym i pluralistycznym*, „Zeszyty Naukowe KUL" 1985 nr 3–4.
Melbin M., *The Colonisation of Time*, in Carlstein et al., *Timing Space and Spacing Time*, vol.2, London 1978.
Pawluczuk W., *Żywioł i forma*, PIW, Warszawa 1978.
Sorokin P.A., Merton R.K., *Social Time: A Methodological and Functional Analisis*, „The American Journal of Sociology" 1937 Vol. XLII No 5.
Zajączkowski S., *Czas Afryki Czrnej*, „Studia Socjologiczne" 1976.

Barbara CIEŚLIŃSKA

CZY MIASTA MIGRANCKIE SĄ MIASTAMI POGRANICZA?

WSTĘP

Nasilone migracje zagraniczne (zewnętrzne) i pogranicze bardzo często występują na tych samych obszarach. W rodzimej literaturze socjologicznej trudno jest jednak wskazać przykłady łącznego ujmowania pogranicza i migracji. Zwykle jedni badacze zajmują się pograniczem, a inni migracjami; jedne prac poświęcone są migracjom, a odrębne pograniczu. Celem artykułu jest zwrócenie uwagi, poprzez zastosowanie analizy porównawczej, na zbieżność problematyki pogranicza i migracji zarobkowych.

1. MIASTO MIGRANCKIE

Na skutek dużej popularności w latach osiemdziesiątych i późniejszych migracji zarobkowych na Zachód wytworzyły się ośrodki, w których zjawisko migracji wahadłowych i emigracji stało się masowe. Z niektórych miast migrował prawie co trzeci mieszkaniec. Miasta te trudno było zaklasyfikować według dotychczas funkcjonujących kategorii, gdyż ich istota ściśle wiązała się z migracjami ludności. Przeprowadzono badania terenowe na Białostocczyźnie (Mońki), po których podjęto próbę ich zdefiniowania. Miasto migranckie jest to miasto, w którym udział mieszkańców w migracjach jest podstawą jego egzystencji, a tożsamość, czyli najbardziej charakterystyczne cechy, określana jest przez migracje ludności do krajów rozwiniętych [Cieślińska 1995]. Emigracje definitywne występowały raczej rzadko; przeważały długoterminowe i wahadłowe [Jaźwińska, Okólski 1996]. Specyfiką miast migranckich jest sieć powiązań i kontaktów (*migrant networks*) pomiędzy migrantami i potencjalnymi migrantami, co sprzyja tworzeniu się zjawiska migracji łańcuchowej [Lazaridis, Romaniszyn 1997].

W miastach migranckich podstawą struktury społecznej jest podział na migrantów, migrantów potencjalnych i ludność stabilną. Do 1989 roku

status uczestnika migracji zarobkowych był wysoki, ponieważ największe szanse na wyjazd mieli zamożni i wykształceni (obowiązek wizowy). W latach późniejszych ranga migrantów uległa obniżeniu; coraz więcej osób mogło wyjeżdżać za granicę (wiele państw zachodnich zrezygnowało z wiz dla Polaków), a w praktyce wyjeżdżać zaczęli ci, których sytuacja pogarszała się, bo na przykład stracili pracę lub nie potrafili zarobić na utrzymanie w swoim mieście. Migranci często przed wyjazdem należeli do grup upośledzonych ekonomicznie lub społecznie. Ich pobyt i nielegalna praca za granicą tego położenia radykalnie nie odmieniały [Cieślińska 1997]. Udział w migracjach przestawał być przywilejem, zwłaszcza że zyski z pracy zarobkowej na Zachodzie relatywnie zmalały (zmiana realnej wartości dewiz).

Migranci wyjeżdżając w celach zarobkowych pozostawali poza granicami od kilku tygodni do kilku miesięcy, a nawet parę lat. W tym czasie przyzwyczajali się do realiów życia codziennego w obcym państwie, które stawało się ich drugą, prywatną ojczyzną [Ossowski 1967] . Powracając do rodzinnego miasta nie czuli się w nim tak samo jak przed wyjazdem. Podczas ich nieobecności w mieście zachodziły zmiany i powstawały nowe sytuacje społeczne. Po powrocie odczuwali swego rodzaju pustkę i brak tego czego nauczyli się podczas emigracji: innego stylu życia, kultury, systemu wartości. Sytuację osoby uczestniczącej w migracjach zarobkowych można porównać do sytuacji ludzi żyjących na pograniczu. Jest to bowiem sytuacja zawieszenia i funkcjonowania pomiędzy rożnymi światami, do których się w pełni nie należy. Migrant podobnie jak człowiek pogranicza żyje na styku kultur i może mieć problemy z własną tożsamością i miejscem w społeczeństwie.

2. CECHY POGRANICZA

W języku potocznym słowo pogranicze pojawia się bardzo często, na ogół wtedy, gdy mowa jest o sytuacji przejściowej, granicznej lub styku, przykładowo na pograniczu ciepłych i zimnych frontów atmosferycznych, na pograniczu jawy i snu, na pograniczu nędzy, na pograniczu opłacalności lub na pograniczu wieków. W literaturze przedmiotu pojęcie pogranicze używane jest w kontekście narodowościowym, etnicznym albo wyznaniowym. Pogranicze jest to *obszar wzajemnego kontaktu przedstawicieli dwóch lub więcej zbiorowości zróżnicowanych etnicznie lub kulturowo* [Sadowski 1995, s.9]. Na pograniczu wyróżnia się trzy wymiary: terytorialny, społeczno-kulturowy i osobowościowy [Sadowski 1995].

Pogranicze w sensie terytorium charakteryzuje się położeniem peryferyjnym, na obrzeżach państwa, blisko granicy. Jest oddalone od centrum. Bezpośrednim sąsiadem jest naród innego państwa, ale też zamieszkujący obszary pogranicza, tyle że po drugiej stronie. Bliskość przestrzenna sprzyja zamierzonym i niezamierzonym kontaktom pomiędzy ludnością zróżnicowaną narodowo, etnicznie lub kulturowo.

W aspekcie społeczno-kulturowym pogranicze cechuje podział na swoich i obcych, sąsiedztwo wyznaniowe, rywalizacja różnych grup wyznaniowych lub narodowościowych, etniczne interpretacje sytuacji społecznych. Na pograniczu zwykle nie występują silne struktury demokratyczne. Oznacza to brak znaczącej aktywności politycznej (słabe partie polityczne), [Pawluczuk 1995].

Charakterystyczną cechą pogranicza jest też oddziaływanie na osobowość człowieka zamieszkującego pogranicze. Człowiek pogranicza żyje w stałej konfrontacji z odmienną religią, kulturą lub narodem. Wzmagać to powinno poczucie i manifestowanie własnej odrębności, ale w praktyce występuje kompromis polegający na współuczestnictwie i podzielaniu wzorów kultury, charakteryzujących różne grupy. Ludzie pogranicza niechętnie uzewnętrzniają swoją świadomość narodową: *Dziennikarze, politycy, a nawet ankieterzy, jeżeli zbyt mocno i natarczywie, wbrew odbieranym sygnałom innego typu, podejmują problematykę różnic napotykają najczęściej na postawy milczenia lub jawnej niechęci do podejmowania rozmów* [Sadowski 1995, s.94]. Można by pomyśleć, że człowiek pogranicza czuje się dobrze wtedy, gdy nie musi identyfikować się kulturowo lub narodowościowo. Wraz z przemianami ustrojowymi wzrasta jednak zainteresowanie „tożsamością narodową" różnych grup etnicznych obecnych na pograniczu.

W zetknięciu z ludźmi centrum, którym obce jest życie w tym szczególnym typie kultur, człowiekowi pogranicza przypisuje się poczucie upośledzenia, zagrożenia, a nawet agresję [Dudziak 1995, 1996]. Człowiek pogranicza nie reprezentuje „czystego" typu kultury, ale konfigurację kultur o dowolnie (indywidualnie) rozłożonych proporcjach. Wynika to z równoczesnego uczestnictwa zarówno w kulturze własnej grupy, jak i kulturze grupy sąsiadującej. Niektórzy badacze zjawisko to oceniają bardzo pozytywnie: *Mieszkańcy miast pogranicza na ogół przeszli przyśpieszony kurs tolerancji stając się relatywnie lepiej przygotowanymi do uczestnictwa w społeczeństwie otwartym* [Sadowski 1996, s. 20].

3. MIASTA MIGRANCKIE A MIASTA POGRANICZA

Miasta migranckie (Mońki, Siemiatycze, Opole) położone są w regionach oddalonych od centrum. W przypadku miast podlaskich bliskość granicy nie ma pierwszoplanowego znaczenia, gdyż migracje zarobkowe nie są skierowane do sąsiednich państw. Mieszkańcy tych miast wyjeżdżają do krajów zachodnich, z którymi nie sąsiadują; migranci kierują się do centrum państw zachodnich, a nie na peryferia. Na przykład mieszkańcy Siemiatycz wyjeżdżają do Brukseli, mieszkańcy Moniek do Chicago i Nowego Jorku, mieszkańcy Perlejewa do Rzymu. Położenie terytorialne miast migranckich i miast pogranicza jest podobne, ale inne są jego konsekwencje. W miastach pogranicza kontakt i styczność z innym narodem jest narzucony, „zastany". Natomiast w miastach migranckich kontakt ten jest kwestią wyboru. Migrant może porzucić decyzję migracji i pozostając na miejscu nie będzie „narażony" na nowe kontakty, styczności i konfrontację z przedstawicielami innego narodu. Nie może tego natomiast uczynić człowiek pogranicza, bo przedstawiciele innej grupy narodowościowej lub wyznaniowej dzielą z nim przestrzeń życia codziennego, niezależnie od jego woli. Z tego punktu widzenia miasto migranckie stanowi znacznie łagodniejszą formę pogranicza.

Mieszkańcy miast pogranicza kontaktują się z przedstawicielami innego pogranicza. Mieszkańcy miast migranckich podczas emigracji stykają się z ludźmi z centrum, lecz różniących się ponadto przynależnością narodowościową i kulturową. Można zatem stwierdzić, że pogranicze migrantów (rozumiane jako styczność z ludnością kraju imigracji) jest bardziej skomplikowane i trudniejsze, jeśli uwzględni się tendencje integracyjno-asymilacyjne. Dochodzą do tego różnice językowe. O ile ludzie pogranicza na ogół porozumiewają się ze sobą bez problemu, o tyle migranci napotykają pod tym względem bariery trudne do przezwyciężenia. Z powodu nieznajomości języków obcych migranci narażeni są na liczne upokorzenia, które ujemnie odbijają się na ich własnej samoocenie. Doznane upokorzenia tkwią w pamięci migrantów, o czym świadczy obecność tego typu wyznań w rozmowach z innymi.

Społeczność miasta migranckiego tworzą migranci, potencjalni migranci i ludność stabilna. W społecznej świadomości miasta migranckiego podział taki jest obecny i wyraża się w sformułowaniach świadczących o opozycji: MY i ONI, a nieraz antagonizmie pomiędzy migrantami a ludnością stabilną (potencjalni migranci pełnią funkcje buforowe). MY to większość mieszkańców, która nie uczestniczyła w migracjach zarobkowych. ONI to migranci i ich rodziny, zwykle nieco zamożniejsze od

rodzin mieszkańców stabilnych. ONI nie tworzą już ekskluzywnych grup (tak było w Mońkach przed 1989 rokiem) i często w ogóle nie tworzą grup ze względu na rozproszony charakter migracji (więcej niż jeden kraj imigracji). Różnią się jednak od mieszkańców stabilnych nowym sposobem bycia, niekiedy systemem wartości i przekonań. To, co ich ze sobą może łączyć, to nić porozumienia wysnuta z podobnych doświadczeń życiowych podczas emigracji. W praktyce doświadczenia na emigracji mogą też dzielić, jeśli ktoś na przykład rozsiewa plotki o postępowaniu znajomych, z którymi razem przebywał za granicą lub gdy ktoś okazał się nieuczciwy wobec współtowarzysza – migranta. Migranci reprezentują sobą wartości innej kultury. Nie tylko dlatego, że niektóre z tych wartości sobie przyswoili, lecz bardziej dlatego, że w ogóle mieli kontakt z takimi wartościami. W miastach migranckich uczestnicy migracji zarobkowych stają się nośnikami pogranicza. Ich życie na pograniczu wpływa na życie całej społeczności. Migranci jednak, w przeciwieństwie do ludzi pogranicza, w swoim mieście, jak i w styczności z rodzimą ludnością centrum, nie mają kompleksu niższości (prowincji lub odmienności).

Płaszczyzną solidarności mieszkańców stabilnych w mieście migranckim bywa skrywane poczucie upośledzenia (głównie ekonomicznego) wobec migrantów i mniej tajona zawiść, przejawiająca się w pejoratywnym określaniu migrantów, na przykład Amerykańcami, chętnie rozgłaszanych plotkach na temat rzekomej zamożności migrantów lub ich niemoralnego prowadzenia się na emigracji.

Podział na MY i ONI w miastach migranckich nie jest jednak podziałem konfliktotwórczym, co zdarza się w miastach pogranicza. Mieszkańcy stabilni lub ktoś z ich rodziny może zostać również migrantem i wtedy jego pozycja w strukturze społecznej ulegnie zmianie. ONI w miastach migranckich pomimo wszystko funkcjonują jako swoi, którzy mieli kontakt z obcymi, ale sami obcymi nie są.

Ostentacyjna zamożność mieszkańców – migrantów nie występuje w miastach pogranicza. Wyraża się ona w ostentacyjnej konsumpcji, przeinwestowaniu własnych domów i mieszkań, kupowaniu zachodnich aut, inwestycji w dzieci (dzieci stają się wizytówką rodziców) [Jaźwińska, Okólski 1996, Cieślińska 1997]. W miastach pogranicza, zwłaszcza wschodniego, zamożność nie jest na pokaz.

Miasta migranckie i miasta wieloetniczne należą do wspólnej rodziny miast pogranicza, choć są to różne typy miast i różne typy pogranicz. Zarówno jeden typ miast, jak i drugi może być przedmiotem zainteresowań socjologii pogranicza. Słownik tej dziedziny należy wzbogacić o pojęcie miasta migranckiego. Koncepcja pogranicza bowiem nadaje się

do analizy miast migranckich i sprzyja poszerzaniu wiedzy na temat współczesnych pogranicz, jak i zjawiska migracji .

BIBLIOGRAFIA

Cieślińska B., *Miasto migranckie (na przykładzie Moniek)*, w: *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, red. A. Sadowski, Białystok 1995.
Cieślińska B., *Małe miasto w procesie przemian w latach 1988-1994*, Białystok 1997.
Dudziak S., *Dyfuzja kulturowa a człowiek pogranicza*, w: *Oblicza peryferyjności*, red. T. Popławski, Białystok 1994.
Dudziak S., *Kultura – dyfuzja – pogranicze – człowiek*, w: „Pogranicze. Studia społeczne" 1996 t. 5.
Jaźwińska E., Okólski M., *Causes and Consequences of Migration in Central and Eastern Europe*, Warszawa 1996.
Lazaridis G., Romaniszyn K., *Albańscy i polscy nielegalni imigranci w Grecji. Analiza porównawcza*, „Studia Polonijne" 1997 t.18.
Mach Z., *Migracja i społeczne konstruowanie tożsamości*, „Przegląd Socjologiczny" t. XLII.
Miasta polskie w dwusetlecie prawa o miastach, red. E. Kaltenberg-Kwiatkowska, Warszawa 1994.
Ossowski S., *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, w: Ossowski S., *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1967.
Pawluczuk W., *Polityczno-etniczna problematyka współczesnej Ukrainy*, w: *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, red. A. Sadowski, Białystok 1995.
„Polityka społeczna. Współczesne problemy migracji zagranicznych" 1996 nr 11/12.
Sadowski A., *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, Białystok 1995.
Sadowski A., *Od miast przygranicznych do miast pogranicza*, „Pogranicze. Studia Społeczne" 1996 t. 5.
Zamojski J.E., *Migracje i społeczeństwo*, Warszawa 1995, 1997.

Leszek GOŁDYKA
Krzysztof LISOWSKI

MŁODZIEŻ MIASTA PRZYGRANICZNEGO WOBEC PRZYSZŁOŚCI WŁASNEJ, PAŃSTWA I SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO

WPROWADZENIE

Z inicjatywą badań w Słubicach wystąpił na początku lat dziewięćdziesiątych prof. Edward Hajduk. Pod jego kierunkiem zespół z Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Zielonej Górze zrealizował badania w 1992, 1993, 1994 oraz w 1995 roku. Obejmowały każdorazowo uczniów klas siódmych i ósmych wszystkich słubickich szkół podstawowych oraz klas pierwszych i drugich wszystkich słubickich szkół średnich [*Społeczne* ... 1995, *Młodzież* ... 1996].

W badaniach zrealizowanych w 1992 roku badana młodzież (658 uczniów klas siódmych i ósmych słubickich szkół podstawowych oraz klas pierwszych i drugich słubickich szkół średnich) w prawie czterdziestu procentach (37,6%) przedstawiła pesymistyczną wizję *niegościnnej przyszłości* [określenie D. Markowskiej 1989]. Prawie osiemdziesiąt procent (76,7%) ankietowanych uważało, iż przyszłość jest niepewna i w związku z tym nie da się jej zaplanować; prawie sześćdziesiąt pięć procent (64,5%) – że warunki życia zwykłego obywatela stają się coraz gorsze; ponad osiemdziesiąt procent (81,8%) – iż przyszłość Polski jest niepewna. Około sześćdziesiąt pięć procent (63,6%) na przyszłość społeczeństwa polskiego i prawie dziewięćdziesiąt procent (88,0%) młodych słubiczan na przyszłość własną spoglądało z ufnością. Optymistów co do przyszłości społeczeństwa polskiego i przyszłości osobistej było więcej niż pesymistów. Zauważalna była rozbieżność pomiędzy tym, jak uczniowie słubiccy postrzegali przyszłość Polski, przyszłość społeczeństwa polskiego i przyszłość osobistą. Pesymistyczny pogląd na przyszłość państwa polskiego i krytyczna ocena bieżącej rzeczywistości nie przeszkadzały młodzieży słubickiej z optymizmem spoglądać na przyszłość własną. Młodzież ta zdawała się uważać, że sytuacja jest trudna (warunki życia zwykłego obywatela stają się coraz gorsze, a przyszłość jest niepewna i nie da się zaplanować). Słabe lub wręcz bardzo słabe poczucie związków po-

między przyszłością osobistą, przyszłością społeczeństwa i przyszłością polskiego państwa wyjaśniać można osobliwościami środowiska wychowawczego miasta przygranicznego [Gołdyka 1997]. Młodzież może nie wiązać pomyślności własnej z pomyślnością państwa polskiego, może sądzić – posługując się wiedzą obserwacyjną – iż państwo z właściwymi mu regulacjami (granice, służby celne i graniczne, obowiązki celne i podatkowe) jest na drodze do tej pomyślności istotną przeszkodą. Mogła nawet paradoksalnie sądzić, iż im państwo jest słabsze, a jego regulacje mniej rygorystyczne, tym większa będzie szansa na osiągnięcie osobistej pomyślności. W miastach pogranicza polsko-niemieckiego prawdopodobne jest wykształcanie się przeświadczenia, iż państwo może upadać, natomiast bliskość bogatego niemieckiego sąsiada pozwoli na osiągnięcie osobistego sukcesu. Rozluźnienie w świadomości młodzieży słubickiej związków pomiędzy pomyślnością własną a pomyślnością społeczeństwa polskiego wyjaśniać można cenioną w środowisku wychowawczym miasta przygranicznego indywidualną zaradnością, takimi indywidualnymi umiejętnościami jak niepostrzeżone przekraczanie granicy (przy przemycie ludzi i towarów), uniknięcie odprawy celnej, czy wreszcie zauważalnym w miastach przygranicznych relatywizmem moralnym [Kurzępa 1998].

W badaniach z 1992 roku pytano młodzież słubicką o to, jakie zjawiska budzą jej szczególny niepokój, jakie – ich zdaniem – są zagrożenia przyszłości Polski?

Na pierwszym miejscu w hierarchii zagrożeń znalazło się zniszczenie środowiska (93,7%), na drugim miejscu brak mieszkań (92,5%). Kolejne miejsca zajmowały: AIDS (92,1%), narkomania (91,5%) i bezrobocie (91,4%). W hierarchii zagrożeń dla przyszłości Polski wysokie odsetki wskazań uzyskały ponadto takie problemy, jak: obawa przed problemami finansowymi, biedą (89,2%), agresja i przemoc (86,7%), wrogość do cudzoziemców (65,4%), radykalne stanowiska partii, ruchów, polityków (56,0%).

Wysokie miejsca w uczniowskiej hierarchii zagrożeń przyszłości Polski zajmują groźby, czy strachy o charakterze telewizyjnym, związane ze środkami masowego przekazu [Koseła 1993], takie jak AIDS czy narkomania. Można jednak sądzić, iż to jak ułożyła się w 1992 roku w prawie powszechnym odczuciu badanej młodzieży hierarchia zagrożeń przyszłości Polski, ma w Słubicach i szerzej na pograniczu polsko-niemieckim swoje obiektywne podłoże [Gołdyka, Szamreta 1994].

Czy zaobserwowany w 1992 roku wśród młodzieży słubickiej sposób postrzegania przyszłości rozumianej abstrakcyjnie, sposób postrzegania przyszłości osobistej oraz państwa i społeczeństwa polskiego, jak

również zagrożeń dla przyszłości Polski ma charakter trwały, czy też podlega, i ewentualnie jakim, zmianom? Porównano w tym opracowaniu sposób postrzegania przyszłości przez młodzież biorącą udział w badaniach w 1993 roku a odszukaną i poproszoną o odpowiedź na te same pytania w 1997 roku.

Projektując badania w 1997 roku trzeba było rozstrzygnąć dwie ważne kwestie. Z jednej strony należało przyjąć odpowiedni dystans czasowy, z drugiej strony przyjęty dystans stwarzać powinien możliwość dotarcia w 1997 roku do odpowiedniej liczby uczestników poprzedniego badania. Zdecydowano się na próbę odszukania uczestników badań z 1993 roku przyjmując, iż taki dystans umożliwi odpowiedzi na stawiane wyżej pytania oraz zapewni udział respondentów w odpowiedniej proporcji. Nie zdecydowano się na porównanie poglądów ankietowanych w 1992 roku z ich poglądami w 1997 roku, z uwagi na stwierdzone duże ryzyko dotarcia do zbyt małego zbioru respondentów, oraz także z powodu pewnych zmian w kwestionariuszu 1992 i 1993 roku.

W 1993 roku badaniami objęto 593 uczniów klas siódmych i ósmych słubickich szkół podstawowych (305 osób) oraz klas pierwszych i drugich słubickich szkół średnich (288 osób). Zdecydowano się na odszukanie ówczesnych uczniów, a w 1997 roku już absolwentów różnych typów szkół średnich. Ankieterom, studentom Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Zielonej Górze, udało się dotrzeć do 194 osób. Do opracowania zakwalifikowano odpowiedzi 190 osób, co stanowi 66% zbioru uczniów szkół średnich biorących udział w badaniach w 1993 roku. Część z nich kontynuuje naukę (47,5%), część już pracuje (31,2%), spora grupa nie uczy się i nie pracuje (21,3%). Uczniowie w 1993, a w 1997 roku absolwenci szkół średnich są już pełnoletni, mogą być uznawani za partnerów przez rodziców czy pracodawców. Jednocześnie osiągając pełnoletność i dysponując maturalnymi świadectwami nie są jeszcze dorosłymi w ścisłym znaczeniu, można ich nazwać *młodymi dorosłymi* [Borowicz, Krzymieniecka, Szafraniec 1991]. Dopiero próbują wchodzić w role związane z funkcjonowaniem w życiu dorosłego społeczeństwa.

1. ANALIZA WYNIKÓW BADAŃ

W badaniu w 1997 roku także zapytano respondentów, czy zgadzają się lub nie z tym, iż przyszłość wygląda ponuro. Rozkład odpowiedzi przedstawia tabela 1.

Tabela 1. Wizja przyszłości (w procentach)

Czy przyszłość wygląda bardzo ponuro?	Rok		
	1992	1993	1997
Zgadzam się (pesymiści)	37,6	51,8	34,4
Nie zgadzam się (optymiści)	62,2	48,2	65,6

Źródło: opracowanie własne.

Zwraca uwagę dość wyraźny wzrost liczby pesymistów w 1993 roku. Wzrost odsetka pesymistów w tym i innych przypadkach wyjaśniać można poziomem nastrojów społecznych, stwierdzanym w badaniach socjologicznych [Ziółkowski, Pawłowska, Drozdowicz 1994], wzrostem nastrojów pesymistycznych w społeczeństwie polskim w 1993 roku, odzwierciedlonym w wynikach wyborów parlamentarnych. Wzrost odsetka pesymistów można uznać za lokalne odbicie nastrojów społecznych w makroskali. Potwierdzeniem tej interpretacji może być dwukrotny pomiar odczuć młodzieży miasta przygranicznego (1992–1993), ukazujący wzrost nastrojów pesymistycznych [Idzikowski 1998]. Wzrost liczby pesymistów może jednak wynikać także ze składu obu prób. W skład próby z 1992 roku wchodzili uczniowie szkół podstawowych i średnich, natomiast próba z 1993 roku składa się wyłącznie z uczniów szkół średnich. W badaniach stwierdzono, iż z dużo większym optymizmem spoglądali w przyszłość uczniowie ostatnich klas szkół podstawowych. Oni przeważali w kategorii zdecydowanych optymistów. Wśród pesymistów przeważali uczniowie szkół średnich. Ci dostrzegali więcej zagrożeń i częściej deklarowali brak ufności na pytania o przyszłość. Przewagę pesymistów nad optymistami w 1993 roku wiązać można więc z większym doświadczeniem i wiedzą uczniów szkół średnich, z bliższą perspektywą konfrontacji oczekiwań z realiami, bliższą perspektywą osiągnięcia dorosłości, zmniejszającą poziom optymizmu [Idzikowski 1998].

Porównanie wyników pomiarów z 1993 i 1997 roku pokazuje wzrost odsetka optymistów (o 17,4 %) i zmianę proporcji pomiędzy pesymistami i optymistami (51,8% : 48,2% i 34,4% : 85,6%). Uczniowie słubickich szkół średnich będący w 1993 roku mniej więcej w połowie pesymistami (optymistami) stali się pesymistycznymi absolwentami w znacznie mniejszym stopniu. Pokonanie progu szkoły średniej nie spowodowało wzrostu odczuć pesymistycznych, przeciwnie – ich redukcję. W identyczny sposób postrzegało ciemno, ponuro przyszłość 55,0% uczestników obu badań (optymistami pozostało 20,6%, pesymistami 34,4%). Zmieniło pogląd na temat barw przyszłości 45% respondentów, większość (31,2%)

przeszła z kategorii pesymistów do kategorii optymistów, mniejszość (13,8 %) przebyła drogę odwrotną. Tabela przepływów wskazuje więc na redukcję odczuć pesymistycznych. Nie można, mimo tego korzystnego trendu, nie dostrzegać prawie trzydziestopięcioprocentowego udziału pesymistów wśród badanej młodzieży.

Wniosek o niegościnnej, pesymistycznej wizji przyszłości, zaznaczający się w świadomości uczniów słubickich wzmacniały rozkłady odpowiedzi na inne pytania, miedzy innymi na pytanie dotyczące możliwości planowania przyszłości. Rozkład odpowiedzi przedstawia tabela 2.

Tabela 2. Możliwość planowania przyszłości (w procentach)

Czy zgadzają się z poglądem, że przyszłość jest niepewna i dlatego nie można sobie zbyt wiele planować?	Rok		
	1992	1993	1997
Zgadzam się (pesymiści)	76,7	73,9	61,7
Nie zgadzam się (optymiści)	23,3	26,1	38,3

Źródło: opracowanie własne.

Ocena stopnia pewności przyszłości i możliwości planowania zmienia się pomiędzy 1993 i 1997 rokiem także dość wyraźnie (o 12,2%), co również można odczytywać jako świadectwo pewnego trendu, zmniejszającego odsetek pesymistów wśród młodzieży miasta przygranicznego. Tym niemniej odsetek nastawionych pesymistycznie co do pewności przyszłości i możliwości planowania w dalszym ciągu uznać należy za wysoki. Pesymiści znacznie przewyższają odsetek optymistów, jest ich prawie dwukrotnie więcej. Trwałością poglądów w powyższej sprawie odznacza się 65,4% respondentów, 50,5% było i pozostało pesymistami, 14,3% było i pozostało optymistami. Zmieniło nastawienie z pesymistycznego na optymistyczne 23,4% a z optymistycznego na pesymistyczne 11,2% uczestniczących w badaniach.

Zmianie uległ również sposób postrzegania warunków życia. Ilustruje tę zmianę tabela 3.

Tabela 3. Sposób postrzegania warunków życia (w procentach)

Czy życie zwykłego obywatela staje się gorsze a nie lepsze?	Rok		
	1992	1993	1997
Zgadzam się (pesymiści)	64,5	74,3	65,8
Nie zgadzam się (optymiści)	35,5	25,7	34,2

Źródło: opracowanie własne.

Od 1993 do 1997 roku zmniejsza się odsetek respondentów zgadzających się z poglądem, iż życie zwykłego obywatela miast stawać się coraz lepsze jest coraz gorsze. Pesymiści przeważają nad optymistami w obu pomiarach, w 1997 roku jest ich jednak w stosunku do 1993 mniej (o 8,5%). Stabilnością poglądów w powyższej sprawie wykazuje się 63,7% uczestników badań, 51,9% było i pozostało pesymistami, 11,8% – optymistami. Z kolei labilnością poglądów na temat warunków życia zwykłych obywateli odznacza się 36,3% respondentów, 22,4% zmieniło nastawienie z pesymistycznego na optymistyczne, 13,9% przebyło drogę przeciwną.

Z punktu widzenia celów tego opracowania ważne są rozkłady odpowiedzi na pytanie o przyszłość Polski. Przedstawia je tabela 4.

Tabela 4. Przyszłość Polski (w procentach)

Czy przyszłość naszego kraju jest niepewna?	Rok		
	1992	1993	1997
Zgadzam się (pesymiści)	81,0	84,5	54,0
Nie zgadzam się (optymiści)	19,0	15,5	46,0

Źródło: opracowanie własne.

Zmiana nastawień co do przyszłości państwa jest bardzo wyraźna, nastawienie zmieniło 30,5% badanej młodzieży miasta przygranicznego. Co prawda osoby pesymistycznie nastawione co do przyszłości państwa polskiego przeważają w drugim pomiarze nad optymistami, tym niemniej proporcja pomiędzy pierwszymi i drugimi nie jest w 1997 roku tak wysoka jak w 1993 roku, kiedy stosunek pomiędzy osobami o zachwianej wierze w przyszłość naszego państwa a wierzącymi w jego przyszłość wynosił 5,45. Trwałością przekonań co do przyszłości Polski wykazało się 53,5% badanych, 46,0% zgadzało się i zgadza z poglądem o jej niepewnej przyszłości, 7,5% zaś z nim nie zgadzało się i nie zgadza. Zmieniło nastawienie w tej kwestii z pesymistycznego na optymistyczne 38,5%, z optymistycznego na pesymistyczne – 8,0%.

Stosunek do przyszłości społeczeństwa polskiego i osobistej uczestników badań przedstawia tabela 5.

Tabela 5. Przyszłość społeczeństwa polskiego i przyszłość własna (w procentach)

Patrzę na przyszłość:	Społeczeństwa polskiego			Własną		
	rok			rok		
	1992	1993	1997	1992	1993	1997
Ponuro (pesymiści)	36,4	62,1	38,4	12,0	24,9	13,2
Z ufnością (optymiści)	63,6	37,9	61,6	88,0	75,1	86,8

Źródło: opracowanie własne.

Zmiany przekonań młodzieży słubickiej co do przyszłości społeczeństwa polskiego i własnej zdają się ilustrować ogólniejszą tendencję przemian nastawień tej młodzieży wobec przyszłości. Widać wyraźny spadek odsetka w latach 1993-1997 osób o nastawieniu pesymistycznym wobec przyszłości społeczeństwa polskiego (o 23,7%) oraz zmiany w proporcjach zapatrujących się na przyszłość tego społeczeństwa ponuro lub z ufnością (62,1:37,9 i 38,4:61,6). Nastąpił również w latach 1993–1997 spadek odsetka respondentów zapatrujących się ponuro na przyszłość własną (o 11,7%). Tym niemniej pomimo tego możliwego do stwierdzenia trendu przemian, ogląd przyszłości własnej i przyszłości społeczeństwa młodych słubiczan w 1997 roku, jest zbliżony do oglądu z 1992 roku. W aspekcie już nie procesu zachodzącego w latach 1992–1997, lecz stanu zaobserwowanego w 1997 roku można dalej mówić o rozbieżności pomiędzy sposobem postrzegania przyszłości własnej i przyszłości społeczeństwa polskiego. Możliwy jest również do utrzymania wniosek o rozbieżności pomiędzy sposobem postrzegania przyszłości własnej i przyszłości państwa polskiego, z tym że ze względu na ponad 30% spadek pesymistów co do przyszłości tego państwa, rozbieżność ta nie ma charakteru przepaści. Stabilnością poglądów wobec przyszłości własnej wykazało się 79,9% respondentów, 70,9% z ufnością spoglądało i spogląda na przyszłość własną w 1997 roku, 9,9% zapatrywało się na tę przyszłość i zapatruje ponuro. Nastawienie pesymistyczne na optymistyczne zmieniło 15,9% młodych słubiczan. W przypadku 4,2% dokonała się ewolucja odwrotna. Trwałością przekonań wobec przyszłości społeczeństwa polskiego odznaczało się 55,3% biorących udział w obu badaniach, z ufnością spoglądało i spogląda na tę przyszłość 27,4%, ponuro widziało i widzi ją w drugim pomiarze 27,9% respondentów. Ewolucja pesymizm (ponuro) – optymizm (z ufnością) zapatrywań na przyszłość społeczeńs-

twa polskiego dotyczy 34,% biorących udział w badaniach, zmiana odwrotna – 10,5%.

O stosunku młodzieży słubickiej do zagrożeń przyszłości Polski informuje tabela 6.

Tabela 6. Zagrożenia przyszłości Polski (w procentach)

Jeśli myślisz o przyszłości Polski, czy i w jakim stopniu niepokoją Cię następujące zjawiska?	Bardzo mocno i mocno			Słabo i w ogóle nie		
	rok			rok		
	1992	1993	1997	1992	1993	1997
Dewastacja środowiska	93,7	95,2	92,0	6,3	4,8	8,0
Brak mieszkań	92,5	90,9	86,1	7,5	9,1	13,9
AIDS	92,1	91,0	86,7	7,9	9,0	13,3
Narkomania	91,5	88,8	88,3	8,5	11,2	11,7
Bezrobocie	91,4	93,1	86,2	8,6	6,9	13,8
Problemy finansowe	89,2	87,7	84,5	10,8	12,3	15,5
Agresja i przemoc	86,7	91,5	94,1	13,3	8,5	5,9
Wrogość do cudzoziemców	65,4	75,5	62,2	34,6	24,5	37,8
Ekstremizm polityczny (radykalne stanowiska partii, polityków)	56,0	66,3	47,8	44,0	33,7	52,2

Źródło: opracowanie własne.

Zagrożeniami według młodzieży miasta przygranicznego w zasadzie niezmiennie są: dewastacja środowiska, brak mieszkań, AIDS, narkomania, bezrobocie. Badana młodzież słubicka obawia się także biedy (problemów finansowych) oraz agresji i przemocy. Wyraźniejszy spadek postrzeganych dla przyszłości Polski zagrożeń zaznacza się w przypadku ekstremizmu politycznego (o 18,5%) i wrogości do cudzoziemców (o 13,3%). Są to zdaniem biorących udział w badaniach zjawiska niepokojące, lecz w mniejszym stopniu od pozostałych i w stosunku do 1993 roku. Przesunięcia pozostałych niepokojących w związku z przyszłością Polski zjawisk w latach 1992–1993 i 1993–1997 są minimalne, bądź śladowe, a w jednym przypadku (agresja i przemoc) zaznacza się wzrost odsetka respondentów zaniepokojonych tym zjawiskiem w 1997 roku.

Stabilnością w postrzeganiu dewastacji środowiska jako zjawiska niepokojącego w przyszłości Polski odznacza się w latach 1993–1997 90,4% badanych, 88,8% podtrzymuje pogląd o mocnym, a 1,6% o słabym

bądź żadnym zagrożeniu dewastacją środowiska przyszłości naszego państwa. Opinię w tej kwestii zmieniło 9,6% młodych słubiczan, 6,4% uznało iż dewastacja środowiska przestała być zjawiskiem niepokojącym, 3,2% – iż przeciwnie, stała się zagrożeniem przyszłości Polski. Niezmienność zapatrywań na brak mieszkań jako zjawisko budzące niepokój charakteryzuje 83,4% młodych słubiczan, 80,2% w obu pomiarach wyrażało mocne zaniepokojenie, 3,2% – słabe lub żadne. Zmieniło poglądy na brak mieszkań jako zagrożenie 16,6% respondentów, 10,7% przestało się niepokoić, natomiast 5,9% słabo zaniepokojonych w 1993 roku wyraziło w 1997 roku mocne zaniepokojenie. Trwałością poglądów, iż AIDS jest zjawiskiem niepokojącym wykazało się 85,1% młodych mieszkańców przygranicznego miasta, przy czym 81,4% w drugim badaniu ponownie wyraziło mocne zaniepokojenie a 3,7% słabe bądź żadne. Pogląd, iż AIDS jest niepokojącym zjawiskiem mieszkańcy ci zmienili następująco: 9,6% przestało się niepokoić, a 5,3% zaczęło w 1997 roku. Stabilność poglądów w sprawie narkomanii zaznacza się u 84,5% uczestniczących w badaniach (80,8% w drugim pomiarze ponawia mocne zaniepokojenie, a 3,7% słabe lub żadne), labilność zaś u 15,5% (8,0% przestało widzieć w narkomanii mocne zagrożenie, 7,5% sądzi iż takim się stała). Trwałość opinii w kwestii bezrobocia charakteryzuje 85,5% badanych młodych mieszkańców miasta przygranicznego (82,4% powtarza ocenę o mocnym zagrożeniu, 3,1% ocenę przeciwną). Zmienność nastawień na problem bezrobocia odnotowuje się u 14,5% uczestniczących w badaniach, u 10,7% zaniepokojenie spadło, wśród 3,7% wzrosło. Mocno niepokoi się biedą (problemami finansowymi) w obu pomiarach 75,9% respondentów, słabo lub wcale 3,7%, trwałość nastawień dotyczy więc 79,6% zaproszonych do badań. Spadek zaniepokojenia ubóstwem (problemami finansowymi) jest zjawiskiem niepokojącym dla 11,8%, wzrost zaniepokojenia dla 8,6%, zatem zmienność nastawień w kwestii ubóstwa charakteryzuje 20,4% odpowiadających na pytania kwestionariusza. Na temat agresji i przemocy nie zmieniło zapatrywań 87,8% respondentów, 86,7% pozostało przy poglądzie, iż jest to mocno niepokojące zjawisko, 1,1% przy poglądzie, iż jest słabo lub w ogóle niepokojące. Trwałością poglądu, iż wrogość do cudzoziemców jest podstawą do niepokoju o przyszłość Polski wykazało się 65,5% biorących udział w badaniach, przy czym 51,6% pozostało przy poglądzie, iż należy się tym zjawiskiem bardzo mocno i mocno niepokoić, a 13,9% uznawało, iż wrogość do cudzoziemców jest postawą do słabego lub żadnego zaniepokojenia. 23,9% bardzo zaniepokojonych wrogością do cudzoziemców w Polsce w 1993 roku zmieniło pogląd w 1997 roku, natomiast 10,6% słabo niepokojących

się wrogością do cudzoziemców w 1993 roku było bardzo mocno i mocno zaniepokojonych tym zjawiskiem w 1997 roku. Niezmienność poglądów co do ekstremizmu politycznego jako niepokojącego zjawiska charakteryzuje 55,5% ankietowanych, 34,8% uważało dwukrotnie, iż należy się tym zjawiskiem mocno niepokoić, 20,7% było zdania przeciwnego w obu pomiarach. Pogląd, iż ekstremizm polityczny jest zjawiskiem bardzo niepokojącym na przeciwny zmieniło 31,5%, a że zjawiskiem słabo lub wcale niepokojącym na odwrotny – 13,0%.

PODSUMOWANIE

Porównanie wyników badań z 1992 i 1993 roku, poza jednym przypadkiem dotyczącym niepewności przyszłości i związanych z tym trudności z planowaniem, wskazuje na wzrost nastawień pesymistycznych wśród młodzieży miasta przygranicznego. Wzrost ten tłumaczyć można ogólnopolskim przyrostem nastawień pesymistycznych w 1993 roku, zmiana zaobserwowana w tych latach w mieście przygranicznym byłaby więc lokalnym odbiciem makrospołecznych procesów, odbiciem potwierdzonym przez inne badania. Wzrost nastawień pesymistycznych ukazany w tekście tłumaczyć można składem prób z 1992 i 1993 roku. W skład próby z 1992 roku wchodzili uczniowie szkół podstawowych i średnich, a w skład próby z 1993 roku wyłącznie wyselekcjonowani uczniowie szkół średnich. Stwierdzono w badaniach, iż uczniowie szkół podstawowych odznaczali się niższym od uczniów szkół średnich poziomem pesymizmu.

Trend obserwowany w latach 1993-1997 jest dość jednoznaczny (i bardzo korzystny). Nastąpił wyraźny, a niekiedy bardzo wyraźny spadek nastawień pesymistycznych młodzieży miasta przygranicznego wobec przyszłości rozumianej ogólnie, warunków życia zwykłego obywatela, przyszłości Polski, przyszłości społeczeństwa polskiego i przyszłości osobistej. Tak więc przekroczenie bardzo ważnego progu, jakim jest ukończenie szkoły, zanik kurateli nauczycielskiej i zmniejszenie się nieuchronne rodzicielskiej, wchodzenie w nowe role (studenta, żołnierza zasadniczej służby wojskowej, pracującego na własny rachunek, pracobiorcy, bezrobotnego, męża – żony, ojca – matki, zawodowego przemytnika i inne) nie spowodowało wzrostu lub utrzymania poziomu nastawień pesymistycznych, lecz wręcz przeciwnie – ich spadek. Przyszłość – jeśli uwzględnić tylko wynik pomiarów z 1993–1997 roku – wydająca się złowrogą lub straszną czy wrogą uczniom szkół średnich, wydaje się

młodym dorosłym już tylko groźną i trudną lub mało przyjazną. Spadek nastawień pesymistycznych młodzieży miasta przygranicznego tłumaczyć można oswajaniem się jej z warunkami gospodarki rynkowej, z ich akceptacją, z akceptacją potrzeby konkurowania na różnych płaszczyznach, umocnieniem po ukończeniu szkoły średniej przekonania, iż poradzi sobie, zwłaszcza że przyszłość państwa, która wydawała się im wcześniej bardzo problematyczna, wcale nie wydaje się taka później. Spadek nastawień pesymistycznych tłumaczyć można przygranicznym położeniem. Bazar i przejście graniczne stwarzają okoliczności postrzegane przez młodzież jako szansę na sukces w działaniach przynoszących szybki efekt, szansę na wielorakie możliwości utrzymywania się czy zarobkowania. Znaczenie bazaru czy przejścia granicznego jest tak duże, że dla wielu grup zawodowych praca w dotychczasowym miejscu przestała być atrakcyjna [Idzikowski 1998].

Nie zaobserwowano natomiast w zasadzie poważniejszych przesunięć w ocenie zjawisk budzących niepokój młodzieży miasta przygranicznego w związku z przyszłością Polski. Na taki sposób postrzegania zagrożeń, na potencjalne źródło kłopotów polskich w przyszłości ma wpływ przygraniczne położenie [Gołdyka, Szamreta 1994] i prawdopodobnie tym sposobem wyjaśnić można to, iż spadek nastawień pesymistycznych wobec przyszłości nie był wyraźniejszy.

Niezależnie od zaobserwowanej (i korzystnej) tendencji zmian pozostaje jeszcze kwestia stanu sposobu postrzegania przyszłości przez młodzież miasta przygranicznego w 1997 roku. Przyszłość dla młodzieży miasta przygranicznego nie jest już złowroga, straszna lub wroga jak w 1993 roku, lecz w dalszym ciągu w 1997 roku groźna, trudna lub mało przyjazna. Około 33% młodzieży postrzega przyszłość jako bardzo ponurą, około 66% neguje możliwość jej zaplanowania i uważa, że życie zwykłego obywatela staje się gorsze, ponad połowa sądzi, iż przyszłość państwa jest niepewna, więcej niż 30% uważa iż przyszłość społeczeństwa rysuje się w ciemnych (ponurych) barwach. Jednocześnie tylko nieco więcej niż 10% niepokoi się o przyszłość własną, ponad 85% z ufnością spogląda na tę przyszłość. W hierarchii zagrożeń przyszłości Polski wysoko lokują się, mając na pograniczu polsko-niemieckim swoje obiektywne podłoże, groźby telewizyjne. Wysoki odsetek wskazań na zjawiska godne niepokoju wskazuje na to, iż młodzież miasta przygranicznego jest jeszcze przyszłością dość „wystraszona", co nie przeszkadza jej z ufnością (bez „strachu") spoglądać na przyszłość własną.

BIBLIOGRAFIA

Borowicz R., Krzymieniecka G., Szafraniec K., *Młodzi dorośli. Paradoksy socjalizacji i rozwoju,* Warszawa1991.

Gołdyka L., *Miasto pogranicza polsko-niemieckiego jako środowisko wychowawcze*, w: *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej*, red. L. Gołdyka i in., Zielona Góra 1997.

Gołdyka L., Szamreta C., *Przyszłość w świadomości młodzieży szkolnej miasta przygranicznego*, w: „Pogranicze. Studia Społeczne", 1994 t. 4.

Idzikowski B., *Orientacje życiowe młodzieży szkolnej miasta przygranicznego. Badania panelowe*, Zielona Góra 1998.

Koseła K., *Młodym być. Młodzież szkolna '92 (raport z badań)*, CBOS, Warszawa 1993.

Kurzępa J., *Młodzież pogranicza – juma*, Zielona Góra 1998.

Markowska D., *U progu niegościnnej przyszłości,* w: *Młodzież wiejska i jej związki*, red. R. Borowicz, Poznań 1989.

Młodzież w okresie zmian organizacji społeczeństwa, red. E. Hajduk, B. Idzikowski, Zielona Góra 1996.

Społeczne postawy młodzieży miast przygranicznych, red. E. Hajduk, Zielona Góra 1995.

Ziółkowski M., Pawłowska B., Drozdowicz R., *Jednostka wobec władzy*, Poznań 1994.

Wojciech JOCZ

ZNACZĄCY *INNI* I UOGÓLNIONY *INNY* W PROCESIE KSZTAŁTOWANIA SIĘ SYSTEMU WARTOŚCI I NORM MŁODZIEŻY BIAŁEGOSTOKU

WPROWADZENIE

Człowiek jest istotą społeczną; może rozwijać się tylko w społeczności podczas kontaktów z innymi ludźmi. Jednostka włączana jest w życie społeczne poprzez socjalizację. Przystosowanie się do życia społecznego następuje pod wpływem znaczących innych i uogólnionego innego.

Socjalizacja polega na przekazywaniu młodemu pokoleniu dziedzictwa kulturowego oraz wychowywaniu do uczestnictwa w kulturze. W procesie tym kształtuje się osobowość społeczna człowieka. *Socjalizacja obejmuje procesy internalizacji, tj. nabywania czy przyjmowania przez jednostkę wartości i norm z nich wynikających, następnie procesy uczenia się i tworzenia wzorów zachowań, a wśród nich wzorów ról społecznych* [Turowski 1993, s. 39]. Socjalizacja jest pojęciem szerszym od wychowania, obejmuje swym zakresem zarówno wpływy zamierzone, jak i niezamierzone.

W procesie socjalizacji wyróżnia się dwie fazy: socjalizację pierwotną i socjalizację wtórną.

Socjalizacja pierwotna obejmuje okres dzieciństwa. *Pod wpływem interakcji ze swymi opiekunami, a następnie innymi kręgami osób, dziecko w drodze naśladownictwa, identyfikacji, później zaś w drodze przyjmowania ról innych ludzi ze swego otoczenia, a przede wszystkim tzw. znaczących innych (rodzice, rodzeństwo, nauczyciele) uczy się wzorów zachowań oraz wartościowania i oceniania* [Turowski 1993, s. 41]. Znaczącymi innymi *są osoby, które w procesie rozwoju jednostki wywierają lub wywierały szczególny wpływ na kształtowanie się jej zachowań, poglądów, postaw, uczuć itp. [...] Określone osoby stają się dla jednostki znaczącymi innymi bądź to ze względu na rolę społeczną, jaką pełnią (rodzic, nauczyciel), bądź ze względu na specyficzny wybór (przyjaciele),* [Olechnicki, Załęcki 1997, s. 259]. Osobowość jednostki kształtowana jest przez udział w grupach pierwotnych, opartych na stosunkach „twarzą

w twarz" *(face – to – face relations)*. Proces ten przebiega w okresie niemowlęctwa i dzieciństwa, a także w okresie młodzieńczym.

Socjalizacja wtórna dokonuje się w wieku dorosłym pod wpływem tak zwanego uogólnionego innego na skutek własnej aktywności jednostki. Uogólnionym innym można nazwać zorganizowaną wspólnotę lub grupę społeczną, która daje jednostce jedność osobowości [Mead 1975]. Postawa uogólnionego innego jest postawą całej wspólnoty. Jednostka w procesie socjalizacji poznaje cel i ogólne reguły gry. *Uogólniony inny – drużyna – to ostatecznie cały system społeczny, w którym jednostka musi kompetentnie uczestniczyć* [Hałas 1994, s. 34]. Socjalizacja wtórna polega na uczeniu się przez jednostkę ról społecznych, pełnionych w różnych grupach społecznych lub instytucjach, takich jak: szkoła, małżeństwo, rodzina, zakład pracy, wojsko, klasztor.

Okres socjalizacji pierwotnej kończy się, gdy jednostka jest zdolna do identyfikacji nie tylko z konkretnymi znaczącymi innymi, lecz z ogółem innych (uogólniony inny). Przejście z jednej fazy do drugiej wiąże się najczęściej z powstaniem w jednostce poczucia własnej tożsamości. Tożsamość jest układem autodefinicji jednostki jako aktora społecznego, „koncepcją siebie" jaką jednostka ma o sobie [Bokszański 1989].

Można wyróżnić tożsamość osobową i społeczną. *Tożsamość osobowa oznacza poczucie ciągłości jaźni, ciągłości własnego istnienia mimo upływu czasu, tożsamość społeczna natomiast oznacza poczucie zajmowania przez jednostkę określonego miejsca w świecie społecznym, pełnienie określonych ról społecznych* [Turowski 1993, s. 43]. Tożsamość społeczna jednostki ulega zmianom wraz z upływem czasu.

W 1998 roku przeprowadzono w Białymstoku ankietowe badania audytoryjne wśród młodzieży dotyczące funkcjonowania ich rodzin oraz przebiegu procesu socjalizacji. Zrealizowano je na reprezentatywnej próbie 1208 osób. Odpowiedzi na postawione w ankiecie pytania udzielali uczniowie VIII klas szkół podstawowych oraz uczniowie wszystkich klas szkół ponadpodstawowych. Próbę badawczą dobrano ze względu na typ szkoły oraz klasę.

Ankietowaną młodzież poproszono o określenie swojej narodowości i wyznania. Zdecydowana większość badanych (94,4%) wskazała narodowość polską. Przynależność do narodu białoruskiego zadeklarowało 1,3% respondentów, a do ukraińskiego 0,5%. Co setny badany (1%) wskazał jeszcze inną narodowość. Część młodzieży (2,8%) nie określiła swojej narodowości.

Wśród ankietowanych najwięcej osób (80,1%) jest wyznania rzymsko-katolickiego. Drugą stosunkowo często występującą konfesją jest prawosławie, do którego należy 12,1% badanych. Inne wyznania wskazało 3,2% respondentów, w tym najczęściej: grekokatolickie, protestanckie, muzułmańskie i mojżeszowe. Część młodzieży określiła się jako osoby niewierzące – 2,4%, a część – 2,3% – nie wskazała swojej konfesji.

W badaniach starano się ustalić:
- jakie wartości młodzież uważa za najważniejsze w swoim życiu,
- jak młodzież spostrzega system wartości swoich rodziców,
- jaki jest stosunek młodzieży do kontrowersyjnych moralnie zachowań społecznych,
- kto z najbliższego otoczenia młodych ludzi ma największy wpływ na kształtowanie się ich osobowości społecznej,
- jak poszczególne znaczące osoby wpływają na socjalizację młodych ludzi,
- jakie instytucje lub grupy społeczne mają obecnie największy wpływ na wychowanie dzieci i młodzieży,
- jaki wpływ wywierają one na system wartości młodego pokolenia?

Przy ustalaniu uwarunkowań wyboru wartości uwzględniano wpływ następujących znaczących innych: ojca, matki, dziadka/babci, brata/siostry, nauczyciela/wychowawcy, księdza/osoby duchownej, przyjaciela/przyjaciółki, kolegi/koleżanki, swojego chłopaka/swojej dziewczyny. Była również możliwość dostrzeżenia wpływu: kogoś z dalszej rodziny, kogoś innego lub nikogo.

W ankiecie pytano respondentów o znaczenie wpływu grup mogących dawać jednostce jedność osobowości, czyli będących uogólnionym innym. Wśród nich uwzględniono: rodzinę (rodziców), szkołę, Kościół oraz grupę rówieśniczą. Ze względu na swoje znaczenie włączono do badań również oddziaływanie środków masowego przekazu, co wykracza poza ramy rozważań o uogólnionym innym w rozumieniu Meada.

1. SYSTEM WARTOŚCI MŁODZIEŻY I JEJ RODZICÓW

System wartości danej społeczności jest istotnym elementem jej kultury, który ukierunkowuje życie poszczególnych ludzi. Wartość jest to *dowolny przedmiot materialny lub idealny, idea lub instytucja, przedmiot wyimaginowany lub rzeczywisty, w stosunku do którego jednostki lub zbiorowości przyjmują postawę szacunku, przypisują mu ważną rolę w swoim życiu i dążenie do jego osiągnięcia odczuwają jako przymus,* [Szczepański 1970, s. 97].

Socjalizacja jest procesem w wyniku którego jednostka przyswaja sobie system wartości danej kultury. Proces przekazu dziedzictwa kulturowego obejmuje zarówno celową działalność wychowawczą, jak i spontaniczne procesy przystosowania się do życia społecznego poprzez naśladownictwo i identyfikację. *Wartości zinternalizowane przez jednostkę nie stanowią jakiejś spójnej zhierarchizowanej całości, a – przeciwnie – krzyżują się ze sobą, współistnieją w osobowości mimo swej sprzeczności; jedne są dominujące, inne przytłumione i w różnych sytuacjach któreś z nich wpływają na zachowanie jednostki. Z nich wypływają normy i wzory zachowań* [Turowski 1993, s. 40].

Zarówno młodzież, jak i jej rodzice za najważniejsze w swoim życiu uważają: zdrowie (80,5% młodzieży i 77,9% rodziców) oraz szczęśliwe życie rodzinne (79,3% młodzieży i 78,1% rodziców), (tabela 1). Trzecią najczęściej (64,1%) wybieraną przez młodych ludzi wartością jest wielka odwzajemniona miłość. W ich odczuciu nie miała ona aż takiego znaczenia w życiu ich rodziców. Takie ocenianie prawdopodobnie wynika z idealizowania miłości oraz wyobrażania jej sobie jako czegoś romantycznego. Badania przeprowadzone wśród dorosłych pozwalają jednak stwierdzić, że również dla nich trzecią najważniejszą wartością jest miłość (62,3%), [Danowski 1998]. Młodzież, podobnie jak i jej rodzice, dość często uznaje za najważniejsze: spokojne życie (62,2% młodzieży i 73,7% rodziców), szacunek i uznanie innych ludzi (61,3% młodzieży i 59,7% rodziców), poczucie bycia potrzebnym innym (52,3% młodzieży i 35,3% rodziców) oraz ciekawą pracę (48,9% młodzieży i 41,5% rodziców).

Młodzież częściej niż dorośli wybiera jako ważne następujące wartości: grono lubiących się przyjaciół (59,9% młodzieży i 31,7% rodziców), podróże i przygody (50,3% młodzieży i 20,0% rodziców), przyjemności i rozrywki (47,3% młodzieży i 19,0% rodziców), zdobywanie wiedzy (46,3% młodzieży i 25,3% rodziców), sprawność fizyczną (42,4% młodzieży i 16,4% rodziców). Młodzi ludzie w stosunku do ich rodziców nieco rzadziej uznają za ważne: dobrobyt – zamożność (41,7% młodzieży i 44,6% rodziców), posiadanie pieniędzy(41,3% młodzieży i 47,0% rodziców) oraz wiarę – religię (40,6% młodzieży i 44,9% rodziców). Młodzież stosunkowo rzadko wybiera wartości związane z życiem społecznym, takie jak: pomaganie innym ludziom, spokój społeczny, pomyślność ojczyzny, wysokie stanowisko – władza.

Tabela 1. Wybór wartości uważanych za najważniejsze w życiu młodzieży i w życiu jej rodziców?* (dane w procentach)

Młodzież		Wartości	Rodzice	
ranga	procent		ranga	procent
1	80,5	Zdrowie	2	77,9
2	79,3	Szczęśliwe życie rodzinne	1	78,1
3	64,1	Wielka odwzajemniona miłość	11	32,7
4	62,2	Spokojne życie	3	73,7
5	61,3	Szacunek i uznanie innych ludzi	4	59,7
6	59,9	Grono lubiących się przyjaciół	12	31,7
7	52,3	Poczucie, że jest się potrzebnym innym ludziom	9	35,3
8	50,3	Podróże – przygody	18	20,0
9	48,9	Ciekawa praca	8	41,5
10	47,3	Przyjemności i rozrywki	19	19,0
11	46,3	Zdobywanie wiedzy	16	25,3
12	42,4	Sprawność fizyczna	20	16,4
13	41,7	Dobrobyt – zamożność	7	44,6
14	41,3	Posiadanie pieniędzy	5	47,0
15	40,6	Wiara – religia	6	44,9
16	40,6	Silny charakter	15	26,8
17	40,5	Pomaganie innym ludziom	10	32,9
18	34,4	Wysokie kwalifikacje zawodowe	13	29,1
19	23,2	Spokój społeczny	14	28,2
20	20,5	Pomyślność ojczyzny	17	20,9
21	16,4	Wysokie stanowisko – władza	21	15,7
22	10,9	Sława	22	6,2
23	1,5	Inne	23	0,5

* możliwość wyboru kilku odpowiedzi
Źródło: opracowanie własne.

Młodzież wyznania rzymskokatolickiego i prawosławnego deklaruje podobny system wartości. Można jednak zauważyć pewne różnice w tym zakresie. Młodzież wyznania rzymskokatolickiego nieco częściej wybiera: przyjemności i rozrywki (47,6% katolików i 42,1% prawosławnych), wiarę – religię (42,0% katolików i 37,9% prawosławnych), wysokie kwalifikacje zawodowe (34,8% katolików i 31,0% prawosławnych),

pomyślność ojczyzny (22,4% katolików i 15,9% prawosławnych) oraz sławę (11,3% katolików i 7,6% prawosławnych).

Natomiast respondenci wyznania prawosławnego nieco częściej wskazują następujące wartości: szczęśliwe życie rodzinne (84,1% prawosławnych i 79,8% katolików), wielka odwzajemniona miłość (68,3% prawosławnych i 64,8% katolików), spokojne życie (67,6% prawosławnych i 62,1% katolików), szacunek i uznanie innych ludzi (64,1% prawosławnych i 60,6% katolików), poczucie bycia potrzebnym innym ludziom (55,9% prawosławnych i 52% katolików) oraz sprawność fizyczna (46,9% prawosławnych i 41,3% katolików).

Można sądzić, że mimo znacznego podobieństwa, dążenia młodzieży wyznania rzymskokatolickiego charakteryzują się nieco większą ekspansywnością (wysokie kwalifikacje zawodowe, sława) oraz silniejszym związkiem z dużymi strukturami społecznymi (religia, ojczyzna). Młodzi ludzie wyznania prawosławnego nieco częściej ukierunkowują swoje życie na małe struktury społeczne (rodzina, związek osób oparty na miłości) oraz charakteryzują się nieco większym konformizmem (szacunek i uznanie innych ludzi, spokojne życie).

W ankiecie poproszono respondentów o wskazanie jednej najważniejszej wartości ukierunkowującej ich życie oraz życie ich rodziców (tabela 2). Ranking wybieranych wartości przedstawia się podobnie jak przy kilku wyborach. Jednak zdecydowanie lepszą pozycję w tym zestawieniu ma wiara – religia oraz nieco lepszą dobrobyt – zamożność oraz posiadanie pieniędzy.

Młodzi ludzie mieszkający w Białymstoku przy możliwości wskazania jednej najważniejszej wartości bez względu na wyznanie deklarują podobną hierarchię wyborów. Jednak młodzież wyznania rzymskokatolickiego nieco częściej niż młodzież wyznania prawosławnego wybiera: szczęśliwe życie rodzinne (21,1% katolików i 18,6% prawosławnych), zdobywanie wiedzy (4,0% katolików i 2,1% prawosławnych), podróże – przygody (4,0 katolików i 1,4% prawosławnych), wysokie kwalifikacje zawodowe (21,1% katolików i 18,6% prawosławnych).

Wśród młodzieży wyznania prawosławnego bardziej pożądane są następujące wartości: zdrowie (31,0% prawosławnych i 27,5% katolików), wielka odwzajemniona miłość (20,7% prawosławnych i 12,8% katolików), grono lubiących się przyjaciół (6,9% prawosławnych i 4,2% katolików), silny charakter (4,8% prawosławnych i 2,6% katolików).

Tabela 2. Wybór najważniejszej wartości życiu młodzieży i w życiu jej rodziców* (dane w procentach)

Młodzież		Wartości	Rodzice	
Ranga	Procent		ranga	procent
1	27,4	Zdrowie	1	30,0
2	20,5	Szczęśliwe życie rodzinne	2	27,2
3	13,6	Wielka odwzajemniona miłość	8	2,9
4	7,0	Spokojne życie	3	9,2
5	6,5	Wiara – religia	4	6,9
6	4,9	Poczucie, że jest się potrzebnym innym ludziom	9	2,4
7	4,7	Szacunek i uznanie innych ludzi	7	3,2
8	4,6	Grono lubiących się przyjaciół	13	1,2
9	4,3	Dobrobyt – zamożność	5	6,0
10	4,1	Posiadanie pieniędzy	6	5,8
11	3,9	Zdobywanie wiedzy	17	0,8
12	3,9	Podróże – przygody	16	0,9
13	3,2	Silny charakter	12	1,3
14	2,7	Wysokie kwalifikacje zawodowe	11	1,4
15	2,5	Sprawność fizyczna	20	0,7
16	2,5	Przyjemności i rozrywki	21	0,4
17	2,3	Ciekawa praca	15	1,0
18	2,3	Pomaganie innym ludziom	10	1,7
19	1,3	Wysokie stanowisko – władza	14	1,1
20	1,0	Sława	22	0,3
21	0,8	Pomyślność ojczyzny	18	0,8
22	0,7	Spokój społeczny	19	0,8
23	0,6	Inne	23	0,0

* możliwość wyboru jednej odpowiedzi

Źródło: opracowanie własne.

Można wnioskować, że młodzież wyznania rzymskokatolickiego nieco częściej skłania się ku wartościom umożliwiającym zdobycie wyższej pozycji w hierarchii społecznej. Natomiast młodzi ludzie wyznania prawosławnego nieco częściej dążą do wartości umożliwiających przetrwanie (zdrowie i silny charakter) oraz poczucie akceptacji (związek oparty na miłości i przyjaźni).

Młodzież Białegostoku w znacznym stopniu dziedziczy po rodzicach to, co było najważniejsze w ich życiu. Modyfikacja systemu wartości polega przede wszystkim na wzroście znaczenia wartości hedonistycznych i ukierunkowanych na indywidualny rozwój jednostki oraz na nieznacznym spadku znaczenia wartości prospołecznych i religijnych.

2. RYGORYZM I RELATYWIZM W POSTAWACH MORALNYCH

Industrializacja i urbanizacja oraz inne procesy społeczne ostatnich wieków wpłynęły na nasilenie się zjawiska relatywizmu moralnego. *Przez relatywizm rozumie się pogląd, według którego nie ma absolutnej prawdy i ogólnie obowiązującej moralności dla człowieka. W sensie teoretyczno – poznawczym relatywizm podkreśla, że wszelkie poznanie jest względne i zależne od zmiennych warunków [...], w sensie etycznym – że działanie moralne jest mierzone zmieniającymi się kryteriami i skalami, nie mającymi charakteru obiektywnego* [Mariański 1991, s. 67-68]. W ankiecie zwrócono się do respondentów z prośbą o wyrażenie stosunku do zachowań ludzi niejednoznacznie ocenianych pod względem moralnym (tabela 3).

Młodzież najbardziej potępia: wymuszanie haraczu od młodszych (88,4%), praktyki satanistyczne (81,5%), podkradanie rodzicom pieniędzy z portfela (79,8%), zarabianie na handlu narkotykami (78,1%), niewierność w małżeństwie (84,3%), wstępowanie do sekt religijnych (78,2%) oraz używanie środków odurzających (76,7%).

Z nieco mniejszym potępieniem respondentów spotykają się następujące zachowania: rozwody (73,8%), seks za pieniądze (71,4%), zjawisko „fali" w szkole (67,8%) oraz przerywanie ciąży (65,4%).

Stosunek młodzieży jest w znacznym stopniu obojętny wobec: picia alkoholu przez młodzież (56,2% potępiających i 31,0% obojętnych), palenia papierosów przez młodzież (56,2% potępiających i 37,1% obojętnych), homoseksualizmu (53,9% potępiających i 33,2% obojętnych), oglądania filmów pornograficznych (46,4% potępiających i 32,2% obojętnych).

Najbardziej liberalny stosunek mają badani wobec: stosowania środków antykoncepcyjnych (13,6% potępiających), jazdy „na gapę" w autobusie (21,4% potępiających) oraz współżycia seksualnego przed ślubem (22,4% potępiających).

Tabela 3. Stosunek młodzieży do kontrowersyjnych moralnie zachowań ludzi (dane w procentach)

Zachowania	Stosunek młodzieży do wybranych zachowań					
	Całkowicie negatywny	Raczej negatywny	Jest mi to obojętne	Raczej pozytywny	Całkowicie pozytywny	Nie wiem
Palenie papierosów przez młodzież	36,8	19,4	37,1	1,8	2,6	1,2
Picie alkoholu przez młodzież	31,1	25,1	31,0	4,4	4,1	2,3
Używanie środków odurzających	60,2	16,5	14,0	1,7	2,0	1,7
Współżycie seksualne przed ślubem	10,8	11,6	33,4	15,5	17,6	5,1
Stosowanie środków antykoncepcyjnych	7,5	6,1	20,5	19,0	39,1	4,6
Przerywanie ciąży	44,9	20,5	12,8	6,0	4,0	8,2
Niewierność w małżeństwie	63,0	21,3	6,1	0,8	2,3	2,5
Rozwody	51,4	22,4	13,3	2,7	2,4	3,9
Seks za pieniądze	58,8	12,6	15,6	3,9	3,9	2,2
Homoseksualizm	45,5	8,4	33,2	2,9	3,6	3,8
Wstępowanie do sekt religijnych	62,0	16,2	12,8	0,8	0,9	3,6
Praktyki satanistyczne	72,9	8,6	8,4	0,8	1,6	2,7
Zjawisko „fali" w szkole	50,7	17,1	17,0	2,0	1,7	5,6
Jazda „na gapę" w autobusie	7,1	14,3	46,3	9,0	12,4	4,5
Podkradanie rodzicom pieniędzy z portfela	53,6	26,2	8,6	2,2	1,2	3,2
Oglądanie filmów pornograficznych	27,6	18,8	32,2	8,0	7,5	3,2
Wymuszanie haraczu od młodszych	76,4	12,0	4,7	0,8	2,0	0,8
Zarabianie na handlu narkotykami	70,2	7,9	7,8	1,4	1,6	1,5

Źródło: opracowanie własne.

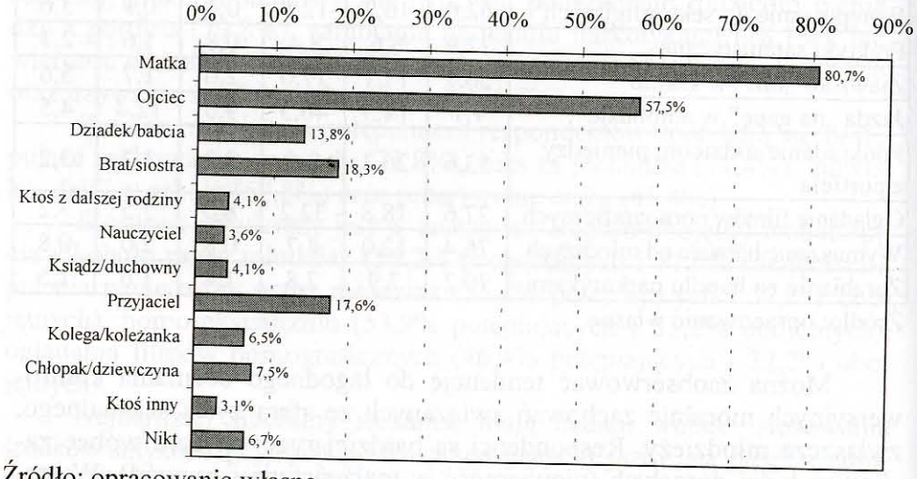
Można zaobserwować tendencję do łagodnego oceniania kontrowersyjnych moralnie zachowań związanych ze sferą życia seksualnego, zwłaszcza młodzieży. Respondenci są bardziej rygorystyczni wobec zachowań ludzi dorosłych (niewierność w małżeństwie i rozwód). Występuje respekt przed własnością prywatną, a brak poszanowania własności społecznej. Z dużym potępieniem młodzieży spotyka się zjawisko nar-

komanii oraz czyny przeciw religii i Kościołowi (praktyki satanistyczne i wstępowanie do sekt religijnych).

3. WPŁYW „ZNACZĄCYCH INNYCH" NA WYBÓR WARTOŚCI

Pierwsza faza procesu socjalizacji przebiega pod wpływem kontaktów z osobami znaczącymi. Według Meada jest ona oparta na zabawie. *W zabawie dziecko uczy się bycia kimś innym dla samego siebie, nabiera poczucia bycia obiektem w świecie społecznym* [cyt. za: Hałas 1994, s. 39]. Socjalizacja pierwotna polega zarówno na zachowaniach naśladowczych, na uczeniu się, jak działać w danej roli, jak i na dostrzeganiu własnej jaźni.

Zdecydowana większość młodych ludzi uważa, że największy wpływ na kształtowanie się ich postawy życiowej (rysunek 1) mieli rodzice, częściej jednak matka (80,7%) niż ojciec (57,5%). Nieco rzadziej respondenci dostrzegali wpływ: brata/siostry (18,3%), przyjaciela/przyjaciółki (17,6%) oraz dziadka/babci (13,8%). Inne osoby z najbliższego otoczenia były wskazywane jeszcze rzadziej: mój chłopak/moja dziewczyna (7,5%), kolega/koleżanka (6,5%), ktoś z dalszej rodziny (4,1%), ksiądz/duchowny



Źródło: opracowanie własne.

Rysunek 1. Kto z najbliższego otoczenia wywarł największy wpływ na kształtowanie się twojej postawy życiowej?

(4,1%), nauczyciel/wychowawca (3,6%). Co piętnasta badana osoba (6,7%) uważa, że nikt nie wywarł znaczącego wpływu na kształtowanie się jej postawy życiowej. Nieznaczna część respondentów (3,1%) wskazuje kogoś innego, np.: bohaterów książek, znajomych, mistrza duchowego, otoczenie itd.

Zarówno młodzież wyznania rzymskokatolickiego, jak i prawosławnego najczęściej wskazuje rodziców jako tych, którzy z najbliższego otoczenia wywarli największy wpływ na kształtowanie się ich osobowości. Jednak respondenci wyznania rzymskokatolickiego, nieco częściej niż prawosławnego, dostrzegają znaczący wpływ matki (83,5% katolików i 73,8% prawosławnych), ojca (59,8% katolików i 50,3% prawosławnych) oraz przyjaciela/przyjaciółki (18,0% katolików i 13,8% prawosławnych).

Natomiast młodzież wyznania prawosławnego nieco częściej wskazuje znaczący wpływ brata/siostry (22,1% prawosławnych i 18,0% katolików) oraz deklaruje, że nikt nie wywarł na nich wpływu (11,7% prawosławnych i 5,3 % katolików). Nieco rzadsze dostrzeganie wpływu rodziców przez młodzież wyznania prawosławnego może być związane z migracjami młodych ludzi ze wsi i małych miast do Białegostoku w celu kontynuowania edukacji. Z tego też powodu bardziej znaczący może być wpływ brata lub siostry, którzy również opuścili miejsce urodzenia, aby uczyć się w stolicy Podlasia. Zastanawiające jest stosunkowo częste deklarowanie przez respondentów wyznania prawosławnego, że nikt nie wywarł na nich wpływu. Może być to związane z silnymi tendencjami do podkreślania własnego indywidualizmu.

Wychowaniem zdecydowanej większości badanych zajmują się przede wszystkim ich rodzice. Bardziej aktywne w tym zakresie są matki (które wskazuje 94,1% badanych) niż ojcowie (których udział dostrzega 66,8% respondentów). Wiodącą rolę w wychowaniu częściej pełnią babcie (13,5%) niż dziadkowie (5,1%). Starsze rodzeństwo zajmuje się młodszym u 13,9% respondentów. Co dwudziesty badany (5,0%) wskazuje inne osoby zajmujące się jego wychowaniem; są to: ciotka, ksiądz, wychowawca klasy, kolega, przyjaciel, dziewczyna, chłopak.

Efekty wychowawcze mogą zależeć od stylu wychowywania. Najczęściej w rodzinach białostockich wychowuje się w sposób demokratyczny. Aż 74,3% badanych stwierdziło, że ich zachowanie zależało zarówno od nich samych, jak i od ich rodziców. W sposób autokratyczny (w znacznym stopniu narzucano mi to, co mam robić) wychowywano 15,2% respondentów, a w sposób liberalny (najczęściej robiłem to, co chciałem) – 10,2%.

Młodzież najczęściej (42,8%) była wychowywana raz surowo, raz łagodnie. Podobna część badanych (40,7%) była w swoich domach traktowana łagodnie (w tym 33,3% raczej łagodnie i 7,5% bardzo łagodnie). Co dziesiąty respondent był wychowywany surowo (w tym 8,9% raczej surowo i 2,0% bardzo surowo).

Na podstawie przeprowadzonych badań można zaobserwować związek pomiędzy dostrzeganiem przez respondenta wpływu znaczących osób z najbliższego otoczenia a jego deklaracjami dotyczącymi wyboru najważniejszych wartości (tabela 4).

Tabela 4. Zależność pomiędzy dostrzeganiem wpływu „znaczących innych" a wyborem pięciu wartości uważanych za najważniejsze w życiu

	„Znaczący inni"									
Wartość	ojciec	matka	dziadek, babcia	brat, siostra	nauczyciel	ksiądz, duchowny	przyjaciel	kolega, koleżanka	chłopak, dziewczyna	nikt
Zdrowie	1[a]	1	1	2	1	3	1	1	1	1
Szczęśliwe życie rodzinne	2	2	2	1	2	1	2	2	2	1
Wielka odwzajemniona miłość	3	3	4	x	x	5	3	4	3	3
Spokojne życie	4	4	3	3	4	x	x	x	4	x
Szacunek i uznanie innych ludzi	5	5	x	4	3	x	x	x	x	x
Grono lubiących się przyjaciół	x	x	5	4	4	x	4	3	x	x
Poczucie, że jest się potrzebnym innym ludziom	x	x	x	x	x	4	x	x	x	x
Podróże–przygody	x	x	x	x	x	x	5	x	5	3
Ciekawa praca	x	x	x	x	x	x	x	x	x	2
Przyjemności i rozrywki	x	x	x	x	x	x	x	4	x	x
Wiara – religia	x	x	x	x	x	2	x	x	x	x

[a] cyfry oznaczają kolejność wyboru przy możliwości wskazania kilku wartości,
x – inne.
Źródło: opracowanie własne.

System wartości osób dostrzegających znaczący wpływ ojca i matki jest zbliżony do systemu wartości całej populacji młodzieży Białegostoku. Jest to spowodowane wskazywaniem ojca i matki jako znaczących innych przez zdecydowaną większość badanych. Zarówno ci, na których znaczący wpływ miał ojciec, jak i ci na których przede wszystkim wpłynęła matka, wybierają jako najważniejsze wartości: zdrowie, szczęśliwe życie rodzinne, wielką odwzajemnioną miłość, spokojne życie, szacunek i uznanie innych ludzi oraz grono lubiących się przyjaciół. Szczęśliwe życie rodzinne i poczucie bycia potrzebnym innym ludziom nieco częściej wskazują osoby będące pod dużym wpływem matki, a sprawność fizyczną oraz wiarę – religię respondenci będący pod znaczącym wpływem ojca.

Znaczący wpływ dziadka lub babci w procesie socjalizacji powoduje częstsze wybieranie takich wartości, jak: ciekawa praca, wiara – religia oraz pomyślność ojczyzny. Młodzież dostrzegająca skuteczne oddziaływanie tych osób, rzadziej wskazuje jako wartości: wysokie kwalifikacje zawodowe, szacunek i uznanie innych ludzi oraz przyjemności i rozrywki.

Wpływ nauczyciela owocuje częstszym dostrzeganiem znaczenia: zdrowia, szacunku i uznania innych ludzi, grona lubiących się przyjaciół, poczucia bycia potrzebnym innym ludziom, podróży i przygód, silnego charakteru, pomagania innym ludziom, wysokich kwalifikacji zawodowych oraz pomyślności ojczyzny. Osoby dostrzegające taki wpływ wybierają rzadziej: dobrobyt – zamożność, wysokie stanowisko – władzę, przyjemności i rozrywki, sprawność fizyczną, wiarę – religię, wielką odwzajemnioną miłość oraz posiadanie pieniędzy.

Znaczący wpływ księdza lub innej osoby duchownej powoduje częstsze wskazywanie jako wartości: szczęśliwego życia rodzinnego, szacunku i uznania innych ludzi, wiary – religii, poczucia bycia potrzebnym innym ludziom, ciekawej pracy, pomyślności ojczyzny i pomagania innym ludziom. Respondenci w których życiu ten wpływ był ważny, wybierają rzadziej: dobrobyt – zamożność, wysokie stanowisko – władzę, podróże – przygody, przyjemności i rozrywki, grono lubiących się przyjaciół oraz posiadanie pieniędzy.

Młodzi ludzie dostrzegający znaczący wpływ przyjaciela lub przyjaciółki na swój proces socjalizacji, wskazują częściej ważność: podróży – przygód, wielkiej odwzajemnionej miłości, grona lubiących się przyjaciół. Osoby te wybierają rzadziej: spokojne życie, wiarę – religię i pomaganie innym ludziom.

Znaczący wpływ kolegi lub koleżanki na rozwój osobowości powoduje częstsze wybieranie następujących wartości: wysokie stanowisko – władza, podróże – przygody, przyjemności i rozrywki, sprawność fizycz-

na, zdobywanie wiedzy, silny charakter, ciekawa praca, posiadanie pieniędzy i zdrowie. Respondenci dostrzegający taki wpływ rzadziej podkreślają ważność: spokojnego życia, szacunku i uznania innych ludzi, wiary – religii, poczucia bycia potrzebnym innym ludziom, pomyślności ojczyzny i pomagania innym ludziom.

Badani będący pod istotnym wpływem swojego chłopaka lub swojej dziewczyny, częściej wskazują jako wartości: podróże – przygody, wysokie kwalifikacje zawodowe, wysokie stanowisko – władzę, wielką odwzajemnioną miłość, posiadanie pieniędzy i zdrowie. Wśród tych osób rzadziej deklarowana jest ważność: szacunku i uznania innych ludzi, sprawności fizycznej, zdobywania wiedzy, wiary – religii, grona lubiących się przyjaciół, pomyślności ojczyzny, pomagania innym ludziom oraz spokoju społecznego.

Na uwagę zasługuje młodzież deklarująca swoją niezależność od jakichkolwiek wpływów. Wydaje się, że osoby te pomimo wybierania takiej odpowiedzi, mogą być pod szczególnie silnym wpływem swoich rówieśników, którzy uznają modę na swobodę i niezależność. Młodzież ta, częściej od pozostałej wskazuje następujące wartości: podróże – przygody, ciekawą pracę oraz posiadanie pieniędzy. Osoby te rzadziej natomiast zaznaczają ważność: spokojnego życia, zdobywania wiedzy, wiary – religii, pomyślności ojczyzny oraz spokoju społecznego. Można sądzić, że respondenci nie dostrzegający wpływu „znaczących innych" skłaniają się ku wartościom indywidualistycznym, a przejawiają niechęć wobec wartości prospołecznych.

Proces kształtowania się osobowości młodych ludzi przebiega pod zróżnicowanym wpływem „znaczących innych". Można wyróżnić trzy podstawowe typy takiego oddziaływania: wpływ osób znaczących z najbliższej rodziny (ojciec, matka, dziadek, babcia, brat, siostra), wpływ osób profesjonalnie zajmujących się wychowywaniem młodego pokolenia (nauczyciel, wychowawca, ksiądz lub inna osoba duchowna) oraz wpływ osób znaczących z grona rówieśników (przyjaciel, przyjaciółka, kolega, koleżanka, mój chłopak, moja dziewczyna). „Znaczący inni" profesjonalnie zajmujący się wychowywaniem dzieci i młodzieży skłaniają do ukierunkowania osobowości na wartości proosobowe i prospołeczne, tzn. służące rozwojowi jednostki i społeczeństwa. Wpływ rówieśników owocuje skłanianiem się ku wartościom hedonistycznym i materialnym. Konsekwencją silnego wpływu rodziców są osobowości zrównoważone, tzn. nie wykazujące tendencji ani do nadmiernego egoizmu i hedonizmu ani do nadmiernego altruizmu i ascetyzmu.

4. „UOGÓLNIONY INNY" W PROCESIE SOCJALIZACJI

Drugą fazę procesu socjalizacji porównuje Mead do gry w baseball. Jednostka przyjmuje rolę nie tylko swoją i innych uczestników, ale również rolę uogólnionego innego. Podczas socjalizacji wtórnej, wprowadzany do życia społecznego człowiek poznaje wartości, normy i wzory zachowań obowiązujące w określonych grupach przynależności lub grupach odniesienia.

Badana młodzież uważa, że obecnie największy wpływ na młode pokolenie mają grupy rówieśnicze (tabela 5). Zdecydowana większość (69,1%) badanych określa go jako duży lub bardzo duży. Dość skutecznie na wychowanie swoich dzieci oddziałują rodzice. Wpływ ten określany jest przez 60,2% respondentów jako duży lub bardzo duży. Ponad połowa badanych (54,3%) dostrzega siłę oddziaływania środków masowego przekazu. Zaskakująco słaby wpływ na socjalizację młodego pokolenia mają instytucje zajmujące się tym, takie jak: szkoła i kościół. Prawdopodobnie jest to związane z docierającą do nas kulturą postmodernistyczną, charakteryzującą się tendencjami do deinstytucjonalizacji życia społecznego.

Tabela 5. Wpływ instytucji i grup społecznych na wychowanie dzieci i młodzieży (w procentach)

Instytucja	Wpływ					
	bardzo mały	mały	średni	duży	bardzo duży	trudno powiedzieć
Rodzina	4,8	7,6	21,6	30,6	29,6	4,8
Szkoła	12,8	21,8	29,4	20,9	8,3	5,5
Kościół, związek wyznaniowy	24,0	26,5	23,0	10,4	5,6	7,3
Grupy rówieśnicze	4,1	6,1	14,4	26,0	43,1	2,7
Środki masowego przekazu	6,6	11,1	19,0	23,8	30,5	5,5

Źródło: opracowanie własne.

Młodzi ludzie szukają w grupach rówieśniczych zaspokojenia potrzeby: samodzielności, niezależności, afirmacji i społecznej przynależności. *Rolę grupy rówieśniczej w kształtowaniu osobowości i młodego pokolenia wyznacza fakt, że jest ona grupą pierwotną i podobnie jak rodzina, prawie całkowicie angażuje i podporządkowuje sobie członków*

wywierając wszechstronny wpływ na kształtowanie się najgłębszych warstw ich osobowości [Toporkiewicz 1986, s. 108]. Grupy rówieśnicze realizują wiele istotnych dla rozwoju jednostki funkcji, między innymi: uczą samodzielności, pełnią rolę zaplecza emocjonalnego, sprzyjają krystalizacji systemu wartości, inspirują rozwój zainteresowań oraz pozwalają na doświadczanie podmiotowości społecznej. Mogą jednak również wywierać destrukcyjny wpływ na osobowość młodego człowieka, a nawet mieć charakter przestępczy. Na tego rodzaju oddziaływanie podatne są osoby: wykazujące silną potrzebę stowarzyszania się, posiadające obniżone poczucie własnej wartości, charakteryzujące się słabo wykształconą refleksyjnością oraz nie radzące sobie z napięciami emocjonalnymi.

We współczesnych społeczeństwach grupy rówieśnicze mają szczególne znaczenie w procesach socjalizacji. Dlatego też jedno z pytań ankietowych dotyczyło przynależności do jakiejś grupy młodzieżowej.

Co szósty respondent (15,7%) należy do drużyny sportowej, co dwunasty (8,4%) do wspólnoty religijnej, a co dwudziesty drugi (4,6%) do drużyny harcerskiej. Przynależność do innych grup zadeklarowało 8,3% młodzieży, wśród których najczęściej wymieniane są: grupa muzyczna, orkiestra, grupa fanów zespołu muzycznego, grupa subkulturowa np.: skinheadów, technowców, metalowców itp. Ponad połowa badanych (60,0%) stwierdza, że nie należy do żadnej grupy młodzieżowej. Prawdopodobnie większość respondentów udzielając takich odpowiedzi brała pod uwagę tylko grupy formalne lub półformalne.

Przeprowadzone badania pozwalają dostrzec zależność pomiędzy przynależeniem do wybranych grup młodzieżowych, a preferowaniem przez respondentów określonych wartościami.

Młodzież należąca do drużyn sportowych najczęściej deklaruje ważność następujących wartości: zdrowia (75,2%), szczęśliwego życia rodzinnego (74,2%) oraz sprawności fizycznej (62,9%). Respondenci należący do tego rodzaju grup, częściej od nigdzie nienależących, wybierają: sprawność fizyczną (+26,2% – różnica w stosunku do niezrzeszonych), przyjemności i rozrywki (+9,5%), silny charakter (+7,2%), pomyślność ojczyzny (+7,0%), podróże i przygody (+6,6%) oraz sławę (+6,4%). Natomiast wśród uczestników drużyn sportowych mniejszym uznaniem cieszą się: wielka odwzajemniona miłość (-16,5% – różnica w stosunku do niezrzeszonych), ciekawa praca (-12,0%), szczęśliwe życie rodzinne (-7,9%), zdrowie (-6,6%) oraz wysokie kwalifikacje zawodowe (-6,1%).

W deklaracjach respondentów należących do wspólnot religijnych najważniejsze w życiu jest: szczęśliwe życie rodzinne (84,7%), wiara – religia (77,0%) oraz zdrowie (77,0%). Osoby te częściej od nienależących do żadnej grupy młodzieżowej, wybierają: wiarę – religię (+38,6% – różnica w stosunku do niezrzeszonych), pomyślność ojczyzny (+14,2%) oraz zdobywanie wiedzy (+7,6%). Młodzież uczestnicząca w życiu wspólnoty religijnej ceni sobie mniej od niezrzeszonych: posiadanie pieniędzy (-12,8% – różnica w stosunku do niezrzeszonych), podróże i przygody (-9,5%), dobrobyt – zamożność (-9,3%), grono lubiących się przyjaciół (-8,4%), przyjemności i rozrywki (-8,0%) oraz ciekawą pracę (-7,1%).

Dla młodzieży należącej do drużyn harcerskich najważniejsze są następujące wartości: szczęśliwe życie rodzinne (74,2%), zdrowie (74,2%) oraz podróże – przygody (63,5%), wielka odwzajemniona miłość (63,5%) i grono lubiących się przyjaciół (63,5%). Wśród harcerzy cieszą się uznaniem częściej niż wśród niezrzeszonych: podróże i przygody (+14,4% – różnica w stosunku do niezrzeszonych), pomaganie innym ludziom (+12,0%) oraz przyjemności i rozrywki (+6,5%). Osoby te rzadziej natomiast wybierają: szacunek i uznanie innych ludzi (-14,7% – różnica w stosunku do niezrzeszonych), ciekawą pracę (-10,1%), posiadanie pieniędzy (-8,1%), szczęśliwe życie rodzinne (-7,9%), zdrowie (-7,6%) oraz spokojne życie (-7,5%).

Zarówno drużyny sportowe, wspólnoty religijne, jak i drużyny harcerskie zachęcają młodzież do rozwoju osobowego i społecznego. Osoby nie należące do żadnej grupy młodzieżowej częściej od zrzeszonych uważają za najważniejsze w swoim życiu: zdrowie, wielką odwzajemnioną miłość, ciekawą pracę oraz spokojne życie.

PODSUMOWANIE

W procesie socjalizacji następuje z pokolenia na pokolenie przekazywanie najważniejszych wartości. Zarówno młodzież, jak i jej rodzice najwyżej cenią: zdrowie, szczęśliwe życie rodzinne, wielką odwzajemnioną miłość, spokojne życie oraz szacunek i uznanie innych ludzi. Zyskują na znaczeniu wartości związane z rozwojem indywidualnym jednostek (zdobywanie wiedzy, sprawność fizyczna), a tracą związane z dobrem wspólnym społeczeństwa (pomyślność ojczyzny, pomaganie innym ludziom). Wzrasta również wśród młodzieży atrakcyjność wartości hedonistycznych (przyjemności i rozrywki, podróże – przygody).

Można zaobserwować wśród młodzieży zjawisko relatywizmu moralnego. Dotyczy ono zwłaszcza swobody seksualnej młodego pokolenia (współżycie seksualne przed ślubem, stosowanie środków antykoncepcyjnych). Obserwuje się brak szacunku do własności społecznej (jazda

„na gapę" w autobusie). Młodzież jest bardziej tolerancyjna wobec zachowań rówieśników niż dorosłych (silnie potępia niewierność w małżeństwie). Respondenci przejawiają rygoryzm w ocenie zjawiska narkomanii (używanie środków odurzających, zarabianie na handlu narkotykami) oraz czynów przeciw religii i kościołowi (praktyki satanistyczne, wstępowanie do sekt religijnych).

Proces socjalizacji pierwotnej młodzieży Białegostoku przebiega pod zdecydowanym wpływem matki i ojca. Rodzice w sposób skuteczny przekazują swoim dzieciom szacunek do najważniejszych wartości w swoim życiu. Wpływy rówieśników powodują w młodych ludziach dążenia do wartości hedonistycznych. Nauczyciele oraz księża zachęcają do uznawania wartości proosobowych i prospołecznych. Skuteczny wpływ rodziców owocuje kształtowaniem się osobowości zrównoważonych.

W procesie socjalizacji wtórnej największy wpływ na młodzież wywierają grupy rówieśnicze, a stosunkowo duży: rodzice (rodzina) i środki masowego przekazu. Mało skutecznie natomiast oddziałują instytucje zajmujące się wychowywaniem młodego pokolenia, takie jak: szkoła i kościół. Wydaje się, że dobrym rozwiązaniem byłoby inicjowanie przedsięwzięć mających na celu włączenie grup młodzieżowych oraz środków masowego przekazu do ukierunkowanego wychowania integralnego. Częściowo sformalizowane grupy rówieśnicze mogą odegrać znaczącą rolę w uspołecznianiu jednostek.

Istnieje potrzeba pogłębionej analizy oddziaływania grup rówieśniczych, zwłaszcza subkulturowych oraz środków masowego przekazu. Istotne będzie ustalenie rzeczywistych przyczyn słabego wpływu szkoły i kościoła. Ciekawe byłoby również zbadanie wartości nie tylko deklarowanych przez młodzież, ale również realizowanych w życiu.

BIBLIOGRAFIA

Adamski F., *Socjologia małżeństwa i rodziny. Wprowadzenie*, Warszawa 1984.

Bokszański Z., *Tożsamość, interakcja, grupa*, Łódź 1989.

Danowski J., *Wyniki badań ankietowych mieszkańców Białegostoku*, Białystok 1998, maszynopis.

Dyczewski L., *Kultura polska w procesie przemian*, Lublin 1995.

Hałas E., *Obywatelska socjologia szkoły chicagowskiej*, Lublin 1994.

Jasińska-Kania A., *Socjologiczna koncepcja osobowości*, w: *Socjologia. Problemy podstawowe*, red. Z. Krawczyk, W. Morawski, Warszawa 1991.

Kowalski S., *Socjologia wychowania w zarysie*, Warszawa 1979.

Mariański J., *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991.

Mariański J., *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością*, Lublin 1995.

Mead G. H., *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, Warszawa 1975.

Olechnicki K., Załęcki P., *Słownik socjologiczny*, Toruń 1997.

Ossowska M., *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Warszawa 1986.

Ostrowska A., *Prozdrowotne style życia*, „Promocja zdrowia. Nauki społeczne i medycyna" 1997 nr 10-11.

Pęczak M., *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Warszawa 1992.

Piwowarski W., *Socjologia religii*, Lublin 1996.

Pomykało W., *Wychowanie*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, red. W. Pomykało, Warszawa 1993.

Sadowski A., *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Białystok 1995.

Słońska Z., *Promocja zdrowia – zarys problematyki*, „Promocja zdrowia. Nauki społeczne i medycyna" 1994 nr 1-2.

Sopuch K., *Postawy studentów wobec życia* i *wybór wartości*, Gdańsk 1994.

Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970.

Tillmann K. J.,. *Teorie socjalizacji Społeczność, instytucja, upodmiotowienie*, Warszawa 1996.

Toporkiewicz R., *Socjologia wychowania*, Warszawa 1986.

Turowski J., *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 1993.

Tyszka Z., *Socjologia rodziny*, Warszawa 1979.

Woźniak R. B., *Zarys socjologii edukacji* i *zachowań społecznych*, t. 1, Koszalin 1997.

Małgorzata BIEŃKOWSKA

RODZINA W STRUKTURZE ETNICZNO-KULTUROWEJ BIAŁEGOSTOKU

1. STRUKTURA ETNICZNO-KULTUROWA

Najważniejsze różnice między narodami nie mają charakteru ideologicznego, politycznego, ekonomicznego, lecz kulturowy. Ludy i narody próbują udzielić odpowiedzi na najbardziej podstawowe z pytań, jakie stoją przed ludźmi: kim jesteśmy? I odpowiadają na nie w sposób tradycyjny, tak jak zawsze ludzie to czynili, odwołując się do tego, co najwięcej dla nich znaczy. Określają się w kategoriach pochodzenia, religii, języka, historii, wartości, obyczajów i instytucji. Identyfikują się z grupami kulturowymi: plemionami, grupami etnicznymi, wspólnotami religijnymi, narodami, a także, w najszerszym wymiarze, z cywilizacjami [Huntington 1997, s.16].

W Białymstoku, mieście pogranicza, żyją obok siebie ludzie różnych wyznań i narodowości. Prawosławni, katolicy, muzułmanie, protestanci. Polacy, Białorusini, Ukraińcy, Rosjanie, Tatarzy. Przeważają katolicy i prawosławni, Polacy i Białorusini. Jest to obszar, na którym takie elementy jak: odrębność, inność etniczną, narodową czy religijną widać bardzo wyraźnie. To miejsce, w którym kontaktują się ze sobą narody, grupy etniczne, uczestniczące w specyficznej rzeczywistości wzajemnych „przenikań" społeczno-kulturowych. Żadna z grup narodowych czy etnicznych nie jest jednoznacznie odcięta od pozostałych, dochodzi między nimi do przenikania kultur. *Jest to terytorium położone między dwoma obszarami państwowymi lub regionalnymi, charakteryzujące się pomieszaniem etnicznym lub narodowościowym wynikającym z bliskości przestrzennej* [Kłoskowska 1996, s. 125].

Białystok i Białostocczyzna posiadają swoją bogatą historię. Od dawien dawna przeplatają się na tych terenach losy różnych narodowości. Pod koniec XV wieku przybyli tu Tatarzy, w XV i XVI wieku napływała także ludność żydowska, w XVIII wieku zamieszkiwali Rosjanie, Niemcy. W okresie międzywojennym w mieście mieszkało 60% Żydów, 15% Polaków, 7,5-10% Rosjan, 4,5% Niemców oraz Białorusini, Ukraińcy, Romowie, Tatarzy. Okres drugiej wojny światowej, a także lata powojen-

ne całkowicie zmieniły strukturę narodowościową miasta. Po wojnie prowadzono politykę budowania państwa jednonarodowego. Żydzi, którzy przeżyli wojnę, wyemigrowali, Rosjanie prześladowani jako element białogwardyjski, burżuazyjny, antysocjalistyczny wyjechali na Ziemie Zachodnie lub w ogóle opuścili Polskę, Niemcy zostali wysiedleni. W latach 1944-48 miały także miejsce tak zwane dobrowolne przesiedlenia ludności wyznania prawosławnego z terenów Polski na tereny ZSRR. Na miejsce dawnych mieszkańców przybyli nowi, większość z okolicznych wsi białoruskich, ukraińskich, a także repatrianci z Grodzieńszczyzny i innych dawnych wschodnich kresów Polski [Romańczuk 1998].

Około 55% mieszkańców Białegostoku stanowią migranci ze wsi [Sadowski 1994]. Często w badaniach poświęconych temu obszarowi wskazuje się na to, że ludność napływowa w mieście to przeważnie Białorusini, zamieszkujący dotąd obszary wiejskie. Wskazuje się także na zawstydzenie swoim pochodzeniem, nie tylko w sensie poczucia, że jak ktoś jest ze wsi, to jest gorszy, ale też w sensie, że lepiej jest być uznanym za Polaka niż za Białorusina. Wśród ludności białoruskiej, która przenosiła się ze wsi do Białegostoku, występowała tendencja do dążenia do jak najszybszej asymilacji do bycia Polakiem, osobą posługującą się językiem polskim. Język białoruski, często określany mianem języka prostego, został zepchnięty do roli języka, którym można posługiwać się w zaciszu domowym [Sadowski 1995]. Współcześni działacze ruchów mniejszości białoruskiej, głównie wywodzący się z inteligencji starają się przeciwdziałać negatywnej samoświadomości Białorusinów poprzez podejmowanie rozmaitych działań, między innymi popularyzowanie kultury białoruskiej.

Trudno jednoznacznie powiedzieć, ile i jakich mniejszości jest w Białymstoku. Dyskusyjna jest również liczba mieszkańców miasta [Romańczuk 1988]. Zdaniem Urzędu Miasta Białystok liczy 285 tys. mieszkańców. Jednakże nie liczy się w tych zestawieniach mieszkańców podbiałostockich miejscowości, pełniących rolę „sypialni": Kleosina, Ignatek, Kolonii Dojlidy, Zwierek, Zabłudowa, Dojlid Górnych, Zaścianek, Grabówki, Fast, części Starosielc.

Według danych Urzędu Miasta w Białymstoku 20–25% mieszkańców stanowią przedstawiciele mniejszości narodowych[1]. Związek Białoruski Rzeczpospolitej szacuje samą mniejszość białoruską na około 40% mieszkańców. Białystok uważany jest za nieformalną stolicę mniejszości białoruskiej w Polsce. Białoruskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne szacuje, że Białorusinów jest około 30–33%. Związek Ukraińców Podlasia określa liczbę Ukraińców na 15–30 tys., czyli realnie około 5%. W Białymstoku mieszkają przedstawiciele mniejszości tatarskiej: 0,5–0,7%, Romowie 0,3–0,7%, Rosjanie 0,2–0,4%, a także niewielka grupa Litwinów, Żydów oraz kilka osób narodowości niemieckiej. Według tych szacunków mniejszości stanowią w mieście 35–40% jego mieszkańców [Romańczuk 1998].

[1] Regionalna telewizja emituje co tydzień Magazyn Mniejszości Narodowych „Sami o sobie", w którym przedstawia mniejszość białoruską, litewską, ukraińską, rosyjską, romską, tatatarską, niemiecką oraz Polaków na Wschodzie. Najwięcej czasu antenowego jest przeznaczone na materiały dotyczące Białorusinów i Polaków na Wschodzie. Wiadomości o pozostałych grupach są przekazywane co dwa lub cztery tygodnie.

2. WIZERUNEK RODZIN BIAŁOSTOCKICH

Wiosną 1998 roku przeprowadzono socjologiczne badania rodzin białostockich, realizowane na zlecenie Urzędu Miejskiego w Białymstoku w ramach opracowywania raportu o stanie rodziny białostockiej. Uzyskano 1205 ankiet (analiza danych z dokładnością ±2,82%, przedział ufności 95–98,99%).

W badaniach kwestie etniczno-narodowe miały charakter marginalny. Pytania o kwestie etniczne, narodowe, wyznaniowe zostały wplecione częściowo do działu „Środowisko i rodzina", częściowo do metryczki. Głównie skoncentrowano się na sferze bytowej, zagadnieniu miejsca pracy, służbie zdrowia, środowisku zamieszkania, opiece społecznej, edukacji, bezpieczeństwie, aktywności społecznej. Badano formy spędzania wolnego czasu, popularność poszczególnych środków masowego przekazu.

Na pytanie o to, od ilu pokoleń ich rodzina mieszka w Białymstoku 40% mieszkańców miasta odpowiedziało, że od pokolenia rodziców. Dotyczy to przede wszystkich osób w przedziałach wiekowych od 18 do 24 lat (60%), oraz od 30 do 39 lat (43%); od 40 do 49 lat (35%). Od początku swojego małżeństwa w Białymstoku mieszka 30 % respondentów, z czego 1/3 to osoby powyżej 40 lat.

W badaniach pojawiło się pytanie o określenie związków rodziny z miastem. Największy odsetek respondentów (42%) określił je jako średnie, 36 % uznało, że są to związki silne, 15% określa je jako bardzo silne, a 4% jako słabe.

Bardzo silne związki z miastem odczuwają najstarsi mieszkańcy miasta. Najrzadziej zaś jako bardzo silne swoje związki z miastem określają osoby między 18 a 24 rokiem życia (4%). Około 32–39% Białosto-

czan stwierdza, że ich związki z miastem są silne, wartość ta jest mniejsza jedynie u osób pomiędzy 25–29 rokiem i wynosi 29%

Jako średnie swoje związki z miastem ocenia aż 50% mieszkańców Białegostoku miedzy 18 a 24 rokiem życia oraz 47–49% osób od 25 do 39 lat. Najwyższa wartość przy kategorii „słabe związki z miastem" pada u respondentów w wieku 25–29 lat i wynosi 8%, a „brak związku" jest najwyższy u osób w wieku 18–24 lata – 6%.

„Bardzo silne związki z miastem" wybierają najczęściej osoby o wykształceniu podstawowym – 21% i zawodowym – 19%. Wśród osób o silnych związkach z miastem przeważają ludzie z wykształceniem policealnym lub niepełnym wyższym – 44,%, zaś kategorię „średnie związki z miastem" wybiera prawie połowa respondentów z wykształceniem zasadniczym zawodowym – 49%. Jako słabe swoje związki z miastem ocenia 6% osób z wykształceniem wyższym i 5% osób z wykształceniem średnim.

Respondentów zapytano o to, czy znają historię swojej rodziny. Około 20 % badanych zna ją bardzo dobrze; większość – 35-37% zna ją dobrze lub orientuje się mniej więcej; 3% nie zna historii swojej rodziny, a 2% nie jest nią zainteresowane – tu przeważają osoby pomiędzy 18 a 24 rokiem życia. Najlepiej w historii swojej rodziny zorientowani są przedstawiciele mniejszości litewskiej (80%). Polacy, Ukraińcy i Białorusini najczęściej wybierają określenie, że „dobrze znają historię swojej rodziny".

Spośród 1208 ankietowanych osób 91% określiło swoją narodowość jako polską, 2,5% jako białoruską, 0,25% (czyli zaledwie 3 osoby) jako ukraińską, 0,17% (dwie osoby) określiły swą narodowość jako inną; 6% ankietowanych nie udzieliła odpowiedzi na to pytanie. Respondentów zapytano także o narodowość współmałżonka. Na 66% osób zamężnych lub żonatych 63% związane jest z osobą o narodowości polskiej, 2% narodowości białoruskiej, 0,25 ukraińskiej i tyle samo innej narodowości. Można więc przypuszczać, że około 4-5% małżeństw to związki osób o różnej narodowości, przy czym przeważnie jedna z tych osób jest narodowości polskiej.

Struktura wyznaniowa respondentów przestawia się następująco: 76% jest wyznania rzymskokatolickiego, 14% prawosławnego, 1% protestanckiego, 0,3% mojżeszowego, 0,5 innego wyznania i około 2% określiło siebie jako niewierzących.

Spośród 66% osób zamężnych bądź żonatych 56% związanych jest z osobą wyznania rzymskokatolickiego, 10% prawosławnego, 0,3% protestanckiego, 0,3% innego niż wymienione, 1% z osobami niewierzącymi.

W niewielkim procencie występują związki osób różnych wyznań, głównie katolików – prawosławnych.

Tabela. 1. Porównanie wyznania respondentów i ich rodziców

Kto?	Wyznanie						
	rzysko-katolic-kie	prawo-sławne	prote-stanckie	mojże-szowe	greko-katolic-kie	inne	niewie-rzący
Ojciec	72,78	16,1	0,66	0,33	0,08	0,33	1,24
Matka	68,3	15,77	0,66	0,17	0,17	0,41	0,66
Ankietowany	76,1	14,36	1,08	0,33	0	0,5	1,83

Źródło: opracowanie własne.

Porównując wyznanie rodziców i wyznanie ankietowanych widać wzrastające między nimi różnice. Wzrasta o blisko 4% liczba osób wyznania rzymskokatolickiego, maleje o 2% liczba osób wyznania prawosławnego, wzrasta do 1% liczba osób wyznania protestanckiego, nikt z ankietowanych nie określił siebie jako grekokatolika mimo, iż wskazywano na takie wyznanie u rodziców.

Zapytano respondentów, czy podtrzymują tradycje religijne, narodowe i kulturowe w rodzinie. Są to bardzo istotne kwestie, gdyż rodzina stanowi istotne ogniwo w kształtowaniu tożsamości narodowej i religijnej. Poprzez wiele zachowań symbolicznych (takich jak obchodzenie świąt religijnych czy uroczystości rodzinnych) wypowiada się w niej swoje przekonania religijne, społeczne czy polityczne. Rodzina także odgrywa bardzo istotną rolę w przekazywaniu języka, istotnego elementu kultury narodowej.

Blisko 65% ankietowanych białostocczan podtrzymuje tradycje religijne w rodzinie, 20% narodowe, a 25% kulturowe. Większość – 64% respondentów stara się przekazywać te tradycje swoim dzieciom i wnukom, 8% tego nie robi, 26% nie ma dzieci, czy wnuków. Największą wagę przykładają do przekazywania tradycji osoby narodowości ukraińskiej. Wszystkie ankietowane osoby narodowości ukraińskiej stwierdziły, że podtrzymują tradycje religijne, 40% z nich podtrzymuje także tradycje narodowe i kulturowe. Wśród Białorusinów tradycje religijne podtrzymuje 62% badanych, narodowe i kulturowe 34%. Wśród Polaków 77% podtrzymuje tradycje religijne, 22% narodowe i 25% kulturowe.

Respondentów zapytano także: *Czy w związku ze swoją przynależnością narodową bądź orientacją religijną spotkali się z jakimiś przeja-*

wami dyskryminacji? Twierdząco odpowiedziało blisko 10% respondentów, częściej kobiety niż mężczyźni oraz osoby narodowości białoruskiej (21%), ale także 9% Polaków.

Wśród osób dyskryminowanych przeważają wyznawcy prawosławia (29%), osoby wyznania mojżeszowego (25%), dalej protestanci (17%), osoby niewierzące (14%) oraz katolicy (6 %).

Najczęściej podawaną formą dyskryminacji jest nietolerancja, dalej: dyskryminacja religijna (w tym dyskryminacja ze strony świadków Jehowy), plotki, obgadywanie, szykanowanie, obelżywe określenia, napady, obraza religii w mediach, wyśmiewanie się z tradycji religijnych. Wymienia się także formy dyskryminacji w środowisku zawodowym respondentów, wskazuje się tu na: brak możliwości awansu, pomijanie przy podwyżkach, kłopoty z otrzymaniem urlopu na święta prawosławne, zwolnienie z pracy. Jedna z osób niewierzących stwierdziła, że jest niemile widziana ze względu na brak wiary.

Zaledwie 7% białostoczan jest bardzo zainteresowanych problematyką mniejszościową, jednak 43% mieszkańców miasta jest mniej więcej zorientowanych w kwestiach mniejszości narodowych. Blisko połowa mieszkańców miasta w ogóle się tym nie interesuje. Częściej zainteresowani są mężczyźni niż kobiety. Wśród zainteresowanych przeważają ludzie młodzi, między 18 a 29 rokiem życia, głównie Białorusini – 28%, również 6% Polaków oraz 100% osób innej narodowości niż wymienione w badaniach. Wśród zainteresowanych występują przede wszystkim osoby wyznania prawosławnego i protestanci.

Respondentów zapytano także, czy w grupie ich przyjaciół znajdują się osoby różnych narodowości i różnych wyznań. W grupach tych przeważają Polacy, osoby wyznania rzymskokatolickiego lub prawosławnego (około 88%), dalej wymieniano Białorusinów, Rosjan, Ukraińców, Tatarów, Żydów, Litwinów. Wskazywano także na osoby innej narodowości niż wyżej wymienione. Bardziej skłonni do zawierania przyjaźni z osobami innego wyznania czy innej narodowości są mężczyźni.

Na podstawie danych uzyskanych w badaniach rodzin białostockich nie można stwierdzić istnienia w mieście wyraźnego podziału na „swoich" i „obcych". W grupach znajomych, przyjaciół znajdują się osoby różnych wyznań czy narodowości, nie występuje zjawisko izolowania się. Być może czyjaś inność służy do tego, by określić własną tożsamość, ale nie stanowi przeszkody w utrzymywaniu kontaktów koleżeńskich. Mieszkając w mieście, w którym stykają się ze sobą różne grupy wyznaniowe, narodowościowe dochodzi do przekazywania wiedzy o „obcych", którzy są bliskimi przestrzennie sąsiadami, kolegami z pracy, znajomymi.

W Białymstoku maleje liczba osób wyznania prawosławnego, a wzrasta liczba osób wyznania rzymskokatolickiego. Przypuszczalnie dzieci z małżeństw mieszanych (rzymskokatolickich – prawosławnych) są przeważnie chrzczone w kościele rzymskokatolickim. Widać także, że nie zawsze osoby przynależące narodowościowo do mniejszości narodowych podtrzymują tradycje narodowe, przekazują je swoim dzieciom czy wnukom. Bardziej pielęgnowane i przekazywane są tradycje religijne. Mieszkańcy Białegostoku częściej określają siebie przez pryzmat religii niż narodowości, wyłączając osoby działające w różnych organizacjach mniejszości narodowych.

BIBLIOGRAFIA

Huntington S. P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1997.

Kłoskowska A., *Kultura narodowa u korzeni*, Warszawa 1966.

Romańczuk A., *Białystok – geneza pod względem mniejszości narodowych*, Białystok 1998 (maszynopis).

Sadowski A., *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Białystok 1995.

Sadowski A., *Procesy ruralizacji. Ludność wiejska w mieście*, Kraków 1994.

VII

Oblicza polskości

Roman DZWONKOWSKI SAC

SAMOIDENTYFIKACJA NARODOWA STUDIUJĄCEJ W POLSCE MŁODZIEŻY POLSKIEGO POCHODZENIA Z LITWY, BIAŁORUSI I UKRAINY

Największym problemem w Polsce
dla Polaków ze Wschodu jest to,
że Polacy w Polsce odbierają nas jako „Ruskich".

Polka z Litwy,
absolwentka uczelni w Polsce, ankieta 45

WSTĘP

Zasadnicze przemiany polityczne w ZSRR pod koniec lat osiemdziesiątych, a następnie rozwiązanie tego państwa w 1991 roku, wyzwoliły długo tłumione dążenia do odrodzenia własnej odrębności i tożsamości kulturowej narodów wchodzących dotychczas w jego skład. Dotyczy to zarówno tych, które odzyskały lub stworzyły odrębne państwa, jak i mniejszości narodowych, zamieszkałych na terenie tych państw. Należą do nich polskie mniejszości narodowe, żyjące na Litwie, Białorusi i Ukrainie oraz w innych, sąsiednich krajach. Według oficjalnych, niezbyt wiarygodnych spisów ludności z czasów istnienia ZSRR, ludność polska w tych trzech republikach liczyła około miliona osób. Do czasów tak zwanej pierestrojki Michaiła Gorbaczowa, podlegała ona silnej presji asymilacyjnej. Poza Litwą bowiem, gdzie istniały szkoły nauczające w języku polskim, przez kilkadziesiąt lat nie posiadała tam ona praktycznie żadnej własnej instytucji[1].

Jedną z niezwykle ważnych konsekwencji wspomnianych wyżej przemian politycznych, stała się swoboda kontaktów ludności polskiej zamieszkałej na terenach byłego ZSRR z Macierzą. Znalazły one, między innymi, wyraz w podejmowaniu przez młodzież polskiego pochodzenia ze Wschodu, studiów na uczelniach polskich. Proces ten rozpoczął się, dzięki odpowiednim działaniom władz polskich, już w 1988 roku [*Pro-*

[1] Jedynie we Lwowie istniały dwie szkoły polskie: podstawowa i średnia.

blemy ... 1992] i stopniowo objął wszystkie ważniejsze skupiska polskie na Wschodzie[2]. Pochodzące z nich kolejne roczniki młodzieży od początku lat dziewięćdziesiątych studiują w kilkunastu miastach akademickich Polski. Obecnie grupa tej młodzieży liczy w sumie, według informacji MEN, znacznie ponad dwa tysiące osób. Dotychczas nie była ona przedmiotem szerszych badań socjologicznych[3]. Zostały one podjęte w 1997 roku przez Katedrę Socjologii Grup Etnicznych w Instytucie Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych KUL, w oparciu o grant przyznany przez KBN[4]. Projekt badawczy nosi tytuł: *Problem tożsamości narodowej młodzieży polskiego pochodzenia z byłego ZSRR studiującej w Polsce*.

Obecne badania poprzedzone zostały badaniami pilotażowymi, przeprowadzonymi w roku akademickim 1996/97 w Lublinie. Objęły one wówczas 126 osób ze Wschodu studiujących na trzech uczelniach, co stanowiło 70% ogółu tej kategorii studentów w tym mieście. Ich wyniki pozwoliły skorygować kwestionariusz badań, liczący 88 pytań.[5] Duże zainteresowanie respondentów problematyką ankiety było zachętą do objęcia badaniami całej zbiorowości młodzieży polskiego pochodzenia ze Wschodu studiującej w Polsce oraz absolwentów studiów z ostatnich lat. Niniejszy tekst oraz komunikaty Julii Gorbaniuk i Olega Gorbaniuka z KUL są pierwszymi opracowaniami niektórych aspektów uzyskanych wyników.

1. BADANA GRUPA MŁODZIEŻY

Badaniami została objęta grupa licząca nieco ponad 800 osób studiujących aktualnie na jedenastu wyższych uczelniach w Polsce oraz ponad 80 absolwentów, z których ogromna większość powróciła do stron rodzinnych. Z racji uprzednich badań w Lublinie, pominięte zostały osoby studiujące w tym mieście.

[2] Określenie to w tym przypadku oznacza tereny byłego ZSRR.

[3] Jedynie niektóre kwestie, związane przede wszystkim z procesem adaptacji i motywacją studiów w Polsce, były już przed kilku laty przedmiotem wstępnych badań. Por. [Mazur 1992, Majchrowski 1992].

[4] Nr 1H02E 032 14.

[5] Analizie wyników tych badań zostały poświęcone dwa komunikaty, wygłoszone na konferencji na temat *Problemy wielokulturowości społeczeństwa polskiego*, zorganizowanej przez Instytut Polonijny UJ w Krakowie, 3-4 X 1997 roku: R. SAC Dzwonkowski *Samoidentyfikacja narodowa a przynależność wyznaniowa młodzieży polskiego pochodzenia z byłego ZSRR studiującej w Polsce. Czy zmiany w stereotypie „Polak-katolik"?* oraz J. Gorbaniuk, O. Gorbaniuk *Problemy adaptacji studentów ze Wschodu studiujących w Polsce*. Por. [„Przegląd ..." 1988].

W niniejszym opracowaniu uwzględniona została jednak zasadniczo grupa 568 respondentów pochodzących ze skupisk polskich w trzech ościennych, a więc bezpośrednio z Polską sąsiadujących krajach: z Litwy – 185 osób, czyli 32,57%, z Białorusi – 143 osoby czyli 25,18% i z Ukrainy – 240 osób, co oznacza 42,25% ogółu badanych. Liczby te są odwrotnie proporcjonalne do oficjalnej liczebności żyjących tam Polaków.

Z największego skupiska ludności polskiej, jakie istnieje na Białorusi, liczącego według spisu ludności ZSRR z 1989 r. – 417 tys. osób (przyjmuje się, że w rzeczywistości liczba ta jest co najmniej dwukrotnie wyższa) pochodzi najmniejsza grupa studentów. Natomiast z oficjalnie najmniej licznego, to znaczy z Ukrainy – największa (wspomniany spis wykazuje tam 219 tys. Polaków [*Nacjonalnyj* ... 1991]; faktycznie jest ich, jak się wydaje, kilkakrotnie więcej.

Charakterystyczne są dane dotyczące miejsca zamieszkania respondentów. Na 530 osób, które je podały, nieco ponad połowa, bo 53,58% (284 osoby), pochodziła z dużych miast, 32,83% (172 osoby) z małych miast i miasteczek. Tylko 13,96% (74 osoby) pochodziło ze wsi. Odpowiada to, ogólnie biorąc, z wyjątkiem Litwy, proporcjom rozmieszczenia i zamieszkania ludności polskiej na Ukrainie i Białorusi. Interesująca będzie kwestia samoidentyfikacji narodowej poszczególnych grup.

Tabela 1. Kraj pochodzenia

Kraj pochodzenia	Liczba	Procent
Litwa	185	32,57
Białoruś	143	25,18
Ukraina	240	42,25
Razem	568	100,00

Tabela 2. Miejsce zamieszkania

Miejsce zamieszkania	Liczba	Procent
Duże miasto	284	53,58
Małe miasto	172	32,83
Wieś	74	13,96
Razem	530	100,00

Źródło: opracowanie własne.

W ankiecie pominięte zostało pytanie o obwód (województwo), z jakiego pochodzi respondent. Można jednak bez obawy popełnienia błędu założyć, że w przytłaczającej większości respondenci pochodzą z głównych skupisk polskich we wspomnianych wyżej krajach. Są to przede wszystkim byłe tereny II Rzeczypospolitej, na obszarze współczesnej Litwy i Białorusi. Na Litwie jest to Wileńszczyzna, na Białorusi – Grodzieńszczyzna. W przeciwieństwie do tej ostatniej republiki, na Ukrainie główne skupiska ludności polskiej istnieją za przedwojenną granicą polską, w obwodach: żytomierskim, chmielnickim (Chmielnic-

kiej, dawniej Płoskirów) i winnickim. Zakłada się, że pochodzi z nich mniej więcej połowa respondentów z Ukrainy.

Grupa 568 osób stanowi 70,7%, a więc ogromną większość ogółu badanych i tylko odpowiedzi respondentów z tej grupy są przedmiotem analizy. Ograniczenie się do nich podyktowane było kilkoma względami. W krajach pochodzenia respondentów istnieją największe skupiska polskie na Wschodzie, tak pod względem ogólnej liczby Polaków, jak i liczebności polskich społeczności lokalnych. Ich sytuacja była do niedawna zróżnicowana, gdy chodzi o presję asymilacyjną w okresie istnienia ZSRR.

Pod względem wyznaniowym 91,48% badanych stanowili katolicy obrządku łacińskiego, 2,79% prawosławni, 0,57% grekokatolicy, 2,27%, niewierzący, a 1,89% określiło się jeszcze inaczej.

Aż 96,26% określających się jako Polacy było katolikami. Narodowość polską przed przyjazdem do Polski deklarowało 81,06%; w tym 3,74% stanowiły osoby innego obrządku lub innej opcji religijnej.

Tabela 3. Rodziny respondentów pod względem narodowościowym i wyznaniowym

Narodowość	Wyznanie						Razem	
	rzymsko-katolickie		mieszane		nierzymsko-katolickie			
	liczba	procent	liczba	procent	liczba	procent	liczba	procent
Polska	319	56,16	14	2,46	4	0,70	337	59,33
Mieszana	68	11,97	107	18,84	31	5,46	206	36,27
Niepolska	6	1,05	4	0,70	15	2,64	25	4,40
Razem	393	69,19	125	22,01	50	8,81	568	100%

Źródło: opracowanie własne.

Wspomniane kraje różnią się bardzo odsetkiem małżeństw mieszanych narodowościowo i wyznaniowo. Przede wszystkim zaś stanowią one typowe pogranicze. Od ponad dwustu lat należały sukcesywnie do różnych organizmów państwowych: Polski, Rosji carskiej, ponownie Polski, Rosji sowieckiej, Litwy, a od kilku lat także niepodległej Białorusi i Ukrainy. Na terenach tych w tym czasie sąsiadowały ze sobą i oddziaływały na siebie, i tak w mniejszym lub większym stopniu jest nadal, różne narodowości, kultury i wyznania[6]. Ilustracją tych procesów, ważną dla dalszych rozważań, jest wspomniany wyżej odsetek rodzin mieszanych narodowościowo i wyznaniowo uwzględnionych ogółem (tabela 3) oraz z uwzględnieniem kraju pochodzenia (tabela 4).

[6] Pojęcie pogranicza [Sadowski 1995].

Tabela 4. Rodziny respondentów pod względem narodowościowym a kraj pochodzenia

Kraj	Rodziny						Razem	
	polskie		mieszane		niepolskie			
	liczba	procent	liczba	Procent	liczba	procent	liczba	procent
Litwa	153	82,70	28	15,14	4	2,16	185	32,57
Białoruś	85	59,44	52	36,36	6	4,20	143	25,18
Ukraina	99	41,25	126	52,50	15	6,25	240	42,25
Razem	337	59,33	206	36,27	25	4,40	568	100%

Źródło: opracowanie własne.

Spośród ogólnej liczby badanych zaledwie 56,16% pochodziło jednocześnie z czysto polskich i katolickich rodzin. Z takich, w których przynajmniej jedna ze stron była katolicka pochodziło 91,20%. Z rodzin czysto katolickich, lecz mieszanych pod względem narodowym pochodziło 69,19%. Z rodzin mieszanych pod względem wyznania lub obrządku wywodziło się 30,82%. Stopień zróżnicowania pod względem narodowym był więc znacznie większy niż wyznaniowym.

Tylko 59,33% respondentów pochodziło z rodzin polskich, 36,27% z rodzin mieszanych, a 4,40% z całkowicie niepolskich, gdy chodzi o rodziców. Największa grupa respondentów z rodzin mieszanych, bo aż 52,50%, pochodzi z Ukrainy, a 36,36% wywodzi się z nich w wypadku młodzieży z Białorusi. Duży kontrast stanowią respondenci z Litwy. Jedynie 15,14% reprezentuje rodziny mieszane narodowościowo. Respondenci z Litwy w 82,70% pochodzą z rodzin polskich, respondenci z Białorusi w 59,44%, a respondenci z Ukrainy w 41,25%. Wskazuje to pośrednio na bardzo charakterystyczne i znacznie różniące się procesy narodowościowe w tych ostatnich dwóch krajach, świadczące o zmniejszającym się tam dystansie między różnymi grupami narodowymi.

Tak wysoki odsetek rodzin mieszanych pod względem narodowym i wyznaniowym spotykanych obecnie na Białorusi i Ukrainie[7], jest, według opinii najstarszego pokolenia Polaków, zjawiskiem stosunkowo nowym. Jeśli na pograniczach istniało ono zawsze i było jednym z jego charakterystycznych rysów, nie spotykanych gdzie indziej, to przybrało ono,

[7] Spotkał się z nią autor w tych krajach.

ich zdaniem, tak duże rozmiary dopiero w ciągu ostatnich 40-50 lat. Świadczy to o bardzo znamiennej ewolucji postaw narodowych i wyznaniowych po obydwu stronach.

Warto zwrócić uwagę na charakterystyczne, znane z czasów ZSRR i trwające nadal, zjawisko rozbieżności między wpisem narodowości w dowodzie osobistym a samookreślaniem się narodowym oraz na różnice we wpisach narodowości w dowodach osobistych rodziców i dzieci[8] (tabela 5).

Tabela 5. Zapis narodowości w dowodach osobistych rodziców i osób badanych (w procentach)

Dowód osobisty	Narodowość				
	polska	litewska	białoruska	ukraińska	rosyjska
Badani	87,03	0,36	3,55	7,82	1,07
Ojciec	69,09	1,24	7,46	16,87	4,62
Matka	77,26	0,89	6,75	10,30	4,80

Źródło: opracowanie własne.

Uwagę zwracają różnice w zapisie dotyczącym narodowości rodziców i dzieci. Te ostatnie miały w 87,03% zapis narodowości polskiej. Natomiast ich rodzice rzadziej mieli wpisaną narodowość polską (matki w 77,26%, a ojcowie w 69,09%) a częściej w porównaniu do badanych mieli zapisy innych narodowości, głównie ukraińskiej i białoruskiej. Różnica wynosiła przeciętnie kilkanaście procent. Różnice te miały swoją podstawę prawną, wykorzystywaną zapewne niekiedy w związku z możliwością podejmowania studiów w Polsce. W rodzinach mieszanych dzieci miały prawo wybrać narodowość jednego z rodziców lub zupełnie inną.

Wśród osób pochodzących z Ukrainy narodowość ukraińską miało wpisanych 18,33%, a z Białorusi narodowość białoruską miało 13,98%. Tam gdzie występowały wpisy inne niż narodowość polska, przeważał procentowo wpis narodowości ukraińskiej.

Należy wspomnieć o miejscach oraz rodzajach i kierunkach studiów respondentów (tabele 6 i 7).

Największa grupa, bo 23,94%, studiowała w Warszawie. W dalszej kolejności były to miasta: Wrocław – 13,2%, Łódź – 12,5%, Białystok – 9,68%. Po 8,62% respondentów studiowało w Krakowie i Gdańsku, a po

[8] Na częste w czasach ZSRR odgórne decydowanie o przynależności narodowej Polaków na Białorusi zwraca uwagę prezes Związku Polaków na Białorusi Tadeusz Gawin [1993].

6,69% w Szczecinie i Poznaniu. Tylko 5,9% pochodziło z innych miast (tabela 6).

Tabela 6. Miejsce studiów w Polsce

Miejsce studiów	Liczba	Procent
Warszawa	136	23,94
Wrocław	75	13,20
Łódź	71	12,50
Białystok	55	9,68
Kraków	49	8,62
Gdańsk	49	8,62
Szczecin	38	6,69
Poznań	38	6,69
Rzeszów	35	6,16
Inne miasta	22	5,9

Źródło: opracowanie własne.

Tabela 7. Uczelnie

Uczelnia	Liczba	Procent
Uniwersytet	283	49,82
AM	77	13,56
Akademia Ekonomiczna	57	10,04
WSP	41	7,22
AR	37	6,51
Politechnika	24	4,22
Kurs Języka Polskiego	35	6,16
AWF	7	1,23
ATK	6	1,05
ASP	1	0,18

Źródło: opracowanie własne.

Niemal połowa respondentów, bo 49,82% studiowała na uniwersytetach, 13,56% na Akademiach Medycznych, 10,04% na Akademiach Ekonomicznych, 7,22% w Wyższych Szkołach Pedagogicznych, 6,51% na Akademiach Rolniczych, 4,22% (24 osoby) na Politechnikach. Niewielkie liczby odpowiedzi przypadają na inne uczelnie. Badaniami objęci zostali jedynie mieszkańcy domów akademickich, ze względu na ułatwione dotarcie do nich (tabela 7).

Na ankietę odpowiedziało 24,47% studentów I roku studiów magisterskich i wstępnego kursu językowego oraz zbliżona liczba (23,26%) studentów V roku. Reszta, 52,52%, przypadła na pozostałe lata studiów. Wśród respondentów było dwukrotnie więcej kobiet (67,07%). Mężczyźni stanowili tylko 32,92% ogółu badanych.

Warunkiem rekrutacji na studia w Polsce było udowodnienie polskiego pochodzenia. Jeśli zapis narodowości w dowodzie osobistym (paszporcie) kandydata lub jego rodziców wskazywał na narodowość inną niż polska, wykorzystywane były zapisy polskiej narodowości rodziców w świadectwie jego urodzenia albo świadectwa narodowości polskiej jego dziadków. Wystarczający był jakikolwiek dowód stwierdzający polskie pochodzenie kandydata.

Tereny, z których pochodzi badana grupa respondentów, są typowymi terenami pogranicza. Od bardzo dawna trwają na nich różnorodne i głębokie oddziaływanie na siebie kilku różnych narodowości, kultur i wyznań religijnych. W ich wyniku wciąż bardzo aktualny i ważny dla dużej części ludności jest problem samookreślania się narodowego, nie istniejący gdzie indziej. Na to zagadnienie obecne badania rzucają bardzo interesujące światło.

Dla niniejszych rozważań ważne były szczególnie wyniki odpowiedzi na pytania dotyczące samoidentyfikacji narodowej przed przyjazdem do Polski (pyt. 19)[9] i podczas pobytu w Polsce (pyt. 21), a następnie wskazanie przez respondentów bliższego określenia swojej tożsamości narodowej, według zaproponowanego do wyboru trojakiego rodzaju stwierdzenia (pyt. 23).

To ostatnie zawierało formułę jednoznacznego samookreślenia się typu: „Jestem Polakiem", „Jestem Białorusinem", „Jestem Ukraińcem", „Jestem Litwinem" itp. oraz formułę inaczej. Drugie dawało możliwość wskazania niepolskiej narodowości, lecz związanej z polskim pochodzeniem. Brzmiało ono: „Jestem Białorusinem polskiego pochodzenia", „... Ukraińcem polskiego pochodzenia", „... Litwinem polskiego pochodzenia". Kolejne stwierdzenie umożliwiało wybór polskiej samoidentyfikacji, wskazujący jednak na pewną, nieokreśloną dokładniej różnicę między Polakiem z Polski, a z odnośnego kraju. Było to stwierdzenie typu: „Jestem Polakiem z Białorusi", „Jestem Polakiem z Ukrainy", „Jestem Polakiem z Litwy".

W niniejszym opracowaniu wykorzystane zostały tylko niektóre dane zawarte w ankiecie.

2. SAMOIDENTYFIKACJA NARODOWA MŁODZIEŻY POLSKIEGO POCHODZENIA ZE WSCHODU

Na samookreślanie się narodowe mieszkańców pogranicza i dokonujące się wciąż w tej dziedzinie zmiany ma wpływ cały szereg czynników. Ich wyczerpujące wskazanie nie jest możliwe. W badanej grupie młodzieży zwrócono uwagę na różnice w samoidentyfikacji przy uwzględnieniu takich uwarunkowań, jak: kraj pochodzenia i miejsce zamieszkania (duże miasto, małe miasto, wieś), okres przed przyjazdem do

[9] Kwestionariusz ankiety znajduje się w Katedrze Socjologii Grup Etnicznych Wydziału Nauk Społecznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Polski i pobyt w Polsce, charakter rodziny (czysto polska lub mieszana pod względem narodowym i wyznaniowym), miejsce i rok studiów, język używany w domu rodzinnym, doświadczenia respondentów w Polsce, stosunek do kraju urodzenia i Polski oraz niektóre inne.

Charakterystycznym zjawiskiem jest duży wpływ pobytu w Polsce na samookreślanie się narodowe ankietowanych. Jest on widoczny w innej obecnie, niż uprzedniej (retrospektywnej), samoidentyfikacji narodowej wskazywanej przez ponad 10% respondentów.

2.1. Samoidentyfikacja przed pobytem w Polsce i obecnie a kraj pochodzenia i miejsce zamieszkania

Z ogólnej liczby 533 respondentów z Litwy, Białorusi i Ukrainy, 81,05% podało, że przed rozpoczęciem studiów w Polsce uważało się za Polaków, natomiast 6,19% za Ukraińców, a 3,75% za Białorusinów. Inne narodowości (w tym określenie kosmopolita) wymieniło 9,%. (pyt. 19). Jednak w odpowiedzi na pytanie o obecną przynależność narodową (pyt. 21) już tylko 68,63% stwierdziło, że uważa się za Polaków. Oznacza to spadek o 12,32%. Procent wybierających narodowość ukraińską wzrósł do 8,28%, a Białorusinów do 4,7%. Inne rodzaje narodowości (Rosjanie, Litwini, Polak ze Wschodu, mieszane) łącznie z określeniem „kosmopolita", wybierało przedtem 15,28%, obecnie czyni to 18,64% ogółu respondentów.

Warto porównać zmiany w samoidentyfikacji narodowej respondentów z poszczególnych krajów przed ich przyjazdem do Polski i po pewnym okresie pobytu w naszym kraju. Mają one bowiem odrębne rysy (tabela 8).

Tabela 8. Samoidentyfikacja narodowa respondentów a kraj pochodzenia (w procentach)

Kraj	Samoidentyfikacja narodowa							
	Polak		Polak ze Wschodu		Podwójna, w tym polska		niepolska	
	przed	obecnie	przed	obecnie	przed	obecnie	przed	obecnie
Litwa	92,82	79,89	2,76	7,82	0	0,56	4,41	11,73
Białoruś	73,85	60,16	0,77	3,13	5,37	6,24	20,01	30,47
Ukraina	75,68	63,84	0,45	1,79	2,71	4,47	21,16	29,90
Razem	81,05	68,36	1,32	4,14	2,43	3,58	15,20	23,92

Źródło: opracowanie własne.

Respondenci z Litwy przed przyjazdem do Polski za Polaków uważali się w 92,82%, co stanowi najwyższy odsetek w porównaniu z innymi. Reszta, 7,23% podała różne samookreślanie się w tym czasie, mianowicie: Polak ze Wschodu 2,76%, inne 4,41%. Obecnie narodowość polską wybrało prawie o 13% (12,93%) mniej, to jest 79, 89%. Wśród reszty było już 7,82% określających się jako Polak ze Wschodu, 6,70% wybrało nieobecną przedtem w wyborach narodowość litewską, a 3,35% wpisało określenie kosmopolita.

Studenci z Białorusi przed przyjazdem do Polski w 73,85% uważali się za Polaków, a w 13,85% za Białorusinów. Samookreślanie się w różnej formie, powiązane z polskim, wybrało tylko 5,37%. Obecnie wybór narodowości polskiej, podobnie jak w wypadku Litwy, spadł o 13% i wynosi tylko 60,16%. Podwójną przynależność narodową wskazało 6,24%, określenie Polak ze Wschodu wybrało 3,13%, a odsetek niepolskiej, w tym głównie białoruskiej, podniósł się z 21,01% do 30,47%. Respondenci z Białorusi wykazali się najniższym, w porównaniu z innymi, stopniem samoidentyfikacji z narodowością polską. Odpowiada to znanej skądinąd i większej niż gdzie indziej płynności postaw narodowych w tym kraju.

Osoby z Ukrainy w przeszłości narodowość polską wybierały w wyższym procencie niż na Białorusi, podobnie jak narodowość ukraińską, a spadek wyboru pierwszej obecnie jest niższy. Polskie samookreślenie się przed przyjazdem do Polski podało tu bowiem początkowo 75,68%, a obecnie 63,84%; niepolskie, w tym ukraińskie przedtem 21,16%, a obecnie 29,90%. Podniosła się jednak liczba wskazujących na powiązania z pochodzeniem polskim i wybierających kategorię Polak ze Wschodu z 4,50% do 6,26%. Odsetek respondentów z Ukrainy wybierających narodowość polską spadł więc tylko o 11,84%, czyli o 2% mniej niż w wypadku Litwy i Białorusi. Jest to o tyle interesujące, że respondenci z tych ostatnich krajów pochodzą głównie z terenów, które przed drugą wojną światową należały do II RP, a z Ukrainy z terenów, które do państwa polskiego nie należą od ponad dwustu lat. Być może jest to znak pewnego uodpornienia się już na wątpliwości i wahania się co do własnej tożsamości narodowej, nabytego w tym okresie.

Różnice w samookreślaniu się respondentów z różnych krajów są w widocznym stopniu odbiciem przede wszystkim panującej w przeszłości sytuacji kulturowej polskich mniejszości narodowych w tych krajach. Na Litwie, skąd młodzież w ponad 90% identyfikowała się z narodowością polską, sytuacja ta była, jak wiadomo, stosunkowo najlepsza. Istnienie tam zwartych i licznych skupisk polskich posiadających szkoły z językiem polskim w czasach ZSRR, większy niż gdzie indziej stopień swobód obywatelskich w tym okresie, tradycje nie zniszczonego przez wojnę, silnego niegdyś ośrodka kultury polskiej, jakim było Wilno oraz prasa polskojęzyczna i inne czynniki, sprzyjały tam zachowaniu polskiej tożsamości narodowej. Na Białorusi i Ukrainie jedyną formą życia społecznego, która podtrzymywała związek z kulturą polską, była do niedawna liturgia i paraliturgia w niewielkiej liczbie kościołów polskich. Zrozumiały jest więc fakt wyboru narodowości polskiej w stopniu niższym o 18%.

Znamienne jest podwojenie się, w odniesieniu do ogółu respondentów, odsetka respondentów, bardzo małego zresztą, określających się między innymi jako kosmopolita, z 2,43% do 5,25% (28 osób) oraz opcji narodowości rosyjskiej – z 1,87% do 3,38%. Ta sama prawidłowość widoczna jest w wyborze podwójnej samoidentyfikacji narodowej, widocznym w opcji samookreślania się polsko-białoruskiego, polsko-ukraińskiego i polsko-litewskiego lub odwrotnie. Odsetki te są bardzo małe, lecz charakterystyczne i dlatego warte odnotowania.

U respondentów ze wszystkich trzech krajów samoidentyfikacja z narodowością polską w czasie pobytu w Polsce spadła przeciętnie o 12%. W liczbie tej znalazła się, w odniesieniu do młodzieży ze wszystkich trzech krajów, opcja na rzecz trzech innych form samookreślenia się. Podwoił się wybór kategorii kosmopolita z 2,44% do 5,27%, a wybór narodowości panującej w danym kraju wzrósł z 9,86% do 14,82%. Początkowe, samorzutne określanie się jako Polak z Litwy, ... z Białorusi, ... z Ukrainy (dalej używane będzie określenie zbiorcze Polak ze Wschodu), oznaczające zawsze zdecydowanie polską samoidentyfikację, wzrosło więcej niż trzykrotnie z 1,31% do 4,14%. Te same proporcje zmian występują przy samookreślaniu się studentów różnych lat studiów przed przyjazdem do Polski i obecnie, niezależnie od kraju pochodzenia.

Bardzo wyraźny wpływ na samookreślanie się respondentów miało środowisko miejskie i wiejskie. Respondenci ze wsi narodowość polską wybierali przed przyjazdem do Polski w najwyższym odsetku, bo w 89,19%, ale obecnie już tylko w 73,33%, czyli o 15% rzadziej. Pochodzący z wielkich miast w pierwszym przypadku czynili to w 75,70%, a później w 66,93%, czyli o 11,77% rzadziej. Podobne proporcje występują u mieszkańców małych miast – (86,05% i 73,99%). Wyższa początkowo polska świadomość narodowa mieszkańców wsi, okazała się później taka sama jak mieszkańców miast. Pobyt w Polsce o kilka procent powiększył liczbę wybierających narodowość inną niż polska, mieszaną lub kosmopolityzm. Wybór określenia Polak ze Wschodu wzrósł, w odniesieniu do tej grupy, aż trzykrotnie.

Te same proporcje zmian występują przy analizie danych dotyczących przemian w samookreślaniu się respondentów przedtem i obecnie, niezależnie od kraju pochodzenia.

2.2. Samoidentyfikacja narodowa respondentów z rodzin mieszanych

Tabela 9. Samoidentyfikacja respondentów z rodzin narodowościowo mieszanych (w procentach)

Kraj	Samoidentyfikacja narodowa							
	Polak		Polak ze Wschodu		podwójna, w tym polska		niepolska	
	przed	obecnie	przed	obecnie	przed	obecnie	przed	obecnie
Litwa	86,67	73.33	3,33	6.67	0	3.33	10.00	16.67
Białoruś	46,42	47,37	1,79	1,75	12,50	10,52	39,29	40,36
Ukraina	56,02	46,76	0,75	2,88	8.51	14,18	32,08	38,85
Razem	59.55	50,44	1,76	3,10	8,18	12,39	30,31	34,07

Źródło: opracowanie własne.

Z rodzin mieszanych narodowościowo pochodziło 40,45% badanych. Przed przyjazdem do Polski, znacznie ponad połowa z nich (59,55%) uważała się za Polaków. Określenie Polak ze Wschodu wybierało 1,76%, podwójną przynależność narodową wskazywało 8,18%, a inną, niepolską, głównie narodowość kraju zamieszkania, 30,31%.

W trakcie pobytu w Polsce natomiast odsetek samoidentyfikacji polskiej osób z rodzin mieszanych spadł do 50,44%, a więc o 9,11%. Równocześnie wzrosły w Polsce, przeciętnie o 3%, wskaźniki wyboru innych określeń narodowości i kosmopolitów. Jedynie odsetek Rosjan spadł o 1%. Do 12,39%, a więc o 4,21% wzrósł natomiast niewielki wciąż odsetek osób wybierających podwójną tożsamość narodową, to znaczy wskazujących na jednoczesną przynależność do dwu narodowości. W sumie niepolską narodowość wybrało 34,07% osób, a więc o 3,76% więcej.

Respondenci z rodzin mieszanych na Litwie przed pobytem w Polsce w 86,67% czuli się Polakami. Obecnie tożsamość taką wybiera jedynie 73,33%. Spadek wynosi więc aż 13,34%. Kategoria osób Polak ze Wschodu wzrosła z 3,33% do 6,67%. W sumie liczba osób wybierających niepolską, głównie litewską narodowość wzrosła z 10% do 16,67%.

W przypadku Białorusi wybór narodowości polskiej u respondentów z rodzin mieszanych był, przed przyjazdem do Polski, znacznie niższy. Wybierało ją wówczas zaledwie 46,42%, a później 47,37%. Spadła nieco liczba wybierających podwójną tożsamość narodową z 12,50% do 10,52%. Narodowość niepolską, w tym głównie białoruską, wybierało przedtem 39,29%, a obecnie 40,36%. Wybór narodowości polskiej u osób z rodzin mieszanych na Białorusi był najniższy w porównaniu z innymi krajami.

Studenci z rodzin mieszanych na Ukrainie przed przyjazdem do Polski określali się jako Polacy w 56,02%, a obecnie w 46,76%. Spadek wynosi prawie 10%. Niepolską, w tym przede wszystkim ukraińską narodowość, wybierało tu odpowiednio 32,08% i 38,85%. Podwójną tożsamość wskazało początkowo 8,51%, a obecnie 14,18%. Ten ostatni rodzaj samookreślania się na Białorusi i Ukrainie, który można uznać za naturalny w wypadku rodzin mieszanych narodowo, jest jeszcze jednak stosunkowo rzadko podkreślany.

Warto zwrócić uwagę na brak różnic w przypadku polskiej narodowości ojca lub matki. W pierwszym wypadku (ojciec Polak) narodowość polską przed przyjazdem do Polski wybierało 86,32%, a podczas pobytu w Polsce 72,21%, czyli o 14,11% rzadziej. W drugim wypadku (matka Polka) czyniło to odpowiednio 83,55 i 69,15% ankietowanych. Spadek jest więc tej samej wysokości.

Taka sama prawidłowość wystąpiła u respondentów w wypadku małżeństw mieszanych wyznaniowo. Przed przyjazdem do Polski wybierali samookreślenie się polskie w 55,42%, a obecnie czyni to tylko 47,06%. Oznacza to spadek o 8,36%. Wzrosły też znacznie, bo do 22%, wskaźniki wyboru innej niż polska narodowości.

Ważny skądinąd czynnik wyznania katolickiego i polskości, nie miał wpływu na wskazywane tu zmiany, polegające na spadku samoidentyfikacji polskiej. Respondenci z rodzin katolickich i polskich wybierających w swoich rodzinnych stronach w 91,24% narodowość polską, na studiach w Polsce wybrali to samookreślenie się tylko w 76,68%, czyli o 15,36% rzadziej. Jedynie zależność między stopniem praktyk religijnych, na przykład chodzeniem do kościoła w niedziele i święta, a samookreślaniem się polskim jest bardzo widoczna. Im większa gorliwość religijna, tym wyższy odsetek wybierających samoidentyfikację polską.

W przypadku respondentów wyznania rzymskokatolickiego niepolskiej narodowości, to generalna tendencja spadku samoidentyfikacji polskiej pod wpływem pobytu w Polsce potwierdza się w relatywnie mniejszym stopniu w porównaniu do innych kategorii studentów. Początkowy wybór przez nich narodowości innej niż polska, wynoszący 11%, w Pol-

sce w sposób widoczny wzrasta tylko do 18,91%. Obecną samoidentyfikację narodową w zależności od wyznania ilustruje tabela 10.

Tabela 10. Obecna samoidentyfikacja narodowa a wyznanie respondentów (w procentach)

Wyznanie	Samoidentyfikacja narodowa				Razem
	Polak	Polak ze Wschodu	podwójna, w tym polska	niepolska	
Rzymskokatolickie	66,10	4,00	1,90	19,24	91,24
Prawosławne	0,95	0	0,19	2,85	3,99
Grekokatolickie	0	0	0	0,57	0,57
Inne	0,19	0,19	0	1,33	1,71
Niewierzący	1,14	0	0	1,14	2,27
Razem	68,38	4,19	2,09	25,13	100%

Źródło: opracowanie własne.

Analizy wskazanych wyżej rodzajów i proporcji zmian w wyborze innej niż polska samoidentyfikacji narodowej pod wpływem pobytu w Polsce, niezależnie od różnych uwarunkowań, w pierwszej próbie jej określenia, wskazują na ten sam odsetek jej spadku. Wynosi on, przeciętnie biorąc, od 11% do 12%.

2.3. Samoidentyfikacja narodowa a język dzieciństwa

W wyniku specyficznych losów ludności polskiej na wschodnich terenach I i II Rzeczpospolitej, najpierw pod zaborem rosyjskim, a później w ZSRR, przed i po drugiej wojnie światowej, uległa ona, w przytłaczającej mierze, asymilacji językowej. Ostatni spis ludności ZSRR z 1989 roku wykazywał, że zaledwie około 13% Polaków na Białorusi i Ukrainie znało język polski[10]. Na Łotwie odsetek ten wynosił 27,3%, a na Litwie 85,0% [*Nacjonalnyj* ... 1991]. Zachowała jednak w ogromnej większości silne poczucie własnej odrębności duchowej i narodowej. Jej podstawą był nie język polski, ale przede wszystkim wyznanie katolickie obrządku łacińskiego. Stało się ono na Wschodzie, jak wiadomo, synonimem polskości i odegrało zasadniczą rolę w jej zachowaniu się.

Analizowane tu wyniki potwierdzają powyższe stwierdzenia i pozwalają przyjąć tezę, że język polski nie należy od dawna do rdzenia kulturowego Polaków na Wschodzie[11]. Należy do niego natomiast przede wszystkim wyznanie rzymskokatolickie. Na 424 osoby uważające się bez zastrzeżeń za Polaków, tylko 54,0% z nich mówiło w dzieciństwie po polsku, a przynajmniej tak ocenia obecnie używany wówczas język. W różnych innych językach porozumiewało się z rodzicami 37%. Był to przede wszystkim rosyjski, co jest zrozumiałe wobec faktu, że większość respondentów pochodzi z miast, gdzie panował ten właśnie język, a następnie ukraiński i białoruski oraz języki będące mieszaniną polskiego i wymienionych języków.

[10] Obliczenia odsetek pochodzą od autora.

2.4. Samoidentyfikacja a stosunek do kraju pochodzenia i Polski

Pytania dotyczące określenia stosunku do kraju urodzenia i do Polski, a w konsekwencji pośredniego samookreślania się pod względem przynależności narodowej, okazały się najtrudniejszymi pytaniami ankiety (pyt. 16 i 17).

Pytanie nr 17: *Czym był, a czym jest obecnie dla Pana/i kraj urodzenia?* dawało możliwość wyboru następujących odpowiedzi: ojczyzną; krajem w którym zamieszkują ludzie, z którymi się utożsamiam; miejscem, gdzie spędziłem większość swego dzieciństwa; tylko miejscem urodzenia; inaczej.

Pytanie 16, dotyczące stosunku do Polski brzmiało: *Czym przede wszystkim była dla Pana/i Polska przed wyjazdem na studia, a czym jest obecnie?*. Zawarte w nim były podobne możliwości wyboru odpowiedzi: ojczyzną; krajem, w którym zamieszkują osoby tej samej narodowości; krajem w którym zamieszkują rodacy; krajem, z którego pochodzą przodkowie; krajem, który ofiarował możliwość zdobycia wykształcenia; inaczej. Możliwy był oczywiście wybór kilku możliwości jednocześnie.

Odniesienie pojęcia ojczyzny do kraju urodzenia lub do Polski, bez znajomości stosowanych w tym względzie rozróżnień, typu: Litwa naszą Ojczyzną – Polska naszą Macierzą, Białoruś naszą Ojczyzną – Polska naszą Macierzą itp., mogło nasuwać bardzo duże trudności. Tym bardziej interesujące są odpowiedzi ankietowanych.

Kraj urodzenia jako ojczyznę przed studiami w Polsce wybrało 63,78%, a obecnie 60,78%. Świadczy to o prawidłowej ocenie tej niezwykle ważnej osobowościowo kwestii. Pozostała część nie udzieliła takiej odpowiedzi.

[11] Pojęcie rdzenia kulturowego, jako podstawowego czynnika tożsamości kulturowej wyjaśnia J. Smolicz. Por. [*Rdzeń* ... 1984].

Za kraj ludzi, z którymi się utożsamiam uznało kraje swego urodzenia początkowo tylko 13,95%, a następnie 14,13%. Jako kraj dzieciństwa określiło go 33,22% i 34,81. Jako jedynie miejsce urodzenia uznało go tylko 6,18% i 7,59%. Różnice w tym względzie są więc minimalne i nie mają znaczenia.

Tabela 11. Kraj urodzenia w opinii respondentów (w procentach)

Czym był, a czym jest obecnie dla Pana kraj Pana urodzenia?	Przed wyjazdem na studia	Obecnie
Ojczyzną	63,78	60,78
Miejscem, gdzie zamieszkują ludzie, z którymi się utożsamiam	13,95	14,13
Miejscem, gdzie spędziłem większość swojego dzieciństwa	33,22	34,81
Tylko miejscem urodzenia	6,18	7,59
Inaczej	1,76	5,47

Źródło: opracowanie własne.

Polskę jako ojczyznę określało przedtem i obecnie tylko 13%. Świadczy to o wysokim stopniu utożsamiania się z krajem urodzenia jako ojczyzną. Jako kraj, w którym mieszkają osoby tej samej narodowości określiło Polskę przedtem i obecnie tylko 24%. Za kraj pochodzenia przodków uznało ją również tylko 35,86% i 22,96%. Odpowiedzi uznające Polskę za kraj, który oferuje możliwość studiów, wynoszą 21,02% i 44,52%. Nastąpiło więc ich podwojenie w czasie pobytu w Polsce.

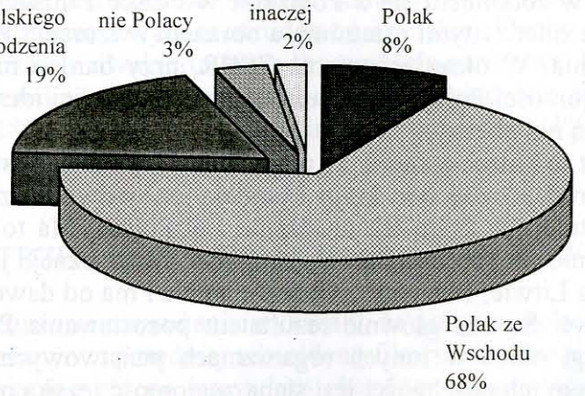
Tabela 12. Polska w opinii respondentów (w procentach)

Czym przede wszystkim była dla Pana Polska przed wyjazdem na studia, a czym jest obecnie?	Przed wyjazdem na studia	Obecnie
Ojczyzną	13,25	13,78
Krajem, w którym zamieszkują osoby tej samej narodowości co Pan	24,56	24,20
Krajem, w którym zamieszkują rodacy	34,45	24,38
Krajem, skąd pochodzą przodkowie	35,86	22,96
Krajem, który oferował możliwość zdobycia wykształcenia	21,02	44,52
Inaczej	5,83	9,71

Źródło: opracowanie własne.

Powyższe wyniki świadczą o tym, że większość respondentów (63,78%), określając kraje urodzenia jako ojczyznę, wybiera jednak skądinąd samoidentyfikację polską na płaszczyźnie odrębności duchowej. W ten sposób wyrażona została, jak się wydaje, treść wspomnianych wyżej, programowych haseł przyjętych przez Związki Polaków na Litwie, Białorusi i Ukrainie: *Litwa naszą ojczyzną – Polska naszą Macierzą* itp., respondentom zapewne nieznane.

2.5. Bliższe określenie tożsamości narodowej młodzieży polskiego pochodzenia ze Wschodu



Rysunek. 1. Bliższe określenie tożsamości narodowej respondentów
Źródło: opracowanie własne.

Tylko 8% respondentów wskazało narodowość polską bez żadnych dookreśleń. Natomiast znaczna ich większość, bo 68%, wybrała narodowość polską z dodatkowym wyjaśnieniem typu:. Jestem Polakiem z Litwy, ... z Ukrainy, ... z Białorusi, czyli Polakiem ze Wschodu. Na narodowość ukraińską, białoruską i litewską z polskim pochodzeniem wskazało 19%, na inną bez związku z polską 3%, a inaczej określiło się tylko 2%.

Bardzo radykalnie, bo z 18,39% do 3,%, a więc sześciokrotnie, w porównaniu do poprzednich oświadczeń, zmalał ostatecznie wybór narodowości litewskiej, białoruskiej i ukraińskiej. Wskazywany wyżej, duży spadek wyboru narodowości polskiej pod wpływem pobytu w Polsce, nie oznaczał więc faktycznie definitywnej zmiany samoidentyfikacji narodowej, lecz jedynie wybór innego społeczeństwa. Zmianę taką zadeklarowała jedynie połowa wybierających inną narodowość.

Przy możliwości dokładniejszego samookreślenia się narodowego, nastąpiły bardzo charakterystyczne zmiany na korzyść opcji polskiej, opatrzonej jednak pewnym wyjaśnieniem, związanym z krajem urodzenia. Zmiany te są nie tylko znakiem pewnych trudności i wahań w samoidentyfikacji narodowej, charakterystycznych dla terenów pogranicza, ale również wskazują na ważny problem metodologiczny. Polega on na znalezieniu możliwie adekwatnych formuł samookreślania się narodowego w warunkach pogranicza, gdzie wpływa na nie cały szereg czynników.

Wybór przez wysoki odsetek respondentów (68%) samookreślenia Polak z Litwy, ... z Białorusi, ... z Ukrainy, a więc samoidentyfikacji polskiej z zaznaczeniem jednak pewnej jej odrębności, jest rezultatem doświadczeń w zetknięciu się z Polakami w Polsce i dostrzegania wyraźnych różnic miedzy tymi ostatnimi, a obrazem i wzorcem Polaka w kraju ich urodzenia. W okresie istnienia ZSRR, przy bardzo małej, a często żadnej znajomości Polski, było bez porównania łatwiej identyfikować się z polskością niż obecnie.

Pobyt w Polsce sprawił, że respondenci wyraźnie dostrzegli, iż różnią się od rodaków w tym kraju i istnieją jakby dwa rodzaje polskości: ten, jaki istnieje w kraju ich urodzenia i w Polsce. Ma to zresztą pełne potwierdzenie w rzeczywistości, zarówno historycznej, jak i obecnej. Polskość na Litwie, Białorusi i Ukrainie miała i ma od dawna odrębne rysy kulturowe. Są one głównie rezultatem pozostawania Polaków przez bardzo długi okres w innych organizmach państwowych. Najważniejszym znakiem ich odrębności jest słaba znajomość języka polskiego, przy zdecydowanej samoidentyfikacji polskiej.

Dane na temat samoidentyfikacji polskiej przed przyjazdem do Polski wynosiły 81,50%, a po jej dokładniejszym określeniu 76%. Spadek wynosi więc ostatecznie 5,50% i jest o połowę niższy od tego, który wykazywały pierwsze odpowiedzi na pytanie o samoidentyfikację po przyjeździe do Polski.

Odsetek tych, którzy wybrali inne narodowości, litewską, białoruską, ukraińską i rosyjską, wskazując jednak na swoje polskie pochodzenie, wynosi 19% ogółu respondentów. Pochodzą oni z małżeństw mieszanych narodowościowo. Z rodzin tego rodzaju pochodziło w sumie 40,67%, oznacza to, że większość tej kategorii osób, bo 23,10%, wybrała narodowość polską i świadczy o przewadze samoidentyfikacji polskiej w przypadku mieszanego pod względem narodowym pochodzenia.

Powyższe wyniki pozwalają ostatecznie zweryfikować wskazywany wyżej, początkowy spadek samoidentyfikacji polskiej o 11–12% pod wpływem pobytu w Polsce. Okazuje się, że przy możliwości bliższego

określenia odsetek ten zmniejsza się o połowę. Chodziło więc w nim, jak się wydaje, nie o faktyczną zmianę polskiej samoidentyfikacji narodowej 10% respondentów, lecz jedynie o nie identyfikowanie się połowy tej grupy ze wzorcem Polaka dostrzeganym w Polsce i solidarność z mieszkańcami kraju pochodzenia. Tylko około 5% zdecydowanie wybrało inną niż polska narodowość.

Badania te potwierdzają w zasadzie znany, historyczny stereotyp „Polak katolik" i „katolik Polak", występujący na terenie krajów pochodzenia młodzieży. Wskazują jednak zarazem na zmiany w tym stereotypie. Wśród ogółu respondentów katolicy stanowią 91,24%. Za Polaków i katolików obrządku łacińskiego wśród ogółu katolików uważało się 86,7%, a obecnie jest obecnie 76,68%. Katolicy nieco rzadziej niż inni rezygnowali w Polsce z wyboru narodowości polskiej. Osoby różnych narodowości, łącznie z dwukierunkową tożsamością narodową, lecz bez narodowości litewskiej tradycyjnie katolickiej, uważający się za katolików stanowią 14,28%. Katolików Białorusinów jest zaledwie 4%, a Ukraińców tego wyznania 4,76%.

3. POSTRZEGANIE W POLSCE POLAKÓW ZE WSCHODU

Dotychczasowe rozważania wykazały, że pobyt w Polsce spowodował pewne zmiany w uprzedniej samoidentyfikacji narodowej respondentów, choć mają one przede wszystkim charakter terminologiczny. Przeciętnie od 12% do 13% spadł wybór narodowości polskiej bez zastrzeżeń, a jednocześnie o kilka procent wzrosły wybory samookreślania się przez wskazanie jedynie polskiego pochodzenia.

Otóż bardzo znamienny jest fakt, iż na pytanie dotyczące postrzegania w Polsce w początkowym okresie pobytu (pyt. 37) tylko 11,29% respondentów podało, że byli oni w Polsce uważani za Polaków. Według odpowiedzi aż 59,96% ankietowanych, postrzeganych było za „Ruskich", w 23,81% za cudzoziemców, a w 10,78% za osoby narodowości kraju pochodzenia. Jeśli przypomni się, że w przytłaczającej większości respondenci uważali się przedtem za Polaków, to takie ich traktowanie w Polsce stanowiło niezwykle drastyczne i przykre zakwestionowanie ich dotychczasowej samoidentyfikacji narodowej. Stanowi to potwierdzenie działania stereotypów dotyczących ludności przyjeżdżającej ze Wschodu, znanych z obserwacji potocznej (tabela 13).

Tabela 13. Postrzeganie respondetów w Polsce

Byłem postrzegany jako...	Procent
Ruski	59,96
Cudzoziemiec	23,81
Polak	11,29
Narodowość kraju pochodzenia	10,78
Inaczej	9,17

Źródło: opracowanie własne.

Tabela 14. Udowadnianie polskości przez respondentów w Polsce

Udowadnianie polskości...	Procent
Bardzo często	21,03
Często	23,17
Czasami	23,88
Rzadko	16,39
Nigdy	15,50

Źródło: opracowanie własne.

Na pytanie (pyt. 40): *Jak często zdarzało się Panu(i) w Polsce udowadniać innym, że jest Pan(i) Polakiem(ką)?*, 44,2% odpowiedziało, że bardzo często i często, 23,88%, że czasami, a tylko 31,89%, że rzadko lub nigdy (tabela 14).

Czynnikiem o dużym wpływie na samookreślanie się narodowe, inne niż polskie, mogło być doznanie dezaprobaty lub zniewagi ze strony Polaków w związku z pochodzeniem ze Wschodu. Na pytanie dotyczące tej kwestii (pyt. 38), aż 26,24% podało, że doznawali jej bardzo często i często, 38,75% – czasami, 22,87% – rzadko, a tylko 10,75%, że nigdy. A więc ogromna większość doznała jej jednak, tak lub inaczej. Pobyt w Polsce stał się więc często bolesną próbą dotychczasowej, polskiej samoidentyfikacji narodowej.

Nic dziwnego, że temperatura uczuć do Polski, którą w ankiecie zaproponowano mierzyć skalą od zera do 100 (pyt. 31), przed przyjazdem do Polski wynosząca 69 stopni, w Polsce spadła do 58 stopni, a więc o 11 punktów. Mniej więcej tyle samo wynosi odsetek tych, którzy pod wpływem pobytu w Polsce wybrali inną, niż dotychczasowa polska, samoidentyfikację narodową.

Dość dziwne są różnice i zmiany w samookreślaniu się narodowym, retrospektywnym i obecnym, w zależności od miejsca studiów w Polsce. W kolejności miast proporcje są następujące: Białystok – 92,31% i 92.00%; Warszawa – 84,55% i 77,12%; Kraków – 83,33% i 75,61%; Wrocław – 79,87% i 71,01%; Poznań – 79,42% i 67,74%, Gdańsk – 95,56% i 66,67%; Łódź – 72,31% i 43,55%.

Studiujący w Białymstoku odznaczają się najwyższym odsetkiem samoidentyfikacji polskiej i nie wykazują zmian w tym względzie, w odniesieniu do przeszłości i chwili obecnej. Wyróżniają się respondenci z Łodzi. W porównaniu z przebywającymi w Białymstoku odsetek ten jest niższy aż o 48%, a z Warszawą o 36%. W Łodzi i w Gdańsku spadek początkowej,

retrospektywnej identyfikacji polskiej wynosi 28%. Jeśli Łódź można by ocenić jako miasto najmniej atrakcyjne pod względem polskości i zabytków kultury w porównaniu z innymi, to w stosunku do Gdańska i innych miast, trzeba by szukać innych wyjaśnień. Stopień samoidentyfikacji polskiej wzrasta z upływem lat studiów. Na 65,41% wybierających samoidentyfikację polską, aż 29,91% stanowili studenci IV i V roku studiów.

PODSUMOWANIE

Studiująca w Polsce młodzież polskiego pochodzenia z Litwy, Białorusi i Ukrainy, także z rodzin mieszanych pod względem narodowym i wyznaniowym, w stosunkowo wysokim stopniu utożsamia się z narodowością polską. W obecnej, retrospektywnej ocenie, przed przyjazdem do Polski taką samoidentyfikację wskazało 81% respondentów. Pobyt w Polsce spowodował widoczne zmiany w tej dziedzinie. Aż ponad 12% osób z tej liczby, podczas studiów w Polsce wybrało inną niż polska narodowość, a w 61% zmieniło tutaj swoje pierwotne samookreślanie się (w kraju urodzenia) Polak, na charakterystyczną formułę: Polak z Litwy, Polak z Białorusi, Polak z Ukrainy. Tylko 8% wybrało także i w Polsce samookreślenie Polak, bez dodatkowej informacji, wskazującej na nieco odrębny i swoisty rodzaj polskości.

Przy możliwości bliższego określenia swojej samoidentyfikacji narodowej, 5% młodzieży pod wpływem pobytu w Polsce zdecydowanie potwierdziło zmianę przedtem wybieranej, polskiej autoidentyfikacji narodowej na inną. Stanowi to przejaw swego rodzaju depolonizacji tej części respondentów, pod wpływem zetknięcia się z Polakami w ich kraju. W sumie tylko 76%, z ogólnej liczby badanych osób z Litwy, Białorusi i Ukrainy, wybiera samoidentyfikację polską, po swoistej i często przykrej dla nich próbie w Polsce.

Transformacja narodowości, nawet w pełni ukształtowanej, jest zjawiskiem znanym. Bywa ona rezultatem doświadczeń jednostkowych i zbiorowych, zmian politycznych, wpływu ideologii i innych czynników [Śliwiński 1993]. Zmiany w tej dziedzinie zostały wywołane niespodziewanymi dla młodzieży polskiego pochodzenia ze Wschodu doświadczeniami w Polsce: postrzeganiem jej jako „Ruskich" oraz niezrozumieniem i brakiem akceptacji reprezentowanego przez nią typu polskości. Respondenci dostrzegli odrębność kulturową polskości w kraju ich urodzenia i w Polsce.

Niezrozumienie i kwestionowanie w codziennych kontaktach polskości reprezentowanej przez Polaków ze Wschodu, wiąże się bezpośrednio z ich niepełną znajomością języka polskiego, z reguły niezawinioną, a także z jego nieco inną, tak zwaną kresową wymową. Wynika również z błędnego utożsamiania języka polskiego z narodowością polską. Przede wszystkim jednak jest rezultatem trwającego wciąż braku elementarnej wiedzy na temat Polaków na Litwie, Białorusi, Ukrainie i na tak zwanym Wschodzie w ogóle. Wprawdzie od końca lat osiemdziesiątych środki społecznego przekazu w Polsce podają sporadycznie różnego rodzaju informacji, które ich dotyczą, lecz okazuje się, że luka w świadomości społecznej, spowodowana przez wymuszane przez niemal pół wieku milczenie na ten temat, jest bardzo trudna do wypełnienia. Dane na temat traktowania Polaków ze Wschodu w naszym kraju i wskazywane tu zmiany w samoidentyfikacji narodowej młodzieży polskiego pochodzenia ze Wschodu pod wpływem pobytu w Polsce, sygnalizują problem społeczny ze wszech miar godny uwagi.

ANEKS

Celem zilustrowania przykrych doświadczeń osób polskiego pochodzenia ze Wschodu w Polsce, warto podać najbardziej charakterystyczne wypowiedzi absolwentów uczelni polskich, pochodzących z Litwy, Białorusi i Ukrainy. Mieszkają oni obecnie w tych krajach lub w Polsce. Wypowiedzi pochodzą z osobnej ankiety skierowanej do absolwentów. Poproszono o odpowiedzi na pytania dotyczące głównych barier w przystosowaniu się do życia w Polsce (pyt. 82) oraz motywacji ewentualnego w niej pozostania (pyt. 87). Niektóre z odczuć zostały w spontaniczny sposób dodane na koniec, w odpowiedzi na nienumerowane już pytanie ankiety: *Czy wszystkie doświadczone przez Pana/ią trudności zostały poruszone w obecnej ankiecie. Jakie problemy zostały pominięte? Co Pan/i mogłaby dodać, aby obraz relacji „Polska – ja – Kraj mego urodzenia" był pełny?*

Wszystkie wypowiedzi sygnalizują znany skądinąd problem specyficznego postrzegania w kraju Polaków ze Wschodu, polegającego na zaliczaniu ich do „Ruskich".

Największym problemem w Polsce dla Polaków ze Wschodu jest to - pisze Polka z Litwy – że Polacy w Polsce odbierają nas jako „Ruskich". Nie wiedzą, że jesteśmy Polakami czasem nawet bardziej niż oni sami. Nie wiedzą co to znaczy być Polakiem na Wschodzie. Polacy w Polsce nie znają historii. (kobieta lat 26, ankieta nr 45).

Chcę, żeby moje dzieci nie przeżywały tego co ja – dyskryminacje na Litwie i upokorzenia w Polsce, nawet jeżeli jedno i drugie istnieje w nieznacznym stopniu. (mężczyzna lat 25, z Litwy, ankieta nr 47).

Kolejna wypowiedź świadczy o tym, że w sposób najbardziej przykry traktowanie jako „Ruskich" odczuwali Polacy z Litwy, najbardziej świadomi swej polskości i z reguły najlepiej znający język polski. *Najbardziej irytujące w czasie studiów było to* – pisze Polka z Litwy – *iż Polacy (z Polski) jednakowo traktowali jako „Ruskich" i studentów z Rosji, Kazachstanu, Białorusi, Ukrainy, posługujących się wyłącznie językiem rosyjskim, jak też studentów z Litwy, którzy rozmawiali wyłącznie po polsku*[12]. *Polacy z Polski powinni przypomnieć, że ZSRR nie jest (nie był) tożsamy z Rosją, a składał się z 15 republik* (kobieta lat 25, ankieta nr 96).

Bardzo bym chciała – stwierdza Polka z Białorusi – *by młodzi Polacy z Polski uświadomili, że jesteśmy tacy sami jak oni. Jesteśmy Polakami i tęsknimy za Polską* (kobieta lat 27, ankieta nr 25).

Mam tylko jedną prośbę – stwierdza Polka z Ukrainy – *abyście byli bardziej życzliwi i wyrozumiali w stosunku do nas. Ponieważ obecna postawa Polaków z Polski do Polaków z Kresów co do przyjaznych stosunków zostawia wiele do życzenia. A przecież wszyscy jesteśmy Polakami i mamy tyle wspólnego. Polacy ze Wschodu doznali tyle niesprawiedliwości w swoim życiu ze strony obcych, a teraz doznają ze strony swoich rodaków. Bądźcie chrześcijanami* (kobieta lat 25, ankieta nr 23).

Najbardziej charakterystyczna i przykra w swej wymowie jest jedna z wypowiedzi pochodząca z Litwy, od absolwentki jednej z uczelni w Polsce. Na pytanie dotyczące motywacji ewentualnego pozostania w Polsce (pyt. 87) padła odpowiedź:
Mam zbyt wielki uraz po pobycie w Polsce i nie chcę tam zostać za żadne skarby! Lepiej być Polakiem na Litwie niż „Ruskim" w Polsce. Mogę dodać tylko tyle, nie chciałabym, by moje dzieci studiowali w *Polsce.* W końcowych zdaniach Autorka tej wypowiedzi uzasadnia swoje stanowisko w następujący sposób: *Musicie zrozumieć, że jesteśmy Polakami. Nasi „rodacy" w Polsce potrafią nazwać nas nawet żebrakami, a to boli, wszystko rani i długo potem boli* (Litwa, kobieta lat 32, ankieta nr 59).

Niektórzy próbują racjonalizować przykre przeżycia w Polsce. Czyni to np. Polka z Ukrainy (lat 23, ankieta nr 22). *Podczas studiów w Polsce* – pisze – *przy każdej rozmowie na temat wschodu bardzo się burzyłam i stawałam w obronie „naszych". Bulwersowało mnie podejś-*

[12] Autorka wyraża tu osobistą opinię, spotykaną wśród respondentów pochodzących z Litwy.

cie Polaków do nas, tym bardziej, że na Ukrainie spotkałam się z niechęcią Ukraińców do Polaków. W każdym kraju byłam kimś obcym (mieszkając kilka lat w Rosji, byłam dla Rosjan Ukrainką). Obecnie nie winię przeciętnego Polaka za jego stosunek do „Ruskich" (musiał mieć ku temu jakieś powody, skoro miał – ma takie nastawienie). Bóg zmienia moje patrzenie na tę sprawę, usuwa granice z mego serca, które ja tak mocno budowałam, usuwa żal, pretensje, gdyż w Chrystusie Jezusie nie ma już ani Greka, ani Żyda, wszyscy są jedno.

Na pytanie (nr 82): *Co zdaniem Pana/i może stanowić najważniejszą barierę w przystosowaniu do warunków polskich repatriantów ze Wschodu?* – jeden z absolwentów odpowiedział, że jest nią *pewna odrębność Polaków ze Wschodu, a zwłaszcza brak chęci ze strony Polaków z Polski zaakceptowania prawa istnienia tej odrębności jako wartość pozytywna lub co najmniej nie negatywna* (Litwa, mężczyzna lat 24, ankieta nr 67, zachowano pisownię oryginalną).

Powyższe wypowiedzi znalazły się w około 10% ankiet odesłanych przez absolwentów uczelni polskich, którzy powrócili do kraju zamieszkania lub osiedlili się w Polsce. Sygnalizują one niezwykle ważny, z punktu widzenia interesów kraju, problem społeczny.

BIBLIOGRAFIA

Gawin T., *Ojcowizna. Pamiętniki 1987-1993*, Grodno–Lublin 1993, s. 159.

Majchrowski J., *Problemy adaptacyjne młodzieży polskiej ze Wschodu,* w: *Studium Języka Polskiego dla Cudzoziemców w Uniwersytecie Łódzkim*, red. J. Mazur, Lublin 1992.

Mazur J., *Kształcenie Polaków ze Wschodu w świetle badań ankietowych i doświadczeń Centrum Języka i Kultury Polskiej dla Polonii* i *Cudzoziemców UMCS* w *Lublinie*, w: *Problem kształcenia Polaków ze Wschodu*, red. J. Mazur, Lublin 1992.

Nacjonalnyj sostaw nasielenija SSRR. Po dannym wsiesojuznoj pierepisi nasielenija 1989 g., Moskwa 1991.

Problemy kształcenia Polaków ze Wschodu, red. J. Mazur, Lublin 1992.

„Przegląd Polonijny" 1988 z. 1(87).

Rdzeń kulturowy a tożsamość etniczna, „Studia Polonijne" 1984 t. 8.

Sadowski A., *Socjologia pogranicza*, w: *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, red. A. Sadowski, Białystok 1995.

Śliwiński M., *Świadomość narodowa – świadomość pogranicza*, „Obóz" 1993 nr 27.

Julia GORBANIUK

MŁODZIEŻ POLONIJNA STUDIUJĄCA W POLSCE WOBEC RODZIMEGO ŚRODOWISKA[1]

1. PROBLEM BADAŃ

Celami kształcenia młodzieży polskiego pochodzenia ze Wschodu na studiach w Polsce są m.in. wzrost kształtowania poczucia świadomości narodowej oraz przygotowanie elity intelektualnej dla środowisk polonijnych[2] [*Problemy* ... 1992]. Ze względu na znaczne trudności adaptacyjne, na które napotykają studenci polonijni w trakcie pobytu w Polsce, związane z brakiem akceptacji [Gorbaniuk 1998], powstaje pytanie, w jakim stopniu cele stawiane przez Ministerstwo Edukacji Narodowej RP i polskie placówki konsularne są zagrożone? Pytanie to w ramach programu badawczego zostało podzielone na szereg szczegółowych pytań badawczych: (1) *Jak duże różnice są postrzegane między Polakami z Polski i Polakami ze Wschodu?* (2) *Jak studenci polonijni są odbierani przez otoczenie w Polsce i w krajach stałego zamieszkania?* (3) *Jakie są ich grupy odniesienia?* (4) *Jaka jest ich postawa wobec języka polskiego?* (5) *Jaka jest ich postawa wobec dziedzictwa kulturowego i narodowego?* (6) *Jaka jest ich postawa wobec repatriacji Polaków ze Wschodu do Polski?* (7) *Gdzie wolą zamieszkać po ukończeniu studiów?*

2. METODYKA BADAŃ

2.1. Narzędzie

Narzędziem badawczym był kwestionariusz ankietowy składający się z 88 pytań. Został on opracowany w oparciu o obserwacje doświadczeń studentów polonijnych ze Wschodu w trakcie studiów w Polsce

[1] Badania zostały sfinansowane ze środków KBN, grant nr 1 HO2E 032 14 (kierownik: prof. dr hab. Roman Dzwonkowski SAC).

[2] Por. M.Mazur, *Cele, koncepcja, zakres i efekty kształcenia w Polsce obywateli państw wschodnich polskiego pochodzenia w latach 1989-1997.*Referat wygłoszony na konferencji naukowej *Polacy ze Wschodu na studiach w Polsce. Nadzieje i realia.* Opole 1997.

[Gorbaniuk, Gorbaniuk 1997]. Na podstawie informacji zwrotnych od osób badanych, uzyskanych w trakcie badań pilotażowych lubelskiej grupy studentów z krajów byłego ZSRR, w trakcie których przebadano 126 osób, pierwotna wersja kwestionariusza została znacznie uzupełniona i zmodyfikowana. Na potrzeby badań opracowano także wersję kwestionariusza skierowanego do absolwentów. Do każdego kwestionariusza był załączony list motywacyjny wyjaśniający cel badań, podpisany przez członków zespołu badawczego.

2.2. Osoby badane

W badaniach wzięło udział 802 studentów oraz 80 absolwentów polskich szkół wyższych. Wszystkie osoby zakwalifikowane do badań musiały mieć pochodzenie polskie oraz pochodzić z jednego z krajów b. ZSRR. Przeciętna wieku respondentów wynosiła M=21,46, sd=2,94. Kobiety stanowiły 64,64% ogólnej liczby osób badanych, a mężczyźni – 35,36%. 87,5% ankietowanych stanowili studenci studiów magisterskich, 9,86% – słuchacze kursów języka polskiego, a pozostałe 2,64% – uczestnicy studiów doktoranckich, podyplomowych i licencjackich. Wśród respondentów znalazły się respondenci pochodzący ze wszystkich krajów powstałych po rozpadzie byłego Związku Radzieckiego z wyjątkiem krajów Azji Środkowej poza Kazachstanem.

2.3. Przebieg badań

Badania wśród studentów przeprowadzono w grudniu 1997 roku oraz w marcu 1998 roku w 11 największych miastach, gdzie znajdują się uczelnie wyższe, na których studiowało przynajmniej 20 osób pochodzenia polskiego z b. ZSRR[3]. W badaniach wzięły udział przeważnie studenci mieszkające w momencie przeprowadzania badań w domach akademickich. Kwestionariusze ankietowe były rozdawane przez odpowiednio przeszkolonych ankieterów, którymi byli studenci V roku psychologii KUL pochodzenia polskiego z Ukrainy i Rosji. Każda z osób badanych miała przeciętnie dobę na samodzielne udzielenie pisemnych odpowiedzi na pytania ankiety.

Badania wśród absolwentów polskich szkół wyższych polskiego pochodzenia z Łotwy, Litwy, Białorusi, Ukrainy i Rosji zostały przeprowadzone za pomocą ankiety pocztowej. W ręcznie podpisanych kopertach skierowanych imiennie do absolwentów, oprócz kwestionariuszy, znajdowały się odpowiednie listy motywacyjne, kartki świąteczne oraz koperty zwrotne opatrzone znaczkiem odpowiedniej dla danego kraju wartości. Kwestionariusze zostały wysłane na początku kwietnia 1998 roku[4]. Powtórne wysłanie kwestionariuszy z przypomnieniem o zwrocie wysłano do absolwentów z Ukrainy i Białorusi w czerwcu tegoż roku. Odesłano 55,2% kwestionariuszy.

[3] Dane z czerwca 1997 roku na temat liczby studentów na poszczególnych uczelniach Polski zostały udostępnione przez Biuro Kształcenia Zagranicznego MEN.

3. ANALIZA I INTERPRETACJA WYNIKÓW BADAŃ[5]

Dla osób spoza wschodniej granicy kraju przyjazd do Polski oznacza bezpośrednie zetknięcie się ze środowiskiem ludzi, o których wcześniej posiadali jedynie fragmentaryczną wiedzę, mniej lub bardziej odpowiadającą rzeczywistości. Ponieważ dla 78,8% badanej grupy młodzieży polonijnej bycie Polakiem było sprawą co najmniej ważną, istotnym aspektem porównywania nowego środowiska ze środowiskiem dotychczasowym po przyjeździe na studia była postrzegana wielkość różnic między Polakami zamieszkałymi w Polsce i w ich krajach urodzenia. Jak świadczą wyniki badań, 47,1% ankietowanych ocenia je jako bardzo duże lub duże, 39,1% – jako umiarkowane, natomiast 13,8% respondentów – jako nieznaczne lub stwierdza ich całkowity brak. Różnice w ocenach występowały w zależności od kraju pochodzenia[6] lub miejsca studiów w Polsce[7]. Największe różnice dzielące Polaków z Polski i ze Wschodu były postrzegane przez osoby z Łotwy, Rosji i Kazachstanu, najmniejsze – z Litwy i Ukrainy. Przy czym respondenci studiujący w miastach położonych we wschodniej części Polski istniejące różnice oceniali jako mniej znaczące, niż respondenci studiujący w zachodniej części kraju. Wskazując na różnice między Polakami z Polski a Polakami ze Wschodu osoby badane najczęściej akcentowały różnice w mentalności wynikające z wychowywania się w różnych środowiskach i państwach (38,4%), któ-

[4] Adresy miejsca stałego zamieszkania absolwentów pochodzą z bazy danych Ośrodka Łączności z Cudzoziemcami Absolwentami Polskich Szkół Wyższych w Łodzi z marca 1998 roku.

[5] Przy napisaniu niniejszego tekstu wzięto pod uwagę wybrane pytania kwestionariusza ankietowego, które korespondują z tematem artykułu.

[6] Test *ANOVA Kruskal Wallis* $H(5,N=847)=11.04$, $p<0.05$.

[7] *M-L* $\chi^2=21.18$, $df=8$, $p<0.01$.

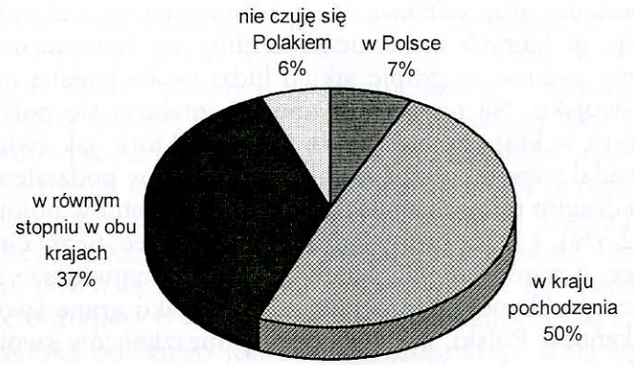
rych losy różniły się między sobą. Na niższy poziom tolerancji wobec innych narodowości u Polaków z Polski, jak również ich chęć wywyższania się nad Polakami ze Wschodu wskazało 21,4% respondentów.. Oprócz tego, 12,0% ankietowanych wskazało na różnice związane z kompetencją językową (np. wschodni akcent w wymowie), a 7,5% – na różną przynależność państwową porównywanych grup osób.

Ocena różnic dzieląca Polaków po obu stronach wschodniej granicy względnie nisko korelowała z oceną istniejących różnic między katolikami polskiego pochodzenia w tych krajach[8]. Oznacza to, że respondenci biorą pod uwagę inne cechy, porównując mieszkańców porównywanych krajów ze względu na kryterium wyznaniowe bądź narodowościowe. Ponad 62% ankietowanych uważało, że Kościół rzymskokatolicki w ich krajach urodzenia nie różni się w sposób istotny od Kościoła w Polsce, a 18,6% były wprost przeciwnego zdania, utrzymując, że różnice te są znaczne. Istnieje znaczne zróżnicowanie ocen w zależności od kraju zamieszkania[9]. Osoby z Litwy najczęściej wskazywały na brak istotnych różnic, a z Rosji i Łotwy określały je jako znaczące.

O tym, że istnieją różnice między Polakami w Polsce i w kraju urodzenia, większość osób badanych przekonała się osobiście. Problem polega na tym, że były one inaczej odbierane pod względem narodowościowym przez otoczenie zewnętrzne w Polsce i w swojej rodzinnej miejscowości. O ile w Polsce ponad 90% ankietowanych było uważanych przez otoczenie za osoby obce polskiej narodowości (w tym w 59,8% jako „Ruscy"), to w przypadku kraju stałego zamieszkania aż 78,9% twierdzi, że są postrzegani jako Polacy. Opinia zewnętrznego otoczenia na temat narodowości osoby badanej odbija się w sposób bezpośredni na poczuciu jej przynależności narodowej. Ponad 49% respondentów czuje się bardziej Polakiem w kraju pochodzenia, niż w Polsce (rysunek 1). W Polsce ten odsetek wynosi jedynie 7,2%. Warto przy tym zauważyć, że dla 37,5% ankietowanych opinia zewnętrznego otoczenia nie ma wpływu na ich poczucie bycia Polakiem. Powstaje w związku z tym pytanie, jak duża część respondentów, pomimo braku akceptacji dla nich jako członków tego samego narodu, zachowała jeszcze poczucie wspólnoty narodowej z mieszkańcami Polski? Wyniki badań świadczą, że 69,4% osób badanych potwierdza jeszcze istnienie takiego rodzaju więzi.

[8] ρ=0.18, p<0.001.

[9] Test *ANOVA Kruskal-Wallis* $H(6, N=841)= 44.12$, $p<0.001$.

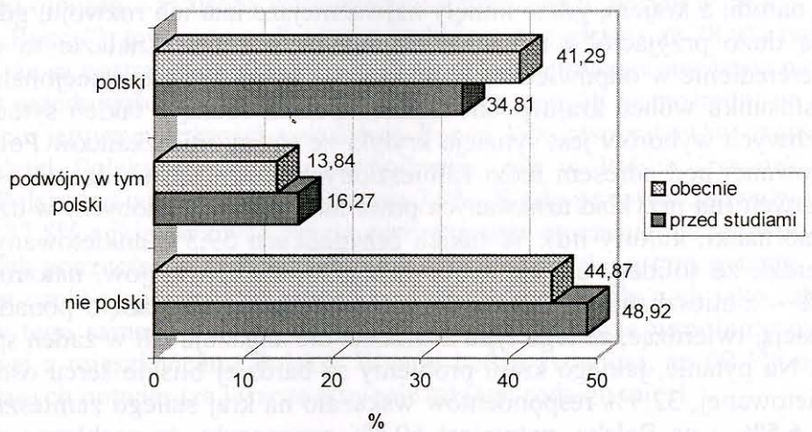


Ryunek 1. Poczucie bycia Polakiem w zależności od kraju
Źródło: opracowanie własne.

Sytuacja młodzieży polonijnej studiującej w Polsce, podobnie jak sytuacja wielu innych ludzi urodzonych na obczyźnie, zmusza do ciągłych wyborów mniej lub bardziej świadomych pomiędzy duchową ojczyzną narodu a krajem, gdzie minęły najważniejsze lata ich rozwoju, gdzie mają dużo przyjaciół i mnóstwo wspólnych przeżyć. Znalazło to odzwierciedlenie w odpowiedziach na pytania, które dotyczą emocjonalnego stosunku wobec kraju pochodzenia i Polski. Jedną z takich sytuacji możliwych wyborów jest sytuacja krytyki ze strony mieszkańców Polski kierowanej pod adresem ludzi zamieszkałych w krajach urodzenia osób badanych (na przykład uznawanych przez nich wartości, zdobyczy w dziedzinie nauki, kultury itd). W takich przypadkach 59,3% ankietowanych twierdzi, że solidaryzuje się z mieszkańcami swoich krajów, natomiast 7,7% – z mieszkańcami Polski. 32,7% osób badanych stanęło ponad tą sytuacją, twierdząc, że tego typu zdarzenia nie angażują ich w żaden sposób. Na pytanie, jakiego kraju problemy są bardziej bliskie sercu osoby ankietowanej, 32,9% respondentów wskazało na kraj stałego zamieszkania, 6,5% – na Polskę, natomiast 60,6% zaznaczyło, że problemy obu krajów są równie im bliskie. Wyniki te wskazują, że spory odsetek ankietowanych przyjmuje postawę integracyjną, próbując uniknąć postaw skrajnych i pogodzić naturalne przywiązanie do swojego kraju urodzenia z poczuciem przynależności do narodu polskiego.

Lata spędzone w Polsce – szczególnie w młodym wieku – musiały sprzyjać powstaniu grup odniesienia, być może nawet o charakterze pozanarodowym, w których respondenci czuliby się bezpiecznie. W tym celu zadaliśmy pytanie, w grupie jakich ludzi osoba badana czułaby się najbardziej swojsko. Na pierwszym miejscu znalazła się polska mniejszość narodowa w kraju zamieszkania (33,6%), która, jak świadczą wyniki badań, nadal stanowi ważną grupę odniesienia w podziale na swoich i obcych. Na drugim miejscu znalazła się grupa studentów polonijnych ze Wschodu (32,3%), z którą osoby łączą najwięcej specyficznych doświadczeń w Polsce, a wśród których zapewne znajdują największe zrozumienie dla swoich problemów. Oprócz tego 13,6% jako grupę swoją podało grupę mieszkańców Polski, a 8,4% – grupę mieszkańców swojego kraju stanowiących jego większość narodową.

Ważnym problemem, wymagającym wyjaśnienia, jest to, w jakim stopniu przykre doświadczenia młodzieży polonijnej studiującej w Polsce odbijają się na ich funkcjonowaniu w rodzimym środowisku i planach na przyszłość, szczególnie gdy chodzi o aspekty narodowe. Językiem polskim chętnie posługuje się 82,6% ankietowanych. Znajduje to potwierdzenie w odpowiedziach na pytanie, jakiego języka najczęściej używają osoby badane w rozmowie z rodzicami obecnie.



Rysunek 2. Język komunikacji z rodzicami respondentów przed studiami i obecnie

Źródło: opracowanie własne.

W sumie 55,1% rozmawia głównie w języku polskim, co w porównaniu do stanu przed studiami oznacza wzrost używania języka polskiego o 4,1% (rysunek 2). Jest to stosunkowo duży wzrost, bowiem główną przeszkodą na drodze zmiany języka komunikacji z rodzicami z niepolskiego na polski nie jest niechęć do języka polskiego jako takiego, lecz ogromna bariera psychiczna wynikająca z wieloletniego przyzwyczajenia, którą bardzo trudno jest przełamać, bowiem w 51,2% przypadków rodzice osób badanych rozmawiają miedzy sobą w innym języku niż polskim. Warto dodać, że rodzice, podobnie jak sami ankietowani, mogą się czuć zawstydzeni powstałą między nimi dysproporcją w kompetencji językowej w trakcie studiów w Polsce. Bardziej miarodajnym wskaźnikiem stosunku do języka polskiego jest odsetek osób, które wolą słuchać mszy świętej wyłącznie w języku polskim. Obecnie wynosi on 89,3%.

Dla zdecydowanej większości osób badanych nie było sprawą obojętną, za kogo będą uważały się ich dzieci i jakiego języka będą używały. 94,1% ankietowanych chciałoby, aby ich dzieci mówiły po polsku, przy czym 85,9% wyrażało postawę zdecydowaną w tej kwestii (tabela 1).

Tabela 1. Postawa respondentów wobec dziedzictwa kulturowego i narodowego w następnym pokoleniu (w procentach).

Odpowiedź	*Czy chciałby Pan(i), żeby Pana(i) dzieci mówiły po polsku?*			*Czy chciałby Pan/i, żeby Pana(i) dzieci uważały się za Polaków?*		
	student	absolwent	ogółem	student	absolwent	ogółem
Zdecydowanie tak	49,18	74,36	51,43	35,26	67,95	38,19
Tak	36,01	19,23	34,51	31,11	17,95	29,93
Raczej tak	8,53	3,85	8,11	12,72	7,69	12,27
Jest mi obojętnie	5,40	2,56	5,14	16,75	3,85	15,60
Raczej nie	0,63	0,00	0,57	1,64	1,28	1,61
Nie	0,25	0,00	0,23	1,89	1,28	1,83
Zdecydowanie nie	0,00	0,00	0,00	0,63	0,00	0,57
Ogółem	91,09	8,91	100	91,06	8,94	100

Źródło: opracowanie własne.

Znacznie mniejszy jednak procent chciałoby, aby ich dzieci nazywały się Polakami — 80,4%, w tym 68,1% odpowiedziało „tak" lub „zdecydowanie tak". Pocieszające jednak jest, że im dłużej osoba przebywa w Polsce, tym bardziej jest pozytywna postawa wobec dziedzictwa kulturowego[10]

[10] Test *ANOVA Kruskal-Wallis* $H(6, N=875)=39.08$, $p<0.001$; $\rho=0.19$, $p<0.001$.

i narodowego[11] polskości w następnym pokoleniu, która osiąga w przypadku absolwentów odpowiednio wartości 97,4% oraz 93,6%.

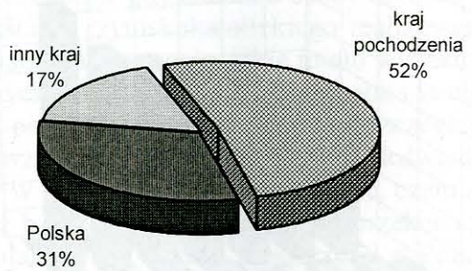
Ze względu na wejście w życie ustawy o cudzoziemcach od 27 grudnia 1997 roku [*Ustawa* ... 1997], która przyznaje osobom polskiej narodowości prawo do repatriacji do Polski, poproszono respondentów o odpowiedź na pytanie: *Czy repatriacja jest obowiązkiem państwa polskiego?* 41,3% ankietowanych udzieliło odpowiedzi twierdzącej, 15,3% odpowiedziało „nie", a 43,4% nie miało wyrobionego zdania na ten temat. Wśród absolwentów był nieco większy procent pozytywnych odpowiedzi (47,4%). Zdaniem większości ankietowanych Polska jest zobowiązana wspierać powrót Polaków do swojego kraju, ponieważ są Polakami, którzy doświadczyli już wystarczająco dużo niesprawiedliwości, a za wschodnią granicą zostali nie z własnej woli. Charakterystyczne jest tu uzasadnienie jednej z absolwentek z Ukrainy: *Tylko Państwo Polskie jest w stanie pomóc Polakom ze Wschodu, gdyż tu na Ukrainie nie jesteśmy nikomu potrzebni* (#5). Uzasadniając swoje negatywne stanowisko w sprawie repatriacji, respondenci stwierdzali, że Polska ma wystarczająco dużo własnych problemów, lub też wskazywali na znaczne trudności adaptacyjne, które oczekują przyszłych repatriantów. Jako przykład może posłużyć wypowiedź absolwentki z Litwy: *Repatrianci spotkają się z Polską różniącą się od Polski przedwojennej. Będą tu czuły się jako osoby drugiej kategorii* (#29).

Jednym z głównych dylematów, który stoi przed każdym studentem ze Wschodu studiującym w Polsce, jest problem, gdzie zamieszkać po ukończeniu studiów: czy zostać w Polsce, czy wrócić do kraju urodzenia, czy też zamieszkać gdzie indziej. Podobne pytania osoby badane często słyszą od znajomych w Polsce i w trakcie pobytu w swoich krajach. Aby uniknąć odpowiedzi unikowych i wpływu czynników zewnętrznych, zaproponowaliśmy podjęcie takiej decyzji w hipotetycznych warunkach równych możliwości ekonomicznych, zawodowych w obu krajach. Ponad połowa (51,6%) osób badanych wolałaby zamieszkać w kraju pochodzenia, 31,4% wybrałoby Polskę, natomiast 17,0% podawało kraj trzeci (rysunek 3). W miarę zbliżania się końca studiów wzrasta odsetek osób, które chcieliby zamieszkać w kraju swojego urodzenia, głównie kosztem krajów trzecich[12]. Wśród powodów, które zmusiłyby osoby badane do zmiany swej decyzji, biorąc pod uwagę realia życia, studenci podawali trudną sytuację materialną w krajach powstałych po rozpadzie ZSRR,

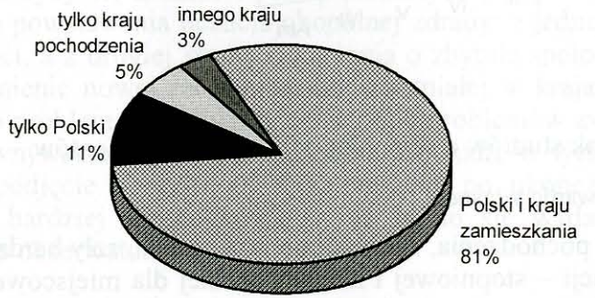
[11] Test *ANOVA Kruskal-Wallis* $H(6,N=872)=54.77$, $p<0.001$; $\rho=0.21$, $p<0.001$.

[12] Test *ANOVA Kruskal-Wallis* $H(6,N=867)=22.77$, $p<0.001$.

brak możliwości znalezienia tam odpowiedniej do wykształcenia pracy, założenie rodziny w Polsce. Absolwenci z kolei częściej zwracają uwagę na znaczne zmiany w ich rodzimym środowisku, które zaszły tam podczas ich pobytu w Polsce, dlatego też twierdzą, że już nie maja do kogo i po co wracać. *Życie na Wschodzie stało się niewyobrażalnie dzikie, a po za tym, perypetie osobiste, kontakty zawodowe i życiowe — to wszystko przywiązało mnie do Polski i oddaliło od domu.*. (absolwent z Ukrainy, 21). Jednocześnie wiele osób, wracając do swoich krajów i próbując zaadaptować się w zmienionym już środowisku, widzi w tym głęboki sens i ma poczucie współodpowiedzialności za losy polskości na tamtych terenach. *Po ukończeniu studiów wróciłam do domu. Lwów jest polski dopóty, dopóki mieszkają tam Polacy, pamiętający jego historię i współtworzący jego współczesność* (absolwentka z Ukrainy, #20).

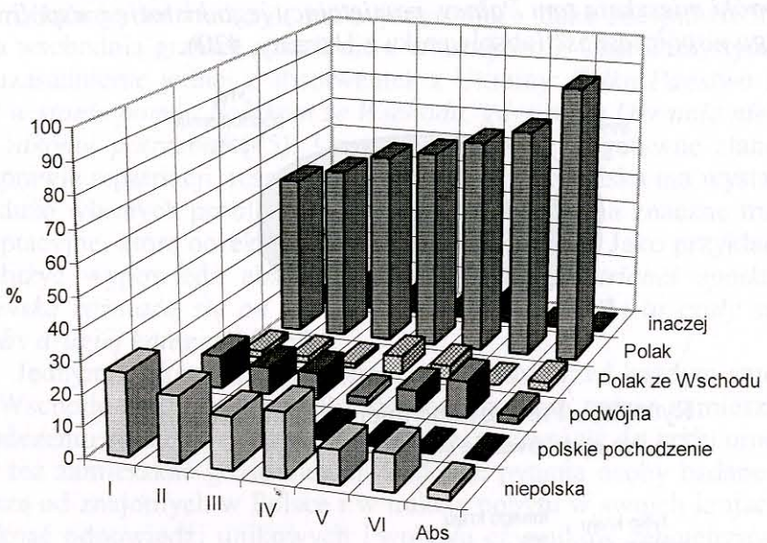


Ryunek 3. Preferowane miejsce zamieszkania
Źródło: opracowanie własne.



Rysunek 4. Preferowane obywatelstwo
Źródło: opracowanie własne.

Pobyt w Polsce dla większości studentów polskiego pochodzenia z terenu byłego ZSRR był bardzo owocny. Pomimo pierwotnych zawodów i frustracji związanych z dyskryminacją, ich poczucie polskiej przynależności narodowej wzrastało z roku na rok przeciętnie o 4-5% (od 53,2% na I roku studiów do 71,5% na roku V oraz 92,9% w przypadku absolwentów) (rysunek 5)[13]. Powodem było zwiększenie poczucia własnej wartości w miarę doskonalenia języka mówionego, znajomości kultury, historii, obyczajów Polaków. Zdobycie wyższego wykształcenia spowodowało wzrost świadomości tego, że nie jest się wcale gorszym od przeciętnego Polaka mieszkającego w Polsce, co pozwoliło w znacznym stopniu uniezależnić się od opinii otoczenia. Natomiast zmiany zachodzące



Rysunek 5. Rok studiów a samoidentyfikacja respondentów

Źródło: opracowanie własne.

w krajach ich pochodzenia, szczególnie w Kościele, szły bardziej w stronę depolonizacji – stopniowej i niezauważalnej dla miejscowej ludności – wyrażającej się we wprowadzaniu mszy świętej w języku ukraińskim, białoruskim bądź rosyjskim, w tłumaczeniu dawnych pieśni religijnych

[13] *M-L* χ^2=97.86, *df*=30, p<0.001.

na te języki, w nauce religii dzieci przez księży i siostry zakonne z całkowitym pomijaniem języka polskiego. Pociągało to za sobą jeszcze dalej idącej skutki, gdyż rodzice tych dzieci musieli również modlić się z własnymi dziećmi w nowym dla nich języku modlitwy, co oznacza całkowite zerwanie więzi z dotychczasowym językiem wiary. Wiadomo przecież, że w przypadku wielu osób pierwszy a później również systematyczny kontakt z językiem polskim miał miejsce właśnie podczas modlitwy lub nabożeństwa w kościele.

Podobny los spotkał wiele gazet i czasopism o tematyce religijnej uprzednio wydawanych w języku polskim, a teraz celowo tłumaczonych na języki większości narodowych poszczególnych krajów [Dzwonkowski 1998]. Mogły one być, lecz nie stały się ważnym źródłem drukowanego języka polskiego, stwarzającego szansę nauki lub doskonalenia znajomości tego języka, szczególnie gdy chodzi o osoby dorosłe.

Polityka Kościoła rzymskokatolickiego realizowana w krajach byłego ZSRR nieświadoma znaczenia, jakie miało wyznanie dla tożsamości Polaków na dawnych kresach Polski, jest dopełniana niesprzyjającą rozwojowi polskości polityką narodowościową poszczególnych państw. Jeżeli oprócz tego wziąć pod uwagę negatywne doświadczenia z krótkotrwałych pobytów w Polsce, to trudno się dziwić, czemu osoby polskiego pochodzenia coraz bardziej utwierdzają się w przekonaniu, ze nie są one takimi samymi Polakami jak Polacy zamieszkali w Polsce, lecz raczej są po prostu katolikami, którzy mają prawo do „własnego języka" w kościele i prawo do nauczania dzieci religii w tym nowym języku. Tak zubożałe stopniowo w polskość rodzime środowisko, a poznawane na nowo przez studentów w sposób dorywczy przestaje być środowiskiem, w którym osoby te czułyby się komfortowo. W niektórych przypadkach może dochodzić do powstawania uczucia obopólnej zdrady: z jednej strony zdrady polskości, a z drugiej strony oskarżenia o zbytnie spolonizowanie się i nie rozumienie nowej rzeczywistości, zaistniałej w krajach urodzenia. Staje się to problemem samym w sobie obok problemów związanych np. z nieporównywalnością sytuacji ekonomicznej ludzi w tych krajach, gdy chodzi o podjęcie decyzji, gdzie zamieszkać po ukończeniu studiów i znacznie bardziej skomplikowane, niż by to się wydawało dla zewnętrznego obserwatora.

BIBLIOGRAFIA

Dzwonkowski R., *Od „Kościoła polskiego" do Kościoła Polaków w krajach b. ZSRR,* 1998 (maszynopis).

Gorbaniuk J., *Problemy adaptacji młodzieży polskiego pochodzenia ze Wschodu studiującej w Polsce na przykładzie lubelskiej grupy studentów,* „Przegląd Polonijny" 1998, z. 3.

Gorbaniuk J., Gorbaniuk O., *Problem tożsamości narodowej Polaków zza wschodniej granicy studiujących w Polsce,* „Przegląd Polonijny" 1997 nr 3, s. 131-139.

Problemy kształcenia Polaków ze Wschodu, red. J. Mazur, Lublin 1992.

Ustawa o cudzoziemcach, „Dziennik Ustaw", 114, 1997, s. 3520-3534.

Oleg GORBANIUK

MECHANIZM KSZTAŁTOWANIA SIĘ TOŻSAMOŚCI NARODOWEJ POLAKÓW NA POGRANICZACH

Świadomość narodowa większości zbiorowości etnicznych Europy Środkowo-Wschodniej kształtowała się w oparciu o trzy podstawowe filary: świadomość historyczną, kulturę (szczególnie język) oraz religię [Babiński 1995]. W przypadku polskiej mniejszości narodowej w krajach byłego ZSRR filary te były mocno osłabione, a w krajach lub niektórych ich częściach mogło ich w ogóle zabraknąć. Na miano uniwersalnego filara zasługuje jedynie religia, uważana również za element rdzeniowy polskiej tożsamości narodowej na terenach wschodnich [Dzwonkowski 1994]. O świadomości historycznej można mówić jedynie, w odniesieniu do osób zamieszkałych na terenach położonych w obrębie II Rzeczpospolitej, a o języku – głównie w miejscowościach, gdzie istniały szkoły polskie.

Rozważania na temat wyznania jako ważnego atrybutu polskiej tożsamości narodowej na Wschodzie często sprowadzają się do badań nad zakresem stereotypu „Polak-katolik" [Dzwonkowski 1998], czy raczej „katolik-Polak" [Engelking 1995], w których próbuje się ustalić, w jakim stopniu wyznanie jest miarodajnym wskaźnikiem polskiej narodowości danej osoby lub grupy. Jak wpływa zewnętrzne otoczenie na kształtowanie się tożsamości narodowej oraz jak jego zmiana modyfikuje rolę wyznania, a po części języka, jako filarów świadomości narodowej ludności polskiej zamieszkałej na Wschodzie na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat. Ustalone prawidłowości będą dotyczyły przede wszystkim Ukrainy, a w wielu przypadkach również innych krajów byłego ZSRR.

Wpływ zewnętrznego otoczenia na kształtowanie się tożsamości narodowej jednostki jest upatrywany w „jaźni odzwierciedlonej": osoba czuje się tym, za kogo ją uważa i jak ją postrzega otoczenie [Babiński 1995]. W czasach Związku Radzieckiego otoczenie zewnętrzne polskiej mniejszości narodowej było źródłem zagrożenia. W różnych okresach jego istnienia owo zagrożenie przyjmowało różne postacie od bardziej drastycznych do bardziej błahych. W okresie stalinizmu było nim realne zagrożenie bycia aresztowanym, uwięzionym, zesłanym, rozstrzelanym. W okresach późniejszych zagrożenie w formie represji zostało zastąpione

presją asymilacyjną przede wszystkim o charakterze psychicznym. Jeszcze dziesięć lat temu narodowość rosyjska i język rosyjski były postrzegane jako bardziej perspektywiczne. Osoby polskiej narodowości nie były wówczas zagrożeni z powodu swej przynależności narodowej. Były jednak zagrożone przede wszystkim z powodu wyznawanej wiary i były prześladowane jako katolicy: od ośmieszania i dyskryminowania w szkole do nie przyjmowania na studia i zwalniania z zajmowanych stanowisk w wieku dorosłym. Szczególnie byli narażeni na takie traktowanie Polacy w miejscowościach, gdzie istniały kościoły lub wspólnoty religijne. Tam postępowanie władz miało charakter metodyczny i planowany, jako że w wierzących, a nie w Polakach jako takich, upatrywano źródło zagrożenia dla samego ustroju. Skala zagrożenia była jednak zależna od liczebności Polaków, ponieważ tylko od nich można było oczekiwać trwałej postawy religijnej, wskutek tego na poziomie władz podobnie jak w opinii potocznej dochodziło do utożsamiania Polaków z katolikami. Tam gdzie nie było przez dłuższy czas kościołów katolickich i gdzie społeczności religijne ulegały rozkładowi, tam znikał problem Polaków dla miejscowych władz, a ludność polska ulegała szybkiemu wynarodowieniu.

Jakie wobec tego subiektywne znaczenie przypisywano zewnętrznemu zagrożeniu w postaci prześladowania katolików za zachowanie ich poczucia polskiej przynależności narodowej? Znaczenie to polegało na powstaniu silnie nasyconego emocjonalnie związku pomiędzy byciem katolikiem i byciem Polakiem, wynikającego nie tylko z języka polskiego jako języka liturgii, lecz powstałego przede wszystkim na zasadzie przeniesienia i uwarunkowania z „jestem prześladowanym jako katolik" na „jestem prześladowanym jako Polak". Warto przy tym pamiętać, że słowo „katolik", „katolicki" było używane bardzo rzadko w języku potocznym w przeciwieństwie na przykład do określenia „prawosławny". Zastąpione przez „Polak" i „polski" tylko wzmacniało skojarzenia pomiędzy wyznaniem a przynależnością narodową. Polacy na Wschodzie nie mieli możliwości ofiarować doznawanych prześladowań na rzecz Ojczyzny chociażby ze względu na słabą świadomość historyczną i brak wsparcia z jej strony. Ale poświęcanie się w imię Boga i wiary polskiej było zdecydowanie czymś więcej. Być i pozostać Polakiem było w świadomości przeciętnego katolika rzeczą świętą, prawą, godną poświęcenia. Podobnie rzecz się miała z językiem polskim. Nawet jeżeli nie był on dla wszystkich do końca zrozumiały, to jako język wiary był językiem świętym i był czczony podobnie jak każda książka w języku polskim. Zdrada polskości była tożsama ze zdradą wiary, a każda akcja, ze strony władz obiektywnie zmierzająca przeciwko społeczności katolickiej, subiektywnie była odbierana jako akcja przeciwko Polakom. Potrzeba oddzielania przynależności narodowej od przynależności wyznaniowej została zaindukowana z zewnątrz dopiero w latach dziewięćdziesiątych.

Z punktu widzenia psychologicznego zagrożenie zewnętrzne pełniło kilka ważnych funkcji na poziomie indywidualnym i grupowym. Na poziomie indywidualnym wyzwalało postawę antagonistyczną i utwierdzało ludność polską w przekonaniach na temat swojej przynależności narodowej, której należy bronić. Natomiast na poziomie grupowym z jednej strony polaryzowało istniejące grupy narodowe w ramach społeczności lokalnych, a z drugiej strony integrowało zagrożone grupy od wewnątrz.

Teoria reaktancji opisuje zachowania odwrotne w stosunku do oczekiwanych w sytuacji zagrożenia. [Reykowski 1986] Według tej koncepcji w sytuacjach, w których następuje ograniczenie swobody wyboru, pojawia się tendencja do sprzeciwu ograniczeniom: im bardziej ograniczona jest ta swoboda, tym silniejszy sprzeciw. Jest to emocjonalna odpowiedź na nacisk, w którym osoba upatruje elementy manipulacji i inne formy zagrożenia dla „własnego Ja". Z kolei im wyższą cenę płaci osoba za przynależność do danej grupy, tym wyżej jest ta grupa i jej członkowie oceniani przez nią [Aronson, Mills 1960].

Obecność zewnętrznego zagrożenia, nacisku wymaga przyjęcia bardziej klarownych postaw wykluczając zarazem możliwość istnienia postaw pośrednich. W przypadku ludności polskiej dylemat ten sprowadzał się do bycia Polakiem lub też nie. Pierwsza postawa polegała na identyfikowaniu się z własną grupą narodową i wyznaniową, otwartej deklaracji własnej przynależności narodowej w postaci zapisów w dowodzie osobistym, aktach ślubu i urodzenia dzieci, a także w zachowaniach w postaci używania języka polskiego w rodzinie i w rozmowach ze znajomymi oraz w chodzeniu do kościoła. Często był to rodzaj wyzwania rzucanego otoczeniu. Postawa przeciwna sprowadzała się do negacji bycia Polakiem, identyfikowania się z grupą większościową w danym kraju, eliminowania z dokumentów jakichkolwiek powiązań z polskością oraz manifestowania postaw antypolskich i ateistycznych w postaci ośmieszania Polaków, ich języka i wiary, donosicielstwa, a nawet prześladowań.

Przyjmowanie postaw pośrednich polegających jedynie na podkreślaniu swojego polskiego pochodzenia było nieopłacalne, ponieważ osoba taka ponosiła duże koszty w postaci chociażby dezaprobaty ze strony struktur władzy i narodowo większościowego otoczenia, które nie były z kolei rekompensowane przez poczucie wewnętrznej satysfakcji wynikającej z świadomości bycia razem, poświęcenia, zachowania wiary i honoru, aprobaty i wsparcia ze strony innych członków własnej grupy naro-

dowej. W ten sposób zewnętrzne zagrożenie sprzyjało polaryzacji narodowościowej lokalnych społeczności polegającej nie na konfliktowym współistnieniu, lecz przede wszystkim na wyraźnej autoidentyfikacji i znajomości „kto jest kim".

Stan zagrożenia znacznie zwiększa spoistość grupy, zwiększając prawdopodobieństwo jej przetrwania [Mulder, Semerding 1963]. Często poczucie zagrożenia jest celowo pobudzane u członków grupy, aby zwiększyć jej efektywność poprzez wzrost stopnia identyfikacji z nią poszczególnych osób [Chlewiński 1992]. Innym ważnym czynnikiem, zwiększającym spoistość grupy jest istnienie wspólnych celów [Mika 1987]. W przypadku poszczególnych grup Polaków zamieszkałych na Wschodzie celami, którym na dodatek towarzyszył nieustanny stan zagrożenia, były utrzymanie kościoła lub księdza w parafii, budowa lub rozbudowa kościoła, walka o jego odzyskanie [Dzwonkowski 1994] i inne. Często wystarczała bierna świadomość, że ktoś z członków grupy przejawia w tym kierunku aktywność.

Biorąc pod uwagę opisane mechanizmy psychologiczne oddziaływania zewnętrznego zagrożenia na procesy emocjonalno-motywacyjne i grupowe, należy zauważyć, że lata represji i prześladowań, mających na celu wyeliminowanie Polaków jako mniejszości narodowej – fizycznie bądź poprzez asymilację – miały jednocześnie skutek odwrotny, bowiem sprzyjały wzmacnianiu autonomicznej tożsamości narodowej ludności polskiej mimo braku ku temu wyraźnych podstaw (słaba znajomość języka polskiego, brak dostępności literatury polskiej, brak kontaktów z oficjalną kulturą polską i wsparcia ze strony państwa polskiego). Dlatego też często odpowiadając na pytanie dotyczące przynależności narodowej (np. przy wypełnianiu rubryki „narodowość" w dowodzie osobistym) znaczna część osób identyfikujących się z polskością miałaby trudności z wymienieniem racjonalnych uzasadnień, lecz podając się za Polaka, robiła to z dużym przekonaniem, ponieważ bazowało ono na głębokich emocjonalnych, często urazowych doświadczeniach, nieraz przekazywanych z pokolenia na pokolenie, które są trudne do zwerbalizowania i przekazania osobie niewtajemniczonej. Zewnętrzna presja zagrażająca swobodzie wyboru i wspólnym wartościom była jednym ze znaczących źródeł energii podtrzymującej duch polski i sprzyjających integracji ludności wokół wybranych elementów polskich.

Analogiczne procesy ewolucji świadomości narodowej miały miejsce w wielu krajach postsocjalistycznych w okresie odzyskania lub uzyskania przez nie niepodległości państwowej. Mechanizm psychologiczny leżący u ich podłoża był ten sam: poprzez polaryzację społeczeństwa i integrację większości narodowej kraju wobec widma zewnętrznego zagrożenia mniej lub bardziej realnego. Było nim w większości przypadków zagrożenie interwencji lub po prostu dominacji ze strony Rosji. Co więcej, pisząc od nowa historię poszczególnych krajów próbowano ukazać ciągłość narodowości dominujących w danym kraju w obliczu nieustannego zagrożenia i walk o niepodległość w celu zwiększenia patriotycznych postaw ludności. W przypadku podręczników historii Ukrainy to źródło zagrożenia i ucisku ducha ukraińskiego przez wieki upatrywano w Rzeczpospolitej Polskiej[1]. Wpływy propagandy nacjonalistycznej na uczucia narodowe Polaków zamieszkałych na Wschodzie są różne. Z jednej strony zwiększenie swobód i osłabiony opór władz sprzyjał rozwojowi stowarzyszeń kulturalno-oświatowych i przejściowemu wzrostowi zainteresowań kulturą polską, a z drugiej strony obecna większa lub mniejsza identyfikacja ze społeczeństwem kraju sprzyjała wzrostowi tożsamości ukraińskiej kosztem tożsamości polskiej, szczególnie gdy chodzi o młodzież szkolną. Nastąpiła znaczna interferencja obywatelskiej współodpowiedzialności za kraj na poczucie przynależności narodowej, które dla wielu były i nadal są trudne do pogodzenia.

Po ustabilizowaniu sytuacji niepodległościowej w poszczególnych krajach i obiektywnym zmniejszeniu zagrożenia ze strony Rosji pozostawał nadal trudny do rozwiązania problem mniejszości narodowych, przede wszystkim licznej mniejszości rosyjskiej. O ile w krajach nadbałtyckich zastosowano taktykę pozbawienia mniejszości praw obywatelskich, to na Ukrainie, gdzie tylko Rosjanie stanowią 21,1% ludności kraju [Starostenko 1998], zrezygnowano z zamiarów przymusowej asymilacji, jako że powodowała ona jedynie wzrost nastrojów prorosyjskich i antagonizmy społeczne, szczególnie gdy chodzi o Ukrainę Wschodnią [Wasiutyński 1997]. Obecna polityka narodowościowa Ukrainy polega na unikaniu konfrontacji z mniejszościami narodowymi i ich krajami macierzystymi. Celem ostatecznym jest samoczynne zintegrowanie się mniejszości ze środowiskiem ukraińskim [Jewtuch 1997]. Pokojowa polityka ukrainizacji – polityczna, ideologiczna, kulturalna i językowa – już przynosi rezultaty. Okresowe badania psychologiczne, przeprowadzane na Ukrainie od 1994 roku, wskazują na znaczny wzrost wśród mniejszości narodowych proukraińskich nastrojów patriotycznych [Wasiutyński 1997].

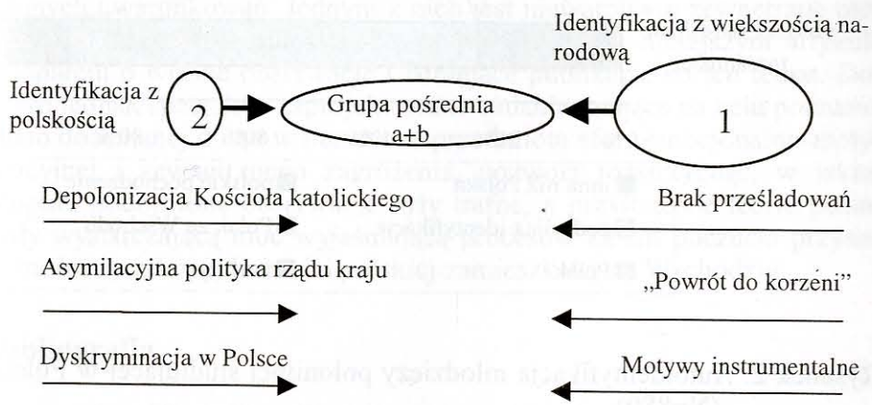
[1] Na budowanie i rozwijanie podmiotowości narodowej Ukraińców na pograniczu polsko-ukraińskim w opozycji do dominującej przez wieki polskiej dominacji politycznej i ekonomicznej, kultury, ideologii lub państwa polskiego zwraca uwagę również Babiński [1995].

Badania te potwierdzają potoczne obserwacje. W latach dziewięćdziesiątych nastąpiło zadośćuczynienie doznanym krzywdom w postaci ujawnienia i potępienia przestępstw minionej epoki, a ich źródło zniknęło wraz z rozpadem Związku Radzieckiego. Obecne systemy polityczne na Ukrainie, a także w wielu innych krajach byłego ZSRR, nie zagrażają w sposób jawny rozwojowi Kościoła katolickiego, kultury i języka polskiego. Polacy mają możliwość zakładania własnych stowarzyszeń, odwiedzania wcześniej niedostępnej Polski i inne. Mimo to coraz rzadziej można spotkać osobę, która by z dużym przekonaniem deklarowała się jako Polak, a coraz więcej jest osób, które nie są pewne swojej polskości.

Jak się mogło stać, że Polacy na Wschodzie potrafili obronić własną wiarę, a obecnie nie są w stanie zadbać o zachowanie własnego poczucia polskiej przynależności narodowej? Zabrakło nadrzędnych celów, które wcześniej łączyły w jedną całość lokalne grupy Polaków. A bez wspólnych celów nie ma również grupy. Dotychczasowy czynnik integrujący i specyficznie polski w postaci wyznania rzymskokatolickiego staje się coraz mniej polski na skutek działania mechanizmu odwarunkowywania katolicyzmu od polskości polegającego w praktyce na usuwaniu języka polskiego z liturgii i podkreślaniu, że Kościół katolicki to nie tylko Kościół Polaków. Poróżnione na poziomie grupowym środowisko Polaków nie ma w zasadzie bodźców do podtrzymywania świadomości narodowej na poziomie indywidualnym. Straciło sens przeciwstawianie się zewnętrznej presji. Przekaz rodzinny doświadczeń z lat ubiegłych nie przemawia już do nowego pokolenia, wychowywanego w zupełnie innych realiach. Bycie Polakiem straciło swój dotychczasowy wydźwięk emocjonalny, a nie podbudowane poznawczo w postaci dobrej znajomości języka polskiego i kultury polskiej, znajomości historii swojego narodu, bez świadomości polskiej przynależności państwowej w postaci posiadania podwójnego obywatelstwa, traci rację bytu.

Polacy na terenie byłego ZSRR nie stanowią obecnie jednolitej grupy o wyraźnie określonej samoidentyfikacji narodowej, a same kwestie narodowe nie dominują w ich świadomości w takim stopniu, jak wcześniej. Powstaje coraz liczniejsza grupa pośrednia o niższej polskiej świadomości narodowej, wypełniająca hipotetyczne kontinuum Polak – nie Polak (rysunek 1). Grupa ta jest powiększana (1) przez osoby, które wcześniej nie przywiązywały większej wagi do swojego polskiego pochodzenia, oraz (2) przez osoby, które przed rokiem dziewięćdziesiątym przez cały czas świadomie identyfikowały się z polskością. Do pierwszej podgrupy można zaliczyć osoby (a) zamieszkałe na terenach, na których nastąpiło wynarodowienie na skutek braku czynników integrujących, oraz

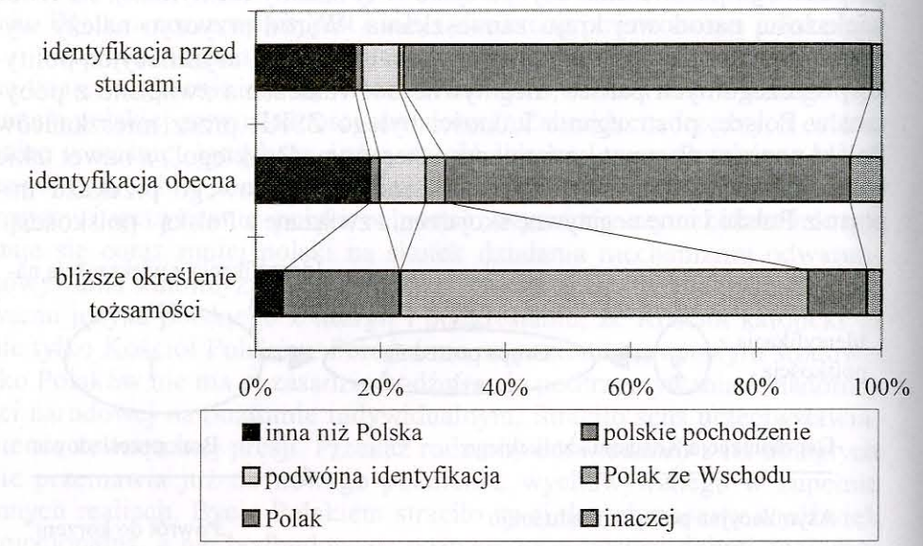
(b) osoby, które wcześniej z różnych względów świadomie zrezygnowały z polskiej autoidentyfikacji. Wśród przyczyn należy wymienić: brak prześladowań, „powrót do korzeni", nawrócenie, modę na egzotyczne pochodzenie, motywy instrumentalne i inne. Z drugiej strony mamy do czynienia (a) z autonomizacją polskiej tożsamości narodowej zmierzającej do podkreślenia specyfiki kraju zamieszkania (ogólna kategoria „Polak ze Wschodu") lub (b) z osłabieniem polskiej tożsamości narodowej na rzecz identyfikacji podwójnej, ograniczania się do podkreślania jedynie swojego polskiego pochodzenia czy tez całkowitej zmiany identyfikacji na rzecz większości narodowej kraju zamieszkania. Wśród przyczyn należy wymienić depolonizację kościoła rzymskokatolickiego, asymilacyjną politykę poszczególnych państw, negatywne doświadczenia związane z pobytem w Polsce, postrzeganie ludności byłego ZSRR przez mieszkańców Polski poprzez pryzmat komunizmu i stereotyp „Ruskiego", a nawet takie błahe przyczyny jak antyreklama w środkach masowego przekazu importu z Polski i inne negatywne skojarzenia związane z Polską i polskością.



Rysunek 1. Hipotetyczny schemat zmian w świadomości narodowej ludności polskiej w byłym ZSRR
Źródło: opracowanie własne.

Procesy związane z ewolucją tożsamości narodowej u osób polskiego pochodzenia studiujących w Polsce [Gorbaniuk 1998, Dzwonkowski 1998] mają charakter modelowy dla Polaków mieszkających na Wschodzie. Znaczne zwiększenie grupy pośredniej w przypadku badanej grupy osób obserwuje się w przypadku przejścia od myślenia w kategoriach kryterialnych do myślenia w kategoriach kontinuum Polak – nie

Polak, dopuszczającego pośrednie formy autoidentyfikacji (rysunek 2). Szczególnie charakterystyczne jest pojawienie się autonomicznej względem Polaków zamieszkałych w Polsce kategorii „Polak ze Wschodu", która jest bliższa ich tożsamości narodowej. Odpowiedzi na pytania otwarte ankiety świadczą, że intencją osób badanych jest podkreślenie, że Polacy po obu stronach wschodniej granicy są równoprawnymi członkami tego samego narodu, a to właśnie zostało zakwestionowane w trakcie ich pobytu w Polsce.



Rysunek 2. Autoidentyfikacja młodzieży polonijnej studiującej w Polsce (N=880)
Źródło: opracowanie własne.

Badania wśród młodzieży polonijnej studiującej w Polsce nie były robione z myślą o poznaniu zakresu i stopnia wpływu zewnętrznego otoczenia, a w szczególności poczucia zagrożenia na procesy kształtowania tożsamości narodowej. Tym niemniej część otrzymanych wyników potwierdza słuszność niektórych spośród zaprezentowanych sugestii. Ciekawostką jest, że głównym czynnikiem, wspólnym dla osób pochodzących ze wszystkich krajów (a więc Białorusi, Ukrainy, Litwy, Łotwy, Estonii, Rosji i Kazachstanu), pozwalającym przewidzieć, kim osoba czuła się przed wyjazdem na studia i obecnie, było to, za osobę jakiej narodowości jest ona uważana przez znajomych w kraju zamieszkania[2]. Pozostałe czynniki, takie jak: język mówiony w rodzinie, wyznanie, narodowość rodziców i dziadków, narodowość wpisana w dowodzie osobistym osoby badanej i jej rodziców, postawa wobec Polski i kraju urodzenia miały drugorzędne znaczenie i były inne w zależności od kraju. Oprócz tego jednym z ważnych czynników, które zachowały swoją moc również po studiach w Polsce, są przeżycia o charakterze urazowym, związane z przykrościami doświadczonymi z powodu przekonań religijnych osób badanych. Zdecydowana większość osób, które je doświadczyły jeszcze za czasów istnienia ZSRR, nadal się identyfikuje z polskością. Prawidłowość ta dotyczy przede wszystkim studentów z Ukrainy i Białorusi, w mniejszym stopniu studentów z Litwy, u których zaczynają one odgrywać rolę dopiero po pobycie w Polsce. W krajach, gdzie kościołów rzymskokatolickich było bardzo mało, a więc w Rosji i Kazachstanie, doświadczenia te nie korelują się w żaden sposób z samoidentyfikacją narodową.

Na procesy kształtowania tożsamości narodowej ma wpływ wiele czynników, których oddziaływanie może się różnić w zależności od kraju i innych uwarunkowań. Jednym z nich jest niewątpliwie zewnętrzne otoczenie, którego rolę autor próbował prześledzić w niniejszym artykule w oparciu o własne obserwacje i istniejące publikacje na ten temat. Dopiero jednak specjalnie zaprojektowane badania, mające na celu poznanie mało docenianej dotąd w literaturze przedmiotu sfery emocjonalno-motywacyjnej i zewnętrznego zagrożenia, pozwolą rozstrzygnąć, w jakim stopniu poczynione obserwacje były trafne, a przytoczone teorie posiadały wystarczającą moc wyjaśniającą procesów zmian poczucia przynależności narodowej ludności polskiej zamieszkałej na Wschodzie.

Bibliografia

Aronson E., Mills J., *The efffect of severity of initiation on liking of group*, „Journal of Abnormal and Social Psychology" 1969 nr 50.

Babiński G., *Identyfikacja etniczna i religijna na polsko-ukraińskim pograniczu*, w: *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, red. A. Sadowski, Białystok 1995.

Chlewiński Z., *Stereotypy: struktura, funkcje, geneza*, w: *Stereotypy i uprzedzenia*, red. Z. Chlewiński, I. Kurcz, Warszawa 1992.

[2] Analizę istotności 45 zmiennych wykonano przy użyciu regresji logistycznej.

Dzwonkowski R. SAC, *Polacy na dawnych kresach wschodnich. Z problematyki narodowościowej i religijnej,* Lublin 1994.

Dzwonkowski R. SAC, *Samoidentyfikacja narodowa a przynależność wyznaniowa młodzieży polskiego pochodzenia z byłego ZSRR studiującej w Polsce. Czy zmiany w stereotypie „Polak-katolik"?* „Przegląd Polonijny" 1998 nr 1.

Engelking A., *Jak katolik, to Polak. Co to znaczy? Wstępne wnioski z badań terenowych na Białorusi,* w: *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej,* red. A. Sadowski, Białystok 1995.

Gorbaniuk J., *Problemy adaptacji młodzieży polskiego pochodzenia ze Wschodu studiującej w Polsce na przykładzie lubelskiej grupy studentów,* „Przegląd Polonijny" 1998 z. 3 (w druku).

Jewtuch W., *Derżawna etnopolityka Ukrajiny: nyniszni zasady ta poglad u majbutnie,* „Ukrajins` ki warianty" 1997 nr 2.

Mika S., *Psychologia społeczna,* Warszawa 1987.

Mulder M., Semerding A., *Threat, attraction to group, and need for strong leadership,* „Human Relations" 1963 vol. 16.

Reykowski J., *Motywacja, postawy prospołeczne a osobowość,* Warszawa 1986.

Starostenko P., *Nowitni demograficni tendencji w Ukrajini,* „Ekonomika Ukrajiny" 1998 nr 5.

Wasiutyński W., *Cy je w Ukrajini rosijs` ka „piata kolona"?,* „Ukrajins`ki warianty" 1997 nr 2.

Urszula KACZMAREK

POLSKA MNIEJSZOŚĆ NARODOWA W SPOŁECZEŃSTWIE WĘGIERSKIM PO 1990 ROKU

Być może dla wielu osób tytuł opracowania może być zaskoczeniem, bowiem użyto w nim na określenie Polaków żyjących na Węgrzech terminu „polska mniejszość narodowa". Do tej pory dominowało raczej inne, na przykład Polonia węgierska, chociaż jej dzieje i problemy nigdy nie były tak bliskie i znane, jak chociażby Polonii niemieckiej, francuskiej czy amerykańskiej. Nowa sytuacja w jakiej znalazły się po 1989 roku państwa Europy Środkowej i Wschodniej spowodowała, obok nasilających się procesów związanych z demokratyzacją, konieczność uregulowania wielu ważnych problemów, wśród których na czoło wysunęła się kwestia wzajemnych stosunków większości z mniejszościami narodowymi.

Na Węgrzech można wyróżnić następujące typy emigracji:

a) emigracja „stara" składająca się z:
   - potomków dawnej emigracji zarobkowej, przesiedleńczej – są to najczęściej obywatele węgierscy,
   - emigracji okresu drugiej wojny światowej.

b) emigracja „nowa", powojenna, w której zdecydowanie dominują małżeństwa mieszane.

Pojawia się pytanie: *czy przedstawiciele tych typów emigracji są Polonią czy przedstawicielami polskiej mniejszości narodowej?* W zasadzie precyzyjne określenie pojęcia „mniejszość narodowa", zwłaszcza w dokumentach o znaczeniu międzynarodowym, jest dość rzadkie. Państwa w zasadzie unikają wiązania się z takimi ustaleniami, które w określonych sytuacjach mogą stać się po prostu niewygodne. Węgry podjęły się bardzo ambitnego zadania. Nie tylko zdefiniowały ów termin, ale wyodrębniły 13 grup mniejszościowych i to jakby nie do końca „w zgodzie" z ową definicją. Można powiedzieć, że raczej w myśl określenia przyjętego 1 października 1990 roku przez rekomendację Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy nr 1134, mówiącego iż mniejszość narodowa to *wyodrębnione grupy osiadłe na terytorium danego państwa, których członkowie będąc obywatelami danego państwa mają pewne cechy religijne, językowe, kulturalne lub inne wyróżniające ich od większości. (...) mniejszość narodową i etniczną (...) stanowi każda zamieszkująca tery-*

rium Republiki Węgierskiej od przynajmniej 100 lat grupa narodowa ... [*Ustawa...*, s. 3]. Równocześnie jednak zgodnie z węgierską Ustawą Nr LXXVII z 1993 roku o prawach mniejszości narodowych i etnicznych oraz z punktem 32 Dokumentu Końcowego KBWE *przynależność do mniejszości narodowej jest sprawą indywidualnego wyboru osoby*. Przyjmując takie zasady, podkreślające własne wybory związane z zachowaniem tożsamości narodowej, państwo nie ma możliwości ewentualnego negowania faktu istnienia danej mniejszości oraz przyznania się do bycia jej członkiem.

Kolejną kwestią jest liczebność mniejszości. Zwykle określa się ją szacunkowo, a więc na podstawie dość subiektywnych ocen. Tym samym dana mniejszość jest jakby sama zainteresowana podaniem większej liczby członków danej grupy. Państwo węgierskie samo „wyliczyło" liczebność wszystkich grup bez żadnych tendencji zaniżających. Polska grupa liczy więc, według tych szacunków, 10000-15000 osób.

Tabela 1. Mniejszości narodowe i etniczne na Węgrzech (stan z końca 1990 roku)

Mniejszości	Liczba w tysiącach	Stosunek (w procentach) do ogółu ludności w kraju
Romowie	400-600	3,8-5,7
Niemcy	200-220	1,9-2,1
Słowacy	100-110	0,9-1,0
Chorwaci	80-90	0,7-0,8
Rumuni	25	0,2
Polacy	10	0,1
Serbowie	5	0,0
Słoweńcy	5	0,0
Bułgarzy	3	0,0
Grecy	2,5-3	0,0
Ormianie	1,5	0,0
Ukraińcy i Rusini	1,5	0,0
Razem	833,5-1074,0	7,9-10,1

Źródło: [*Magyarorszag...*1993; cyt. za: Szczepaniak 1996, s. 135-144].

W zasadzie każdy przedstawiciel polskiej grupy narodowościowej jest jakby automatycznie członkiem Polonii, ale wątpliwości rodzą się w momencie zastanowienia się, czy każdy członek Polonii jest przedstawicielem mniejszości narodowej? Gdyby zestawić te pytania z węgierską

ustawą i proponowaną tam definicją to odpowiedź powinna być zdecydowanie negatywna. „Przeciętny" bowiem przedstawiciel Polaków mieszkających na Węgrzech przybył na Węgry 20-30 lat temu, ma częste kontakty z Polską i jest z reguły przedstawicielem małżeństwa mieszanego. Tym samym nie za bardzo „pasuje" do tych definicji. W rzeczywistości okazuje się, że nie ma to specjalnego znaczenia, gdyż o przynależności do grupy mniejszościowej decyduje sam zainteresowany. Jedynym ograniczeniem, częściowo jeszcze występującym, jest konieczność posiadania obywatelstwa węgierskiego. Do 1990 roku wielu Polaków mieszkających na Węgrzech robiło wszystko, by pozostać obywatelami polskimi. Teraz, w sytuacji kiedy mogą posiadać podwójne obywatelstwo, gremialnie występują o przyznanie im obywatelstwa węgierskiego, aby zostać pełnoprawnymi przedstawicielami mniejszości narodowej, działać w organizacjach mniejszościowych, samorządach. Każda bowiem grupa narodowościowa może tworzyć lokalne i krajowe samorządy. Lokalne mogą powstawać w tej miejscowości, dzielnicy, osadzie, w której zamieszkuje co najmniej 10 osób tej samej narodowości.

Analizując przykład polskiej grupy można zauważyć, iż na Węgrzech obserwuje się zjawisko etnopolityki [Babiński 1995]. Oznacza to, że państwo węgierskie generalnie prowadzi politykę zorientowaną na mniejszości, traktując je jako mniej lub bardziej równorzędnych partnerów politycznych. Z trzech modeli rozwiązań współistnienia grup mniejszościowych w społeczeństwie większościowym: modelu dystansu, modelu integracji do asymilacji i jednonarodowości, modelu integracji ku wieloetniczności i wielokulturowości, Węgrzy wybrali ten ostatni. Zakłada on, mówiąc najogólniej, teoretyczną zasadę jedności w różnorodności, a integracja jest tu rozumiana nie jako cel, ale jako pewna droga, w trakcie której przybywający przejmują to wszystko, co jest im potrzebne, aby mogli włączyć się w normalne życie społeczeństwa, a strona przyjmująca zauważa i akceptuje ich odmienność religijną i kulturową. Te ostatnie mają taki sam status jak kultury regionalne i razem z nimi tworzą całościową kulturę danego społeczeństwa. Jednak, aby owe procesy integracyjne mogły przebiegać prawidłowo, winny być zachowane pewne warunki ze strony społeczeństwa przyjmującego.

Ustawa [1993] przyniosła uregulowanie kwestii mniejszości narodowych na Węgrzech. Jej celem jest stworzenie zamieszkującym Węgry grupom takich warunków, które umożliwiają powstrzymanie procesu ich asymilacji i tym samym wzmocnią ich tożsamość etniczno-kulturową. *Cechą mniejszości narodowych i etnicznych na Węgrzech jest, że są to w większości grupy przybyłe z zewnątrz i od kilku wieków współżyjące ze*

sobą i ludnością węgierską. Te grupy narodowościowe zamieszkują Węgry w rozproszeniu, stanowią mniejszość w poszczególnych regionach i osiedlach. Języka ojczystego używają jedynie w domu, a szkoła nie jest w stanie zapewnić właściwego poziomu znajomości języka ani silnej świadomości narodowej. Nie powstała też prężna i liczna warstwa inteligencji [*Ustawa*... 1993, s.3].

Na Węgrzech istnieją następujące grupy mniejszościowe: bułgarska, cygańska, grecka, chorwacka, polska, niemiecka, ormiańska, rumuńska, ruska, serbska, słowacka, słoweńska i ukraińska. Ustawa dotyczy i obejmuje wyłącznie osoby zamieszkałe na Węgrzech i posiadające obywatelstwo węgierskie. Ta preferencja dla mniejszości osiadłych odpowiada w całości praktyce prawnej i pojęciu europejskiej polityki mniejszościowej.

W ustawie bardzo mocno zaakcentowane zostało *prawo do świadomości narodowej i etnicznej, przywiązania do ziemi ojczystej i swobodnego utrzymywania kontaktów z krajem i narodem ojczystym, ochronę przed asymilacją oraz prawo do powoływania samorządów krajowych i lokalnych* [*Ustawa*... 1993, s. 4]. Ta samorządność spełnia również zalecenia międzynarodowe w odniesieniu do zapewnienia mniejszościom efektywnego uczestnictwa w sprawach publicznych zarówno na szczeblu lokalnym, jak i krajowym.

Polacy na Węgrzech dość łatwo zrozumieli, a nawet zaakceptowali obowiązujący styl życia, bowiem tradycje bliskich kontaktów, przyjaźni oraz podobieństwo kultur temu sprzyjało. Równocześnie sporo zależy od tego, w jaki sposób konkretne grupy manifestują swoją odrębność. Polacy generalnie zrobili to w ramach – działającego od 1958 roku – Polskiego Stowarzyszenia Kulturalnego im. J. Bema. Działało ono w oparciu o statut zaakceptowany przez Departament Narodowościowy Ministerstwa Oświaty i kultury WRL oraz budżet, również analogicznie zatwierdzany. Oczywiście, dofinansowywane było między innymi przez Ambasadę Polską. Proponowane formy i metody pracy adresowane były do członków Stowarzyszenia, którymi byli zarówno Polacy, jak i Węgrzy, czy do obywateli węgierskich polskiego pochodzenia. Jednym z najważniejszych zadań było i nadal jest akcentowanie swojej obecności w społeczeństwie węgierskim.

Rok 1991 okazał się czasem wielkich przemian społeczno-politycznych na Węgrzech. Powstał Okrągły Stół Mniejszości Narodowych i Etnicznych oraz uchwalono, przywoływaną już kilka razy, ustawę. We wszystkich tych pracach aktywnie uczestniczyli również przedstawiciele Polonii. Nastąpiły również zmiany w samym życiu organizacyjnym tej grupy. Powstało wiele oddziałów terenowych Stowarzyszenia im. Bema,

między innymi w Szekesfehervar i Dunaujvaros (tradycje Klubu Polonii tu działającego sięgają 1988 roku), Tata-Tatabánya, Segedynie, Győr, Debreczynie czy Veszprom. Powstała również zupełnie nowa organizacja odwołująca się do tradycji działających w okresie międzywojennym organizacji katolickich, czyli Stowarzyszenie Katolików Polskich na Węgrzech pod wezwaniem Świętego Wojciecha. Włączyło się ono w strukturę działalności duszpasterskiej wspierając pracę kapłańską i uzupełniając ją w części kulturalno-oświatowej. Jego powstanie stało się szansą na odzyskanie, a w 1998 roku odzyskanie utraconego na początku lat pięćdziesiątych, Domu Polskiego na Köbanyi. Stowarzyszenie to ma swoje oddziały terenowe w tak zwanych „polskich" wsiach w okolicach Miszkolca.

Silne związanie Polaków z kulturą polską sprawia, że jako emigranci, żyjąc od wielu lat w innych społeczeństwach, czują się nadal Polakami. Stosunkowo łatwo wchodzą w nowy dla siebie system społeczny, a także państwowy, natomiast długo trwają we własnym systemie kulturowym. Aktualnie jego rozwojowi sprzyja nowy system finansowania kultury czyli – podobnie jak w Polsce – staranie się o granty. Konkursy na projekty imprez, wydawnictwa narodowościowe i inne sprzyjają większej dbałości o wyższy poziom proponowanych działań. Równolegle odbywa się wiele imprez ukazujących kultury mieszkających na Węgrzech mniejszości narodowych. Przykładowo, z inicjatywy Fundacji Artystów Węgierskich 22 listopada 1997 roku odbył się wieczór mniejszości w Klubie Faklya w VI. Dzielnicy jako *zaczątek przyszłorocznych prezentacji kultury ludowej wszystkich zamieszkałych na Węgrzech mniejszości narodowych* – bowiem – *kultura ludowa zawsze łączyła, więc może i tym razem okaże się pomocną w zbliżeniu się mniejszości narodowych żyjących obok siebie między Cisą i Dunajem* [„Polonia ..." 1997a, s. 3].

Każdego roku w Muzeum Etnograficznym prezentowane są zwyczaje świąteczne i przedświąteczne niektórych narodów Europy – polska grupa w czasie dotychczasowych pokazów w 1996 i 1997 roku, pokazała inscenizację wróżb i zabaw Andrzejkowych, zwyczaje bożonarodzeniowe oraz jarmark.

Organizowane są również Dni Narodowościowe, na przykład w czerwcu 1997 roku zorganizowały je wspólnie mniejszość polska, cygańska, niemiecka i ormiańska. Porządek imprezy: nabożeństwo ekumeniczne w Kaplicy Skalnej na Górze Gellerta, w hotelu Gellert forum narodowościowe, a po południu w gimnazjum im. Margit Kaffki festiwal narodowościowy. Polskę reprezentował Zespół „Czantoria" z Ustronia Śląskiego. Wieczorem zaś odbył się – organizowany przez mniejszość cygańską – bal [„Przegląd ..." 1997].

Związki historyczne polsko-węgierskie mają wieloletnie tradycje. Oba państwa wiele razy sobie pomagały, co pozostawiło trwałe ślady nie tylko w historii, ale i obyczaju, tradycji. Na Węgrzech istnieje wiele poloników, o które dbają nie tylko Polacy, ale miejscowi przedstawiciele społeczności lokalnej. Jednym z przejawów takiej dbałości o wspólne losy są organizowane co jakiś czas konferencje naukowe. Ostatnia odbyła się w kwietniu 1998 roku i dotyczyła udziału Polaków w węgierskiej Wiośnie Ludów.

Równocześnie powstały możliwości prezentacji historii, kultury polskiej nie tylko wewnątrz własnej grupy, ale i całemu społeczeństwu węgierskiemu poprzez wykorzystanie środków masowego przekazu. Od stycznia 1994 roku można obejrzeć w programie II telewizji węgierskiej program „Rondo", czyli półgodzinny magazyn narodowościowy. Jest to szansa, aby pokazać to, co mamy wartościowego, przekazać nasze myśli, odczucia i osiągnięcia po polsku – przekazać je całemu krajowi: Węgrom i innym narodowościom, bo także w przekładzie na węgierski [„Głos ..." 1994, s. 13]. Od stycznia 1998 roku emitowany jest co drugą niedzielę półgodzinny program redagowany przez redaktor Bożenę Bogdańską-Szadai. W dużym stopniu spełnia on oczekiwania odbiorców, a więc próbuje oddawać polskiego ducha, przedstawiać to, co dzieje się w środowisku polonijnym, dbać o utrzymanie tożsamości narodowej, o polskie dzieci i młodzież, o nasz język, kulturę, szkolnictwo. Wreszcie ma zaprezentować, również Węgrom, polską kulturę oraz fakt, iż mieszkający tu od lat Polacy wnoszą swój trwały wkład do kultury tego kraju. Te działania pozostają w zgodzie z rozdz. III, § 18 *Ustawy* [1993]: Węgierskie radio i telewizja (...) zapewnia regularną realizację i emisję programów mniejszości narodowych i etnicznych..

W zasadzie stereotypy przedstawicieli obu narodów istnieją w świadomości społecznej Polaków od wielu lat i są dość mocno zakorzenione. Wynika to z wielowiekowych kontaktów obu krajów i najlapidarniej można je wyrazić znanym powiedzeniem Polak, Węgier, dwa bratanki, i do szabli, i do szklanki [Koźmiński, Sieroszewski 1980, s. 193]. Niestety węgierskie postrzeganie Polaków zmieniło trochę swój charakter w latach osiemdziesiątych, kiedy to całe Węgry obiegła seria dowcipów związanych z wprowadzeniem w Polsce kartek. Większość tych dowcipów w trywialnym i często zuchwałym tonie wyśmiewała Polaków jako osobników leniwych, którzy unikając za wszelką cenę pracy, przyczynili się do katastrofalnego stanu polskiej gospodarki w tamtych czasach [Reiman 1995, s. 65].

Należy, chociaż bardzo skrótowo, przypomnieć pewne tło historyczno-polityczne dotyczące stosunków polsko-węgierskich w czasach komunistycznych. Otóż Węgrzy w znacznie mniejszym stopniu niż Polacy stawiali opór ustrojowi komunistycznemu. Przełom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych to napływ wielu młodych Węgrów do Polski, którzy odkrywali tu wiele nowych dla nich zachowań, stosunku tak do przeszłości, jak i teraźniejszości. Owo zapatrzenie na Polskę nie za bardzo odpowiadało ówczesnym władzom węgierskim i dlatego, gdy tylko nadarzyła się okazja zastąpienia stereotypu „zbuntowanego Polaka", „patrioty" innym „unikającego pracy leniwego Polaka" od razu z niej skorzystano angażując środki masowego przekazu.

Wydaje się, iż mimo stereotypu tysiącletniej przyjaźni polsko-węgierskiej, który przetrwał setki lat nasze wzajemne stosunki nigdy nie były na tyle bezpośrednie, by umożliwiły dokładniejsze poznanie się obu narodów. Wiedza mieszkańców obu krajów o sobie nawzajem była zawsze dość powierzchowna i chyba taka pozostaje do dzisiaj.

Zapewnienie poczucia bezpieczeństwa mniejszościom narodowym gwarantuje między innymi ustawa zapisem (rozdz. II § 9): Osoba należąca do mniejszości ma prawo równych szans w życiu politycznym i kulturalnym, których wspieranie poprzez efektywne działania jest obowiązkiem państwa oraz § 10: Nie wolno ograniczać udziału w życiu publicznym osób należących do mniejszości [*Ustawa* ... 1993, s. 5].

Kontakty polsko-węgierskie na każdym szczeblu są stałe i to w różnych płaszczyznach: politycznej, społecznej, socjalnej, ekonomicznej czy wreszcie kulturalnej. Stale podpisywane są różnego typu ustawy, porozumienia, wspólne oświadczenia. Przywódcy obu stron chętnie podejmują się patronowania imprezom organizowanym przez środowiska polonijne.

Ta duża aktywność Węgier w kwestii mniejszości narodowych ma swoje uzasadnienie i „zanurzona" jest w pewnych faktach historycznych. Należy pamiętać, iż pod względem etnicznym i kulturowym Królestwo Węgierskie nie posiadało charakteru madziarskiego. Większą bowiem jego część zamieszkiwały inne grupy narodowościowe.

Z drugiej strony mniejszość węgierska jest jedną z najliczniejszych mniejszości narodowych w całej Europie. Poza granicami kraju w końcu 1990 roku było co najmniej 4,56 mln osób (tabela 2).

Węgierskie statystyki już od lat notują bardzo niski przyrost naturalny ludności rdzennie węgierskiej zamieszkałej na Węgrzech, i to w sytuacji, gdy tylu Węgrów pozostaje poza granicami kraju. Węgry, które w zasadzie nie zgłaszają pretensji do państw zachodnich w kwestii traktowania ich mniejszości, walczą jednak o poprawę sytuacji w sąsiednich

państwach postkomunistycznych. Stało się to jednym z priorytetowych celów rządów Antalla. Jednocześnie zwrócono większą uwagę na mniejszości żyjące w obrębie państwa węgierskiego. Powstała ustawa, która w szerokim zakresie pozwala na ujawnianie się różnorodności kulturowej różnych grup etnicznych, ale również sprzyja tworzeniu określonej polityki socjalnej uwzględniającej interesy wszystkich grup, w tym – przy wszystkich zastrzeżeniach – polskiej mniejszości narodowej.

Tabela 2. Mniejszość węgierska w Europie i świecie (stan z końca 1990 roku[a])

Państwa	Liczba (w tys.)	Państwa	Liczba (w tys.)
Rumunia	2000	Szwajcaria	15
Czechosłowacja	600	Włochy	10
Jugosławia	420	Pozostałe europejskie	5
Ukraina	200	Stany Zjednoczone	700
Austria	60	Kanada	100
Niemcy	50	Ameryka Południowa	100
Francja	50	Australia	40
Wielka Brytania	25	Afryka	5
Benelux	25	Izrael[b]	130
Skandynawia	25	Razem	4560

[a] bez republik byłego ZSRR, z wyjątkiem Ukrainy;
[b] obywatele Izraela mówiący po węgiersku.

Źródło: [*Hungarias ...*" 1993, cyt. za: Szczepaniak 1996].

BIBLIOGRAFIA

Babiński G., *Nacjonalizmy czy regionalizmy? Ruchy etnoregionalne w Europie*, w: *Europa państw – Europa narodów. Problemy etniczne Europy Środkowo-Wschodniej*, Kraków 1995.

Glatz F., *Minorities in East-Central Europe. Historical analysis* ..., Budapest 1993.

„Głos Polonii" 1994 nr 39.

Hungarians in the Outside World, „Fact Sheets on Hungary" 1993 nr 1.

Koźmiński M., Sieroszewski A., *O stereotypie Polaka i Węgra w XIX i XX w. (na podstawie wybranych fragmentów literatury pięknej i publicystyki historycznej)*, „Kwartalnik Historyczny" 1980 nr 1.

Magyarország politikai évkönyve, red. Kurtan S., Sandor P., Vass L., Budapest 1993.

„Polonia Węgierska" 1997a, nr 24.

„Polonia Węgierska" 1997b, nr 18.

„Przegląd Węgierski" 1997 nr 18.

Reiman J., *Węgierskie postrzeganie Polaków w latach osiemdziesiątych*, w: *Narody i stereotypy*, red. T. Walas, Kraków 1995.

Szczepaniak M., *Polityka mniejszościowa Węgier i jej wpływ na status mniejszości węgierskiej w państwach sąsiedzkich*, w: *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania*, Warszawa 1996.

Ustawa Nr LXXVII z roku 1993 o prawach mniejszości narodowych i etnicznych, w: „Kisebbségi Ertesitö Biuletyn Informacyjny Mniejszości Narodowych i Etnicznych Żyjących na Węgrzech", Budapest.

Jurij PŁYSKA

WSPÓLNOTA POLAKÓW W RÓWNEM NA UKRAINIE

Niewielka grupa wystąpiła do władz miejskich w Równem z prośbą o zwrot wierzącym pomieszczenia kościoła rzymskokatolickiego, w którym była sala sportowa jednostki wojskowej. Po pozytywnej decyzji i przyjeździe z Polski księdza Władysława Czajki przystąpiono do remontu i renowacji kościoła i uporządkowania terenu wokół niego. Uczestnictwo we mszy świętej w kościele rzymskokatolickim było powrotem do korzeni. Z czasem coraz więcej ludzi przyznawało się do polskiego pochodzenia i wykazywało pragnienie odrodzenia polskiej kultury – najpierw religii, a następnie również języka, tradycji, obyczajów. Ich celem było nie tylko uzyskanie wiedzy o Polsce – jej historii i kulturze, a również odrodzenie polskiej kultury w sobie i wychowywanie w jej duchu swoich dzieci. W 1991 roku powstało Towarzystwo Kultury Polskiej (TKP). Aktywizacja jego działalności nastąpiła z przyjściem Jadwigi Pasiecznik – docenta Wyższej Szkoły Pedagogicznej, która zaczęła troszczyć się o odrodzenie polskości, o powrót do macierzystej mowy i kultury, o stworzenie polskiej szkoły, o włączenie dzieci i młodzieży do poznania ojczystych źródeł.

Na początku 1992 roku z inicjatywy księdza zorganizowano przy kościele nauczanie religii w języku polskim. Zajęcia odbywały się przy pomocy tłumacza. Znajomość języka polskiego u dzieci i młodzieży była bardzo słaba (nieco lepiej znali go ludzie starsi) więc postanowiono zorganizować polską szkołę. W maju 1993 roku w Czerniowcach odbyło się spotkanie działaczy stowarzyszeń polskich zorganizowane przez Stowarzyszenie „Wspólnota Polska" oraz Fundację Edukacji dla Demokracji. W czerwcu 1993 roku po zakończeniu mszy świętej w kościele zostały ogłoszone zapisy do polskiej szkoły. Chęć do nauczania języka polskiego (na początku w szkole było tylko nauczanie języka polskiego) wyraziło około 100 osób. Dla wielu Polaków w Równem to było wielkie przeżycie. *Nie wiem jak dla kogo, ale dla mnie było to osobliwe wydarzenie, które przeżyłam ze łzami w oczach i ze ściśniętym gardłem... Czy naprawdę nasze dzieci i wnuki będą mogły uczyć się języka swoich ojców?* – wspomina mieszkanka Równego.

Uroczyste otwarcie fakultatywnej polskiej szkoły w Równem odbyło się 16 września 1993 roku dzięki staraniom TKP i wsparciu władz oświatowych miasta. Utworzono sześć klas, do których uczęszczało 120 dzieci polskiego pochodzenia.

Po otwarciu szkoły TKP przy pomocy Stowarzyszenia „Wspólnota Polska", Fundacji Edukacji dla Demokracji oraz Miejskiego Kuratorium Oświaty i Instytutu Podyplomowego Kształcenia Kadr Pedagogicznych w Równem zorganizowało spotkanie nauczycieli polskich z Ukrainy. Uczestnicy tego spotkania przygotowali projekt statutu polskich nauczycieli Ukrainy i omówili różne problemy związane z działalnością polskich szkół w tym kraju. Od tego momentu w polskiej szkole w Równem rozpoczęto bardzo aktywne zajęcia lekcyjne i pozalekcyjna z uczniami, a także zdobywanie podręczników, pomocy dydaktycznych oraz podjęto próby zaproszenia nauczycieli z Polski.

Na początku zajęcia w szkole prowadziły dwie nauczycielki z Równego po wyższych studiach filologicznych (jedna z nich była polonistką), a później – zaproszone z Polski. Pierwsza nauczycielka, która przyjechała z Polski, nie miała zamiaru organizować zajęć pozalekcyjnych na co bardzo liczyli członkowie TKP. Oprócz tego ona była nauczycielką matematyki, w związku z czym lekcje języka polskiego miały dość niski poziom. Lepsi okazali się nauczyciele z Równego, po kursach przygotowawczych w ośrodkach polonijnych w Polsce. Dziś szkoła funkcjonuje przy Gimnazjum nr 7 jako szkoła fakultatywna. Uczęszcza do niej około 300 uczniów różnych narodowości (120 dzieci z rodzin polskich). Na lekcjach dzieci uczą nie tylko języka, ale również poznają historię, literaturę i geografię Polski.

W 1993 roku w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Równem powstało Studenckie Towarzystwo Czcicieli Kultury Polskiej, prezesem którego została Jadwiga Pasiecznik. Członkami są studenci różnych narodowości. Łączy ich umiłowanie historii i kultury Polski, tradycji i zwyczajów Polaków, pragnienie opanowania języka polskiego. Towarzystwo liczyło od 50 do 80 osób. Utworzono nawet zespół pieśni polskiej. W jego repertuarze znajdowały się dawne i nowoczesne polskie pieśni, wiersze Mickiewicza, Słowackiego, Lenartowicza i innych.

Dość szybko mniejszość polska zaistniała w środowisku kulturalnym miasta. Uczestniczyła w różnych imprezach kulturalnych (uroczystości miejskiego Święta Matki, wojewódzki festiwal „My wszyscy dzieci twoje, Ukraina!", konkurs recytatorów etc.), na których były prezentowane polskie pieśni i poezja. Często również obchodzi święta religijne i narodowe. Powstawały zespoły muzyczne.

Towarzystwo Kultury Polskiej nawiązywało kontakty kulturalne z instytucjami w Polsce. Ośrodki polonijne, oświatowe, władze kościelne z chęcią wyraziły zgodę na współpracę. Każdego roku do Polski na obozy kolonijne wyjeżdżają dzieci polskich rodzin z Równego, 4 osoby studiują w wyższych polskich uczelniach, nauczyciele polskiej szkoły odbyli kurs języka polskiego przy UMCS w Lublinie. Do Równego często przyjeżdżają Polacy, którzy mieszkali przed wojną w Równem lub okolicach, przedstawiciele władz państwowych, ambasady Polskiej w Ukrainie, Kościoła, z którymi organizowane są spotkania, a także zespoły artystyczne. Przykładem może być współpraca dziecięcych zespołów tanecznych z Równego i Siedlec. Wydarzeniem w życiu wspólnoty polskiej w Równem były organizowane Dni Kultury Polskiej na Równieńszczyźnie z udziałem gości z Polski i ośrodków polonijnych Ukrainy.

Centralnym ośrodkiem polskiej kultury w Równem nadal jest kościół. Znajduje się przy nim biblioteka i miejsce spotkań członków Towarzystwa Kultury Polskiej, działa młodzieżowa kapela estradowa i dwa chóry – dorosły i dziecięcy.

Wspólnota polska w Równem liczy około 2000 osób. Swoją przynależność do polskiej narodowości przez kontakty z kościołem bądź TKP deklaruje około 800 mieszkańców Równego, z których 150 jest członkami Towarzystwa Kultury Polskiej. Około 20% członków Towarzystwa pochodzi z rodzin mieszanych, a 5% stanowią przedstawiciele innych narodowości (większość ukraińskiej). Członkami TKP są przede wszystkim z powodu przynależności (wczesnej lub niedawnej) do obrządku rzymskokatolickiego albo z sympatii. Oprócz tego do kościoła na msze święte uczęszcza wiele osób narodowości niepolskiej. Swoje uczestniczenie w działalności kościoła i TKP większość jego członków wyjaśnia pragnieniem odrodzenia zapomnianej kultury swoich ojców, religii, tradycji i obyczajów, a także polskiego słowa wśród Polaków z Ukrainy. Część młodzieży uczęszczającej do szkoły polskiej uczy się języka polskiego, ponieważ chce w przyszłości studiować w Polsce.

Katarzyna SZTOP

TOŻSAMOŚĆ POLSKO-ŻYDOWSKA: PRZESZŁOŚĆ I TERAŹNIEJSZOŚĆ

Los związał nas z narodem polskim na wieczność

Szalom Asz

Pomimo wielu przeciwności i tragedii Holocaustu społeczność żydowska w Polsce nadal współtworzy polską rzeczywistość. Tożsamość osób należących do tej grupy w ciągu długiego czasu uległa i wciąż ulega głębokim przeobrażeniom. W wyniku procesów asymilacyjnych część mniejszości żydowskiej zaczęła odczuwać przynależność do dwóch narodów: polskiego i żydowskiego.

Tematyka związana z tożsamością bardzo często pojawia się w najnowszych pracach socjologicznych. *Pojęcie tożsamości jednostki (...) wydaje się niezbędnym, a może nawet zasadniczym narzędziem pojęciowym w analizie człowieka w społeczeństwie współczesnym i próbach wyjaśnienia bądź zrozumienia kluczowych fenomenów społecznych naszych czasów* [Bokszański 1989, s. 6]. Pytania o indywidualną tożsamość nie zawsze i nie wszędzie były uważane za ważne i interesujące. Sprzyjają takim rozważaniom współczesne nam czasy, gdy tożsamość pojmowana jest jako struktura otwarta, która może być kształtowana przez jednostkę. Sytuacja taka wytworzyła się w wyniku procesów modernizacyjnych w naszej kulturze. Nastąpiło więc przejście (jak to określił Berger) od „społeczeństwa losu" do „społeczeństwa wyboru", czyli od tożsamości danej, przypisanej na mocy określonej tradycji do tożsamości wybieranej, będącej owocem poszukiwań jednostki. Dzisiaj pojmuje się tożsamość jako konstrukcję społeczną nie mającą nigdy charakteru ostatecznego, stabilnego, pełną sprzeczności. Jest ona rezultatem walki pomiędzy dominującymi w danej zbiorowości przekonaniami „kim można być" a „kim być nie wolno".

Pytanie *Kto jest Żydem?* nie należy wcale do pytań najnowszych. Jest to jeden z najczęściej powracających problemów żydowskiej społeczności od czasów Samarytan. Problemy te jednak uległy znacznej in-

tensyfikacji w XX wieku, zarówno w diasporze, jak i w państwie Izrael. Jest to konsekwencją procesów asymilacyjnych, zachodzących w całej diasporze żydowskiej, i zmiany roli religii w budowaniu współczesnej tożsamości, czyli ogólnie mówiąc procesów sekularyzacji.

Polska w okresie międzywojennym była centrum intelektualnego życia żydowskiego, miejscem powstawania bogatej żydowskiej literatury, muzyki i sztuki. Rzeczpospolita była wtedy głównym ośrodkiem ortodoksyjnego judaizmu oraz chasydyzmu. Tutaj nastąpiły początki odnowy języka hebrajskiego, a język jidysz stał się językiem poetów i pisarzy. Pomimo tego, że oba narody: polski i żydowski częściej wtedy żyły obok siebie niż razem, wiele elementów kultury żydowskiej przeniknęło do polskiej i odwrotnie. Z pewnością dla wielu Żydów Polska była w tym czasie prywatną ojczyzną, krajobrazem najbliższym sercu. Niektórzy Żydzi żyli już wtedy na pograniczu dwóch kultur, próbując niekiedy godzić ze sobą oba światy w swoim codziennym życiu. Byli to „ludzie marginesu" w rozumieniu klasycznej koncepcji Roberta Parka: odrzucani podwójnie: z jednej strony nie rozumiani przez środowisko żydowskie, które, tradycyjnie widziało tożsamość żydowską, tylko przez pryzmat religii, i odrzucani przez niektórych Polaków, którzy mieli wizję Polski ograniczoną li tylko do tzw. „prawdziwych Polaków". Nie były to więc czasy łatwe dla tych, którzy próbowali połączyć swoją żydowskość i polskość w jedną tożsamość.

Polska społeczność żydowska w tamtym czasie była dość tradycyjna. Zdaniem niektórych historyków była to społeczność mało podatna, w porównaniu z diasporą żydowską w Europie Zachodniej, na nowe idee [Davies 1994]. Mniejszość żydowską w Polsce charakteryzuje w skrócie typologia stworzona przez znanego historyka Ezrę Mendelsohna. Podzielił on społeczność Żydów mieszkających w Europie Środkowowschodniej na dwa podstawowe typy: Żydów zachodnioeuropejskich i Żydów wschodnioeuropejskich.

1. Typ zachodnioeuropejski charakteryzował się wysokim stopniem akulturacji (w tym przede wszystkim przyjęciem języka grupy dominującej). W tej społeczności zauważalna była dość silna tendencja do asymilowania się. Częstym więc zjawiskiem było odchodzenie od języka żydowskiego i ortodoksji religijnej. Kategoria ta zazwyczaj zaliczana była do klasy średniej, mieszkała w miastach. *Typowe zachodnioeuropejskie społeczności żydowskie cechował niski stopień urodzeń i często wysoki procent małżeństw mieszanych; ich poczucie tożsamości żydowskiej łączyło się zazwyczaj z religią, a nie ze świecką świadomością narodową* [Mendelsohn 1983, s. 28].

2. Typ wschodnioeuropejski: kategoria ta była raczej słabo zasymilowana, posługiwała się językiem jidysz, nie przejawiała skłonności do wprowadzania zmian do tradycji religijnej. Charakterystyczna dla tej populacji była wysoka stopa urodzeń i niski odsetek małżeństw mieszanych. Choć również była to ludność miejska, gros Żydów należących do typu wschodnioeuropejskiego mieszkało w małych miasteczkach tzw. „sztetł". W tym typie dominujące są dwie tożsamości: religijna (Żydem był ten kto był wyznawcą judaizmu) i narodowa (zazwyczaj świecka, nie połączona z religią, rozwinęła się pod wpływem syjonistów). Kultywując swoje odrębności kulturowe i obyczajowe grupa ta dynamicznie rozwijała swoją autonomiczną kulturę, współtworzyła takie ruchy jak syjonizm czy socjalizm żydowski [Mendelsohn 1983].

Dominującą grupą w Polsce międzywojennej byli Żydzi należący do typu wschodnioeuropejskiego. Już wtedy nie była to grupa jednorodna. Na różnice ideologiczne, polityczne czy religijne nakładały się dodatkowo również różnice regionalne, związane z podziałem Polski pomiędzy trzema zaborcami.

Można wyróżnić więc trzy społeczności żydowskie w okresie międzywojennym: mieszkające w Galicji, w Polsce centralnej oraz na tzw. Kresach. Pominięto w opisie takie obszary, jak: Poznańskie, Pomorze czy Śląsk, gdyż stamtąd już w XIX wieku większość Żydów wyemigrowała w głąb Niemiec. W momencie odzyskania niepodległości przez państwo polskie na tych obszarach zamieszkiwała bardzo mała liczebnie społeczność żydowska (około 30 tysięcy mieszkańców).

W Galicji mieszkała społeczność żydowska najbardziej spolonizowana. Potwierdzają to dane z polskiego spisu ludności z 1921 roku, gdzie Galicja wyróżnia się na tle innych obszarów odsetkiem Żydów (kryterium wyznaniowe), którzy wybrali narodowość polską. Odsetek takich odpowiedzi był znacznie wyższy niż w innych częściach Polski i sięgał w niektórych rejonach nawet do 50% (w krakowskiem i tarnopolskiem). Procesy asymilacji ilustrują także dane dotyczące języka ojczystego uzyskane w powszechnym spisie ludności z 1931roku. Co prawda najwięcej odpowiedzi wskazywało na język jidysz, ale w porównaniu z innymi rejonami był dość znaczny odsetek odpowiedzi wskazujących na język polski.

Z drugiej strony Galicja znana była jako ośrodek chasydyzmu (stąd właśnie chasydyzm rozprzestrzeniał się na Europę Środkowowschodnią), który podtrzymywał zdecydowanie tradycyjne rozumienie żydowskiej tożsamości, wiążąc ją z kwestią religijną.

O zróżnicowaniu zamieszkałej w Galicji grupy może świadczyć wzrastający wpływ haskali (ruch zwany również żydowskim Oświeceniem, zapoczątkowany pod koniec XVIII wieku w Berlinie; głównym celem było włączenie społeczności żydowskiej w nurt kultury europejskiej) oraz popularność idei syjonistycznych, która stworzyła nowoczesną tożsamość żydowską.

W okresie międzywojennym największa społeczność żydowska mieszkała na obszarze byłego Królestwa Polskiego (włączam również tutaj województwo białostockie)[1]. Dystanse pomiędzy różnymi grupami żydowskimi były tu jeszcze bardziej widoczne. Asymilacja przybierała tutaj najbardziej skrajną formę. Tadeusz Epsztein pisze w swoich wspomnieniach: *Jednocześnie z przyjmowaniem kultury polskiej systematycznie odcinano się od przeszłości żydowskiej i związków z ówczesnym ortodoksyjnym światem żydowskim (..) Ochrzczone dzieci nie przychodziły na pogrzeby swoich rodziców (...) O pochodzeniu Ojca dowiedziałem się po raz pierwszy jak miałem kilkanaście lat z ust bony prowadzącej z nami naukę francuskiego* [cyt. za Wapiński 1994, s. 166].

W większych miastach, takich jak Warszawa i Łódź, istniała również grupa tak zwanych Polaków wyznania mojżeszowego, którzy próbowali pogodzić w ramach jednej tożsamości obie opcje: polską i żydowską. Byli oni zwolennikami asymilacji narodowej, ale optowali również za pozostawieniem pewnych więzów ze społecznością żydowską. Miała je zapewnić aktywność społeczna wśród Żydów (szerzenie oświaty, wsparcie finansowe w różnego rodzaju przedsięwzięciach itp.) oraz zreformowany judaizm. Środowisko to zajmowało się również propagowaniem świeckiej oświaty. Uważało, że takie działania pozwolą przełamać izolację społeczności żydowskiej, a tym samym pozwolą na większą otwartość ze strony polskiej społeczności. O dwuznaczności pozycji tej grupy w żydowskiej społeczności pisał dość ironicznie Bernard Singer, jeden z najwybitniejszych dziennikarzy w okresie międzywojennym, który swoje dzieciństwo i młodość spędził w warszawskiej dzielnicy żydowskiej: *Żydów [w sensie tradycyjnym] było tak dużo, a stanowili tak mało. Nie mieli nic do powiedzenia nawet we własnych sprawach. W ich pojęciu „goje" reprezentowali ludność nawet w Gminie Żydowskiej na Grzybowskiej. Członkowie Zarządu Gminy różnili się od mas ubiorem, językiem, zachowaniem. Byli to przeważnie mohikanie pozytywizmu, rzecznicy pracy organicznej lub ich synowie. W sali posiedzeń wisiały portrety*

[1] Województwo białostockie w obrębie Królestwa Polskiego umieszcza również [Mendelsohn 1983].

Natansonów, Nusbaumów, Bersonów, Bergsonów, Blochów, Kronenbergów. Z odkrytymi głowami, o wąsach sumiastych wyglądali jak puryce [czyli bogaci chrześcijanie]. I niejeden interesant spluwał w duchu, patrząc na swoich religijnych opiekunów. Czasem dyskretnie usuwano portret wychrzty. Przeważnie część członków Zarządu siedziała w kahale [czyli w żydowskiej gminie wyznaniowej] by nieść kaganiec [sic!] oświaty polskiej. Tkwili tu przez sentyment dla ojców i ich wiary, resztkami własnego przywiązania. Właściwie mieli już swoją kartę zasług na ulicy polskiej [Singer 1993, s. 14-15]. Nawet w obrębie samej społeczności żydowskiej istniały środowiska, pomiędzy którymi istniał duży dystans i brak zrozumienia. Często grupy te miały swoje oddzielne bożnice, szkoły, prowadziły odrębne życie kulturalne i polityczne.

Obszar Polski centralnej zamieszkiwany był również przez dość silną społeczność chasydzką. Stąd pochodzi m. in. słynna do dzisiaj dynastia cadyków z Góry Kalwarii (miejscowość niedaleko Warszawy).

Syjonizm był raczej popularny wśród tzw. Litwaków, czyli Żydów z terenu Rosji i Litwy, którzy przybyli na te tereny na przełomie XIX i XX wieku. Ilustracją do powyższego opisu tak bardzo podzielonej grupy Żydów mieszkającej w Polsce centralnej może być fragment z listu syjonistycznego przywódcy Chaima Weizmanna, który pisał, że polscy Żydzi z tych terenów (nie zaliczał do tej grupy wspomnianych Litwaków) *byli ludźmi podzielonymi na asymilatorów najgorszego rodzaju i chasydów, tak, że praktycznie nie ma tam syjonizmu* [*The Letters* ..., cyt. za Mendelsohn 1983, s. 44].

Trzecim wyróżnionym obszarem są wschodnie kresy Polski międzywojennej. Tutaj proces asymilacji odbywał się nie tylko w kierunku polskości, ale również część społeczności żydowskiej uległa rusyfikacji (zwłaszcza Wilno zwane „litewską Jerozolimą" stało się ośrodkiem rosyjskiej haskali).

Jednak znacznie bardziej popularny tutaj wśród inteligencji żydowskiej był ruch syjonistyczny. *O ile w Warszawie żydowscy intelektualiści o ambicjach politycznych częściej przyłączali się do ruchów polskich, o tyle w Wilnie dużo większe było prawdopodobieństwo, iż wstępowali do ruchów żydowskich* [Mendelsohn 1983, s.46]. Sprawiło to, że tereny te szybciej niż inne dostały się pod wpływ ideologii związanych z nowoczesną żydowską polityką.

Równie często na tych terenach spotykane były grupy o tożsamości tradycyjnej, opartej na ortodoksyjnym judaizmie. Tutaj znajdowały się najsłynniejsze jesziwy Europy Wschodniej, w tym jesziwa w Mirze – małym miasteczku na Wileńszczyźnie. Tutaj też często można było spo-

tkać opisywane współcześnie z nostalgią żydowskie „sztetł", których rytm życia biegł zgodnie z żydowską tradycją, bardzo długo opierając się nowym ideom.

Zróżnicowanie mniejszości żydowskiej w Polsce było ogromne. Procesy asymilacyjne wyznaczały jedną z możliwości budowania tożsamości żydowskiej w nietradycyjny, nie związany z ortodoksją religijną sposób. Wraz z wzrastającymi wpływami ruchu syjonistycznego kształtowała się również nowoczesna narodowa tożsamość żydowska. W obrębie tego ruchu po raz pierwszy wykształciła się świecka tożsamość żydowska, nie związana z judaizmem. Część syjonistów postrzegała judaizm tylko część spuścizny, tradycji żydowskiej, na równi z językiem i kulturą. *„Nowoczesny" Żyd nie chodził do synagogi, lecz dumny był z tego, że jest Żydem; mówił po żydowsku i walczył o utrzymanie nowego, świeckiego narodu żydowskiego uwolnionego od religijnych więzów przeszłości* [Mendelsohn 1983, s. 73]. Pogląd taki był nie do przyjęcia dla ortodoksyjnych wyznawców judaizmu. Uważali, i nadal tak twierdzą, że w samym pojęciu świeckiej tożsamości żydowskiej tkwi sprzeczność.

Mniejszość żydowska w Polsce współczesnej szacowana jest na 10–15 tys. osób (są to szacunki organizacji żydowskich w Polsce), przy czym oficjalnie zarejestrowanych jest w tychże organizacjach 6 tys. osób. Najliczniejszymi skupiskami mniejszości żydowskiej są trzy miasta: Warszawa, Wrocław i Kraków. Mniej liczne społeczności mieszkają między innymi w Łodzi, Bielsku-Białej, Dzierżoniowie.

Współcześnie grupa ta ulega bardzo głębokim przeobrażeniom. Jest to związane z procesem demokratyzacji życia społecznego w Polsce, który stworzył ramy do swobodnego rozwoju organizacji mniejszościowych w naszym kraju. Są one również powodowane narastającą podmiotowością młodego pokolenia (choć nie tylko), szukającego własnej drogi do tożsamości żydowskiej. Widoczne jest bardzo wyraźnie (choćby w czasopismach żydowskich) poszukiwanie przez mniejszość żydowską w Polsce wspólnych wyznaczników zbiorowej tożsamości. Pytanie *kto jest Żydem* oraz *jak być Żydem* jest stale powracającym tematem rozmów, dyskusji czy artykułów. Trochę wygląda to tak, jakby chciano rekonstruować zbiorową tożsamość ze znanych wcześniej elementów takich jak judaizm oraz z elementów nowych, związanych z pamięcią o Shoah czy więzią z państwem Izrael.

Pomimo procesów sekularyzacji religia jest nadal jednym z wyznaczników współczesnej tożsamości żydowskiej. Najczęściej taką tożsamość można spotkać w pokoleniu najstarszym związanym z gminą żydowską, ale również wśród pokolenia młodego, urodzonego już po wojnie. Ostatnio coraz częściej zdarzają się powroty do judaizmu osób z rodzin ateistycznych czy chrześcijańskich. W niektórych środowiskach można również zauważyć, że coraz częściej zwraca się uwagę na przestrzeganie zasad związanych z judaizmem (halacha), do których należą koszerność wspólnych posiłków, obchodzenie świąt religijnych.

Dużą rolę w umacnianiu czy budowaniu więzi z judaizmem ma działalność religijnej Fundacji im. Ronalda Laudera. Organizuje ona wspólne święta żydowskie, podczas których podkreśla się ich kontekst religijny. Na wspólnych wyjazdach można dowiedzieć się o podstawach czy bardziej szczegółowych kwestiach związanych z codziennym przestrzeganiem zasad judaizmu. Często również traktuje się judaizm jako cześć tradycji żydowskiej, co niekoniecznie jest związane z osobistą wiarą. Są nawet takie osoby, które zdecydowanie identyfikują się z katolicyzmem, ale uczestniczą w obchodzeniu świąt żydowskich, odwiedzają synagogę. Są również osoby, które nie identyfikują się w żaden sposób z religią swoich przodków, budując swoją tożsamość żydowską z innych elementów.

Kolejnym wyznacznikiem dzisiejszej tożsamości Żydów w Polsce jest osobisty stosunek do Izraela. Często jest to spowodowane tym, że w państwie tym mieszka rodzina czy przyjaciele. Nadal jest obecny wątek „ziemi obiecanej", ojczyzny ideologicznej. Często jednak można usłyszeć, że miejscem najbliższym jest rodzinne miasto w Polsce czy Polska jako kraj. Widać tutaj więc wyraźnie, że Polska jest ojczyzną prywatną, do której jest się przywiązanym ze względu na przeżyte w niej dzieciństwo czy młodość.

Najbardziej widoczna zmiana, porównując współczesność do czasów międzywojennych, dokonała się w zakresie języka jako wyznacznika tożsamości żydowskiej. Likwidacja żydowskiego szkolnictwa po wojnie, emigracja ludności posługującej się językiem jidysz, a przez to brak twórców i odbiorców kultury jidysz sprawiła, że w tej chwili praktycznie cała mniejszość żydowska w Polsce jest polskojęzyczna. Ewenementem jest środowisko Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Żydów w Polsce, gdzie można jeszcze usłyszeć rozmowy w języku jidysz, ale dotyczy to tylko najstarszego pokolenia. Towarzystwo to wydaje również dwujęzyczne czasopismo „Słowo Żydowskie" (wersja jidysz: „Dos Jidysze Wort"). Organizowane są również przez różne środowiska kursy języka, ale raczej hebrajskiego niż jidysz. Możliwe, że jest to związane z podtrzymywaniem licznych kontaktów z Izraelem, gdzie znajomość hebrajskiego może być wykorzystana.

Tożsamość starszego pokolenia jest zogniskowana wokół tragedii Shoah. Bardzo często są to osoby, które straciły w czasie drugiej wojny

światowej całą najbliższą rodzinę. Wydarzenie to również stanowi ważny element tożsamości członków Stowarzyszenia Dzieci Holocaustu. Jest to grupa osób, których okres dzieciństwa przypadł właśnie na lata wojny. Byli oni bardzo często wychowywani w sierocińcach lub adoptowani przez polskie rodziny. O swoim żydowskim pochodzeniu dowiadywali się zazwyczaj dość późno, jako dorośli ludzie, czasem przypadkowo, od kogoś z rodziny czy bezpośrednio od swoich przybranych rodziców. Budowanie tożsamości żydowskiej jest dla nich często podobne do układanie puzzli: szukają imion swoich rodziców, poszukują swoich krewnych po całym świecie, odkrywają nieznaną historię swojego życia. Tragedia Holocaustu jest dla nich czymś bardzo osobistym, niosącym ze sobą często poczucie strachu i opuszczenia.

Współcześnie dla większości osób ze średniego i młodszego pokolenia to żydowskość stała się przedmiotem wyboru, gdyż tożsamość polska jest czymś danym, czymś swojskim i znanym, a przez to oczywistym. W pewnym sensie sytuacja jest w tej chwili odwrotna niż w latach międzywojennych: potomkowie zasymilowanej części polskich Żydów tym razem poszukują nie polskości (tę bowiem już posiadają), ale próbują ułożyć z różnych elementów swoją żydowskość. Trudno w tej chwili odpowiedzieć na pytanie, jaki będzie rezultat tych poszukiwań. Mam jednak nadzieję, że minęły już czasy, gdy polskość wykluczała żydowskość i odwrotnie. *Świat żydowski zamknięty w obrębie Zakonu, jak i ten zasymilowany czy asymilujący się, łączył się z polskością tysiącami więzi* [Niezabitowska 1998, s. 266] – dzięki temu współtworzył również różne oblicza polskości.

BIBLIOGRAFIA

Bokszański Z., *Tożsamość – Interakcja – Grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*, Łódź 1989.

Davies N., *Boże igrzysko*, t. 2, Kraków 1994.

Mendelsohn E., *Żydzi Europy Środkowo-Wschodniej w okresie międzywojennym*, Warszawa 1983.

Niezabitowska M., *Przymiarka do tematu*, „Więź" 1998, numer specjalny.

Singer B. (Regnis), *Moje Nalewki*, Warszawa 1993.

The Letters and the Papers of Chaim Weizmann, London 1971.

Wapiński R., *Polska i mała ojczyzna Polaków*, Wrocław 1994.

ZAKOŃCZENIE

Celem poznawczym konferencji było ustalenie, jak przebiegają procesy kształtowania się tożsamości etniczno-kulturowej Polaków traktowanych jako mniejszości narodowe zamieszkałe na Białorusi, Ukrainie, Litwie, w Rosji, w Kazachstanie, a także w Rumunii oraz w innych krajach postkomunistycznych na tle przedstawicieli większości narodowych tamtych krajów oraz na tle podobnych procesów przebiegających w Polsce, w tym także na Białostocczyźnie.

Na konferencji zaprezentowano wiele referatów, z których każdy podejmował ważny aspekt z zakresu tożsamości narodowej mniejszości narodowych i etnicznych. Kilka wszakże wniosków można sformułować w kontekście artykułów zawartych w publikacji.

Obecnie badania nad mniejszościami polskimi na Wschodzie prowadzą nie tylko Polacy. Ukształtowały się przynajmniej dwa nowe ośrodki badawcze na Białorusi zajmujące się badaniami także nad polską mniejszością narodową: Instytut Socjologii Akademii Nauk Republiki Białoruś w Mińsku oraz Katedra Kulturoznawstwa w Grodzieńskim Uniwersytecie im. Janki Kupały w Grodnie. Prowadzone przez nich badania obejmują między innymi pogranicze białorusko-polskie i polsko-białoruskie. Wyniki uzyskane przez socjologów białoruskich w niektórych fragmentach wyraźnie różnią się od wyników uzyskanych przez socjologów polskich. Konferencja stanowiła dobrą okazję do wymiany poglądów na ten temat. Badania nad pograniczem prowadzone są równolegle, ale jednocześnie wymieniane się doświadczenia, a nawet metodologia badań, co gwarantuje wzajemne przybliżanie do prawdy naukowej na ten temat.

Badania wykazały, ze w krajach postradzieckich nie występuje jedna ukształtowana polska mniejszość narodowa, ale pojawiają się różne oblicza polskości, zróżnicowane nie tylko w poszczególnych krajach zamieszkania, ale także wewnątrz tych krajów. Istnieją podobieństwa w sterze tożsamości między polskimi mniejszościami narodowymi rozmieszczonymi w różnych postradzieckich krajach, ale także istnieje wiele zbieżności pomiędzy polskimi mniejszościami narodowymi oraz większościami zamieszkującymi we wspólnych społecznościach lokalnych.

W badaniach odnotowano szczególne różnice w zakresie istoty i struktury tożsamości narodowej między Polakami zamieszkałymi na Białorusi i Ukrainie oraz w Kazachstanie i w Rumunii, co potwierdza uwagi H. Kubiaka o potrzebie badań nad Polakami i Polonią na Wschodzie *odpowiednio do ich statusu ontologicznego* [Kubiak i inni 1992, s. 17-20].

W obrębie dotychczasowego podstawowego tematu badawczego Instytutu Socjologii *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej* analizowana jest problematyka tożsamości społecznej mieszkańców polskiego wschodniego pogranicza, a także różnych pogranicz na Wschodzie, w których współwystępują Polacy jako mniejszości narodowe lub jako Polonia. Tematyka badawcza przemian tożsamości społeczno-kulturowej na wschodnim pograniczu nabiera zasadniczo nowego znaczenia w warunkach postępującej integracji europejskiej, w kontekście wstąpienia Polski do NATO. Obecnie badania różnego oblicza polskości na Wschodzie, to także badania zasięgu cywilizacji zachodniej poza jej ekumeną.

Identyfikacje mieszkańców wschodnich pogranicz będą ulegać zmianom w warunkach demokracji, w tym szczególnie w warunkach europejskiej integracji.

W związku z przystąpieniem Polski do NATO na wschodnim pograniczu szczególnie polskie wartości narodowe zyskały nowe znaczenie. Akces do polskości hipotetycznie będzie wiązać się w coraz większym stopniu z akcesem do wartości cywilizacji zachodniej zobiektywizowanej w postaci zintegrowanej Europy.

Od lat społeczeństwa zlokalizowane bezpośrednio na wschód od Polski prowadzą historyczne spory o przynależność cywilizacyjno-kulturową (okcydentaliści *versus* słowianofile). Utrzymywanie się oraz rozwój polskiej tożsamości narodowej na wschód od Bugu będzie bardzo skorelowany z kształtowaniem się ognisk okcydentalizmu na Wschodzie. Polacy na Wschodzie mogą przeto stanowić nowe ośrodki ewentualnych sympatii lub antypatii powiązanych z szerszym stosunkiem do cywilizacji zachodniej.

Warto przypomnieć, że w sąsiedztwie Polaków na Wschodzie o powszechnie podzielanych kryteriach przynależności do polskiej wspólnoty narodowej, powstają lub utrzymują się polskie autoidentyfikacje narodowe, ale oparte na innych zobiektywizowanych kryteriach, takich jak: miejscowe wartości kulturowe, w tym szczególnie język rosyjski, ukraiński, białoruski, wyznanie prawosławne, a niewykluczone, ze nawet religia muzułmańska (małżeństwa mieszane w Kazachstanie).

Wiadomo, że podstawowym kryterium przynależności narodowej Polaków na wschodzie jest wyznanie rzymskokatolickie. Dotychczas pełniło ono w gruncie rzeczy rolę religii narodowej i przez to stanowiło podstawowe kryterium polskiej tożsamości narodowej. Włączenie polski do NATO, a w bliskiej perspektywie do Unii Europejskiej, umocni rzeczywisty powszechny, a konkretniej ponadnarodowy charakter Kościoła rzymskokatolickiego w świadomości Polaków na Wschodzie, a więc będzie ważnym czynnikiem nowego wymiaru poczucia integracji kulturowej nie tylko z Polską, ale także z chrześcijańską Europą. Powstaje pytanie, czy utrzymujące się tam podziały religijne będą ewoluować do roli, jaką spełniają od dawna w obrębie narodów nowożytnej Europy, czy też staną się podstawą do budowania nowego poczucia odrębności, tym razem o charakterze cywilizacyjnym. Dotychczas nie istnieją odpowiednie informacje, a nawet stosowne paradygmaty teoretyczne, pozwalające podjąć próbę udzielenia kompetentnej odpowiedzi.

Można przyjąć, że procesy integracji będą nieuchronnie powodować wzrost znaczenia wschodniej granicy polskiej jako granicy cywilizacyjnej, granicy wyznaczającej wschodni zasięg Europy. Granica tego typu będzie zmierzać do petryfikacji, do utrwalenia. Jednocześnie w związku z procesami kształtowania się tożsamości narodowych granice kulturowe (nie mylić z państwowymi – AS) nie są i nie będą stałe. Przeciwnie, będą ulegać zmianom wraz z procesami włączania (lub wyłączania) do zintegrowanej Europy poszczególnych osób, wsi, regionów, a nawet narodów i krajów.

Przejścia przez granicę kulturową poszczególnych narodów lub państw będą utrudnione z powodów politycznych, z racji ich historycznego zakorzenienia w wartościach cywilizacji prawosławnej, ale będzie narastać zróżnicowanie regionalne na te, które swoją odrębność w ramach Białorusi, Ukrainy, czy Rosji będą budować poprzez podkreślanie ich związków z Europą, z kulturą europejską.

Jak wskazują badania, w następstwie długiego współżycia polskich mniejszości narodowych z większościami narodowymi na obszarze byłego Związku Radzieckiego wśród Polaków wytworzyły się różne postacie polsko-białoruskiej, polsko-ukraińskiej, polsko-rosyjskiej biwalencji kulturowej lub polsko-rosyjsko-republikańskiej poliwalencji kulturowej.

W związku z tym w procesach włączania Polaków ze Wschodu do polskości, do polskiej kultury narodowej warto uwzględniać często niedostrzeganą ich złożoną konstrukcję tożsamościową, na którą składa się w różnym zakresie poczucie identyfikacji z narodem polskim, selektywna

znajomość polskiej kultury oraz część etnokulturowego wyposażenia, „obciążonego" elementami kultur środowiskowych.

Zmiany tego stanu rzeczy będą wiązać się przede wszystkim z przemianami warunków do kultywowania polskości w swoich miejscach zamieszania, ale także z długookresowymi przemianami traktowania polskości w Polsce – z przejściem od polskości w węższym (Polakiem jest „czysty" Polak spełniający określone kryteria obiektywne) do polskości w szerszym znaczeniu (Polakiem jest ten, kto Polakiem się czuje). Wejście Polski w obieg integracji europejskiej znacznie przyspieszy przemiany tego typu.

Na wiele pytań, które zostały postawione w pracy, jeszcze nie ma odpowiedzi nawet w postaci hipotez. Należałoby jedynie podkreślić, że dokonujące się na badanych pograniczach procesy międzykulturowe mają realny wymiar europejski. Ich rozwiązanie z kolei wiąże się z legitymizacją realnie ukształtowanej na tych obszarach rzeczywistości wielokulturowej, a także ze stymulowaniem dalszego kształtowania się rzeczywistości multikulturowej przynajmniej w takim wymiarze, i w takim kierunku, jaki obecnie formuje się w zintegrowanej Europie.

Andrzej Sadowski

BIBLIOGRAFIA

Kubiak H. i inni, *Mniejszości polskie i Polonia w ZSRR*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992.

0213104/8