

Uniwersytet w Białymstoku
Instytut Socjologii

POGRANICZE

Studia Społeczne

Tom XXII

**Czy różnica jest polityczna? Zróżnicowanie
społeczno-kulturowe a problem dyskryminacji**

Pod redakcją
Urszuli Abłazewicz-Górnickiej, Małgorzaty Skowrońskiej,
Katarzyny Sztop-Rutkowskiej i Andrzeja Sadowskiego

Białystok 2013

Rada Programowa

Grzegorz Babiński (UJ), Andrzej Sakson (I. Zach.), Marian Malikowski (URz),
Zbigniew Kurcz (UWr.), Leszek Gołdyka (USz.), Jerzy Nikitorowicz (UwB),
Andrzej Sadowski (UwB), Włodzimierz Pawluczuk (UwB), Kazimierz Krzysztofek (WSPS),
Larisa Titarenko (Akademia Nauk, Republika Białoruś), Basia Nikiforowa (Instytut Kultury,
Wilno), Anna Śliz (UO), Dariusz Wojakowski (AGH), Małgorzata Bieńkowska (UwB),
Katarzyna Sztop-Rutkowska (UwB).

Zespół Redakcyjny

Andrzej Sadowski – redaktor naczelny
Małgorzata Bieńkowska
Katarzyna Sztop-Rutkowska
Urszula Abłażewicz-Górnicka
Katarzyna Niziołek – sekretarz redakcji
Małgorzata Skowrońska – sekretarz redakcji
Jan Poleszczuk – redaktor statystyczny

Zespół Recenzentów

Kazimierz Krzysztofek (SWPS), Jacek Kochanowski (ISNS), Elżbieta Czykwin (CHAT),
Tomasz Kacerauskas (VGTU-Wilno), Ireneusz Sadowski (ISP PAN), Anna Śliz (UO),
Dariusz Wojakowski (AGH), Włodzimierz Pawluczuk (UwB), Ewa Michna (UJ),
Tadeusz Popławski (PB), Larisa Titarenko (Akademia Nauk, Republika Białoruś)

**Publikacja wydana w ramach projektu Antydyskryminacyjny Program Edukacji Obywatelskiej
„Różnorodność – podaj dalej! 2013” realizowanego przez Stowarzyszenie na rzecz Kultury i
Dialogu 9/12 oraz Instytut Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku. Projekt współfinansowany
przez Szwajcarię w ramach szwajcarskiego programu współpracy z nowymi krajami
członkowskimi Unii Europejskiej**

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2013

ISSN 1230-2392

Na okładce grafika z archiwum Krzysztofa W. Wróbla

Wykonanie okładki: Maciej Kazuczyk

Redakcja: Janina Demianowicz

Redakcja i korekta streszczeń w języku angielskim: Ewa Wyszczelska-Oksień

Redakcja techniczna i skład: Bartosz Kozłowski

Korekta: zespół

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

Druk i oprawa: „QUICK-DRUK” s.c., Łódź

SPIS TREŚCI

Andrzej Sadowski

Konstruowanie społeczeństwa pluralistycznego jako rozwiązywanie sprzeczności pomiędzy różnorodnością a wspólnotą 7

Aleksandra Porankiewicz-Żukowska

Tożsamość jednostek i grup dyskryminowanych w perspektywie socjologicznej 25

Walter Żelazny

Rys historyczny problemów mniejszości i teoretyczne zagadnienia ich wyodrębniania 37

Małgorzata Skowrońska, Katarzyna Sztop-Rutkowska

Różnica-demokracja-edukacja. O potrzebie edukacji antydyskryminacyjnej 49

Justyna Kajta

Kto się sprzeciwia różnorodności? O tożsamości uczestników ruchu nacjonalistycznego 63

Radosław Poniat

Czy ktoś nie został (spost)kolonizowany? Czyli o pożytku z szerokich pojęć 79

Eliza Urwanowicz-Rojecka

Globalizacja jako organizacja różnorodności. Kulturowa koncepcja globalizacji Ulfa Hannerza a polska rzeczywistość społeczno-kulturowa 91

Agata Kleczkowska

Czy prawo widzi różnice? – ocena polskiego stanu prawnego przy aktualnym zróżnicowaniu kulturowym i religijnym polskiego społeczeństwa 103

Oksana Voytyuk

Problemy wzajemnej tolerancji ludności zamieszkującej Autonomiczną Republikę Krymu 121

Katarzyna Sztop-Rutkowska, Łukasz Kiszkiel, Rafał Mejsak

Dystans społeczny jako element postawy wobec grup obcych w środowisku lokalnym na przykładzie mieszkańców Białegostoku 139

Agnieszka Nowakowska

Litewska szkoła etniczna w Polsce – izolacja w obronie tożsamości 157

Małgorzata Bieńkowska

Transobywatelstwo po polsku. Transseksualista/ tka jako obywatel 171

Andrzej Klimczuk

Współczesna polityka społeczna wobec niepełnosprawności i osób niepełnosprawnych 185

Agnieszka Masłowiecka, Małgorzata Dmochowska

Niepełnosprawny – taki sam czy inny?
Fotografia jako forma samoopisu osób niepełnosprawnych intelektualnie 201

Sylwia Zielińska

Różne obszary dyskryminacji. Czy można mówić o dyskryminacji osób niepełnosprawnych w przestrzeni politycznej na przykładzie Polski? 215

Urszula Abłażewicz-Górnicka

Marginalizacja i wykluczenie społeczne w przestrzeni miejskiej 231

Maciej Białous

Społeczna percepcja przestrzeni w mieście o wielokulturowej przeszłości. Przykład Białegostoku 243

TABLE OF CONTENTS

<i>Andrzej Sadowski</i> Constructing a pluralistic society as a way of solving conflicts between diversity and community	7
<i>Aleksandra Porankiewicz-Żukowska</i> Individual identity and identity of discriminated groups in terms of sociological perspective	25
<i>Walter Żelazny</i> Brief history of the problems of minorities; theoretical issues of extraction	37
<i>Małgorzata Skowrońska, Katarzyna Sztop-Rutkowska</i> Difference – Democracy – Education. The necessity of anti- discriminatory education	49
<i>Justyna Kajta</i> Who is against the diversity? On the identity of the nationalist movement's participants	63
<i>Radosław Poniak</i> Who has not been colonized? About the uses of the broad concepts	79
<i>Eliza Urwanowicz-Rojecka</i> Globalization as an Organization of Diversity. Ulf Hannerz Cultural Theory of Globalization and Polish Social Reality	91

Agata Kleczkowska

Does law see differences? – evaluation of the Polish status at present
cultural and religious differentiation of Polish society 103

Oksana Voytyuk

Problems of tolerance in crimean society 121

Katarzyna Sztop-Rutkowska, Łukasz Kiszkiel, Rafał Mejsak

Social distance as an element of the attitude to foreigners in a local
community exemplified by Białystok residents 139

Agnieszka Nowakowska

Lithuanian ethnic school in Poland – isolation defending identity 157

Małgorzata Bieńkowska

Transcitizenship in a Polish way. Transsexuals as citizens 171

Andrzej Klimczuk

Contemporary Social Policy Towards Disability and Disabled People 185

Agnieszka Masłowiecka, Małgorzata Dmochowska

Other areas of discrimination. do you speak of discrimination against
people with disabilities in space policy based on Polish? 201

Sylwia Zielińska

Other areas of discrimination. do you speak of discrimination against
people with disabilities in space policy based on Polish? 215

Urszula Abłazewicz-Górnicka

Marginalization and social exclusion in urban space 231

Maciej Białous

Social perception of urban space in culturally heterogeneous
communities. An example of Białystok 243

ANDRZEJ SADOWSKI

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: A.SADOWSKI@UWB.EDU.PL

KONSTRUOWANIE SPOŁECZEŃSTWA PLURALISTYCZNEGO JAKO ROZWIĄZYWANIE SPRZECZNOŚCI POMIĘDZY RÓŻNORODNOŚCIĄ A WSPÓLNOTĄ

Wprowadzenie

Główna hipoteza konferencji zakłada, że dokonujące się procesy polityzacji zróżnicowania społeczno-kulturowego społeczeństwa powodują, a przynajmniej sprzyjają procesom dyskryminacji we współczesnym społeczeństwie, w tym także w polskim.

Zakładam, że we współczesnym społeczeństwie w warunkach jego demokratyzacji dokonują się przynajmniej dwa zasadnicze, równoległe oraz przeciwstawne procesy społeczne.

Z jednej strony wskazane procesy demokratyzacji powodują upodmiotowienie społeczeństwa, powodują, że społeczeństwo staje się coraz bardziej zróżnicowane tak pod względem społecznym, jak i kulturowym [Offe 2006].

Z drugiej strony narastanie procesów zróżnicowania społeczeństwa powoduje szczególnie wśród zbiorowości dominującej równoległe narastanie przeświadczenia, poczucia utraty niezbędnej spójności dla zaistnienia społeczeństwa jako całości, utraty z wielkim trudem konstruowanego, opartego na wartościach narodowych (religijnych), wspólnotowego charakteru społeczeństwa. Doświadczane poczucia utraty niezbędnej spójności społeczeństwa dominującego wywołują między innymi postawy i zachowania dyskryminacyjne w stosunku do nowych segmentów społeczno-kulturowej struktury społeczeństwa. Jest to generalnie anonsowane w tytule narastanie sprzeczności pomiędzy różnorodnością a wspólnotą, sprzeczności, które przynajmniej z czasem stają się upolitycznione oraz wymagają rozwiązania.

Powstaje zasadnicze pytanie, czy narastające sprzeczności pomiędzy zróżnicowaniem społeczeństwa a zachowaniem koniecznej wspólnoty są trwałą

i nierozwiązywalną cechą społeczeństwa demokratycznego, cechą generującą ich upolitycznienie i nieuchronne konflikty, czy też można wskazać makrospołeczne kierunki ich przeobrażeń oraz możliwości ich rozwiązania? Moim zdaniem takim kierunkiem jest konstruowanie obywatelskiego państwa heterogenicznego narodowo oraz społeczeństwa pluralistycznego, w tym także w warunkach polskich.

Narastanie zróżnicowania społeczno-kulturowego społeczeństwa polskiego

W swoich badaniach przyjmuję założenie, że dopiero w społeczeństwach wstępujących na drogę demokratycznego rozwoju stworzone zostały realne warunki do pojawienia się lub do publicznego uzewnętrznienia zróżnicowania społeczno-kulturowego mieszkańców. Przykładowo, w Polsce powojennej nadal istniały mniejszości narodowe i etniczne, ale w początkowym okresie były one wykluczone z życia publicznego, z czasem miały jedynie częściowe i zmieniające się przyzwolenia na autonomiczne funkcjonowanie, przeważnie oparte na założeniach minimalnej autonomii kulturalnej [Mironowicz 2000].

W praktyce wartości wspólnot mniejszości narodowych mogły ujawniać się jedynie w postaci folklorystycznej, i być skierowane jedynie do wewnętrznych struktur mniejszościowych. Administracyjnie ściśle określono ramy organizacyjne i kulturowe dla funkcjonowania mniejszości narodowych w ten sposób, że w zasadzie nie funkcjonowały one na płaszczyźnie politycznej społeczeństwa polskiego. Społeczeństwo większościowe na ogół nie miało możliwości szerszego zapoznania się oraz kształtowania postaw względem kulturowo odmiennych zbiorowości społecznych w Polsce.

Dlatego dopiero przemiany demokratyczne realizowane od 1989 roku powodowały niemal wybuchowe procesy różnicowania się społeczeństwa polskiego, w tym powodowały „pojawienie się” mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce oraz poszerzanie się problematyki związanej z ich miejscem i przeobrażeniami w warunkach demokratycznych.

W nawiązaniu do Clausa Offe, w demokratycznych państwach politycznej wspólnoty „podziały i różnice nadal istnieją i mogą podkopać spójność i integrację wspólnoty politycznej. Faktycznie, istnieją trzy rodzaje różnic: różnice wyrastające z interesów, z ideologii i z tożsamości” [Offe 2006: 1148]. W Polsce podziały dokonywały się według przynajmniej kilku kryteriów: terytorialnego, religijnego, ekonomicznego, społecznego i kulturowego, ale także politycznego.

Nowe wymiary zróżnicowania społeczeństwa polskiego pojawiły się wraz z narastaniem międzynarodowych imigracji, jak i emigracji. W ich wyniku Polska staje się nie tylko państwem zamieszkałym przez polską większość narodową, tubylcze mniejszości narodowe i etniczne, ale także przez imigrantów i uchodźców.

Poszczególne segmenty społeczeństwa stają się widocznymi i ważnymi aktorami życia publicznego. Oczekują nie tylko realizacji swoich potrzeb w zakresie autonomii kulturalnej, w tym szkolnictwa, oświaty oraz rozwoju swojej kultury, ale także coraz bardziej oczekują regulacji prawno-politycznej swojego statusu w społeczeństwie.

Trzeba podkreślić, że zapoczątkowane w Polsce przemiany demokratyczne uczyniły wiele, aby przedstawiciele mniejszości narodowych i etnicznych mieli znaczne możliwości swobodnego wyrażania swojej tożsamości etnicznej i prowadzenia działalności publicznej w swoim imieniu [Jasińska-Kania, Łodziński 2009]. Warto podkreślić, że procesy różnicowania się społeczeństwa przebiegają nie tylko według kryterium równości, partnerstwa i swobodnego wyboru form przynależności grupowej, ale przede wszystkim według podziału na większość i mniejszości narodowe oraz etniczne, co ze swojej istoty wiąże się ze zjawiskami nietolerancji, a nawet dyskryminacji społecznej. Przykładowo, kontrowersyjne jest samo nauczanie religii w szkole, w tym wstawianie ocen z religii na świadectwie. Ocena z religii na świadectwie szkolnym może być traktowana jako przejaw dyskryminacji przedstawicieli innych religii, wyznań oraz osób niewierzących, ponieważ różnicuje uczniów w szkole oraz wprowadza do świadomości publicznej informację, kto jest wyznawcą jakiej religii (wyznania) oraz kto jest niewierzący.

W artykule skupię uwagę jedynie na procesach upolitycznienia społeczno-kulturowego różnicowania się społeczeństwa według kryterium narodowego i etnicznego.

Kierunki upolitycznienia zróżnicowania społeczno-kulturowego

Podstawowym kierunkiem upolitycznienia¹ zróżnicowania społeczno-kulturowego jest oczekiwanie regulacji prawno-politycznej statusu poszczególnych mniejszości w społeczeństwie. Zagwarantowane prawnie miejsce w społeczeń-

¹ Upolitycznienie traktuję jako nadawanie zróżnicowaniu społeczno-kulturowemu charakteru politycznego, czyli takiego, które powoduje konieczność odwołania się do panowania politycznego, władzy politycznej i rządu w postaci włączania się instytucji państwa i prawa.

stwie większościowym powoduje poczucie bezpieczeństwa oraz przeświadczenie o nieskrępowanych politycznie i administracyjnie możliwościach autonomicznego rozwoju w państwie. Naturalnie, prawnohistoryczne uznanie danej mniejszości narodowej i etnicznej przez państwo powoduje określone skutki względem statusu danych mniejszości w społeczeństwie. Następnie powstaje problem reprezentacji interesów poszczególnych mniejszości w podstawowych organach władzy i administracji państwowej. Czy artykulacje interesów poszczególnych mniejszości lub mniejszości jako całości powinny być reprezentowane przez przedstawicieli większości, czy też powinny być zagwarantowane przedstawicielom mniejszości?

Narastająco formułowane publicznie oczekiwania realizacji swoich potrzeb przybierają charakter polityczny. Oto powstają nowe mniejszości kulturowe, które oczekują ich formalnego uznania (Ślązacy, Kaszubi) przez większość polską.

Kolejne oczekiwania dotyczą autonomii samorządowej, wprowadzania języków etnicznych do administracji lokalnych, na obszarze których zamieszkują przedstawiciele mniejszości kulturowych, innych kryteriów autonomii terytorialnej, autonomii ekonomicznej (na przykład własne banki). Realnie można oczekiwać, że mogą pojawić się postulaty w postaci zapewnienia możliwości trwałych i systematycznych kontaktów z krajami zamieszkanymi przez narody (społeczeństwa) macierzyste. Realne może być oczekiwanie ustanowienia suwerenności politycznej w postaci autonomii terytorialnej, powołania suwerennego państwa lub oczekiwania przyłączenia terytorium do państw macierzystych i inne. Wszelkie zjawiska i procesy ograniczania lub hamowania tych potrzeb i oczekiwań grupowych mogą być określane jako dyskryminacja mniejszości. Nawet w ostatniej instancji brak zgody większości na irredentę mniejszości (por. Czeczenia) może być traktowane jako przejaw niedopuszczalnej dyskryminacji mniejszości narodowej, która ma historyczne i zagwarantowane przez organizacje międzynarodowe prawo do samostanowienia (dążenia wielu republik byłego Związku Radzieckiego do uzyskania niepodległości uniemożliwiało samo istnienie ZSRR). Zdaniem A. Wimmera „nowoczesne państwo narodowe stało się obecnie podstawowym obszarem, w ramach którego następuje włączanie i wykluczanie ze wspólnoty społecznej” [Wimmer 2002: 14].

Poszczególne mniejszości kulturowe ulegają procesom instytucjonalizacji, co powoduje, że powstają trwałe instytucje i organizacje reprezentujące ich interesy w kraju, a także kształtowane są nowe wartości, normy i sposoby zachowań, które powodują, że miejsce poszczególnych mniejszości kulturowych w kraju staje się trwałe i widoczne. Powstają nowe stowarzyszenia społeczno-kulturalne, literackie, artystyczne, regionalne, odbywa się edukacja w językach

ojczystych, tworzone są media mniejszościowe (prasa, radio, telewizja, portale internetowe, i inne), a nawet powstają partie polityczne oparte na kryteriach etnicznych. Instytucjonalizacja mniejszości narodowych i etnicznych niemal nieuchronnie nabiera wymiaru politycznego, ponieważ dotyczy budowania instytucji i organizacji poszerzających ich odrębność grupową, która z czasem może zagrażać suwerenności państwowej narodowej większości.

Moim zdaniem samo przyzwoleńie na niekontrolowaną instytucjonalizację mniejszości kulturowych, chociaż świadczy dowodnie o realizowanych przemianach demokratycznych, bez równoległych starań o instytucjonalizację procesów integracyjnych społeczeństwa jako całości, bez organizacji procesów współdziałania na bazie wartości wspólnych, jest „ślepą uliczką” pierwszego etapu procesów demokratyzacji w kraju. Studiowanie przyczyn rozpadu Związku Radzieckiego, Jugosławii, a nawet Czechosłowacji, wskazują, że u ich podstaw były nierozwiązane stosunki narodowo-etniczne w kraju, brak pomysłu lub politycznej woli ich należytego rozwiązania. Co to znaczy rozwiązanie należyte, skuteczne, należy pozostawić do odrębnej analizy teoretycznej i praktycznej.

Powstaje pytanie, gdzie i jakie są granice instytucjonalizacji mniejszości narodowych i etnicznych w kraju? Czy są możliwe do określenia? Naturalną granicą narastania instytucjonalizacji mniejszości narodowych jest konieczność utrzymania suwerennego państwa, ale czy za wszelką cenę i czy w stanie dotychczasowym?

Autonomicznie należy stwierdzić, że zwykle identyfikacje narodowe (mniejszościowe) łączone są ze zróżnicowanym poczuciem łączności z narodem macierzystym zorganizowanym w państwo. Powstaje pytanie, do jakiego stopnia możliwe i dopuszczalne są postawy i zachowania solidarnościowe ze swoim narodem macierzystym zorganizowanym w oddzielne suwerenne państwo. Jak uzewnętrznić swoje tożsamości narodowe w warunkach ewentualnych konfliktów pomiędzy państwem zamieszkania a państwem społeczeństwa identyfikacji narodowej? Wyjściem optymalnym byłoby konstruowanie stosunków lojalności i współpracy z mniejszościami narodowymi w koordynacji z równoległym konstruowaniem współdziałania z narodem macierzystym poszczególnych mniejszości, a także z państwem.

Znanych jest wiele przypadków, kiedy w warunkach konfliktów pomiędzy państwami narodowych większości oraz mniejszości, mniejszości okazywały się lojalne wobec kraju zamieszkania traktowanego jako kraju swojego, ale bywały także sytuacje odwrotne, kiedy mniejszości narodowe pełniły rolę tak zwanej V kolumny wspierającej działania narodów macierzystych. Nie rozwijając drażliwego zagadnienia, pragnę jedynie podkreślić, że jak dotąd w stosunkach międzynarodowych brakuje obowiązujących norm prawnych zakazujących in-

strumentalnego traktowania mniejszości narodowych, w tym wykorzystywania do prowadzenia polityki zagranicznej względem ich narodów macierzystych zorganizowanych w państwa.

Z dotychczasowych ustaleń wynika, że spełnianie określonych standardów demokratycznych względem mniejszości narodowych i etnicznych (zasada równości, wolności, prawa człowieka, podmiotowości i partycypacja społeczna i inne) stają się jednym z podstawowych wymogów funkcjonowania Unii Europejskiej, a wobec tego sam stosunek do mniejszości staje się oceniany politycznie, jako ważny wskaźnik demokracji państwa i społeczeństwa.

Pozostaje jeszcze pytanie, jak przebiegać będą procesy integracji narodowych ponad granicami państw, czyli procesy tworzenia się transnarodów. Zakładam bowiem, że otwarte granice, narastające kontakty pomiędzy poszczególnymi członkami narodowych mniejszości oraz zagranicznych większości, wzajemne podejmowanie pracy zawodowej, możliwości zdobywania edukacji w kraju macierzystym i inne doprowadzą do wytwarzania się jakościowo nowych postaci integracji społecznej i kulturowej w postaci transnarodów.

Dotychczas pojęcie transnarodowości jest wykorzystywane do opisu powstawania transnarodów w wyniku realizowanych masowych procesów emigracyjnych do innych krajów przy jednoczesnym utrzymywaniu rozlicznych i trwałych więzi oraz kontaktów ze swoimi krajami macierzystymi. Zdaniem Stevena Vertoveca, „Gdy mówimy o ponadnarodowych, długotrwałych powiązaniach i nieustającej wymianie pomiędzy aktorami niepaństwowymi – firmami, organizacjami pozarządowymi i jednostkami mającymi wspólny interes (określony na podstawie takich kryteriów jak przekonania religijne, czy wspólne pochodzenie kulturowe, czy geograficzne) – to możemy owe praktyki i grupy wyodrębnić (odwoławszy się do ich powiązań funkcjonujących ponad granicami państw narodowych), określając je mianem „transnarodowych” [Vartovec 2010: 3]. „Specyfikę takich powiązań – pisze dalej autor-, procesy związane z ich tworzeniem i podtrzymywaniem oraz ich szersze konsekwencje obejmuje się ogólnym terminem „transnarodowość” [ibidem: 3]. Wobec tego w tym rozumieniu transnarody tworzą przede wszystkim narody macierzyste poszerzone o ich emigrantów zamieszkujących inne kraje oraz utrzymujących trwałą i systematyczną więź z krajami macierzystymi.

Tymczasem pojęcie transnarodu może być zastosowane także, a może przede wszystkim, do nazwania procesów narastania więzi ponad granicami państwowymi pomiędzy mniejszościami narodowymi a ich narodami macierzystymi zorganizowanymi w państwa. Procesy tego typu powodują kształtowanie się, przywracanie, odnowienie lub rewitalizację starych wspólnot narodowych i ich granic kulturowych przeważnie niepokrywających się z ustalonymi granicami

politycznymi. Jest to nowe zjawisko wymagające nowej i zobiektywizowanej (neutralnej ideologicznie) interpretacji, odmiennej od tej, jakie ukształtowały się w warunkach funkcjonowania zamkniętych w swoich granicach państw narodowych.

W warunkach powstawania transnarodów nieuchronnie umacniałyby się państwa-matki, które z racji poczucia przynależności do narodu dominującego części obywateli innych krajów usurpowałyby sobie prawo do zarządzania określonym narodem także ponad granicami państw, co rodziłoby nowe wspierane przez państwa-matki swoiste imperializmy narodowe. Byłyby to narody zorganizowane w państwa, które z racji dominacji interesu narodowego ponad państwowym, zmierzałyby do poszerzania przestrzeni dominacji narodowej poza granice państwowe, do zarządzania członkami narodu dominującego usytuowanego także poza granicami państwa. Uważam takie scenariusze rozwoju państw narodowych za wysoce niepokojące, za prowokujące destabilizację dotychczas ukształtowanych stosunków międzynarodowych.

Obecnie mamy wiele przykładów przypisywania sobie przez narody zorganizowane w państwa prawa do różnych form włączania się w organizowanie, dotowanie, zabezpieczanie życia „swoich” mniejszości narodowych zamieszkujących najczęściej na obszarze państw sąsiednich. Obok wielu nieformalnych form pomocy i wsparcia, wytworzyły się już także normy dotyczące udzielania obywatelstwa lub przynajmniej „kart narodowych” wielu przedstawicielom swoich zagranicznych mniejszości, zamieszkujących na obszarze oraz posiadających obywatelstwa innych państw. W tych warunkach przynależność do poszczególnych mniejszości narodowych z punktu widzenia państwa narodowej większości może powodować problemy polityczne nie tylko w postaci rozstrzygnięcia zakresu politycznego i prawnego przyzwolenia na korzystanie mniejszościom z udzielonych przywilejów krajów sąsiednich, ale także może powodować sprzeczności i konflikty pomiędzy mniejszościami a większością w państwie. Naturalnie nie jestem za jakimkolwiek ograniczaniem kontaktów pomiędzy odłami narodów usytuowanych na obszarze różnych państw. Jest to proces naturalny, który wyrównuje historyczne krzywdy i ograniczenia spowodowane tworzeniem granic państwowych opartych na rozwiązaniach siłowych lub innych, na które poszczególne narody nie miały wpływu.

Funkcjonowanie transnarodów może być mniej konfliktogenne w warunkach autentycznego oddzielania się narodu i państwa. Państwo może być traktowane jako instytucja obywatelska między innymi zapewniająca możliwości szerokiego rozwoju wszelkich struktur narodowo-etnicznych, tak na obszarze państwa, jak i (w następstwie uzgodnień międzypaństwowych) poza jego terytorium. Wówczas kontakty transnarodowe traciłyby charakter polityczny.

W warunkach otwartych granic posiadanie podwójnego obywatelstwa prze stałoby mieć znaczenie podstawowe. Przeciwnie, podwójne obywatelstwa mogą wytwarzać kategorie buforowe, transgraniczne, integrujące kraje sąsiedzkie.

Spotyka się postawy i naukowe stanowiska, że w warunkach demokratycznych nadal dokonują się procesy asymilacji mniejszości w kierunku większości, jedynie procesy asymilacyjne stają się bardziej miękkie, a nawet mniej zauważalne przez same mniejszości. Przedstawiciele mniejszości podejmują edukację w języku większości, uczestniczą szeroko w kulturze narodowej większości, potem podejmują pracę zawodową, wchodzą w struktury społeczne grupy dominującej, a także wchodzą w wielość kontaktów nieformalnych. Ulegają więc procesom asymilacji, stają się autentycznymi członkami grupy dominującej. Generalnie tak, ale do jakiego stopnia?

Realizowane w kraju wartości demokratyczne pozwalają także przedstawicielom mniejszości nie tylko łatwo pokonywać podstawowy próg asymilacji [Gordon 1975], jakim jest akulturacja, ale stwarzają szerokie możliwości do dalszych procesów asymilacyjnych w postaci asymilacji strukturalnej. Dawni przedstawiciele mniejszości mają otwarte możliwości wchodzenia w struktury formalne i nieformalne narodu dominującego, a więc mają znaczne możliwości realizacji kariery zawodowej, a nawet życiowej w warunkach ekonomiczno-społecznych i politycznych grupy dominującej. Stawiam hipotezę, że w warunkach społeczeństwa demokratycznego progi ograniczające dalsze procesy asymilacyjne niejako przesuwają się, używając koncepcji asymilacji M. Gordona, z progu asymilacji strukturalnej w systemach zamkniętych (niedemokratycznych) do progu asymilacji identyfikacyjnej. Inaczej mówiąc, procesy asymilacyjne obejmują procesy akulturacji oraz asymilacji strukturalnej. Natomiast dalsze procesy asymilacyjne na ogół napotykały bariery na poziomie asymilacji identyfikacyjnej, a więc dotyczące problemu autoidentyfikacji z narodem asymilującym. W warunkach demokratycznych zjawiskiem coraz bardziej widocznym jest szerokie włączanie się do struktur i kultury narodu dominującego, przy jednoczesnym zachowaniu swojej tożsamości mniejszościowej.

W warunkach demokratycznych procesy asymilacyjne napotykały na bariery tożsamościowe. Kim jestem, kim się czuję zależy nie tylko od zaawansowania procesów asymilacyjnych poszczególnych jednostek, ale także od relacji etnicznych w najbliższym otoczeniu. W dotychczasowej literaturze na ogół pomija się interesujące zjawisko, że równoległe do masowych procesów asymilacyjnych przedstawiciele mniejszości do narodowych większości, zmieniają się podzielane przez wspólnoty mniejszościowe wskaźniki przynależności do ich wspólnot. Generalnie w obrębie wspólnot mniejszościowych następuje proces redukcji kryteriów przynależności narodowej, poszczególne kryteria zaczynają być

traktowane coraz bardziej elastycznie, tak, aby w większości obejmowały także jednostki i zbiorowości coraz bardziej zasymilowane. Realia współczesnej Polski, a szczególnie stosunków narodowościowych z obszaru województwa podlaskiego, dostarczają bardzo wiele przykładów tego typu.

Obecnie w analizie struktury poszczególnych mniejszości narodowych wydaje się konieczne wyróżnienie członkostwa potencjalnego i realnego (rzeczywistego). Pojawiają się więc potencjalni i rzeczywisti członkowie zbiorowości mniejszościowych wyróżniani poprzez stosowanie różnych kryteriów, obiektywnych i subiektywnych. Potencjalni członkowie mniejszości w następstwie procesów asymilacyjnych realnie stają się członkami dominującej większości. Natomiast tzw. rzeczywiste członkostwo w zbiorowościach mniejszościowych dokonuje się albo na zasadzie kulturowego przymusu (przypisywania do mniejszości na podstawie wybranych cech dystynktywnych, niezależnie od stanu autoidentyfikacji narodowej) albo na zasadzie dobrowolnego wyboru swojej przynależności narodowej.

Wytwarzanie się sytuacji potencjalnych i rzeczywistych przynależności do mniejszości narodowych powoduje istotne zróżnicowania wewnętrzne mniejszości. Rzeczywisti członkowie mniejszości narodowych stają się widoczni na scenie publicznej, podejmują szereg wysiłków i działań zmierzających do upodmiotowienia i instytucjonalizacji mniejszości narodowych. Natomiast potencjalni członkowie mniejszości narodowych, których zwykle jest większość, mówiąc w przenośni, przenoszą się do „podziemia”, stają się mniej widoczni lub niewidoczni wcale na poziomie życia publicznego. Konkretniej, stają się członkami narodowych większości, a w przypadku Polski po prostu Polakami. Będąc w swoim przekonaniu (autoidentyfikacji) członkami narodu dominującego na ogół jednak nie spełniają oczekiwanych przynajmniej przez niektórych przedstawicieli większości cech dystynktywnych narodu dominującego (religia, czasami język lub jego brzmienie, miejsce urodzenia, stosunek do wybranych symboli narodowych większości, do polityki historycznej i inne), co powoduje, że nie są uważani za „pełnych”, „prawdziwych” członków większości narodowych.

Z drugiej strony nie są w stanie lub nie czynią starań, aby zupełnie odebrać się od struktur mniejszościowych. Powiązania rodzinne, przywiązanie do innej religii lub wyznań, brzmienie nazwisk i imion, miejsca urodzenia, sympatie i antypatie grupowe, przyjaźnie i związki koleżeńskie, a nawet poglądy polityczne powodują, że nadal utrzymują się liczne powiązania ze strukturami i kulturami zbiorowości mniejszościowych. Powoduje to utrzymujące się przekonanie, że chociaż mniejszości narodowe utraciły swoje widzialne wyróżniki społeczno-kulturowe, to istnieją nadal, a ich liczebność jest o wiele większa, aniżeli wskazują na to dane formalno-instytucjonalne (na przykład spisy po-

wszechne). Można oczekiwać, że im mniejsza jest widzialność mniejszości na poziomie zachowań publicznych, tym większe wzbudza ona podejrzenia, obawy, a nawet strach ze strony dominującej części społeczeństwa (narodu).

W warunkach braku zasadniczej zmiany statusu narodowych większości w państwie realizującym przeobrażenia demokratyczne, w przeważającej większości mniejszości narodowe przechodzą do sfer, używając określenia Arjuna Appaduraia [2009], struktur komórkowych, co wzbudza obawy, a nawet poczucie strachu ze strony większości. Zjawisko stosunków pomiędzy większością narodową i mniejszościami nabiera charakteru politycznego, ponieważ można oczekiwać wytwarzania się obaw, czy mniejszości narodowe są lojalnymi obywatelami w państwie, czy realizując swoje interesy grupowe nie zagrażają stabilności i bezpieczeństwu narodowi dominującemu w państwie. Wytwarzają się napięcia, które bardzo trudno jest rozwiązać w krótkiej perspektywie czasowej. Przykładowo, realnie mniejszość żydowska jest jedną z najbardziej zasymilowanych mniejszości w Polsce. Jednakże w społecznej opinii narodowej większości wzbudza ona niemal najwięcej obaw i postaw niepewności, a nawet strachu.

W warunkach demokratycznych należałoby oczekiwać stwarzania przedstawicielom mniejszości narodowych politycznych warunków poczucia bezpieczeństwa, szczególnie w sytuacjach uzewnętrzniania swoich zróżnicowanych tożsamości narodowych. Brak takich warunków będzie odbierany jako dyskryminacja mniejszości narodowych i etnicznych.

Szczególnymi przyczynami upolityczniania różnicy, relacji pomiędzy większością a mniejszościami narodowymi i etnicznymi oraz ich dyskryminacji jest zjawisko nacjonalizmu większości oraz nacjonalizmu mniejszości narodowych. Najogólniej nacjonalizmy przenoszą zasięg problematyki etniczno-narodowej ze sfery społeczno-kulturalnej na sfery ekonomiczne i polityczne, ze sfer lokalnych na polityczno-państwowe, ze sfer prywatnych na publiczne. Zdaniem Hastingsa Donnana i Thomasa M. Wilsona, państwo jako instytucja „doświadcza jednocześnie dwóch zagrożeń: płynącego z góry supranacjonalizmu i pojawiającego się oddolnie etnonacjonalizmu i regionalizmu” [Donnan, Wilson 2007: 16]. Nacjonalizm określa między innymi wizerunek narodu, jego cechy dystynktywne, tworzy wizerunek „czystego” uczestnika zbiorowości narodowej, ogranicza, a nawet niszczy wszelkie formy przystosowania, asymilacji mniejszości narodowych i etnicznych. Nacjonalizm sprzyja tworzeniu państwa instrumentalnego względem narodu, tworzy „pełny” konstrukt wyobrażony z połączenia narodu, państwa, terytorium i kultury. Postawy nacjonalistyczne wiążą się z przypisywaniem narodowi wartości wspólnoty naturalistycznej i wiecznej, z przypisywaniem narodowi specjalnych misji w społeczeństwie,

w świecie, z możliwościami niemal nieograniczonej manipulacji kryteriami przynależności narodowej oraz narodami jako całościami. Pomijam szersze rozwinięcie tematyki, stwierdzając jedynie, że kształtowanie się nacjonalizmów większości i mniejszości powoduje, że różnice kulturowe w sposób radykalny nabierają charakteru politycznego.

Moim zdaniem, dopiero jakościowe przemiany charakteru państwa i społeczeństwa większościowego mogą spowodować, czy i w jakim zakresie przedstawiciele następnych pokoleń będą mieć możliwość autentycznego wyboru swojej przynależności narodowej, świadomie nawiązywać do kultury ojców (dziadków), czy też wybrać tożsamość narodowej większości.

Od etnicznego państwa narodowego do obywatelskiego państwa heterogenicznego kulturowo oraz od społeczeństwa zróżnicowanego kulturowo do społeczeństwa pluralistycznego

Wydaje się, że po przekroczeniu pewnego progu instytucjonalizacji mniejszości kulturowych w państwie konieczna, a nawet nieuchronna staje się potrzeba zmian postaw narodowej większości względem mniejszości oraz jej relacje z instytucjami państwa. Czy może pełnić funkcje koordynacji między-eticznej na zasadach demokratycznych dotychczasowe etniczne państwo narodowe? Cechą charakterystyczną etnicznego państwa narodowego [Preece 2007] jest założenie, że „stabilność polityczna w etnicznym państwie narodowym nie może tolerować różnorodności etnicznej, gdyż takie podziały osłabiają integralność istniejącego porządku politycznego poprzez kwestionowanie problemu mitu wspólnego pochodzenia, na którym się opiera” [ibidem: 187]. Etniczne państwo narodowe dąży do usunięcia, neutralizacji wszelkich mniejszości narodowo-etnicznych traktowanych jako szkodliwe dla utrzymania suwerenności państwa i dobrobytu jego mieszkańców. Niezależnie od procesów upodmiotowienia mniejszości narodowych i etnicznych, od migracji krajowych i zagranicznych oraz innych procesów różnicujących społeczeństwa, wielu „ludzi wciąż wierzy w istotną odpowiedniość między terytorium, narodem, państwem a tożsamością... nawet jeśli niektóre transnarodowe osoby straciły to przekonanie, ciągle muszą mieć do czynienia z tymi, którzy je podzielają. Państwo, które jest typowym przykładem wiary w homologię między kulturą, tożsamością, terytorium a narodem, jest strukturą władzy” [Donnan, Wilson 2007: 26].

Kategoria etniczne państwo narodowe może być odnoszona do realiów II Rzeczypospolitej, do czasów PRL-u, ale w zasadzie także do określenia współczesnej Rzeczypospolitej. Podzielam stanowisko Zdzisława Macha, który między innymi stwierdza, że „Polska tożsamość narodowa ma nadal, mimo zachodzących w niej obecnie zmian, charakter przede wszystkim etniczny, a nie polityczny, obywatelski” [Mach 2010: 248].

Hipotetycznie w warunkach demokratycznych państwo zmienia się z dotychczasowego etnicznego państwa narodowego w obywatelskie państwo heterogeniczne kulturowo, a więc państwo prawne, równe wobec wszystkich obywateli, stwarzające warunki do ich aktywności publicznej, ale jednocześnie pielęgnujące wewnętrzne różnice kulturowe. Proponuję, aby na etapie pluralistycznym w nazwie państwa, obok państwa obywatelskiego utrzymane zostało dopełnienie – heterogeniczne kulturowo. Mianowicie w literaturze przedmiotu czasami podkreśla się, że istotą państwa obywatelskiego jest przesunięcie zróżnicowania narodo-etnicznego do sfery prywatnej, podczas gdy cała sfera publiczna ma mieć charakter obywatelski. Zdaniem Jennifer Jackson Preece „obywatelskie państwo narodowe ma skłonności do odsuwania etniczności do sfery prywatnej. Tożsamości etnicznej mniejszości mogą być tolerowane w domu, gdzie odrębny język, tradycje, mity i wspomnienia mogą być zachowywane pod warunkiem, że nie są w konflikcie z przeważającą kulturą obywatelską... Oczywiście takie prywatne tożsamości nie otrzymują publicznego uznania ze strony obywatelskiego państwa narodowego” [Donnan, Wilson 2007: 181]. W nawiązaniu do tego stanowiska można także przyjąć, że obywatelskie państwo narodowe jest formą przejściową pomiędzy etnicznym państwem narodowym, a obywatelskim państwem narodowym heterogenicznym kulturowo.

W przypadku państwa, obok narastania instytucji obrazujących procesy różnicowania się społeczeństwa, powinny, a nawet muszą równolegle powstawać instytucje umożliwiające systematyczne ścieranie się poglądów i interesów grupowych, a także jako miejsca tworzenia się kompromisów. Procesom różnicowania się społeczeństwa powinna towarzyszyć instytucjonalizacja (w tym także polityczna) ich wzajemnego współdziałania.

Moim zdaniem, w ujęciu modelowym społeczeństwo pluralistyczne (kulturowo) jest to takie społeczeństwo, w którym dominująca grupa kulturowa zorganizowana w państwo wyraża przyzwolenie na rozwój w zasadzie wszystkich kultur mniejszościowych i stwarza warunki instytucjonalne do ich partnerskiego rozwoju według zasady wolności i równości, w połączeniu z wysiłkiem grup i kategorii mniejszościowych w kierunku utrzymania oraz rozwijania ich własnych kultur. Konieczność publicznego funkcjonowania społeczeństwa pluralistycznego powoduje, że państwo obywatelskie powinno być jednocześnie he-

terogeniczne kulturowo, ponieważ jest ono odpowiedzialne za wprowadzanie rozwiązań demokratycznych do sfery kulturowej, a więc do wprowadzania do praktyki podstawowych wartości demokracji, jakimi są między innymi: równość i wolność ludzka.

W społeczeństwie pluralistycznym równość dotyczy przede wszystkim równości grup i kultur mniejszościowych. Wszystkie grupy mniejszościowe są równe, mają równe możliwości rozwoju. Grupa dominująca zachowuje dominację w sferze kulturowej szczególnie poprzez wspieranie kultury przez państwo. Natomiast wolność zaczyna być rozumiana jako prawo wyboru grup przynależności (tracą na znaczeniu przekonania o tym, że przynależność kulturowa jest przypisana) i ich kultur. Tożsamość społeczna staje się kategorią nie narzucaną z zewnątrz, ale otwartą, coraz częściej konstruowaną przez poszczególne indywidua oraz zbiorowości kulturowe. Wobec tego w społeczeństwie pluralistycznym państwo nadal stanowi instrument działania grupy dominującej, ale jednocześnie wyraża prawne przyzwolenie na funkcjonowanie kultur mniejszościowych, a także uwzględnia korzystność z tytułu wspierania mniejszości kulturowych. Tworzy przesłanki do równego traktowania wszystkich zbiorowości mniejszościowych, usuwa zjawiska dyskryminacji kulturowej, sukcesywnie ogranicza wykorzystywanie państwa do utrzymania statusu grupy jako grupy dominującej. Wspieranie zbiorowości mniejszościowych powoduje, że ważne miejsce w ich funkcjonowaniu zajmuje troska o lojalność państwową [Sadowski 2011].

Zakładam, że w społeczeństwie pluralistycznym kształtować się będą nowe formy międzyetnicznego współżycia, między innymi w postaci wyłania się i narastania wielu wartości wspólnych. Jednakże grupa dominująca i jej kultura prawdopodobnie nadal pozostanie wyznacznikiem państwa, w opinii jej przedstawicieli pozostanie niezagrożona przez wartości kultur mniejszościowych, znajduje się poza zasięgiem szerszego oddziaływania kultur mniejszościowych.

W warunkach tworzenia się społeczeństwa pluralistycznego można przewidywać dalsze różnicowanie się kulturowe społeczeństwa przy jednoczesnym narastaniu spójności politycznej, ale konstruowanej na zasadach obywatelskich. Jak podkreśliłem w innym tekście [Sadowski 2013], z dotychczasowych grup mniejszościowych wyłaniają się odłamy narodowe, które ewentualnie w wyniku ścisłych więzi z narodem macierzystym tworzyć będą transnarody; nadto narody kulturowe, autonomiczne lub związane z grupą dominującą wspólnoty etniczne, wspólnoty lokalno-regionalne, które łącznie mogą stać się sukcesywnie wzajemnymi partnerami w społeczeństwie w następstwie minimalizacji ich sytuacji mniejszościowej. W szczególnych przypadkach można oczekiwać autonomicznego rozwoju, wręcz rozkwitu poszczególnych wspól-

not i ich kultur. Należy oczekiwać, że poszczególne grupy kulturowe prowadzić będą rywalizację o relatywnie najlepszą pozycję polityczną i ekonomiczną w społeczeństwie pluralistycznym, co przysporzy dynamiki rozwojowej całemu społeczeństwu. W perspektywie zniknie więc podstawa do wyodrębniania mniejszości narodowych i etnicznych, ale to stwierdzenie wymaga odrębnej argumentacji.

W warunkach obecnych w Polsce można przewidywać w perspektywie procesy sukcesywnego oddzielania się tożsamości narodowych i religijnych, co może ograniczać stereotypy narodowe budowane na podziałach religijno-etnicznych. Nie Polak – katolik, ale Polak i katolik, nie Polak-prawosławny, ale Polak i prawosławny, to tylko niektóre przykłady możliwe do realizacji w praktyce. Inny proces równoległy dotyczyłby sukcesywnego oddzielania się tożsamości państwowych i narodowych. Dlatego wskazuję na kontinuum od etnicznego państwa narodowego do obywatelskiego państwa heterogenicznego kulturowo, aby podkreślić sukcesywne ograniczanie instrumentalnego traktowania państwa przez naród etniczny, a eksponowanie obywatelskości jako cechy państwa będącego równą wartością wszystkich jego mieszkańców zróżnicowanych kulturowo.

Na tym etapie można oczekiwać dalszego procesu przeobrażeń narodu dominującego w postaci procesów konstruowania nowego narodu, narodu obywatelskiego strukturalnie pluralistycznego. Naród staje się tworzony przez społeczeństwo, w tym także poprzez realizowane procesy asymilacyjne mniejszości narodowych i etnicznych. W następstwie w społecznej świadomości poszerza się i komplikuje wielość kryteriów i składników konstytuujących naród. Byłby to naród inkluzyjny, otwarty na innych członków, w perspektywie wieloetniczny, wielojęzyczny i wieloreligijny. Naród ewoluujący w kierunku społeczeństwa obywatelskiego, naród budujący swoje więzi nie tylko na zasadzie kulturowej, terytorialnej, ale przede wszystkim politycznej, nadto także korporacyjnej, celowej. Byłyby to procesy demokratyzacji narodu. Po jego skonstruowaniu niewątpliwie upadnie mit państwa narodowego w dotychczasowym kształcie.

W społeczeństwie pluralistycznym państwo prawne stanie się własnością wszystkich obywateli między innymi poprzez zabiegi, aby wykluczyć tworzenie prawa opartego na kryterium religijnym, na wartościach narodu dominującego. W następstwie zróżnicowanie kulturowe stanie się autonomiczne względem państwa i polityki.

Nie zakładam, że w warunkach społeczeństwa pluralistycznego zostanie zrealizowana zasada równości zbiorowości wyposażonych w odmienne kultury oraz pełnej wolności w zakresie swobodnego wyboru form przynależności kul-

turowej. Jednakże należałoby usilnie dążyć, by stratyfikacja etniczno-kulturowa ulegała zasadniczemu spłaszczeniu, aby w społecznej świadomości zmieniały się kryteria jej konstruowania. Od trwałych kryteriów przypisania do elastycznych i zmiennych kryteriów wynikających z rywalizacji międzykulturowej.

Nowe postaci zależności pomiędzy różnorodnością a wspólnotą

Uważam, że na etapie obywatelskiego państwa heterogenicznego kulturowo i społeczeństwa pluralistycznego nie sposób założyć, że zostaną rozwiązane strukturalne i wielowiekowe rodzaje sprzeczności pomiędzy różnorodnością a wspólnotą. Jednakże można oczekiwać przewyższenia konfliktowego charakteru tej zależności. Jeżeli państwo zmierzać będzie do ograniczenia stratyfikacji etniczno-kulturowej, to ulegać będą redukcji zjawiska nierówności i dyskryminacji ze względu na kryteria etniczno-kulturowe.

Można oczekiwać przewyższenia przejawów instrumentalnego traktowania państwa przez religie i związki wyznaniowe, a także przewyższenia przejawów instrumentalnego traktowania państwa przez naród i mniejszości narodowe. W ramach działalności obywatelskiej państwa i społeczeństwa mogą zastać wypracowywane wartości wspólne, łączące wspólnoty narodowe, wspólnoty religijne, językowe, regionalne, które staną się podstawą do umacniania lojalności wszystkich mieszkańców wobec państwa, a więc jego obywatelskości. Moim zdaniem, uznanie dla różnorodności społeczeństwa będzie narastać wówczas, gdy będą utrzymywać się społeczne przekonania, że jest to zjawisko ze wszech miar korzystne dla poszczególnych mieszkańców, jak i społeczeństwa jako całości, kiedy zróżnicowanie w społeczeństwie będzie stanowić podstawę do wypracowania tak zwanych wartości dodanych.

Zdaniem Clausa Offe „żywotność demokracji jest ponadto tym lepiej zabezpieczana, im wyraźniej ta forma ustroju skupia się na robieniu tego, do czego szczególnie podobno się nadaje, a mianowicie na równoczesnym promowaniu wolności, rozwiązywaniu konfliktów (zarówno wewnętrznych, jak i międzynarodowych) bez użycia przemocy, na sprawiedliwości społecznej i cnotach republikańskich” [Offe 2006: 1148].

Bibliografia:

- Appadurai A. (2009), *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, Warszawa.
- Donnan H., Wilson T. M. (2007) *Granice tożsamości, narodu, państwa*, przeł. M. Głowacka-Grajper, Kraków
- Gordon M. M. (1975), *Assimilation in America: Theory and Reality*, [w:] By Norman R. Yetman and C. Hoy Steele (red.), *Majority and Minority. The Dynamics of racial and Ethnic Relations*, 2nd Edition, Boston, London, Sydney
- Jasińska-Kania A., Łodziński S. (2009), *Obszary i formy wykluczenia etnicznego w Polsce. Mniejszości narodowe, imigranci, uchodźcy*, Warszawa
- Mach Z. (2010), *Posłowie*, [w:] R. Kusek, J. Sanetra-Szeliga (red.), *W stronę nowej wielokulturowości*, Kraków
- Mironowicz E. (2000), *Polityka narodowościowa PRL*, Białystok
- Offe C. (2006), *Homogeniczność i demokracja konstytucyjna. Konflikty tożsamości a prawa grupowe*, [w:] A. Jasińska-Kania, L. M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, *Współczesne teorie socjologiczne*, Warszawa
- Preece J. (2007), *Prawa mniejszości*, przeł. M. Stolarska, Warszawa
- Sadowski A. (2011), *Spółczesność polskie – od zróżnicowanego kulturowo do wielokulturowego. Szanse i zagrożenia*, [w:] A. Śliz, M. S. Szczepański (red.), *Wielokulturowość: konflikt, czy koegzystencja?*, Warszawa
- Sadowski A. (2013), *Mniejszości narodowe i etniczne RP w perspektywie społeczeństwa pluralistycznego* (referat na XV Zjazd Socjologiczny w Szczecinie, 11-14 września 2013).
- Vartovec S. (2010), *Transnarodowość*, Kraków
- Wimmer A. (2002), *Nationalists Exclusion and Ethnic Conflict. Shadows of Modernity*, Cambridge

SUMMARY**Constructing a pluralistic society as a way of solving conflicts between diversity and community**

In this paper, I assume that in modern society under the conditions of democratization at least two fundamental social processes are taking place. The processes of democratization bring about the civil society empowerment, which result in society becoming increasingly diverse. At the same time, from the point of view of the dominant part of society, the increase of societal diversity causes the loss of indispensable cohesion and communal character of society. This results in rising conflict between diversity and community, conflict that at least over time becomes politicized and need to be solved.

In my view, the way to solve this contradiction lies in constructing the nationally heterogeneous civil state and pluralistic society, in Poland also.

Keywords:

Socio-cultural diversity, pluralistic society, politicization

ALEKSANDRA PORANKIEWICZ-ŻUKOWSKA

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: APORANKI@UWB.EDU.PL

TOŻSAMOŚĆ JEDNOSTEK I GRUP DYSKRYMINOWANYCH W PERSPEKTYWIE SOCJOLOGICZNEJ

Tożsamość jako samoświadomość – od jaźni do podmiotowości¹

Pierwszeństwo w rozważaniu zagadnień związanych z tożsamością w naukach społecznych przypisuje się najczęściej Erikowi Eriksonowi, który bodaj jako pierwszy użył tego terminu w kontekście swojej teorii rozwoju psychospołecznego [Erikson 2004]. Zaproponowany przez niego system pojęciowy nawiązywał bezpośrednio do psychoanalizy Zygmunta Freuda, ujmując cykl rozwoju człowieka w kategoriach następujących po sobie kryzysów i sposobów radzenia sobie z nimi przez uczestników życia społecznego. Co ciekawe, ta głośna koncepcja stanowiąca do dzisiaj podstawę wielu psychologicznych analiz, na gruncie socjologii wywołała raczej chęć polemiki, niż kontynuacji. Najgłośniejszą z nich zawdzięczamy amerykańskiemu uczonemu Anzelmowi Straussowi, który to zanegował istnienie jednej trajektorii w rozwoju psychospołecznym jednostek i uznając pomysł Eriksona za zbyt naturalistyczny zaproponował, by rozwój taki analizować raczej w kontekście jednostkowych biografii. Tym samym podkreślił on wpływ jednostkowych doświadczeń życiowych na rozwój tożsamości [Strauss 2008].

Ze zdecydowanie większym zainteresowaniem socjologów spotkała się natomiast teoria Georga Herberta Meada, który do zagadnień związanych z tożsamością dotarł przy okazji analiz związanych z ewolucją gatunku ludzkiego. Poszukując cech swoiście ludzkich, Mead stworzył koncepcję samoświadomości człowieka. W jego przekonaniu ludzkość zawdzięcza tę zdolność wytwarzaniu w procesie socjalizacji mechanizmu zwanego „jaźnią”. To dzie-

¹ Rozważania na ten temat, w nieco bardziej rozbudowanej formie, przedstawiłam w pracy [Porankiewicz-Zukowska 2012].

ki niej możliwa jest złożona komunikacja, bo ludzie zdolni są do samokontroli, mają koncepcje siebie jako podmiotu i przedmiotu oraz są zdolni do umieszczania siebie w szerszych kontekstach społecznych [Ziółkowski 1981]. Co najważniejsze jednak, samoświadome jednostki mają zdolność do dokonywania modyfikacji w otaczającym je środowisku przyrodniczym i społecznym.

Tak rozumiana tożsamość jest więc nie tylko zdolnością do autodefinicji, ale przede wszystkim jest umiejętnością wpływania na świat zewnętrzny. Za pośrednictwem jaźni jednostki podejmują bowiem działania, które nie są ani całkowicie determinowane biologicznie, (choć wyposażenie biologiczne – sprawnie działający mózg – jest niezbędne, by jaźń mogła się wykształcić; jednak powoduje ona, że ludzie nie działają jedynie za sprawą instynktu), ani przez warunki sytuacyjne (choć te są niezwykle istotne – wszak jaźń powstaje (rozвивa się) wyłącznie w procesie interakcji), ani wreszcie przez oddziaływanie struktur społecznych (choć przecież są one bardzo ważne w procesie powstawania jaźni, która stanowi niejako odbicie społeczeństwa). Wyposażoną w jaźń jednostkę cechują więc działania podmiotowe. Dzięki niej jednostka posiada tożsamość, ta zaś jest rozumiana jako termin, który łączy ze sobą zarówno elementy społeczne (przynależność do grup lub kategorii społecznych), jak i jednostkowe (specyficzne dla jednostki dyspozycje). Składają się na nią zarówno elementy, które czynią jednostkę podobną do innych, jak i wyróżniającą się na ich tle. Dzięki niej aktorzy społeczni dysponują pewnym obszarem swobodnej aktywności, struktury społeczne natomiast stanowią ramy dla ich działań.

Tożsamość – internalizacja społecznych ról i poczucie przynależności do grup

Idea tożsamości w koncepcji Georga Herberta Meada osadzona jest na założeniu, że jednostki nabywają ją w ramach procesu uczenia się ról społecznych. To właśnie dzięki możliwości wyobrażenia sobie (początkowo na próbę, bo w zabawie) roli w jakiej występują inne osoby, możliwe jest dostrzeżenie własnej indywidualności i jednocześnie nabywanie kompetencji do odgrywania ról społecznych. Role stanowią więc ważną składową tożsamości jednostek. We współczesnych nurtach symbolicznego interakcjonizmu, zwykło się tą właśnie częścią wyodrębniać do celów analitycznych, akcentując internalizację ról społecznych przy pomocy określenia „role-tożsamości”. Stąd też pewnie tendencja do akcentowania faktu, że jednostki mają wiele tożsamości (tyle, co pełnionych ról, lub grup społecznych, do których należą), [por. Burke 2004; McCall,

Simmons 1974; Stryker 1980]. Oczywiście, założenie istnienia wielu tożsamości w ramach jednostkowej jaźni stoi w sprzeczności z założeniami teorii Erika Eriksona. W sensie psychologicznym posiadanie wielu tożsamości może dowodzić co najwyżej braku zdrowia psychicznego. Jak mi się jednak wydaje, akcentowanie elementów związanych z rolami społecznymi w konstruowaniu tożsamości jest zabiegiem mającym na celu zwrócenie uwagi na złożoność tożsamości jednostek żyjących we współczesnym świecie. Wszak liczba pełnionych ról społecznych wraz z rozwojem społecznym raczej rośnie, niż maleje, co w prosty sposób powoduje wzrastającą liczbę ich internalizacji, i tym samym postępujące komplikacje w procesie tworzenia się tożsamości. Podobne konsekwencje wynikają zresztą z uczestnictwa jednostek w grupie. Już Florian Znaniecki zwrócił uwagę, że jednostki uczestniczą w grupach społecznych, poprzez utożsamienie się z nimi – nabywanie grupowej świadomości [Znaniecki 1986]. Uczestnictwo staje się więc podstawą do budowania tożsamości społecznej jednostek. Im więcej jest grup, do których jednostka przynależy (lub aspiruje do przynależności), tym bardziej złożona jest jej tożsamość społeczna.

Płynna tożsamość ponowoczesna

Postępująca dyferencjacja społeczna powoduje więc zwiększanie się liczby społecznych identyfikacji jednostek. Na ten aspekt zjawisk społecznych wskazuje również Zygmunt Bauman, zwracając uwagę na wzrastającą ruchliwość społeczną jako jedną z przyczyn problemów z konstruowaniem tożsamości. Wzrost ruchliwości horyzontalnej, w jego przekonaniu, niweluje ważne dla konstruowania tożsamości elementy przywiązania do miejsca. Dodatkowo mechanizmy takie, jak wzrost anonimowości jednostek w wielkich aglomeracjach, wzrost ruchliwości wertykalnej, zmniejszenie się roli pracy w systemie społeczno-gospodarczym społeczeństw ponowoczesnych i zmiany w sposobie pojmowania czasu, powodują pojawienie się nowych strategii określających aktywność życiową jednostek. W jego przekonaniu dotyczą one w szczególności: wystrzegania się długofalowych zobowiązań, braku przywiązania do idei, ludzi i miejsc, nieuzależniania przebiegu życia od uprawiania jednego zawodu, odmawiania przeszłości prawa do wywierania wpływu na teraźniejszość, unikania stanu „bycia zdefiniowanym”. Metaforą dla tego stanu jest bycie w drodze, w ramach statusu turysty, dla którego ruchliwość jest wartością dającą wolność i niezależność, lub włóczęgi – który traktuje ją raczej w kategoriach przymusu [Bauman 1993, Bauman 2001]. Tak rozumiana tożsamość jest więc zawsze nie-

gotowa, fragmentaryczna, pełna sprzeczności oraz niezdefiniowana. Jest ona wyrazem płynnej rzeczywistości, która charakteryzuje świat ponowoczesny w przekonaniu tego autora. Na marginesie tych rozważań warto jednak zauważyć, że przywołane za Baumanem metafory w literacki sposób opisują zjawiska związane z postępującym różnicowaniem się systemów społecznych, w tym sensie niestała, fragmentaryczna tożsamość postulowana przez Baumana i wielość ról-tożsamości postulowana przez symbolicznych interakcjonistów stanowią de facto różne opisy tych samych zjawisk społecznych dokonane z dwóch różnych perspektyw: kulturowej i strukturalnej.

Tożsamość – produkt społecznej interakcji

Zgodnie z myślą Georga Herberta Meada, tożsamość jest zatem tworem interakcji, to dzięki niej możliwy jest proces socjalizacji, internalizacji ról i uczestnictwo w grupach społecznych. Procesy te nie następują jednak jako proste, nawykowe odzwierciedlenie rzeczywistości, w której uczestniczą jednostki. W ich toku jednostka wykształca zdolności, dzięki którym aktywnie uczestniczy w interakcji, nie tylko ucząc się przekazywanych w jej ramach wzorów, ale jednocześnie podejmując próby ich negocjacji. Na gruncie socjologii jako pierwsi na ten fakt wskazali Eugene A. Weinstein i Paul Deutschberger, dowodząc, iż jednostki wchodzą w interakcje kierując się własnymi celami, a proces interakcji przypomina w istocie targowanie się partnerów. Jego uczestnicy posługują się przy tym rozmaitymi technikami wzajemnego wpływania na swoje reakcje, tak by je kontrolować i wpływać na zachowania ich partnerów [Weinstein, Deutschberger 1963, 1964]. Posługują się więc: dramatyzacją, idealizacją, dokonują fałszywych prezentacji i mistyfikacji, kontrolują ekspresję własną i partnera [Goffman 1981]. Przedmiotem tych negocjacji jest ustalenie ról społecznych, w których występują partnerzy interakcji. W szczególności dotyczy to ich zgodności wobec siebie oraz sposobów ich odegrania. Jednostki modyfikują swoje zachowania w zależności od tego, jakie pozycje zajmują ich partnerzy. Mają bowiem swoje wyobrażone modele tych pozycji i swoje, w stosunku do nich, przekonania. Przywołują więc w ramach interakcji role-tożsamości, które wydają się im odpowiednie do sytuacji, licząc na poparcie ze strony partnera i jednocześnie oceniając trafność roli-tożsamości przez niego przywołanej. Gdy kontekst społeczny powoduje, że interpretacja taka nie jest oczywista, powstaje pole do negocjacji [McCall, Simmons 1978].

Tożsamość jednostek i grup dyskryminowanych

Zraniona tożsamość w koncepcji Ervinga Goffmana

W przekonaniu Ervinga Goffmana walor negocjacyjny interakcji społecznych jest tak silny, że podlegają jej nie tylko role społeczne, ale i inne cechy wchodzących w nie jednostek. Analizując na przykład zagadnienie piętna, autor ten zwraca uwagę na fakt, że jest ono definiowane społecznie i wiąże się z różnym wartościowaniem tożsamości w ramach interakcji. Społeczne konstruowanie piętna w przekonaniu Goffmana obejmuje dwa etapy:

- rozpoznanie różnicy opartej na pewnych wyróżniających się cechach lub znakach rozpoznawczych;
- związaną z tym dewaluację osoby, która je nosi [Goffman 2005].

Tak rozumiane piętno jest narzędziem, za pomocą którego konstruuje się i podtrzymuje hierarchię społeczną. Odbywa się to za pomocą wyobrażeń „normalsów” i napiętnowanych o tym, kim są we własnych i w cudzych oczach i jak powinny wyglądać kontakty między tymi dwoma grupami. „Nawet kiedy jednostce z piętnem mówi się, że jest jednostką ludzką jak każda inna, informuje się ją jednocześnie, że niemądrze byłoby ukrywać piętno czy zawieść grupę, do której należy. Dowiaduje się zatem, że jest taka jak inni, ale zarazem nie jest, a wypowiadający się nie są zgodni, z którym z tych stanowisk powinna się identyfikować” [ibidem: 168].

Nic więc dziwnego, że osoby obdarzone piętnem stosują rozmaite strategie, aby je ukryć w ramach społecznych interakcji. Najbardziej rozpowszechnioną wśród nosicieli piętna strategią jest asymilacja – przystosowanie – „od jednostki z piętnem oczekuje się, aby swoim zachowaniem nie dawała do zrozumienia, że jej brzemię jest ciężkie ani, że dźwiganie go sprawiło, iż stała się inna niż normalsi. Jednocześnie osoba taka musi się trzymać od nas na taką odległość, dzięki której będziemy mogli bezboleśnie potwierdzić to przekonanie na jej temat. Inaczej rzecz ujmując, radzi się jej, aby się naturalnie odwzajemniała, akceptując siebie i nas w sposób, w jaki my sami nie bylibyśmy gotowi jej w pełni zaakceptować” [ibidem: 168]. Jak pisze Goffman, jest to jednak złudna akceptacja. „Ironia takich zaleceń nie polega na tym, że od nosicieli piętna oczekuje się, aby zachowali cierpliwość, będąc dla innych tym, kim nie wolno im dla nich być, ale na tym, że takie zawłaszczenie reakcji jednostki może się okazać maksimum tego, czego nosiciel piętna może oczekiwać w swojej sytuacji” [ibidem: 165-166].

Kolejną strategią przystosowawczą wymienianą przez Ervinga Goffmana jest przyjęcie perspektywy wewnątrzgrupowej – przyjmujący te taktykę nosiciel piętna chwali domniemane szczególne wartości i zasługi podobnych do siebie osób oraz otwarcie kwestionuje dezaprobatę, z jaką traktują go normalni. Zdaniem Goffmana jest to radykalna i separacyjna strategia zarządzania piętnem, która w jego przekonaniu wywołuje negatywne efekty dla stosujących ją jednostek. „Kiedy ostatecznym celem politycznym jest pozabawienie piętna inności, jednostka może odkryć, że jej własne wysiłki mogą upolitycznić jej życie, czyniąc je jeszcze bardziej odmiennym od normalnego, którego jej pierwotnie odmówiono, chociaż kolejne pokolenie nosicieli piętna dzięki jej wysiłkom będzie się mogło cieszyć większą akceptacją. Ponadto zwracając uwagę na sytuacje podobnych do siebie osób, jednostka pod pewnymi względami utrwała swój publiczny wizerunek. Im bardziej próbuje się separować od normalsów, tym bardziej może się do nich upodobnić pod względem kulturowym – pogarda dla społeczeństwa, które ją odrzuca może być tylko zrozumiana w kategoriach obowiązującej w tym społeczeństwie koncepcji dumy, godności i niezależności” [ibidem: 156-157].

Współcześnie rozważania na temat piętna kontynuuje Elżbieta Czykwin, która w swojej pracy *Stygmat społeczny* podkreśla, że osoby stygmatyzowane konstruuja swój wizerunek w oparciu o dane z interakcji. W jej przekonaniu, różnica w kształtowaniu się tożsamości osoby stygmatyzowanej nie polega na tym, że ta pierwsza doświadcza nieporównanie więcej nieprzyjemnych uczuciowo reakcji, które są dodatkowo niekonsekwentne i niespójne [Czykwin 2007]. W nawiązaniu do Goffmana podkreśla także, że nosiciel piętna oczekuje należnego jej szacunku i uznania – otoczenie społeczne odmawia jej jednego i drugiego. W rezultacie jednostka zaczyna odnajdywać w sobie takie cechy, które mogłyby tę odmowę uzasadnić. W konsekwencji zaczyna kwestionować nawet te swoje atrybuty, które dotąd uważała za niewątpliwe, uczy się więc samonienawiści i staje się swoim strażnikiem. Innymi słowy konstruuje – *zranioną tożsamość*. Jej problem polega bowiem na tym, że chce być taką osobą jak każdy inny. Obowiązujące standardy społeczne zostają odczytane przez nią i zinternalizowane jako porażki. Rodzi to poczucie bycia gorszym, samonienawiść i poczucie nieadekwatności społecznej. Osoby o zranionej tożsamości charakteryzują więc następujące cechy:

- skłonności do izolowania się (szczególnie w pierwszym okresie, po nabyciu stygmatu), co może prowadzić do stanów depresyjnych, podejrzliwości, wrogości, niepokoju i dezorientacji;
- niepewność w kontaktach z innymi ludźmi wynikająca z obawy, że inni mogą jednostki nie szanować;

- poczucie bycia społecznie widocznym i ocenianym;
- przewrażliwienie na punkcie negatywnie ocenianego atrybutu [ibidem].

Problem tożsamości nienormatywnych

Idea tożsamości nienormatywnych jest oparta na myśli Michaela Foucaulta, który, podobnie jak Erving Goffman, rozumiał tożsamość w kontekście władzy. W jego przekonaniu jest ona konsekwencją zespołu praktyk, za pomocą których społeczeństwo kształtuje, warunkuje i determinuje jednostkowe koncepcje siebie. Zgodnie z jego teorią jednostki mają jednak możliwość oporu przeciwko tym praktykom. Tożsamość nienormatywna to właśnie wyraz sprzeciwu przeciw nim. Termin ten do polskiej socjologii wprowadził Jacek Kochanowski rozumiejąc ją jako proces przekształcania zastanych, narzuconych, wdrukowanych, implantowanych jednostce norm oraz poszukiwanie nowych form i sposobów egzystencji – nowych sposobów myślenia [Kochanowski 2004]. Dzięki temu procesowi możliwe byłoby zatem zastąpienie tożsamości negatywnej osób dyskryminowanych, nową tożsamością pozytywną. Wizja ta wydaje się być pocieszająca i optymistyczna, nie do końca jednak pozostaje ona zgodna z socjologicznymi ustaleniami dotyczącymi procesów socjalizacji i konstruowania tożsamości. Sam Kochanowski zresztą przyznaje, że myślimy o sobie przede wszystkim w kategoriach, które implantowano w nas w procesie socjalizacji. „W przypadku osób dyskryminowanych niektóre z tych kategorii są skierowane przeciw jednostce i są wyrazem jej ujarzmienia, mimo tego jednostka nie może ich tak po prostu odrzucić. Przystąpienie do niczym nieskrepowanej autokreacji tożsamości nienormatywnej wymagałoby zapomnienia o tym wszystkim czego jednostka się do tej pory nauczyła, a zatem cofnięcia procesu socjalizacji” [ibidem: 160]. To ostatnie nie jest oczywiście możliwe. Idea oporu przeciw tożsamości narzuconej przez system społecznej władzy zdaje się jednak korespondować z koncepcją podmiotowości, o której pisałam na początku tego artykułu. Nabywając tożsamość, jednostki uzyskują więc jednocześnie zdolność do refleksyjnego osądu dotyczącego ich samych, jak i kontekstów sytuacyjnych, w których się znajdują. W przypadku osób dyskryminowanych ten rodzaj samoświadomości prowadzić musi do chęci wywołania zmiany w istniejących stosunkach władzy.

Od tożsamości oporu do tożsamości projektu Manuela Castellsa

Zależność między stosunkami władzy a kształtowaniem się jednostkowych tożsamości ukazuje również w swoich pracach Manuel Castells. Autor ten wyróżnia trzy typy tożsamości:

- tożsamość legitymizującą – wprowadzaną przez dominujące instytucje społeczeństwa w celu rozszerzenia i zracjonalizowania ich dominacji;
- tożsamość oporu – wytwarzaną przez tych aktorów, którzy znajdują się w gorszym położeniu, a tym samym budują szanse oporu i przetrwania na podstawie zasad odmiennych od tych, które przenikają instytucje społeczeństwa lub przeciwstawnych do nich;
- tożsamość projektu – pojawia się, gdy aktorzy społeczni na podstawie dostępnych im materiałów kulturowych budują nową tożsamość, która redefiniuje ich pozycje w społeczeństwie, a czyniąc to dążą do transformacji całej struktury społecznej [Castells 2008].

Z punktu widzenia tego wywodu centralne wydaje się być pojęcie tożsamości oporu. Szanse oporu i przetrwania, o których pisze Castells, mogą przyjmować postać wspólnot ochronnych – używając terminologii Barriego Newmana, które niewątpliwie redukują lek i niepewność osób dyskryminowanych [Mikołajewska 1999]. Dzieląc świat na jasne kategorie swoich i obcych, dostarczają ich uczestnikom identyfikacji grupowej, a tym samym społecznych tożsamości. Z wielu jednak powodów grupy tego typu różnią się od innych grup społecznych. W wielu przypadkach charakteryzuje je wyższy poziom integracji społecznej, często mają charakter grup pierwotnych (poprzez afektywny charakter relacji i większe znaczenie dla uczestniczących w nich jednostek od grup pozostałych), charakteryzuje je specyficzny charakter relacji międzygrupowych, nie-uczestnicy tych grup mogą być uznawani nie tylko za osoby obce, ale wręcz wrogie i mogą stanowić grupy odniesienia negatywnego, ściśle uniformizują swoich członków; inność bywa więc źle widziana, grupy te mogą też mieć skłonność do dyskryminacji innych. Wszystkie te cechy powodują, że charakteryzuje je tendencja do bycia tworem ekskluzywnymi, uczestniczące w nich jednostki stronią od świata zewnętrznego, podlegając procesom deindywidualizacji mogą być podatne na mechanizm przekroczenia bezpiecznego progu spójności grupowej.

W przedstawionym powyżej kontekście szanse dla jednostek dyskryminowanych stanowią natomiast tożsamości projektu. Zgodnie z założeniami Castellsa, ich powstawanie wymaga jednak redefinicji istniejącej struktury społecznej. W tym sensie koncepcja ta wydaje mi się zbliżona do idei toż-

samości Alana Touraina, który zasadniczo uważa, że powstawanie tożsamości jest możliwe tylko w ramach ruchu społecznego. Autor tożsamość rozumie bowiem jako podmiotowość – czyli zdolność do redefiniowania ładu społecznego; to ostatnie jest natomiast możliwe wyłącznie w ramach ruchu społecznego [Touraine 1977].

Zakończenie

W perspektywie socjologicznej konstruowanie tożsamości u jednostek dyskryminowanych jest obarczone wieloma problemami. Po pierwsze, tożsamości te (podobnie jak wszystkie inne) są tworzone w sytuacji pogłębiającej się dyferencjacji społecznej i płynnej kultury. W kontekście niespotykanego dotąd znaczenia nabierają negocjacje tożsamości w ramach społecznych interakcji, co powoduje, że stają się one uwarunkowane sytuacyjnie i przez to bardzo złożone. Po drugie, w przypadku jednostek dyskryminowanych sytuacja interakcyjna wydaje się być specyficzna. Społeczne przypisanie stygmatu powoduje zmaganie się z tak zwaną „zranioną tożsamością”, która powoduje negatywne skutki dla samooceny jednostek, pozbawiając je tym samym możliwości zmiany autodefinicji.

Jednostki obdarzone piętnem, konstruując tożsamości społeczne, identyfikują się często z grupami, w skład których wchodzi osoby pod względem piętna podobne do nich. Strategia ta ma jednak charakter izolacyjny i w efekcie powoduje skutki niekorzystne dla uczestniczących jednostek. Niewątpliwie grupy takie mogą dawać oparcie i przyczyniać się do konstruowania tożsamości swoich uczestników, z drugiej strony, w moim przekonaniu, charakteryzuje je często: zbyt wysoki poziom integracji społecznej, specyficzny charakter relacji międzygrupowych, w ramach którego nie-uczestnicy tych grup mogą być uznawani nie tylko za osoby obce, ale wręcz wrogie i mogą stanowić grupy odniesienia negatywnego, uniformizacji członków, w ramach której inność bywa źle widziana, oraz skłonność do dyskryminacji innych jednostek i grup.

Zgodnie z założeniami Georga Herberta Meada, mechanizm tożsamości jest jednak w ten sposób skonstruowany, że daje możliwość wpływania na świat zewnętrzny, na jego zmianę. W ramach stanowisk socjologicznych akcentuje się więc tożsamość jako podstawę do podmiotowego działania. Tożsamości są jednak efektem oddziaływań szerszych struktur społecznych, w szczególności są widziane jako pochodna stosunków władzy. W tym kontekście przemiany tożsamości są powiązane z przemianami w sferze makrostruktur.

O ile więc jednostkowe negocjacje tożsamości osób dyskryminowanych w ramach społecznych interakcji są skazane na niepowodzenie, o tyle są one jak najbardziej możliwe na płaszczyźnie relacji grupowych. Wymagają jednak budowania takich grup czy ruchów społecznych, które w realny sposób mogą się przyczynić do redefinicji porządku społecznego.

Bibliografia

- Bauman Z. (1993), *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” nr 2.
- Bauman Z. (2001), *Tożsamość – jaka była, jest, i po co?*, [w:] A. Jawłowska (red.) *Wokół problemu tożsamości*, Warszawa: 8-25
- Burke P. J. (2004), *Identities and Social Structure: The 2003 Cooley-Mead Award Address*, „Social Psychology Quarterly” Vol. 67, No. 1: 5-15
- Castells M. (2008), *Siła tożsamości*, Warszawa
- Czykwin E. (2007), *Stygmat społeczny*, Warszawa
- Erikson E. (2004), *Tożsamość a cykl życia*, Poznań
- Foucault M. (2000), *Wola wiedzy*, [w:] idem, *Historia seksualności*, Warszawa
- Goffman E. (1981), *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa
- Kochanowski J. (2004), *Fantazmat zróżnicowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*, Kraków
- McCall G., Simmons J. L. (1978), *Identities and Interactions*, London
- Mead G. H. (1962), *Mind, Self, and Society*, Chicago
- Mikołajewska B. (1999), *Ochronna wspólnota i tożsamość jednostki w ujęciu B. Newmana*, [w:] eadem, *Zjawisko wspólnoty. Wybór tekstów*, New Haven: 218-233
- Porankiewicz-Żukowska A. (2012), *Między jednostką a strukturą społeczną. Tożsamość, rola i struktura społeczna w teorii Sheldona Strykera i Petera J. Burke’a*, Warszawa
- Strauss A. L. (2008), *Mirrors and Masks. The Search for Identity*, New Brunswick and London
- Stryker S. (1980), *Symbolic Interactionism: A Social Structural version*, Menlo Park, CA
- Touraine A. (1977), *The Self-Production of Society*, Chicago and London
- Weinstein E., Deutschberger P. (1963), *Some Dimensions of Altercasting*, „Sociometry” No. 26: 454-466
- Weinstein E., Deutschberger P. (1964), *Tasks, Bargains, and Identities in Social Interaction*, „Social Forces” No. 42: 151-156
- Ziółkowski M. (1981), *Symbolicznego interakcjonizmu koncepcja społeczeństwa. Podstawowe pojęcia i płaszczyzny analizy zjawisk społecznych*, [w:] idem, *Znaczenie, interakcja, rozumienie*, Warszawa: 24-146
- Znaniecki F. (1986), *Grupy społeczne, jako wytwory uczestniczących w nich jednostek*, [w:] J. Szacki, *Znaniecki*, Warszawa: 293-308

SUMMARY**Individual identity and identity of discriminated groups in terms of sociological perspective**

The main area of the article refers to individual identity and identity of discriminated groups in terms of sociological perspective. The author analyses this phenomenon in the context of self-consciousness, agency internalization of social roles and group self-consciousness. However, social interactions issue is the most crucial study of this article. The whole area of the study based on the theory of Erving Goffman, Jacek Kochanowski and Manuel Castells.

Keywords:

identity, discrimination, interaction, agency

WALTER ŻELAZNY

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: WALTERZ@HOTMAIL.FR

RYS HISTORYCZNY PROBLEMÓW MNIEJSZOŚCI I TEORETYCZNE ZAGADNIENIA ICH WYODRĘBNIANIA

Mniejszości w świecie starożytnym

W starożytności świat był dzielony, i tak jest on przedstawiany również współcześnie, na kręgi rozchodzące się od jądra jakiejś cywilizacji (powiedzmy od Babilonu, Memphis, Rzymu, czy Konstantynopola), które były otoczone następnym kręgiem, tym razem barbarzyńców, a poza barbarzyńcami był świat nieznan, mówiąc dzisiejszym niepoprawnym politycznie językiem, zasiedlony dzikusami. Taki podział świata istniał w starożytności, gdy istotnie dla Centrum imperium świat ograniczało się do właściwego centrum i mniej lub bardziej znanych i obcych barbarzyńców, mieszkających na jego peryferiach. Zawsze część barbarzyńców żyjąca na obrzeżach imperiów imigrowała, najczęściej do wielkich aglomeracji imperiów i tam stanowiła mniejszość czy mniejszości o najróżniejszym statusie, niekoniecznie niewolników. Jak zauważa André Guillou, „Mniejszości etniczne konstituowały się w Imperium Bizantyjskim w grupy, których istota jest jeszcze mało znana, ale niewątpliwie była ich znaczna ilość. Jeśli wyłączyć z nich te liczne mniejszości, które przyjęły prawosławie i równocześnie całkowicie poddały się asymilacji, a więc Słowian, Ormian, Gruzinów, Arabów, Serbów, Turków czy Żydów, to inne części tych samych Słowian w Azji Mniejszej, następnie na Peloponezie, Kipcacy czy Wołosi w Macedonii, Arabowie w Lukanii, Ormianie i Słowianie w Longobardii i wiele innych, zachowały przez bardzo długi okres swoje języki, tradycje, zwyczaje, żyjąc w imperium we względnej izolacji” [Guillou 1974 : 220].

Przypomnę tu, że „obywatelami” Babilonu byli Żydzi (w niewoli babilońskiej, w tym piękna Judyta, która ścięła głowę Holofernesowi), byli też Żydzi „obywatelami” Egiptu (w niewoli egipskiej, w tym zarządcami skarbów faraonskich jak biblijny Józef), Żydzi byli też obywatelami Imperium Rzymskiego, jak

Flawiusz czy św. Paweł. Germanie również, a podam tu przykład Gota Teodoryka Wielkiego (455-526), który otrzymał tytuł ostatniego konsula rzymskiego Imperium, czyli tyle, co dziś premiera.

W Bizancjum coraz więcej barbarzyńców dochodziło do najwyższych stanowisk państwowych, a Ormianin Roman I Lekapen (870-948) został cesarzem bizantyjskim.

Mniejszości w świecie nowożytnym

Trudno jest odszukać w historii nowożytnej pierwszy dokument, który zawiera *expressis verbis* postanowienia dotyczące respektowania mniejszości, ale niewątpliwie należałoby ich szukać w pierwszych przywilejach nadanych Żydom, co dziś – po pogromach podczas wypraw krzyżowych, po wypędzeniu Żydów z Półwyspu Iberyjskiego, w końcu po holokauście – brzmi wręcz ironicznie. Mam tu na myśli przywilej kaliski wzorowany na podobnych przywilejach dla Żydów, które powstawały w połowie XIII wieku w Austrii, Czechach i na Węgrzech, wydany w 1264 przez księcia wielkopolskiego Bolesława Pobożnego, który zawiera w punkcie 8 koncepcje praw zbiorowych: „Żydzi w sporach swoich (to jest między sobą) wyłączeni są spod sądów miejskich; zostają pod opieką króla lub wojewody”.

Niewątpliwie w Polsce, i nie wynika to tylko z mojej dumy narodowej, ale raczej ze wstydu związanego z Polską współczesną, gdzie dzisiejszy katolicyzm polski przekracza wszelkie granice nietolerancji, możemy być dumni z Konfederacji warszawskiej, czyli aktu zawiązania konfederacji generalnej utworzonej na pierwszy sejm konwokacyjny w 1573 Warszawie, a właściwie dla tej jego części, która zawiera postanowienia dotyczące zapewnienia swobody wyznania dysydenckiej szlachcie w I Rzeczypospolitej. Dokument jest uważany za początek gwarantowanej prawnie tolerancji religijnej.

Yves Plasseraud napisał: „wydaje się, że pierwszym międzynarodowym traktatem, który bierze w ochronę mniejszości, był układ podpisany między Polską a Szwecją w Oliwie 3 maja 1660 roku” [Plasseraud 1998 : 80], gdzie protestantom w Prusach Królewskich miano zapewnić tolerancję religijną. O ile pokój augsburski z 1555 roku gwarantował książętom niemieckim ustanawianie na swych terenach „swojej” religii (słynna zasada: *cuius regio eius religio*), o tyle wiek później pokój oliwski z 1660 roku, zakładał, że suweren ma tolerować „odstępstwa” wyznaniowe.

Przed drugą wojną światową poznaliśmy pojęcie mniejszości narodowych, ale samo pojawienie się tego zagadnienia, tak jak ono jest rozumiane mniej więcej dziś, zostało wywołane przez Traktat Wersalski z 1919 roku po pierwszej wojnie światowej, głównie na skutek strat terytorialnych Niemiec, i zawierało wyłącznie zapisy dotyczące najróżniejszych regulacji niedających się etnicznie podzielić granic politycznych między państwami lub zobowiązujące państwa do poszanowania swoich rodaków w innym państwie. Te ostanie zapisy dotyczyły Polski, Czechosłowacji, Jugosławii, Rumuni i Grecji. Od tamtej pory w zasadzie udało się zdefiniować zarówno socjologicznie, jak i prawnie, w miarę precyzyjnie, co to jest mniejszość narodowa, nie ma natomiast jeszcze wówczas mowy o żadnej innej mniejszości, przykładowo etnicznej, rasowej, językowej czy seksualnej.

Mniejszość narodowa to wyłącznie sprawa powstała na skutek niedoregulowania konfliktowych sytuacji na granicach imperiów i państw. Nie wynika ona bezpośrednio z praktyki politycznej w stosunkach międzynarodowych, jakkolwiek teoretyczne podwaliny takiej koncepcji można byłoby znaleźć w rozprawie Johna Stuarta Milla (1806-1873) *O rządzie reprezentatywnym*. Zauważył on, że „uczucie narodowości z rozmaitych przyczyn powstać może” [Mill 1995: 245] i poświęcił niemało uwagi takiej konstrukcji demokratycznego państwa, w którym jego granice winny w pełni pokrywać się z granicami etnicznymi. „Dla wszystkich wyżej wyliczonych powodów jednym z warunków instytucji wolnych jest to, ażeby granice rządów schodziły się z granicami narodowości” [ibidem : 248].

Przypomnę, że ani Konstytucja Korsyki z 1755, ani Deklaracja Praw Wirginii z 1776, ani francuska *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* z 1789 roku nie znają pojęcia mniejszości, ale nie znają jej również nauki społeczne co najmniej przez pierwszy wiek swojego rozwoju, licząc od czasów dzieła Émile’a Durkheima (1858-1917). Rozważając to zagadnienie zauważamy, że w starożytności mniejszościami będą barbarzyńcy, czyli obcy etnicznie, w państwach nowożytnych mniejszościami będą grupy religijne, a dopiero współcześnie pojawi się koncepcja mniejszości obejmująca szerszy kontekst.

Mniejszości w świecie współczesnym

Zagadnienie mniejszości pojawia się w naukach humanistycznych w sposób niesystematyczny stosunkowo późno i uzyskuje pierwszą definicję w 1947 roku. Formułuje ją jeden z koryfeuszy szkoły chicagowskiej Louis Wirth (1897-1952),

wywodząc mniejszość (i tu nowość) głównie z problematyki rasowej. Jeszcze za mniejszości nie uznaje się grup etnicznych w dzisiejszym rozumieniu tych słów oraz żyjących w diasporach ludzi o „innej” orientacji seksualnej czy ludzi niepełnosprawnych. W pierwszej fazie dokonanego „odkrycia” mniejszości będzie dominował nurt rasowo-etniczny, następnie narodowy, który zdominuje socjologię, szczególnie europejską, aż do lat siedemdziesiątych XX wieku, gdy pojawią się bardziej uniwersalne definicje mniejszości, do których zaliczać się będzie mniejszości społeczne. O dominacji w koncepcjach mniejszości nurtu narodowo-etnicznego może świadczyć rzeczowo opracowane przez Tadeusza Palecznego hasło „Mniejszości” w *Encyklopedii socjologii*, w którym są przytaczane najróżniejsze definicje mniejszości, ilustrowane jedynie przykładami z zakresu mniejszości narodowo-etnicznych [Paleczny 1999]. W wielu, skądinąd przykładowych podręcznikach, akademickich do socjologii (jak np. w *Zaproszeniu do socjologii* Petera L. Bergera czy we *Wprowadzeniu do socjologii* Barbary Szackiej) indeksy rzeczowe nie zawierają pojęcia mniejszości.

Ogólnie rzecz biorąc, socjologiczne definicje mniejszości będą kłaść akcent na różnice między większością a mniejszością w społeczeństwie ze względu na różnice kulturowe, a zarazem kwantytatywne. Jednak różnice kwantytatywne mogą sprowadzić zagadnienie etniczności w socjologii na manowce, jak również próba jakiejś uniwersalnej definicji mniejszości.

Wróćmy do mniejszości narodowych i przywołajmy dodatkowo mniejszości etniczne. Obiektywne kryteria wyodrębniania mniejszości narodowych i grup etnicznych są bardzo płynne i zależą ostatecznie od najróżniejszych decyzji politycznych, przy czym w decyzjach tych, oświadczeniach, stanowiskach, dekretach i orzeczeniach nie brak paradoksów. W Polsce Żydzi są mniejszością narodową, bo mają – jak tłumaczy Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji – swoje państwo w Azji, a Ślązacy nie są, choć są narodem w Czechach i w *Der Freistaat Sachsen* (w łrzyckim *Swobodny stat Sakska*) czyli w Saksonii; w Hiszpanii Katalończycy nie są narodem, więc nie są *nación*, ale są narodowością, czyli *nacionalidade*, bo nie mają swojego państwa, a w Zjednoczonym Królestwie Szkoci czy Walijszczy są narodami, chociaż nie mają swojego państwa, a we Francji nie ma innych narodów poza uniwersalnym narodem francuskim. Baskowie w Królestwie Hiszpanii uznani są za narodowość, a we Francji nie. W Turcji do dziś Kurdowie nie są mniejszością, a „góralami tureckimi”. W skali międzynarodowej weźmy przykład Kosowa: czy albańscy mieszkańcy (bo z pewnością nie serbscy) Kosowa sprzed 17 lutego 2008 roku, czyli sprzed dnia proklamowania niepodległości Republiki Kosowa, byli mniejszością narodową w Serbii, a po ogłoszeniu niepodległości stali się kosowskim narodem? Ale jakim narodem,

czy zbiorowości albańskiej i serbskiej równocześnie (jak anglofonscy i frankofońscy Kanadyjczycy)? Takie pytania możemy mnożyć bez końca.

Spójrzmy teraz na odwrotną stronę medalu, gdzie mniejszość narodowa czy etniczna może ze względu na władzę nad danym społeczeństwem sprawować nad większością rządy. Tak było w okresie apartheidu w Republice Południowej Afryki. Tak było w Maroku, gdzie mniejszość arabska panowała nad większością berberyjską. Tak było w Iraku Saddama Husseina, gdzie mniejszość sunnicka sprawowała władzę nad większością szyicką. Tak było w wielu państwach Ameryki Środkowej, gdzie mniejszość biała niepodzielnie panowała nad Indianami.

Przykładowo, Alawici są specyficznym odłamek islamu, sytuującym się teologicznie na jego obrzeżach. Są zwolennikami reinkarnacji, pozostającymi pod wpływami neopłotyńskich koncepcji gnozysystycznych, a wiele ich wierzeń wykazuje na silny wpływ chrześcijaństwa, zaratusztrianizmu i kultów astralnych. Celem wyznawców alawizmu jest przejście do sfery gwiazd poprzez siedem wcieleń. Alawici noszą często chrześcijańskie imiona i obchodzą święta Bożego Narodzenia i Wielkanocy. W 1922 roku władali własnym państwem ze stolicą w Litaki (dziś część wybrzeża syryjskiego). Stanowią oni około 10% populacji Syrii i praktycznie sprawują w tym kraju władzę. Ich przywódcy, głównie rodzina El-Assadów, to satrapii, którym jednak nie wolno odmówić przymiotnika oświeceni, mimo tragicznych zbrodni dokonywanych obecnie w Syrii na co dzień wskutek wojny domowej.

Powyższe przykłady świadczą o tym, że nie da się ustanowić uniwersalnych praw dla mniejszości narodowych i etnicznych, a zagadnienia te są regulowane oddzielnie w każdym państwie. Przypomnę tu, że mimo iż wszystkie państwa prowadzą politykę etniczną, tylko niektóre są tego świadome, inne zaprzeczają jakoby ją prowadziły. Politykę etniczną uprawiają również najróżniejsze grupy etniczne. Różnica, która dzieli te dwa typy polityki etnicznej, ma diaboliczny charakter. Albowiem polityka etniczna państw jest – jak się powszechnie uważa – uprawniona, a polityka etniczna mniejszości jest postrzegana od początku jako działalność quasi-przestępcza. Przykładowo, to państwo polskie decyduje o tym, kto jest Kaszubem, Ślązakiem czy Łemkiem, a nie Kaszubi, Ślązacy czy Łemkowie. W każdej chwili, gdy zmieni się na przykład układ polityczny w Polsce nowe władze mogą unieważnić na przykład istnienie mniejszości kaszubskiej.

Na ten problem nakłada się inny, dla nauk społecznych katastrofalny. Niektóre państwa nie pozwalają na prowadzenie badań etnicznych, administracyjnie ich zakazując (Francja, Algieria, Senegal, Chorwacja, Turcja, Grecja). „W raporcie dla ONZ, dotyczącym respektowania praw człowieka za rok 1997, rząd Senegalu oświadczył, że na jego terytorium nie ma mniejszości religijnych

i etnicznych. W konsekwencji nie widzi potrzeby udzielania odpowiedzi na zadane pytania” [Yacoub 2000 : 119].

Powstawanie nowych państw, a w nich pojawianie się problemów mniejszościowych, powtarza się w historii według znanego scenariusza. Państwo tworzy prawa, ale prawa te są w swej sferze kulturowej dyskryminujące wobec mniejszości, mniejszość musi bowiem podporządkować się dominującej kulturze i językowi. Czy jest jakieś wyjście z tej sytuacji? Na ten temat wypowiada się art. 27 Międzynarodowego Paktu Praw Człowieka z 1966 roku, na który składają się Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych (PPGSiK) z 1966 roku (jego sygnatariuszami jest ponad 150 państw). Brzmi on tak: „W państwach, w których istnieją mniejszości etniczne, religijne lub językowe, osoby należące do mniejszości nie mogą być pozbawione prawa do własnego życia kulturalnego, wyznawania i praktykowania własnej religii oraz posługiwania się własnym językiem wraz z innymi członkami danej grupy”.

Na forum międzynarodowym od 1966 roku występuje jednak wyraźny regres w doskonaleniu praw mniejszościowych. Zagadnienia mniejszościowe ewoluowały na kolejnych konferencjach i przeglądach Aktu Końcowego Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, gdzie w ostatniej chwili osiągnięto kompromis, będący jednak cofnięciem się prawodawstwa międzynarodowego w stosunku do poprzedniego, wiedeńskiego, dokumentu. To wycofanie się z owych deklaracji polega na tym, że zgodzono się z tym, że polityka narodowościowa każdego państwa jest prowadzona przez dane państwo bez możliwości jej kontroli z zewnątrz.

Jak zacieniać politycznie to, co jest jasne, czyli o językach regionalnych

Języki regionalne to nowe pojęcie, nieznane poza Europą, wykute na potrzeby Rady Europy i Unii Europejskiej, często używane zamiennie przez pojęcie polityczne jako język mniejszościowy. Mniejszość językowa nie jest możliwa do wydzielenia z terytorium. Innymi słowy, mniejszość językowa jest wtórna wobec narodu czy mniejszości etnicznej, a nie terytorium. To naród bądź mniejszość etniczna posługuje się językiem. Żaden język regionalny nie istnieje poza społeczeństwem, a może istnieć poza regionem genetycznym, jak na przykład jidysz czy język Amiszy w Pensylwanii.

O mniejszości językowej *par excellence* można mówić w Europie zaledwie w kilku przypadkach. Najmocniejszym przykładem może być język francique.

Pochodzi on z języków frankońskich (germańskich) plemion Franków Salickich, którzy dali początek Francji i nazwę Francji. Posługiwał się nim dwór karolingów. Przetrwał do dziś w okolicach Luksemburga, a z niego wywodzi się narodowy język Wielkiego Księstwa¹.

Jest to język narodowy około 200 tys. Francuzów zamieszkających wzdłuż granicy belgijsko-luksembursko-niemieckiej, w tym samym sensie narodowy, jak francuski pochodzący z kręgów kultury łacińsko-galijskiej [Żelazny 2000].

Innymi językami regionalnymi mogą być najróżniejsze dialekty². Mam na myśli głównie dialekty języka niemieckiego (dialekty wywodzące się z Oberdeutsch), dialekty „słowiańskie”, jak język Poleszuków czy „romańskie”, jak język Arumunów.

Wszystkie inne języki mniejszościowe Europy, kataloński, kaszubski, łemkowski, śląski, baskijski, friuński, fryzyjski, serbo-łużycki, lapoński i inne przynależą do konkretnego narodu czy do konkretnej mniejszości etnicznej, nie są więc z żadnego punktu widzenia językami regionalnymi.

Pojęcie języka regionalnego bez przywołania genezy etnicznej to czysta (użyję tu terminologii studenckiej) „ściema”, abstrakcja. I ta abstrakcja stała się realnością w Unii Europejskiej.

Mniejszość jako grupa społeczna pozbawiona specyficznych praw zbiorowych

Mniejszość to ta mniejszościowa część społeczeństwa, która oprócz wszystkich najczęściej wymienianych „widocznych” i „ukrytych”, lecz rozpoznawalnych przez większość cech dystynktywnych, jest zbiorowością pozbawioną możliwości korzystania z pewnego typu dóbr zbiorowych. Jak zauważa Janusz Mucha „Konflikty etniczne dotyczą zwykle dóbr zbiorowych, a nie indywidualnych, dóbr nie dających się, w przekonaniu stron konfliktu, podzielić. Takimi dobrami są: prawo do używania własnego języka, prawo do własnych wierzeń i symboli religijnych, prawa i przywileje obywatelskie, posiadanie władzy na danym terytorium, grupowa dominacja gospodarcza czy prestiż grupy” [Mucha 2005 : 97].

¹ W 1975 roku luksemburski *Journal Officiel – Amtsblatt* ogłasza dekretem z 10 października 1975 roku gramatykę luksemburską *Wéi ee Lëtzeburgesch schreift*, a 24 lutego 1983 roku Wielki Książę Janusz proklamuje język luksemburski językiem narodowym i oficjalnym, obok oficjalnego francuskiego i urzędowego niemieckiego.

² Czym jest język, a czym dialekt wyjaśniam nie z lingwistycznego, ale z socjologicznego i politologicznego punktu widzenia w kilku pracach. Najaktualniejsza: [Żelazny 2012].

Powie ktoś zgoda, ale nie możemy przecież mieć w państwie oficjalnie dwóch narodów czy dwóch języków urzędowych, czy siać zgorzienia ze strony „zbożców” lub, że w końcu na to wszystko nas nie stać. Jestem zdania, że jest to nieświadomie powtarzana opinia większości, najczęściej urabiana w kręgach nacjonalistycznych, która korzysta ze swego języka, ze swej kultury, ze swego wyznania, innymi słowy, jest to wygodna opinia, zwalniająca państwo i zdecydowaną większość obywateli z moralnego obowiązku solidarności obywatelskiej i ludzkiej, bez której nie istnieje kultura i społeczeństwo.

Prawo do posiadania własnej tożsamości etnicznej jest uregulowane w wielu krajach dopiero w ostatnich kilkunastu latach, jakkolwiek poprzedzone było tolerancją w stosunku do mniejszości religijnych przed I wojną światową i etnicznych po II wojnie światowej. Przed I wojną światową, szczególnie na Zachodzie Europy mniejszości etniczne (prawodawstwo nie знаło jeszcze tego pojęcia) były z mocy prawa i z mocy „pięści” państwa, szczególnie w szkolnictwie tępięone zarówno we Francji, jak w Hiszpanii, Wielkiej Brytanii, Turcji, Grecji czy we Włoszech, i na tak zwanych polskich Kresach, ale przykładowo nie w Imperium Habsburgów i nie, przynajmniej w teorii, w Imperium Sowieckim.

Przykład mniejszości nieterytoryalnych. Mniejszości seksualne

Z artykułu 2 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku, więc z deklaracji stanowiącej fundamentalne prawo zwyczajowe w życiu poszczególnych państw oraz w życiu międzynarodowym³ można wywieść ochronę niektórych praw mniejszościowych, nie da się jednak wywieść ochrony praw do posiadania takiej bądź innej orientacji seksualnej. Przypomnijmy ten artykuł: „Każdy człowiek jest uprawniony do korzystania z wszystkich praw i wolności wyłożonych w niniejszej Deklaracji, bez względu na różnice rasy, koloru skóry, płci, języka, religii, poglądów politycznych lub innych przekonań, narodowości, pochodzenia społecznego, majątku, urodzenia lub jakiegokolwiek inne różnice.

Nie wolno ponadto czynić żadnej różnicy w zależności od sytuacji politycznej, prawnej lub międzynarodowej kraju lub obszaru, do którego dana osoba przynależy, bez względu na to, czy jest on niepodległy, powierniczy, autonomiczny lub poddany innym ograniczeniom suwerenności.

Pojęcie mniejszości w sensie ochrony prawnej i protekcji jest zarezerwowane w instytucjach europejskich tylko dla czterech typów mniejszości, miano-

³ Deklarację przyjęto bez głosu sprzeciwu. Wstrzymało się od głosu osiem państw: Arabia Saudyjska, RPA oraz państwa komunistyczne, w tym Polska

wicie dla mniejszości narodowych, etnicznych, językowych i wyznaniowych. Osoby o „innej” orientacji seksualnej czy osoby niepełnosprawne są chronione przepisami antydyskryminacyjnymi, ale prawnie grupy te nie stanowią w Unii Europejskiej mniejszości.

Rada Europy i Unia Europejska przyjęły rezolucje, wzywające wszystkie kraje świata do zniesienia karalności aktów homoseksualnych i do wprowadzenia przepisów równouprawniających homoseksualistów z heteroseksualistami. Istnieją jednak znaczne różnice w kwestii praw homoseksualistów w poszczególnych krajach europejskich i na świecie.

Od kilkunastu lat środowiska homoseksualne (lesbijek i gejów) podjęły walkę o swoją godność twierdząc, że homoseksualizm jest orientacją seksualną, która z każdego punktu widzenia jest uprawniona tak, jak heteroseksualizm czy biseksualizm. Światowa Organizacja Zdrowia w 1991 roku stwierdziła, że „homoseksualizm nie może być rozpatrywany jako zaburzenie”. Odsetek osób homoseksualnych w różnych społeczeństwach jest podobny. Orientację homoseksualną ujawnia 3-5% społeczeństwa (czyli w Polsce około 2 milionów osób). Homoseksualizm wywołał zagadnienie tak zwanych związków partnerskich czy też małżeństw homoseksualnych. Opinia o homoseksualizmie podlega jedynie osądom moralnym.

Próba typologii mniejszości

Mniejszości w naukach społecznych będą więc dzielić się ze względu na różnej natury genezę i zajmowane terytorium. Podział ze względu na genezę obejmie mniejszości powstałe wskutek uwarunkowań kulturowych, genetyczno-kulturowych oraz ze względu na wrodzone lub nabyte kalectwo. Należy zauważyć, że *raison d'être* mniejszości narodowych, etnicznych czy językowych to życie „razem”, posiadanie własnego terytorium, najchętniej terytorium politycznego, podczas gdy mniejszości seksualne, ze swej natury żyjące w diasporze, nie szukają terytorium politycznego, w którym chcieliby ogłosić na przykład Republikę Lesbijską, mając świadomość tego, że orientacja seksualna ich dzieci (jeśli będą je mieć) rozłoży się tak jak w społeczeństwie, a nie w ich „Republice”. Zauważmy, że tabelę 1 można uzupełnić nowymi kategoriami, a niektóre mniejszości mogą stanowić znaczną liczbę podmiotów mniejszościowych w państwie. Przykładowo, Kanada uznaje na swym terenie niemal pięćdziesiąt najróżniejszych mniejszości narodowych (tak zwane pierwsze narody składające się z Indian i Eskimosów) i religijnych jak Huterytów w Albercie czy Amiszy

w Ontario. Są to z naszego punktu widzenia mniejszości „egzotyczne”, którym zagwarantowano prawa zbiorowe takie, jak w części własne terytorium, prawodawstwo, szkolnictwo.

Tabela 1

Typologia mniejszości ze względu:

1) na genezę► 2) na zajmowane terytorium▼	Wychowanie w danej kulturze	Uwarunkowania genetyczno- -kulturowe?	Ze względu na nie- pełnosprawność wrodzoną lub nabytą
Terytorialne	• narodowe • etniczne • językowe • wyznaniowe		
Żyjące w „diasporze”	• wyznaniowe	• seksualne • ze względu na uzależnienie	• niepełnosprawni

Źródło [Żelazny 2008: 22].

Czy różnica jest polityczna?

Tak zwana społeczność międzynarodowa jest daleka od tego, by poddać jakiegokolwiek kontroli traktowanie mniejszości w poszczególnych państwach. To poszczególne państwa rozwiązują na swój sposób swoje zagadnienia mniejszościowe. To, co jest mniejszością w jednym państwie nie musi być mniejszością w innym. Przykładowo, mniejszości seksualne są pod protekcją państwa w Holandii, nie ma mowy o tym, by były pod protekcją na Malcie. Mniejszości etniczne w formalnie unitarnym narodzie hiszpańskim posiadają liczne prawa, a nawet dzielą swą suwerenność z Madrytem. Przykładowo, ładu społecznego w Kraju Basków strzeże policja baskijska, a nie kastylijska. Republika Francuska, która historycznie składała się z wielu narodów czy narodowości: Korsykanie, Okcytanie, Alzatzcy, Bretończycy, Baskowie, Sabaudowie nie zna pojęcia mniejszości narodowej, ani etnicznej.

Na pytanie „Czy różnica jest polityczna?” można udzielić następującej odpowiedzi: różnica w sensie, w jakim w danym państwie żyją mniejszości, jest

wciąż zjawiskiem natury politycznej, gdyż zależy od gier politycznych w danym państwie i najczęściej nie posiada konstytucyjnego zapisu.

Niewątpliwie od respektowania i gwarantowania praw nadanym mniejszościom w danym państwie można mówić o rozwoju cywilizacyjnym danego państwa. Nim większa tolerancja wobec mniejszości, tym dane państwo osiągnęło wyższy stopień demokratyzacji. Ale jak nie ma wolności dla wrogów wolności, tak państwo nie może dać gwarancji tym mniejszościom, które na przykład ze względów religijnych chcą zniszczyć wielokulturowe czy wielowyznaniowe państwo, które gwarantuje im wolności.

Przywołana literatura

- Guillou A. (1974), *La civilisation byzantine*, Paris
- Mill J. S. (1995), *O rządzie reprezentatywnym*, Kraków
- Mucha J. (2005), *Oblicza etniczności*, Kraków
- Paleczny T. (1999), hasło: *Mniejszości*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 2, Warszawa
- Plasseraud Y. (1998), *Les minorités*, Paris
- Yacoub J. (2000), *Au-delà des minoritaires, Une alternative à la prolifération des États*, Paris
- Żelazny W. (2000), *Francja wobec mniejszości narodowych. Etnopolityka. Etnosocjologia*, Tyczyn
- Żelazny W. (2008), *Nierozwiązywalne równania etniczne*, Rzeszów
- Żelazny W. (2012), *Śląskość jest materią w procesie. Cały czas działa, [w:] Być narodem? Ślązacy o Śląsku*, Warszawa

SUMMARY**Brief history of the problems of minorities;
theoretical issues of extraction**

The problem of minorities in the social sciences and humanities appears relatively late, only after the Second World War. In common literature I do not find to this day historical or monographic work devoted to minorities, although there are many fragmentary works treating this problem selectively. Then suddenly, when it became clear that the declarations of human rights and civil rights ("French" of 1789) and the common of 1948 failed to notice the diversity of multi-faith society, including multicultural, and society itself as a conglomerate of different styles of life, at the end of various sexual orientations ... the minority issue appeared with an unexpected power as a *signum temporis* of the postmodern era. It appeared, but it still fails to explain how to separate minorities, which are separated in every society differently. The purpose of this article is the initial attempt to answer this question in the historical and contemporary context.

Keywords:

minorities, the extraction of minorities, human rights, collective rights

MAŁGORZATA SKOWROŃSKA

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: M.SKOWRONSKA@UWB.EDU.PL

KATARZYNA SZTOP-RUTKOWSKA

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: SZTOP.RUTKOWSKA@GMAIL.COM

RÓŻNICA-DEMOKRACJA-EDUKACJA. O POTRZEBIE EDUKACJI ANTYDYSKRYMINACYJNEJ

Wstęp

Coraz częściej w Polsce dostrzegamy to, co nas odróżnia od siebie (na poziomie jednostkowym czy kolektywnym), a to, co jest wspólne staje się dyskusyjne i podważalne. Różnica jako aspekt tożsamości staje się dodatkowo przedmiotem politycznych dyskusji i regulacji. Tożsamość oparta na różnicy coraz bardziej ulega polityzacji, czyli jest włączana w polityczny dyskurs publiczny. Poszczególne aspekty jednostkowych tożsamości – owe różnice – które do tej pory nie były dostrzegane jako istotne politycznie właśnie z racji swojej partykularności, stają się podstawą emancypacyjnej walki o polityczne uznanie [Bobako 2010]. Stawia to przed nami jako społeczeństwem nowe wyzwania. Jak tworzyć wspólnotę i zachować spójność społeczną w sytuacji coraz większego zróżnicowania? W jaki sposób negocjować w konfliktach, sporach wynikających z potrzeby uznania różnicy i tożsamości? Jak współpracować ze sobą w sytuacji, gdy różnimy się coraz bardziej i ta różnica ma coraz większe znaczenie? Jak niwelować wpływ negatywnych i destruktywnych zjawisk takich, jak dyskryminacja, agresja, które nasilają się w sytuacji niepewności? Na te pytania postaramy się odpowiedzieć odnosząc się do edukacji antydykskryminacyjnej prezentowanej jako jedno, zapewne z wielu możliwych, narzędzi wspierania konciliacyjnego funkcjonowania społeczeństwa w sytuacji widocznego pogłębiającego się zróżnicowania społecznego.

Różnica w strukturze społecznej

Źródła tego zwiększającego się zróżnicowania strukturalnego mają charakter zarówno globalny (modernizacja i globalizacja), jak i lokalny (transformacja systemowa). Od początku lat dziewięćdziesiątych pozycja ekonomiczna stała się jednym z najważniejszych czynników tworzących podziały i zróżnicowanie społeczne. Charakterystyczny dla polskich warunków stał się proces rekompozycji statusu społecznego w kierunku silnej zależności między poziomem wykształcenia, pozycją zawodową i dochodami jednostek¹. Rozwarstwienie i zwiększająca się polaryzacja w sferze ekonomicznej prowadzi często do zwiększonego poczucia społecznej deprywacji, a to z kolei do negatywnych ocen transformacji i zwiększenia się poziomu lęku i niepewności. Te stany emocjonalnego nastawienia często pojawiają się w sytuacji skonfrontowania się z osobami o odmiennych poglądach czy stylu życia, przekraczających dotychczasowe znane i uznane za powszechne sposoby funkcjonowania. Zwrócenie uwagi na tak głębokie przemiany makrostruktur jest interpretowane przez część socjologów w kategoriach zróżnicowania kulturowego i kulturowo-akcjonologicznego [por. Gliński 2010]. Widoczne zahamowanie procesów ruchliwości społecznej czy utrzymywanie się nierówności edukacyjnych, a w związku z tym dziedziczenie statusu ekonomicznego jest wyjaśnianie nie tylko przez pryzmat kategorii ekonomicznych, ale również kulturowych. Procesy kształtujące strukturę społeczną w Polsce odnoszą się również do kategorii tożsamości, stylu życia czy systemu aksjonormatywnego. Różnice ekonomiczne nabierają zatem wyraźnych cech zróżnicowania kulturowego.

Zmiany w strukturze społecznej są również generowane przez procesy o charakterze globalnym, takie jak postmodernizacja. Podobnie jak w innych krajach europejskich, obok wartości materialistycznych pojawiają się również wartości postmaterialistyczne. Powiązane są one z zaspokajaniem potrzeb samorealizacji i świadomego budowania życia społecznego, autoekspresji, osiągnięcia poczucia wysokiej jakości życia i podkreślenia autonomii jednostki [Inglehart 2005]. Różnica staje się w tym kontekście pożądaną i cenioną cechą statusu jednostki i jej tożsamości, podkreślającą jej indywidualizm oraz możliwość samoekspresji [Żuk 2007]. Jednak badania polskiego społeczeństwa wykazują, że wartości te są charakterystyczne dla dość wąskich grup czy zbiorowości – można by rzec, że są one widoczne w bardzo nielicznych „enklawach” [Gliński 2010]

¹ Ostatnie badania wskazują na osłabienie tego związku, co wiąże się z inflacją wykształcenia i niedopasowaniem struktury zawodowej do zwiększającej się liczby absolwentów szkół wyższych. Trudno jednak określić, na ile ta zmiana ma charakter przejściowy [Domański 2010]

funkcjonujących w Polsce. System dominujących wartości w naszym społeczeństwie odnosi się raczej do wartości materialistycznych (bardzo silnie powiązanych z indywidualizmem, rywalizacją i nastawieniem na jednostkowy sukces) oraz puli wartości tradycjonalistyczno-religijnych. Jak napisał Piotr Żuk – „tradycjonalizm ten odnosi się do polityki, religii, preferowanych modeli rodziny i zachowań seksualnych” [Żuk 2007: 163]. Zatem, mimo że pogłębiające się zróżnicowanie jest faktem społecznym, to nie jest ono postrzegane w ramach dominującego systemu aksjonormatywnego jako pozytywny element tożsamości jednostkowej czy zbiorowej.

Różnica w demokratycznej kulturze politycznej

Jedną z podstaw demokracji jest emancypacyjna idea uniwersalnego politycznego upodmiotowienia. Ale należy jednocześnie pamiętać, że demokracja jako sposób funkcjonowania społeczeństwa i państwa jest pewną utopią, do zrealizowania której mogą dążyć poszczególne podmioty (zbiorowe i jednostki), ale trudno oczekiwać, że osiągną w pewnym momencie jej całkowite spełnienie. W tym kontekście zwraca się uwagę na napięcia czy nawet antynomie, jak to określa Janusz Reykowski [1993], zawarte immanentnie w demokracji. Jedną z kluczowych takich antynomii jest napięcie pomiędzy większością a mniejszością. W realnych demokracjach obowiązuje zasada podejmowania wiążących decyzji zgodnie z wolą większości. Przyjmuje się jednocześnie, że większość powinna brać pod uwagę stanowisko mniejszości, ale nie jest to zawsze realizowane w rzeczywistości.

Zmiana dokonana w Polsce wraz z przełomem 1989 roku w sposób głęboki – a może warto by rzec – rewolucyjny, odnosiła się do zbudowania podstaw prawnych i ekonomicznych, demokratycznego i kapitalistycznego systemu. Jednak, zgodnie ze słynną „regułą Dahrendorfa 6-6-60”, zmiana mentalności, systemu wartości zabiera znacznie więcej czasu i wysiłku. Na początku ustanawiania demokracji w Polsce zwracano szczególną uwagę na proceduralne jej rozumienie. Wynikało to z konieczności zbudowania prawnego instrumentarium demokratycznego, pozwalającego obywatelom i obywatelkom na korzystanie ze swoich praw. W rzeczywistości coraz częściej okazuje się, że pomimo dobrego prawa, brakuje wśród obywateli/obywatelek chęci do ich wykorzystania (dobrym tego przykładem jest wciąż małe zainteresowanie partycypacją obywatelską). Przy takich trudnościach wyraźnie widać, że aksjologiczny wymiar demokracji jest najsłabszym elementem jej funkcjonowania w polskich warunkach. Dobrze,

efektywne działanie zasad demokracji nie zależy więc wyłącznie, czy przede wszystkim od sprawnych instytucji, ale od praktykowania cnót obywatelskich i pokojowego, opartego o niepewną równowagę, dynamicznego współistnienia obok siebie zróżnicowanych poglądów czy opcji ideologicznych (mieszczących się rzecz jasna w ramach demokratycznych reguł). Ważne jest umiejscowienie tych różnorodnych poglądów w relacji do siebie. Nowe wyzwanie, jakim jest zwiększające się zróżnicowanie społeczeństwa wymaga poszukiwania nowych rozwiązań, odpowiadających na dylemat, jak budować spójność społeczną w warunkach zwiększającej się różnorodności. Alexis de Tocqueville w swojej klasycznej analizie demokracji amerykańskiej zwracał szczególną uwagę na *habits of the heart*, czyli utrwalone obyczaje i idee czy wyobrażenia, na których opierała się demokracja [Tocqueville 1976]. Od początku demokracja była więc rozumiana nie tylko jako system procedur, instytucji prawnych, ale również, a może przede wszystkim, jako system powiązanych ze sobą wartości i norm społecznych. Jak wygląda w Polsce demokracja z perspektywy systemu wartości? Z badań opinii publicznej wynika, że Polacy są mocno podzieleni, jeśli chodzi o ocenę rodzimej demokracji. Połowa ankietowanych nie jest z demokracji zadowolona, a ponad 40% wybiera odpowiedzi wskazujące na jej pozytywną ocenę². Wśród niezadowolonych dominują takie kategorie respondentów, jak: robotnicy, gospodynie domowe, osoby biernie zawodowo i ludzie będący w złej sytuacji materialnej. Co ciekawe, wśród respondentów o prawicowych poglądach politycznych częściej można znaleźć osoby niezadowolone z demokracji [CBOS 2010]. Aprobata wśród Polaków dla demokracji nie jest definitywna – o tym, że w pewnych okolicznościach rządy niedemokratyczne mogą przynieść więcej korzyści niż demokratyczne przekonanych jest ponad 2/5 respondentów, a 36% nie zgadza się z tym stanowiskiem. Widoczna jest również wzrastająca tendencja do przychylności wobec rządów autorytarnych [ibidem]. Jak wspomniano wyżej – demokracja to nie tylko procedury, ale również pewien typ kultury politycznej opartej na specyficznych wartościach. Robert Dahl zwraca na ten aspekt szczególną uwagę, pisząc: „Demokracja jednak nie przetrwa nieuniknionych kryzysów, jeżeli poważna większość obywateli nie przedkłada jej i demokratycznych instytucji politycznych nad rozwiązania niedemokratyczne oraz nie popiera przywódców, którzy stosują demokratyczne praktyki. Zaiste, nawet sporą mniejszość wojowniczych i stosujących przemoc antydemokratów wystarczyłoby, aby zniszczyć zdolność danego kraju do utrzymania demokratycznych instytucji” [Dahl 2000: 146-147].

² *Postawy wobec demokracji, jej rozumienie i oceny*, CBOS, 2010, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2010/K_060_10.PDF [2.11.2013]. Dalej jako (CBOS: 2010).

Demokracja zależy więc od stanu umysłów, od akceptacji i zinternalizowania wartości demokratycznych, które składają się na tzw. *etos obywatelski*. Zazwyczaj w katalogu owych *cnót obywatelskich* wymienia się: gotowość i zdolność do odpowiedzialności, do tolerancyjnego uznania pluralizmu wynikającego z wolności współobywateli, ochrona godności współobywateli, poczucie sprawiedliwości, umiar, otwartość, zdolność do zaufania i współpracy, empatia, sceptycyzm i krytycyzm [Schwan i in. 2008]. Jak pokazują wyniki badań dotyczące postaw wobec tych wartości wśród Polaków, poziom ich akceptacji i zinternalizowania nie jest głęboki. Pluralizm poglądów, stanowisk kojarzony jest raczej z chaosem i nieuporządkowaniem publicznej sfery niż z pozytywnie postrzeganą wartością powiązaną z funkcjonowaniem demokracji [Wnuk-Lipiński, Bukowska 2012]. Poziom zdolności do zaufania i współpracy jest jednym z najniższych w Europie, co sprawia, że poziom kapitału społecznego jest w Polsce bardzo niski [Czapiński, Panek 2011]³.

Różnica w politycznym dyskursie publicznym

Obok postaw Polaków wobec demokracji i związanych z nią wartości, bardzo ważnym czynnikiem wpływającym na kształt myślenia o różnicy jako konstytutywnym elemencie funkcjonowania społeczeństwa jest dominująca forma dyskursu publicznego. W Polsce mamy raczej do czynienia z powszechnie istniejącym modelem różnicy jako skonfliktowanej dychotomii, jako relacji opartej na wrogości, w której wspólnoty, osoby o określonych poglądach wchodzące ze sobą w spór stawiają się „po dwóch stronach barykady”. Tak zdefiniowany spór nie może być rozstrzygnięty za pomocą kompromisu, ponieważ wtedy obie strony interpretują go jako swoją przegraną. Jak napisał Krzysztof Szczerski model ten nakazuje „by zawsze odnosić jednych do drugich wedle kryterium przeciwstawności” [Szczerski 2012: 21]. W tak ustawionym sporze, różnica staje się czynnikiem blokującym debatę publiczną, a nie ją rozpoczynającą i kreującą. Krzysztof Szczerski logice dychotomii przeciwstawia normę „balansu interesów”, która polega na szukaniu wśród różnych grup interesariuszy zrównoważonego konsensusu. Wielką słabością polskiej sfery publicznej jest brak efektywnych i zaakceptowanych instrumentów ułatwiających osiągnięcie

³ W Polsce z opinią, że „większości ludzi można ufać”, zgadzało się według badań Diagnozy Społecznej 10,5% respondentów w 2003 i 2005, 11,5% w 2007, 13,4% w 2009 i tyleż samo w 2011 roku, a w European Social Survey w 2008 roku – 19% – ponad trzy razy mniej niż w Danii, Norwegii i Finlandii [Czapiński, Panek 2011].

porozumienia w warunkach sporów i konfliktów (są to działania będące podstawą demokracji deliberatywnej). Jak zapisał Robert Dahl: „Systemy konsensualne mogą powstać tylko w bardzo szczególnych warunkach. Są to między innymi: talent do godzenia się, tolerancja dla kompromisu, obecność wiarygodnych przewodców, którzy potrafią wynegocjować rozwiązania konfliktów, jakie zyskają poparcie obywateli, na tyle szeroka zgoda co do podstawowych celów i wartości, że osiągnięcie porozumienia jest możliwe (...), przywiązanie do demokratycznych procedur, które wyklucza posługiwanie się gwałtownymi lub rewolucyjnymi środkami” [Dahl 2000: 143].

Jak bardzo jesteśmy w Polsce daleko od tych sprzyjających warunków i jak bardzo polityczny dyskurs publiczny jest włączony w logikę dychotomicznej konfrontacji świadczą analizy języka tej sfery. Jak napisał Alina Balczyńska-Kosman: „W polskim systemie politycznym język coraz częściej staje się instrumentem bezpardonowej walki, dyskredytacji czy nawet poniżenia przeciwnika. Model komunikacji aktorów politycznych opiera się przede wszystkim na tak zwanym schemacie adwersarzy, który akceptuje konfrontację stron, wzajemne ataki, krytykę, a nawet wrogość. W odróżnieniu od modelu wymiany nie jest on nastawiony na porozumienie. W dyskursie politycznym najczęściej przeważają więc pojęcia, budzące negatywne skojarzenia” [Balczyńska-Kosman 2013: 8].

Patrząc na opisaną sytuację w Polsce, włączającą rozważania o strukturze społecznej, jak i o demokratycznej kulturze politycznej należałoby zastanowić się, na ile wprowadzenie edukacji antydyskryminacyjnej jest koniecznością nie tylko ze względu na istniejącą dyskryminację wobec poszczególnych grup i jednostek, ale również ze względu na konieczność wspierania tworzenia się w Polsce etosu obywatelskiego. Demokracja w praktyce winna być ciągłym poszukiwaniem wyważonego kompromisu w sytuacji głębokich różnic. Aby taki model mógł być obecny w polskich realiach, konieczne jest wykształcenie wśród członków społeczeństwa określonych postaw i wartości. Inaczej mechanizm ten nigdy nie zostanie włączony w polski dyskurs publiczny i demokracja pozostanie w obrębie procedur, praw, prędej czy później podważanych przez Polaków.

Jaka edukacja? Szanse i wątpliwości

O „deficycie” edukacji pisze Kazimierz Krzysztofek, analizując szanse i bariery, jakie napotykają współczesne społeczeństwa w dążeniu do otwartości i tolerancji w warunkach demokracji. Autor rozważa, jakie wymogi musimy spełniać, by mieć realną szansę (nie gwarancję) na stawanie się społeczeństwami tolerancyjnym, przy założeniu, że społeczeństwa te złożone są z jednostek, takich jakimi one są i jak podkreśla autor, trawestując Słowackiego, bez ulegania pokusie, „by ludzi w aniołów przerobić” [Krzysztofek 2010: 24]. Należy podkreślić, że sformułowanie „społeczeństwo tolerancyjne” nie oznacza, zdaniem Krzysztofka, tego samego, co „społeczeństwo bezkonfliktowe”. Przeciwnie, jest to społeczeństwo z konfliktami, mieszczącymi się jednak w normie pluralizmu, ujawniającej sprzeczności i umożliwiającą ich artykulację. Chodzi zatem o optymalizację struktur i organizację społeczeństwa.

By mówić o społeczeństwie tolerancyjnym, niektóre cechy, takie na przykład jak dostatek, są według badacza niezbędne. Nasze szanse na tolerancję są tym większe, twierdzi, im wyższy jest przeciętny poziom życia jednostek. „Dostatek to konieczna część składowa poczucia bezpieczeństwa, którego związek z postawami tolerancyjnymi jest ewidentny. Człowiek mający poczucie zagrożenia nie jest podatny na akceptację inności. W jeszcze większym stopniu dotyczy to grupy, (...) zwartość i zamykanie się grupy (manifestujące się niechęcią czy wrogością wobec otoczenia) wzrasta w miarę rosnącego zagrożenia czy też jego percepcji” [ibidem: 24]. Badania nad ugruntowanymi demokracjami pokazują, że duże dystanse ekonomiczne, materialne – zwłaszcza przy braku podstawowego dostatku, to jedna z najpoważniejszych przeszkód podczas tworzenia i stabilizowania demokracji. Od tolerancji, zdaniem przywoływanego autora oddala nas niedostatek informacji (rozumianej także jako komunikacja międzykulturowa), którego „odpryskiem” jest manipulacja i propaganda uprawiana w doraźnych celach politycznych oraz wspomniany niedostatek edukacji. I trzeba powiedzieć, że jest to brak szczególnie dotkliwy, bo edukację i informację zwykło się uważać za remedium na uproszczenia, klisze i stereotypy. Zwykle jednak o kształcie, formule takiej edukacji niewiele się już mówi. W gruncie rzeczy nie wiadomo też, kto jest za nią „społecznie” odpowiedzialny. Krzysztofek w swoim tekście przywołuje Muzeum Tolerancji w Los Angeles, do którego prowadzą dwa wejścia: jedno opisane jako wejście dla ludzi bez uprzedzeń, a drugie jako wejście dla tych, którzy uprzedzenia mają. Okazuje się, że wszyscy odwiedzający próbują dostać się do środka wejściem pierwszym, które jest za-

mknięte. Wniosek z tego oczywisty – przekonuje autor. Nikt nie jest wolny od uprzedzeń, nawet jeśli sądzi inaczej.

Sprowadzając rozważania dotyczące edukacji na grunt polskiej demokracji postanowiłyśmy wykorzystać powyższy opis, by zobrazować, że w zasadzie jako społeczeństwo stajemy przed podobnymi dwoma wejściami. I dla nas również pierwsze wejście jest zamknięte. Faktem jest bowiem wspomniane tu po wielokroć pogłębiające się zróżnicowanie polskiego społeczeństwa, a różnice między obywatelami Polski stają coraz bardziej znaczące i trudne do zaakceptowania. Dziś, gdy tę społeczną różnicę tworzą nie tylko takie cechy, jak narodowość, pochodzenie etniczne czy wyznanie, ale także płeć, seksualność, stopień sprawności, konieczne są systemowe działania edukacyjne, które pozwolą Polkom i Polakom sobie z różnicą „radzić” i lepiej ją rozumieć. Wciąż otwarte pozostaje pytanie, kto i w jaki sposób powinien edukować? Czy system edukacji formalnej będzie w stanie, w polskich warunkach robić to sensownie, efektywnie, czy powinno to dziać się „poza szkołą”, w ramach edukacji nieformalnej. I wreszcie, o jakim rodzaju edukacji mówimy? Co należy zrobić, żeby symbolicznie przejście przez drzwi „dla ludzi z uprzedzeniami” nie było dla polskiego społeczeństwa wyłącznie doświadczeniem dyskomfortu?

Dotychczas w Polsce edukacją „do różnicy” w zasadzie w żadnej mierze nie zajmuje się szkoła. Wszelkie działania w tym zakresie spadają więc na barki edukatorek i edukatorów pracujących indywidualnie albo są realizowane przez organizacje pozarządowe. W związku z tym, ze względu na ograniczone możliwości materialne, lokalowe, „osobowe” tych podmiotów, są to działania podejmowane doraźnie, akcyjnie, a nie realizowane systemowo. Mówiąc inaczej, mamy do czynienia raczej z pojedynczymi projektami aniżeli z długofalowymi programami. Z uwagi na to swoiste rozproszenie, nieskoordynowanie opisywanych działań edukacyjnych, nie dają one oczekiwanych efektów w postaci zmiany społecznej.

W dyskusji o edukacji nieustannie powraca także pytanie o perspektywę, „podejście” do cech tworzących w Polsce różnicę. Trudno oprzeć się wrażeniu, że duża część projektów edukacyjnych mających na celu kształtowanie postaw tolerancyjnych i przeciwdziałanie dyskryminacji realizowana jest na podstawie edukacji międzykulturowej. To podejście, przy wielu zaletach, ma przynajmniej dwie ułomności. Po pierwsze, edukacja międzykulturowa obejmuje swym zasięgiem tylko niektóre wymiary zróżnicowania społecznego, inne zaś pomija. W obrębie tak rozumianej edukacji „do różnicy” znajdują się tu zatem mniejszości narodowe, etniczne czy religijne, a pomijane są na przykład mniejszości seksualne, osoby niepełnosprawne, osoby niewierzące. W obliczu pogłębiającego się zróżnicowania polskiego społeczeństwa, w sytuacji,

gdy na „różnicę” składają się rozmaite aspekty jednostkowej podmiotowości, a znaczenia nabierają wyznaczone przez te cechy tożsamości zbiorowe, takie podejście do edukacji okazuje się zbyt wąskie. Po drugie, słabością edukacji międzykulturowej w praktyce wydaje się jej skoncentrowanie wyłącznie na dostarczaniu wiedzy. Nawet jeśli w teorii edukacja międzykulturowa uwzględnia pełną zmianę postaw, trudno zaprzeczyć temu, że na poziomie praktyki najczęściej pozostaje w rejonie dostarczania informacji o „innym”, bez realnej pracy nad emocjami, przekonaniami, zachowaniami.

Podejście, które wydaje się pełniejsze czy też szerzej zakrojone, przez co, naszym zdaniem jest bardziej adekwatne do polskich warunków to edukacja antydyskryminacyjna, proponowana przez Towarzystwo Edukacji Antydyskryminacyjnej (TEA). Taka edukacja to, jak napisano na internetowej stronie TEA: świadome działanie podnoszące wiedzę, umiejętności i wpływające na postawy, które ma na celu przeciwdziałanie dyskryminacji i przemocy motywowanej uprzedzeniami oraz wspieranie równości i różnorodności.⁴ Warto wskazać też na wyodrębnione przez TEA cechy charakterystyczne tego rodzaju edukacji. Jej zadaniem jest rozwijanie wiedzy na temat mechanizmów (podkreślenie autorem) dyskryminacji i wykluczenia, budować kompetencje przeciwdziałania dyskryminacji. Autorzy/autorki tej definicji podkreślają również, że „kluczowe jest zobaczenie zjawiska dyskryminacji nie tylko poprzez pryzmat osoby dyskryminowanej, ale również w kontekście istniejących relacji władzy (społecznej, politycznej, ekonomicznej, symbolicznej) oraz systemu przywilejów grup dominujących”⁵.

Interesują ich zatem, po pierwsze, obydwie strony społecznie tworzonych i funkcjonujących relacji „mniejszość – większość”, a także różne przesłanki, na których budowane są te relacje, między innymi: płeć, rasa, pochodzenie narodowe i etniczne, religia lub światopogląd (wyznanie lub bezwyznaniowość), niepełnosprawność, wiek, orientacja seksualna, tożsamość płciowa, status społeczny i ekonomiczny. W naszej opinii właśnie to skoncentrowanie na mechanizmach dyskryminacji i stygmatyzacji, a nie wyłącznie na konkretnych mniejszościach/grupach społecznych, nacisk kładziony na pewną uniwersalność tych mechanizmów i wreszcie analiza sytuacji „po obu stronach” dyskryminacji to ogromna przewaga edukacji antydyskryminacyjnej. Drugą, mocną stroną tak rozumianej edukacji do różnicy jest realna praca nad pełną zmianą postaw. Proponowane w ramach tego podejścia „wejście w buty” osoby dyskryminowanej, ale też umiejscowienie tego doświadczenia w szerszym kontekście społecznym (refleksja nad wspomnianą powyżej relacją większość – mniejszość,

⁴ http://www.tea.org.pl/pl/SiteContent?item=edukacja_antydyskryminacyjna [11.11.2013].

⁵ Ibidem.

analiza relacji dominacji i podległości) w naszym odczuciu daje szansę na, by tak rzec, zmianę jednostkową, a w dalszej perspektywie na zmianę społeczną. Warto doprecyzować, że proponowane podejście próbuje konfrontować edukowane/edukowanych z emocjami. Z jednej strony z uczuciem lęku, który jest w pewnej mierze konsekwencją demokracji, co podkreśla Leszek Koczanowicz pisząc: „demokracja (...) stała się źródłem dyskomfortu i lęku, cierpienia, (...) jest obietnicą wolności i emancypacji jednostek oraz równości wszystkich ludzi, która nigdy nie może być do końca spełniona. Nie może być spełniona, bo praktyka polityczna demokratycznych społeczeństw uruchamia mechanizmy wręcz przeczące tym ideałom: wykluczania mniejszości przez większość i podporządkowywania jednostek woli większości” [Koczanowicz 2011: 7]. Z drugiej zaś strony edukowani/edukowane konfrontują się z uczuciem empatii, współodczuwania czy mówiąc potocznie stawiania się na miejscu osoby, która nie dysponuje niektórymi prawami, przywilejami społecznymi czy spotka się z agresją, przemocą z powodu tego, jaka jest⁶. Edukatorzy/edukatorzy z TEA podkreślają, że każdy/każda z nas może znaleźć się w sytuacji, kiedy to któraś z naszych osobowych cech uznana zostanie przez innych ludzi za „powód” do gorszego traktowania, w związku czym musimy przede wszystkim nauczyć się rozpoznawać mechanizmy dyskryminacji i wiedzieć jak na dyskryminację reagować, bez względu na to, jakiej przesłanki dotyczy⁷. Można oczywiście wobec takiej formuły edukacji do różnicy postawić rozmaite „znaki zapytania”. Choćby taki, że szerokie, uniwersalne podejście do dyskryminacji, które powyżej uznaliśmy za atut, można równie dobrze uznać za mankament edukacji antydyskryminacyjnej. Wątpliwości wobec stosowania takiego uniwersalnego podejścia wyrażał między innymi prof. Jacek Kochanowski podczas Sympozjum „Różnorodność – sprawdzam!” we wrześniu 2013 roku w Białymstoku, odnosząc się do szczególnej sytuacji mniejszości seksualnych⁸.

Kolejna wątpliwość, podnoszona w dyskusji podczas rzeczonoego sympozjum dotyczyła umiejscowienia tego rodzaju edukacji w szkole. Szkoła w Polsce wciąż przecież stawia przede wszystkim na wiedzę, a znacznie mniej na umie-

⁶ O trudnościach takiego położenia pisze Wiktor Osiatyński [2010], w eseju *A gdyby tobie zabroniono być sobą*.

⁷ Edukatorzy/edukatorzy TEA mówią raczej o przesłankach do dyskryminacji niż o poszczególnych grupach mniejszościowych. To oczywiście nie znaczy, że edukacja antydyskryminacyjna zupełnie nie odnosi się do grup dyskryminowanych. Por. http://www.tea.org.pl/pl/SiteContent?item=edukacja_antydyskryminacyjna [11.11.2013].

⁸ Podobne wątpliwości, choć w nieco innych okolicznościach, wyrażają badaczki i badacze z kręgu socjologii queer, na przykład Joanna Mizielińska opisująca kondycję i politykę polskiego ruchu LGBT, wskazuje na ograniczenia tak zwanego modelu tożsamościowego, przez amerykańskiego socjologa Steven Seidmana nazywanego modelem etniczno-mniejszościowym.

jętności i postawy. Można więc przypuszczać, że jeśli edukacja antydyskryminacyjna (czy też jakkolwiek inaczej rozumiana edukacja do różnicy) stanie się kolejną lekcją, podzieli ona los lekcji religii, która wyrwana z pierwotnego kontekstu straciła „ducha refleksji”. Z „dylematem miejsca” ściśle wiąże się „dylemat treści”, czy zatem szkolne, obowiązkowe, podlegające ocenianiu zajęcia z edukacji antydyskryminacyjnej spotkają się z entuzjazmem i zaangażowaniem uczniów /uczennic czy przeciwnie, będą kontestowane właśnie ze względu na ich obligatoryjny charakter.⁹ Ów „dylemat treści” w jakimś wymiarze dotyczy też nauczycielek/nauczycieli, bo osoba odpowiedzialna za tego rodzaju edukację musi dysponować odpowiednimi kompetencjami, co podkreśla TEA, i znowu nie chodzi tu wyłącznie o wiedzę jako taką, ale również o świadomość i szczególną wrażliwość na drugiego człowieka. Wszystkie te wątpliwości każą po wielokroć zastanawiać się nad kształtem edukacji do różnicy w Polsce, bo owa różnica jest przecież faktem.

Pytania zamiast zakończenia

Nie sposób na kilku stronach artykułu wskazać jednoznaczną odpowiedź na opisane powyżej wątpliwości czy trudności. Pozostaje nam zatem zadać serię pytań i wciąż poszukiwać wyjaśnień. W jaki sposób kształtować *etos obywatelski*? Jak wspierać pojawienie się takich cech jednostek, które będą służyć wzmocnieniu kapitału społecznego (zaufanie, umiejętność podejmowania współpracy, a nie wyłącznie rywalizacji w zróżnicowanych grupach, empatia, zdolność do kompromisu i rozwiązywania konfliktów w sposób pokojowy)? W jaki sposób edukacja antydyskryminacyjna może stać się efektywnym narzędziem edukacji obywatelskiej w Polsce? Jak w sensie społecznym radzić sobie z różnicą już dziś, jednocześnie nie oczekując gruntownej reformy systemu edukacji formalnej (bo pewnie nie nastąpi ona szybko) i nie popełniając błędu zaniechania? W jaki sposób efektywnie zacieśniać współpracę szkoły z organizacjami pozarządowymi mającymi duże doświadczenie w zakresie tego rodzaju edukacji?

⁹ Podczas Sympozjum „Różnorodność sprawdzam!”, jeden z mówców – Jacek Żakowski – posłużył się w tym kontekście analogią do czasów ustroju socjalistycznego w Polsce, kiedy młodzież szkolna, pomimo dobrze zorganizowanej siatki propagandowej i tak, jak się wyraził, „wiedziała swoje.”

Bibliografia:

- Balczyńska-Kosman A. (2013), *Język dyskursu publicznego w polskim systemie politycznym*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne” nr 2, www.ssp.amu.edu.pl/wp-content/uploads/2013/06/ssp-2013-2-143-154.pdf [6.11.2013]
- Bobako M. (2010), *Demokracja wobec różnicy*, Poznań
- Czapiński J., Panek T. (red.), (2011), *Diagnoza Społeczna 2011. Warunki i jakość życia Polaków. Raport*, Warszawa
- Dahl R. (2000), *O demokracji*, Kraków
- Domański H. (2010), *Podstawowe tendencje w stratyfikacji społecznej: Polska 1982-2008*, [w:] P. Gliński, I. Sadowski, A. Zawistowska (red.), *Kulturowe aspekty struktury społecznej. Fundamenty, konstrukcje, fasady*, Warszawa
- Gliński P. (2010), *Podział kulturowy: fragmentaryzacja czy rozpad?*, [w:] P. Gliński, I. Sadowski, A. Zawistowska (red.), *Kulturowe aspekty struktury społecznej. Fundamenty, konstrukcje, fasady*, Warszawa
- Inglehart R. (2005), *Pojawienie się wartości postmaterialistycznych* [w:] P. Sztompka, M. Kucia (red.), *Socjologia. Lektury*, Kraków
- Koczanowicz L. (2011), *Lęk nowoczesny. Eseje o demokracji i jej adversarzach*, Kraków
- Krzysztofek K. (2010), *Tolerancja i nietolerancja: kilka pytań i hipotez badawczych*, [w:] I. Jakubowska-Branicka, *O tolerancji we współczesnej demokracji liberalnej*, Warszawa
- Osiatyński W. (2010), *A gdyby tobie zabroniono być sobą*, [w:] P. Pacewicz, M. Konarzewska (red.), *Zakazane miłości. Seksualność i inne tabu*, Warszawa
- Postawy wobec demokracji, jej rozumienie i oceny*, CBOS, 2010, pobrane z: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2010/K_060_10.PDF [6.11.2013]
- Reykowski J. (1993), *Psychologiczne antynomie demokracji*, [w:] Z. Ratajczak (red.), *Kolokwia psychologiczne*, Warszawa
- Schwan G., Holzer J., Lavabre M. C., Schwelling B. (red.), (2008), *Demokratyczna tożsamość polityczna. Niemcy, Polska, Francja*, Warszawa
- Szczerski K. (2012), *Kapitał empatii. Cztery wymiary budowania wspólnoty w przestrzeni publicznej* [w:] J. Szomburg (red.), *Postawy i umiejętności kluczem do rozwoju Polaków i Polski*, Gdańsk
- Tocqueville de A. (1976), *O demokracji w Ameryce*, Warszawa
- Wnuk-Lipiński E., Bukowska X. (2012), *Dwadzieścia lat polskiego społeczeństwa (nie)obywatelskiego*, [w:] B. W. Mach (red.), *Jakość naszej demokracji*, Warszawa
- Żuk P. (2007), *Struktura a kultura*, Warszawa

SUMMARY**Difference – Democracy – Education. The necessity of anti-discriminatory education**

Polish society is becoming more and more socially and culturally diversified. Different dimensions of the social diversity include the following: nationality, ethnic origin, religion, gender, sexuality, age or disability. All of these factors are increasingly seen by Poles as a sort of menace. Referring to the concept of the “difference” the authors pose questions about the transformation of the Poles’ mentality as well as the shape of the Polish democracy. They also put forward the notion of anti-discriminatory education which is analyzed as one of the most fundamental democratic values.

Keywords:

Difference, Democracy, Discrimination, Social diversity, Anti-discriminatory education

JUSTYNA KAJTA
UNIwersytet Wrocławski
EMAIL: JKAJTA@WP.PL

KTO SIĘ SPRZECIWIA RÓŻNORODNOŚCI? O TOŻSAMOŚCI UCZESTNIKÓW RUCHU NACJONALISTYCZNEGO

Wstęp

Zróżnicowanie społeczeństwa polskiego jest wielowymiarowe – może być analizowane w odniesieniu do różnorodnych czynników: wieku, płci, pochodzenia etnicznego, wyznawanej religii, orientacji seksualnej czy poglądów politycznych. Nie wszyscy jednak akceptują zróżnicowanie oraz pojawienie się nowych aktorów życia społecznego i politycznego. Jak zauważa Marek Ziółkowski, wzrost możliwości wyboru kulturowego oraz zmiany w kierunku postmaterializmu i libertarianizmu, traktowane w krajach Zachodu jako aktualny i pozytywny trend, w Polsce postrzegane są ambiwalentnie [Ziółkowski 2006]. Przykładem środowiska zwracającego się przeciwko przemianom związanym ze wzrastającą różnorodnością, zwłaszcza tą w wymiarze kulturowym, jest ruch nacjonalistyczny, który opowiada się za homogenicznym, „prawdziwie polskim” charakterem sfery publicznej. Artykuł przybliży charakter ich sprzeciwu. Twierdzę, że ruch nacjonalistyczny opiera się na swoistym konflikcie kulturowym, w którym stawia w roli swojego przeciwnika przede wszystkim lewicę oraz przedstawicieli mniejszości. Jest to kontrponowoczesny ruch społeczny – swoją tożsamość buduje jako tożsamość oporu.

Artykuł napisany jest na podstawie badań nad tożsamością uczestników polskiego ruchu nacjonalistycznego, które są prowadzone od 2011 roku. Główne pytanie badawcze dotyczy źródeł odradzającego się nacjonalizmu oraz procesów kształtowania się tożsamości nacjonalistycznej wśród uczestników nacjonalistycznego ruchu społecznego. Ponieważ badania wciąż trwają, prezentowane w artykule wnioski mają wstępny charakter i będą ulegać weryfikacji w dalszych etapach prowadzenia i analizy wywiadów.

Metodologia badań

Ze względu na brak wcześniejszych kontaktów z badanym środowiskiem, a także, aby uniknąć zamykania się w ramach własnych wyobrażeń o badanych, podejmując badania empiryczne nad nacjonalistami, zdecydowałam się na metodologię teorii ugruntowanej i stawianych wcześniej hipotez. Metodologia teorii ugruntowanej, opracowana przez Barneya Glasera i Anselma Straussa [2009] polega na systematycznym zbieraniu danych empirycznych oraz budowaniu na podstawie i w trakcie ich analizy teorii średniego zasięgu [Konecki 2000]. Teoria jest tutaj wtórna wobec materiału empirycznego, a badacz, dzięki ograniczeniu prekonceptualizacji problemowej, ma możliwość poszukiwania zjawisk, których wcześniej nie brał pod uwagę. Hipotezy powstają w trakcie przeprowadzenia i analizy badań, mogą być stale modyfikowane i weryfikowane. W teorii ugruntowanej podkreślany jest charakterystyczny dla interakcjonizmu symbolicznego procesualny charakter rzeczywistości społecznej [ibidem].

Biorąc pod uwagę przedmiot badań, zdecydowałam się na zastosowanie metody biograficznego wywiadu narracyjnego, w której głos zostaje oddany rozmówcom. W prowadzeniu wywiadów wykorzystuję metodę wywiadu narracyjnego zaproponowaną przez Fritza Schuetzgo [1990], która obejmuje trzy zasadnicze fazy wywiadu. W fazie narracyjnej, która poprzedzona jest wyjaśnieniem respondentowi, na czym polega tego typu wywiad, badacz nie ingeruje w wypowiedź rozmówcy, nie przerywa mu i nie zadaje dodatkowych pytań. Pytaniem wprowadzającym do narracji badanego jest prośba o opowiedzenie przez osobę udzielającą wywiadu historii całego jej życia, jak stała się tym człowiekiem, którym jest teraz. Zgodnie z założeniami metodologii Schuetzgo [1990] respondent sam wybiera i porządkuje doświadczenia, o których chce powiedzieć i które wydają mu się w jego biografii ważne. W fazie poprzedzającej narrację, zwanej stymulowaniem narracji, istotne jest wyjaśnienie respondentowi nie tylko formy wywiadu, ale i tego, że interesuje nas badany jako człowiek, a nie tylko jako przedstawiciel określonego środowiska [Rokuszewska-Pawełek 1996]. Po zakończeniu spontanicznej opowieści w pierwszej fazie wywiadu, badacz przechodzi do zadawania dodatkowych pytań narracyjnych nawiązujących do biografii respondenta. Pytania te mają na celu wyjaśnienie wszelkich niejasności wynikających z opowieści czy też rozwinięcie wątków, które badacz uważa za istotne. Kolejna, trzecia, faza wywiadu to pytania badacza dotyczące szczególnie interesujących go kwestii – w badaniach nad tożsamością nacjonalistyczną interesowały mnie przede wszystkim istotne dla badanych wartości, stosunek do religii, poglądy polityczne, ocena własnej

działalności w organizacji nacjonalistycznej, opinia o funkcjonowaniu całego ruchu, wskazanie jego celów i działań.

Do tej pory zostało przeprowadzonych 30 wywiadów – część przeze mnie, a część przez studentów w ramach ćwiczeń terenowych. Większość z rozmówców to mężczyźni, co wynika z faktu, że środowisko nacjonalistyczne jest dość mocno zmaskulinizowane. Jedynym kryterium doboru respondentów jest przynależność do organizacji określanej jako nacjonalistyczna – do tej pory były to osoby działające w Młodzieży Wszechpolskiej, Obozie Narodowo-Radykalnym oraz Narodowym Odrodzeniu Polski.

Dlaczego warto badać nacjonalizm?

Przeglądając literaturę dotyczącą nacjonalizmu, trudno nie dostrzec pewnej luki. Okazuje się, że istnieje niewiele badań nad nacjonalizmem, w których przedmiotem badań byłoby właśnie nacjonaści. O problemie takim pisze Kathleen Blee, która stwierdza, że już i tak niewielka liczba badaczy skrajnej prawicy bada ją jedynie z dystansu, skupiając się raczej na ekonomicznych, społecznych czy kulturowych czynnikach wpływających na odradzanie nacjonalizmu niż na naturze samego ruchu nacjonalistycznego [Blee 2007]. Tego typu wyjaśnienia są oczywiście istotne dla poznania ruchu nacjonalistycznego, ale nie są w stanie w pełni wyjaśnić jego istoty. Jak napisał Doug McAdam [2001], ruchy nie rodzą się tylko na makro poziomie, dlatego też badając je, warto skupić się także na jednostkach, które go budują – na jego uczestnikach. Daje nam to możliwość nie tylko głębszej analizy, wprowadzenia nowego głosu w dyskusję nad nacjonalizmem oraz ruchami społecznymi, ale i weryfikacji dotychczasowych wyjaśnień źródeł odradzającego się nacjonalizmu.

W literaturze dominują dwie drogi argumentacji wzrostu popularności nacjonalizmu: pierwsza z nich stawia w centrum przemiany ekonomiczne, druga kulturowe. Zdaniem części autorów [Auer 2010; Kalb 2009], współczesny nacjonalizm jest odpowiedzią na pogłębiające się nierówności społeczne wynikające z globalnej ekspansji neoliberalnej odmiany kapitalizmu. Nie bez znaczenia jest też działanie populistycznych partii prawicowych, które wykorzystują pogarszającą się sytuację życiową społeczeństwa wynikającą z kryzysów ekonomicznych. Kryzysom z kolei towarzyszy często dyskurs antyimigrancki, który właśnie imigrantów ukazuje jako jedną z przyczyn złej sytuacji gospodarczej. Don Kalb zwraca uwagę na rolę i charakter populizmów europejskich, które to często odrzucają pewne zasady liberalne i czynią swoimi zasobami symbo-

le etnonacjonalistyczne lub religijne. Często swoją retorykę łączą z postulatami gospodarczymi klasycznej lewicy [Kalb 2009: 208]. Rosnące populizmy są, według Kalba, narzędziami, przy pomocy których część społeczeństwa pozbawiona w swoim odczuciu praw obywatelskich stara się zrozumieć swoją niezadowolającą sytuację wynikającą z globalizującego się modernizmu [ibidem]. Wydaje się, że ruch nacjonalistyczny także przejmuje retorykę populistyczną, starając się zyskać poparcie większej części ludzi i, co więcej, poparcie to zyskuje.

Inni autorzy źródeł odradzania się nacjonalizmu poszukują w przemianach kulturowych, wiążąc je w mniejszym lub większym stopniu z tymi w sferze gospodarki. Wątek ten w swojej książce podejmuje między innymi Michael Billig, pisząc o oddziaływaniu globalizacji, która z jednej strony ujednolica wzory kulturowe, a z drugiej zwiększa liczbę różnic wewnątrznarodowych. Naród nie jest jedyną tożsamością kategorialną, dlatego też „tożsamość narodowa musi konkurować z innymi tożsamościami na wolnym rynku różnych tożsamości” [Billig 2009: 242]. U niektórych ludzi wywołuje to poczucie zagrożenia, niepewność, tęsknotę za bezpieczeństwem i silną samoidentyfikacją. Jednostki, funkcjonując w niepewnych warunkach narzucanych przez kapitalizm i ponowoczesność, stają się osamotnione w swojej pozornej wolności, a „w kontekście porządku posttradycyjnego «ja» staje się *refleksyjnym projektem*” [Giddens 2001: 47], w wyniku czego jednostka, pod wpływem ciągłych zmian, nieustannie konstruuje swoją tożsamość. Musi dokonywać ciągłych wyborów, a każdy z nich może wiązać się z ryzykiem i niepewnością. W ucieczce przed samotnością i bezsilnością, jednostki dążą więc do potwierdzania swojej tożsamości u innych oraz do przynależności do wspólnoty. Jak zapisał Zygmunt Bauman, „wspólnotę utożsamienia – etniczną, religijną, polityczną czy inną – postrzega się jako osobliwe pojednanie indywidualizmu i zespołowości, jako odmienność, za którą nie trzeba płacić samotnością, byt przygodny, ale zakorzeniony, pogodzenie wolności z pewnością bytu; wyobrażenie wspólnoty jest tak samo niespójne, jak ów zmorzony ambiwalencją świat, przed którym wyobrażana wspólnota ma chronić” [Bauman 1995: 281].

Tomasz Żyro stawia tezę, że w cywilizacji europejskiej brak jest uniwersaliów, a tworząca się z związku z tym pustka duchowa zapełniana jest przez „nowe populizmy”, które odwołują się do sentymentów nacjonalistycznych [Żyro 2005]. Organizacje te odwołują się przede wszystkim do wartości kulturowych i tradycji. Jest to odpowiedź na globalizujące się wartości liberalne. John Rex upatruje źródeł nasilania się nacjonalizmu w coraz silniejszych tendencjach do tworzenia się różnorodnych unii czy też organizacji międzynarodowych oraz w intensyfikacji procesów migracyjnych. „W tych okolicznościach stabilne dotąd w swych kulturowych strukturach narody są zmuszone do cią-

głego ponawiania pytania, czy mają własną tożsamość, ponieważ pozostaje ona w stanie konfrontacji zarówno z siłami globalizacyjnymi, jak i migracjami. Nowy nacjonalizm jest w zasadniczej swej części generowany przez opór wobec tych sił” [Rex 1996: 2, [w:] Bokszański 2005: 103].

Wokół pojęcia tożsamości

Badając ruch nacjonalistyczny, skupiam się na tożsamości jego uczestników. Ważna rola tożsamości w kontekście ruchów społecznych jest podkreślana przez wielu badaczy [Pakulski 1991; Melucci 1985]. Przede wszystkim ważna jest dla mnie relacja pomiędzy tożsamością indywidualną członków ruchu nacjonalistycznego, a tożsamością ruchu społecznego. Indywidualne tożsamości uczestników ruchów nie pokrywają się z tożsamością ruchu. Nie można traktować tożsamości ruchu jako sumy tożsamości indywidualnych, a jednak posiadają one pewien obszar spójny, który umożliwia im wspólne działanie. Tożsamość rozumiem za Margaret Mead jako „samookreślenie, nie całkiem wyartykułowane, które w procesie dorastania musimy umieć rozwinąć i musimy przeformułowywać przez całe życie” [Mead 2000: 5]. Tożsamość kształtowana jest przez całe życie, wpływają na nią różnorakie role społeczne, jakie przyjmuje jednostka, oraz otoczenie, w jakim aktywnie lub pasywnie funkcjonuje. Tożsamość wiąże się silnie z interakcjami społecznymi. Elżbieta Hałas napisała, że istnienie tożsamości uwarunkowane jest uczestniczeniem danej jednostki w stosunkach społecznych [Hałas 2006]. Anselm Strauss [1969: 94] zwraca uwagę, że „tożsamość jest wewnętrznie związana ze wszystkimi powiązaniem i odrębnościami w życiu społecznym. Posiadać tożsamość oznacza wiązać się z jednymi a odgradzać od drugih, wchodzić i opuszczać jednocześnie stosunki społeczne” [za: Hałas 2006: 251]. Podkreśla to rolę, jaką w kształtowaniu tożsamości odgrywają inni ludzie, ale i istniejące w danym społeczeństwie normy, które jednostka akceptuje bądź też przeciwko którym się buntuje. Wydaje się, że tożsamość jednostki jest wypadkową społecznych oddziaływań oraz refleksyjności samej jednostki. Według Hałas tożsamość jest „koncepcją interakcyjną, sytuacyjną, konsensową, zindywidualizowaną, relacyjną i refleksyjną” (Hałas 2006: 253). Za pomocą interakcji społecznych jednostka nie tylko kształtuje swoją tożsamość, ale i potwierdza tę, którą w danym momencie posiada – może potwierdzać ją między innymi w określonym ruchu społecznym, którego cele wydają się być jednostce spójne z jej światopoglądem.

Tożsamość zbiorowa jest istotna dla istnienia ruchu społecznego. Łączy się z podzielanymi wspólnymi celami, doświadczeniami i solidarnością wewnątrzgrupową [Taylor i Whittier 1992 za: Stryker, Owens, White 2000]. Nie wszystkie elementy tożsamości indywidualnej muszą być spójne z wartościami grupowymi i odwrotnie – jednostka nie musi podzielać w pełni wszystkich wartości czy też celów, jakie związane są z daną grupą. Może podchodzić do nich instrumentalnie i selektywnie, jej uczestnictwo w ruchu nie musi wiązać się z poparciem dla całej jego ideologii. Istnieje również możliwość, że to ruch kształtuje tożsamość jednostki i czyni ją podobną do tożsamości zbiorowej. Ruch społeczny staje się jednym z punktów odniesienia dla autodefiniowania się jego członków.

Według Charlesa Taylora tożsamość grupową, tak samo jak indywidualną, trzeba sobie obrać, ale wymaga to także działania jednostek należących do danej grupy. „Grupa może zachować swoją tożsamość tylko tak długo, jak długo wielu jej członków odwołuje się do niej w procesie samookreślenia” [Taylor 1996: 15]. Według Smitha tożsamości zbiorowe są szczególnie silne, kiedy opierają się na wartościach kulturowych [Smith 2007], co prowadzi nas do definicji uzupełniającej według mnie tę zaproponowaną przez Mead, a jaką posługuje się Manuel Castells. Zapisała ona, że „tożsamość to proces konstruowania sensu na podstawie pewnego atrybutu kulturowego lub powiązanego zbioru atrybutów kulturowych, któremu/którym przyznaje się pierwszeństwo przed innymi źródłami sensu” [Castells 2009: 22].

Tożsamość oporu – ruch protestu

Manuel Castells rozróżnia trzy formy konstruowania tożsamości: (1) tożsamość legitymizującą, (2) tożsamość projektu oraz (3) tożsamość oporu. Tożsamość legitymizująca wytwarzana jest przez dominujące instytucje społeczeństwa w celu potwierdzenia i zracjonalizowania własnej dominacji wobec innych aktorów społecznych; tożsamość oporu wytwarzają aktorzy znajdujący się w gorszej, często stygmatyzowanej pozycji – na podstawie zasad innych niż dominujące, budują swój opór. Tożsamość projektu polega na budowaniu nowej tożsamości przy użyciu dostępnych materiałów kulturowych, tym samym aktorzy społeczni dążą do redefinicji swojej pozycji w społeczeństwie i do transformacji całej struktury społecznej [ibidem]. Tożsamość ruchu nacjonalistycznego wydaje się być przede wszystkim tożsamością oporu. Jego uczestnicy często czują się stygmatyzowani, a istotne dla nich wartości postrzegają jako dewaluowane przez zdominowane przez wartości liberalne społeczeństwo i władzę. Ruch nacjonalistyczny staje się ruchem oporu – ruchem kontestacyjnym. To także ruch, jaki nazwałam kontrponowoczesnym ruchem społecz-

nym. Kontrponowoczesność przejawia się w kontestacji antywartości, jakie wskazują jego członkowie, a jakie wiążą się zarówno z krytyką postmodernizacji, systemu politycznego, liberalizacji społeczeństwa, działań lewicowych ruchów społecznych, działań rządu, mediów, a także bierności społeczeństwa. Globalizacja sprzyja, według nich, cyrkulacji negatywnych wzorów zachowań. W ocenie nacjonalistów funkcjonowanie wyżej wymienionych układów i grup powoduje, że ważne dla nich wartości tracą na znaczeniu.

Tożsamość nacjonalistyczna

Wartości wokół których skupia się człowiek, uznaje je za ważne w swoim życiu i które wyznaczają jego działania i postrzeganie świata to istotny składnik tożsamości – autoidentyfikacji. Do opisanego procesu selekcji wartości, na bazie których budowana jest tożsamość nacjonalistów, skonstruowałam kategorię „pracy aksjologicznej”. Praca taka jest jednym z aspektów „pracy na poziomie interakcji” [Konecki, 1988], w toku której negocjowane, podtrzymywane i zmieniane są znaczenia podejmowanych działań, ich społecznego kontekstu, zasobów i tożsamości uwikłanych w nie aktorów. Praca aksjologiczna pozwala na wybór wartości i „antywartości”, wokół których kształtowana jest tożsamość. Przez antywartości rozumiem wartości oraz zjawiska negowane i odrzucane przez rozmówców. Zakładam tutaj, że tożsamość budowana jest nie tylko na podstawie przynależności do określonego systemu wartości czy podzielnia wartości, jakimi kieruje się grupa swoja, ale także w opozycji do wartości charakterystycznych dla grupy obcej – wartości budzących sprzeciw, opór.

Analiza biografii badanych nacjonalistów sugeruje, że budowanie tożsamości nacjonalistycznej opiera się w dużej mierze na kontestacji teraźniejszości, istniejącego stanu rzeczy. Mimo iż kontestacja ta dotyczy się zarówno warunków polityczno-gospodarczych, jak i społeczno-kulturowych, w artykule skupiam się na tym, na czym najbardziej skupiają się moi rozmówcy, a więc na wymiarze kulturowym.

Mówiąc o antywartościach, nacjonałiści wiążą je często z ich wyrazicielami czy reprezentantami. Stąd, prezentując antywartości, możemy jednocześnie skupić się na zbiorowościach, które definiowane są jako przeciwnicy ruchu nacjonalistycznego.

Lewica jako przeciwnik

Podjmując kwestię przeciwników ruchu nacjonalistycznego, należy zwrócić uwagę przede wszystkim na lewicę. Wprawdzie Castells, poruszając kwestię odradzania się nacjonalizmu w dobie globalizacji, stwierdza, że dotyczy to rekonstruowania tożsamości na podstawie narodowości i przeciwko obcości [ibidem]. Warto jednak zaznaczyć, że pojęcie obcości nie musi wiązać się jedynie z kategoriami etniczności czy narodowości – obcym częściej jest obecnie przedstawiciel lewicowego dyskursu aniżeli obcokrajowiec. Jeden z respondentów stwierdził, że znajduje wspólny język z nacjonalistą z innego kraju, natomiast nie jest w stanie porozumieć się z „lewakiem” z Polski. Kategoria obcego dotyczy więc tutaj częściej ideologicznych przekonań, sposobów życia, orientacji seksualnych aniżeli etnicznych przynależności.

Lewica jest właściwie największym i najbardziej wpływowym przeciwnikiem, biorąc pod uwagę, że termin ten jest dla nacjonalistów bardzo szeroki. Kryją się pod nim zarówno przedstawiciele oraz obrońcy środowisk mniejszościowych, feministki, otoczenie Krytyki Politycznej czy środowisko Gazety Wyborczej. Lewica krytykowana jest przede wszystkim za promowanie antywartości i walkę na rzecz praw dla mniejszości. Feminizm oskarżany jest o niszczenie znaczenia rodziny i „wprowadzenie chaosu do tradycyjnego porządku społecznego, w którym dotychczas istniał wyraźny podział ról na kobiety i mężczyzn” [Wrzosek 2010: 232]. Feministki są kojarzone przede wszystkim z walką o legalizację aborcji, która w rozumieniu nacjonalistów jest zabijaniem nienarodzonych oraz z zaprzeczaniem tradycyjnym formom rodziny. W materiałach Młodzieży Wszechpolskiej przeanalizowanych przez Tomasza Wrzosa pojawiają się podobne stanowiska. Świadczy to o spójności światopoglądowej nacjonalistów. Wrzosek przytacza fragment ciekawego tekstu opublikowanego przez Młodzież Wszechpolską z okazji Dnia Kobiet:

Drogie Kobiety – panie, mamy, dziewczyny, koleżanki, żony – odrzućcie od siebie ciemnego ducha feminizmu. Zostawcie z boku mająk brzydkiego potwora – kobieciora! My was kochamy najbardziej na świecie takie – jakie jesteście. Bo wy, kobiety, to dla nas cały świat i najwspanialsze dzieło Boże. Kochamy was bardziej aniżeli siebie. Nie udawajcie twardzielek z wąsami. Nie wsiadajcie na traktory, nie idźcie do kopalń, hut i stoczní! A rozwijajcie się tak jak pragniecie. Bądźcie przy nas – zawsze kobiece. I żadna inna kobieta, ani ta z zielonymi włosami, ani ta z kaczką na ramieniu, ani nawet ta dzierżąca transparent w dłoni tak dobrze Was nie zrozumie [...] Kto Was zrozumie? A kto przytuli? Kto pogłaszcze po zmęczonej buzi? Aborcjonistka? Homo i marksista? Nie. Tylko my – prawdziwi mężczyźni [ibidem: 238].

W tym krótkim fragmencie zawiera się bardzo wiele treści: poparcie dla tradycyjnego podziału ról na męskie i kobiece, krytyka aborcji, nawiązanie do Boga jako twórcy, stereotyp feministki jako kobiety męskiej – pozbawionej kobiecości oraz dziwacznej, przedstawienie siebie w charakterze prawdziwych mężczyzn – opiekunów. Feminizm wiązany z nawoływaniem do wyzwalań się z tradycyjnych ról narzucanych przez system patriarchalny, wiąże się według nacjonalistów z tworzeniem pozornych dylematów dotyczących macierzyństwa oraz samorealizacji zawodowej. Macierzyństwo traktowane jest jako wartość, natomiast podążanie za sukcesem i szczęściem jest często przedstawiane w sposób negatywny – jako coś egoistycznego i błędnego.

Krystian: Drażniące jest przekonanie, myślę większości ludzi, o jakimś prawie do szczęścia, na przykład. To jest bardzo często, kiedy się widzi którzy się rozwodzą albo opuszczają kraj, egoistyczny sposób myślenia, że trzeba się zrealizować, takie myślenie w kategoriach praw człowieka.

Lewica wiązana jest z promowaniem antywartości wynikających z przemian związanych z postmodernizacją. Można tutaj wymienić między innymi relatywizm, wszechobecną tolerancję, wielokulturowość, jak również dyskurs równości.

Bartek: Tolerancja, w sensie taka na siłę tolerancja, bo wiadomo, że..no..generalnie myślę, że wiemy o czym mówię, tak? Tolerancja, która jest na siłę lansowana w mediach, czyli że musi być wielokulturowość, bo musi, na przykład. Czemu w Afryce nie musi być wielokulturowości albo w Japonii nie musi być wielokulturowości, czemu akurat u nas musi być wielokulturowość? No..generalnie więc taka tolerancja to dla mnie taka sztuczna tolerancja, która jest lansowana przez lewaków i jest to dla mnie przykład antywartości.

Robert: Relatywizm, nihilizm. No na przykład..aborcja przychodzi mi na myśl, jak dla mnie jest to zabójstwo, tak. Dla kogoś innego to zabieg. Należy nazywać rzeczy po imieniu, unikać eufemizmów. Albo na przykład, jak ktoś mówi, że jest patriotą i sympatyzuje z Unią Europejską, czyli czy jest tym patriotą czy czym on jest, tak. Trzeba powiedzieć jasno „Ja jestem internacjonalistą”, a nie tak kluczyć między pojęciami.

Nacjonaści krytykują podkreślaną wszędzie tolerancję dla wszelkich odmienności jako przejaw braku refleksji i obłudę. Ponieważ oni sami nie zawsze czują się tolerowani, dostrzegają brak konsekwencji w mówieniu o wolności słowa. Według badanych nacjonalistów w świecie powinny obowiązywać pewne jasne zasady spójne z nauką głoszoną przez Kościół katolicki. Młodzież

Wszechpolska wydaje nawet pismo, które polecane jest osobom dostrzegającym „miałkość i pustkę idei, które proponuje współczesny świat popkultury i liberalizmu obyczajowego”¹. Brak określonego ładu wywołuje obawy dotyczące się zarówno zanikającej tożsamości narodowej, jak i zanikania elementów, na podstawie których budowana jest ich tożsamość jednostkowa. Wraz ze zwiększaniem się repertuaru tożsamości i sposobów życia, z jakiego jednostka może wybrać te najbardziej jej odpowiadające, rośnie poczucie niepewności i podejmowanego ryzyka. Wolność wyboru może stać się „nieznośnym ciężarem” [Giddens 2001: 268]. Respondenci zafascynowani historią, tęsknią za wielkimi ideologiami i starciami między nimi. Moi rozmówcy odczuwają brak stałych i pewnych punktów odniesienia. Tęsknią za czymś, co jest określone, obiektywne i pewne. Jeśli mają autorytety, to są to postaci przede wszystkim historyczne. Mówiąc o nich, respondenci podkreślają brak tego typu ludzi we współczesnym świecie – brak osób wiernych jednej ideologii. Tradycja jest jednym z pewników, choć oczywiście jej sposoby przekazywania oraz czas mogą powodować, że ulega ona modyfikacji. Giddens zwraca uwagę na relację między tradycją a tożsamością:

We wszystkich społeczeństwach utrzymanie jednostkowej tożsamości i połączenie jej z szerszymi tożsamościami społecznymi służy jako podstawowe narzędzie zapewnienia poczucia bezpieczeństwa ontologicznego. Niepokój psychologiczny to jedna z głównych sił pozwalających tradycji na wytworzenie tak silnych więzów emocjonalnych po stronie „wierzącego”. Częste, jeżeli nie powszechne zagrożenia dla integralności tradycji doświadczane są jako zagrożenia dla integralności „ja” [Giddens 2009: 109].

Mniejszości jako inni

Homoseksualizm jest, obok związanego z nim „tolerancjonizmu” (termin używany przez respondentów), poddawany krytyce najczęściej. Wrzosek, po przeprowadzeniu analizy treści tekstów pochodzących ze strony internetowej Młodzieży Wszechpolskiej, jej dokumentów oraz artykułów publikowanych przez działaczy, zauważa, że „współczesna MW w roli głównych wrogów ideologii narodowej obsadziła dwie grupy społeczne: feministki oraz osoby homoseksualne” [ibidem: 231]. Członkowie trzech organizacji, jakie objęłam bada-

¹ Cytat pochodzący ze strony Młodzieży Wszechpolskiej: <http://mw.org.pl/index.php/nasze-akcje/> [20.09.2013]

niami, powielali te poglądy. Homoseksualizm jest traktowany jako orientacja, która jeśli już istnieje, nie powinna odnajdywać dla siebie miejsca w przestrzeni publicznej. Przestrzeń ta jest bowiem według nacjonalistów zarezerwowana dla promowania „normalności” oraz wartości katolickich, a tym samym polskich. Homoseksualizm jest traktowany negatywnie, choć respondenci mają skłonność do podkreślania podziału na sferę prywatną, w której można żyć według własnych zasad i sferę publiczną, w której powinny być widoczne i nagłaśniane jedynie te wartości, które są przez nich postrzegane jako właściwe i normalne.

Piotr: Generalnie...generalnie nie obchodzi mnie co tam ktoś sobie robi we własnej sypialni, ale jak będę miał rodzinę, dzieci...będę miał dzieci...No dla mnie to jest de-wiacja, dla mnie to nie jest normalne zachowanie i dlaczego właśnie moje dziecko ma oglądać takie niemoralne..niemoralne, nienaturalne wręcz z naturą człowieka wynaturzenia. Właśnie żądają jakichś praw, które tak naprawdę...to nie są tak jakby prawa do równości dla nich, ale jakby...do wyższości ponad właśnie..ponad...ich ponad prawem.

Wiąże się to z negacją autodefiniowania siebie przez pryzmat swoich różnorodnych cech czy przynależności – dla nacjonalistów definiowanie siebie przez pryzmat płci czy seksualności wydaje się czymś nienaturalnym i samokrzywdzącym. Nacjonałisci to osoby konstruujące swoją tożsamość wokół zbioru niezmiennych zobowiązań. Anthony Giddens określa takie osoby „kompulsywnymi tradycjonalistami”, którzy przy użyciu tych zobowiązań dokonują interpretacji zachowań różnych środowisk społecznych [Giddens 2001: 260].

Andrzej: No my chodzimy na manifestacje przeciwko...e...no te tam pedalskie manifestacje i mam kolegę pedała, homoseksualistę...ee i nie jest dla mnie problemem z nim rozmawianie, nic z tych rzeczy. To jest gość, o którym w życiu bym nie powiedział, że jest kim jest, tak, ale on nie definiuje się przez swoją seksualność, on jest świetnym kolesiem i gdybym się nie dowiedział..bo on chciał powiedzieć o tym, to bym nie miał pojęcia o tym, że on jest..że on jest pedałem, a nie lubię takich ludzi, którzy definiują siebie przez swoją seksualność, uważam, że to jest samoponiżenie się, bo ja nie wiem..mam trzeciego cycka, bo ja jestem pedałem, bo nie wiem [...] Bo oni nie domagają się..wyrównania praw, zresztą nie rozumiem dlaczego mieliby mieć wyrównywane prawa z jakiegoś tam powodu, takiego niszowego. Oni domagają się kolejnych praw z powodu jakichś tam odmienności, ale czy ta odmienność jest czymś wystarczającym, bo nie wiem, ja na przykład mogę powiedzieć tak, mam włosy na plecach, tak..chcę, chcę też mieć prawa, co dyskryminujecie mnie, no bo dochodzi do jakichś takich paradoksów [...] I dojdzie do takiej sytuacji, że nawet w tym naszym katolickim kraju, że będziemy mieli i..pomijam że takie małżeństwa pedalskie, w ogóle homoseksualne, to samo z lesbijkami, ale że dojdzie do jakichś dziwnych sytuacji z aborcją, z eutanazją, z adopcją dzieci, z wychowaniem.

Respondenci podkreślają, że mniejszości, zarówno seksualne, jak i etniczne czy narodowe, mają prawo do funkcjonowania w Polsce, ale na warunkach, jakie tutaj obowiązują, a więc bez domagania się większych praw dla siebie czy bez zajmowania stanowisk w życiu publicznym. Mniejszości powinny się dostosowywać do obowiązującego porządku. Aby podkreślić swoją akceptację dla przedstawicieli mniejszości, niektórzy rozmówcy przytaczają historie spotkań czy znajomości takich osób. Przykład może stanowić znajomość z homoseksualistą przytoczona w powyższej wypowiedzi Andrzeja, dla którego homoseksualizm kolegi nie jest widoczny, a więc nie spotyka się z odrzuceniem. W podobnym tonie w odniesieniu do mniejszości etnicznych i narodowych wypowiada się Dominik:

Dominik: Na imprezie spotkałem Araba...nie było żadnych spięć, on tu mieszka od dziecka...nie promuje...po prostu nie narzuca żadnych swoich zasad, po prostu wie, że jest w Polsce, że tu są takie, a nie inne zasady i się do nich podporządkowuje.

„Inny” jest akceptowany, jeśli nie promuje swojej inności i podporządkowuje się normom większości. Jest to więc pozorna akceptacja i wykluczanie z życia publicznego ludzi ze względu na ich narodowość czy też orientację seksualną.

Jeśli chodzi o kwestię mniejszości narodowych, to polityka nazywana przez rozmówców „multi kulti”, a więc polityka wspierająca migracje i promująca wielokulturowość jest postrzegana bardzo negatywnie. Widoczne jest tutaj odrzucenie wielokulturowości, która definiowana jest jako zagrożenie. Jednocześnie rozmówcy starają się nie być identyfikowani jako rasiści. Część z nich mówi wprost: „nie jestem rasistą, ale [...]”, po czym kładzie nacisk na naturalny porządek świata, w którym istnieją różne kultury, między którymi nie powinno być wymiany, ponieważ wiąże się to z niekorzystnymi skutkami dla każdej z nich.

Kamil: [...] nie jesteśmy żadnymi rasistami, a to się rzuca na głowę jak mówisz “nacjonalizm”...że...że jakiś rasizm, tak? Nie, zero jakiegokolwiek rasizmu. W sensie biologicznym, tak? My nie jesteśmy przeciwni komukolwiek ze względu na jego biologię. To jest w ogóle jakaś głupota, wiesz? Że ktoś jest czarny to jesteśmy przeciwni. Ktoś jest żółty, ktoś jest nie wiem...Włochem, cokolwiek, nie. Idiocyzm totalny. My żąd... nikt nie ma takich poglądów. Jeżeli my jesteśmy przeciwni na przykład imigrantom do naszego kraju to nie ze względu na to, że mają taką czy inną fizjonomię, tylko ze względu na to, że mają inną kulturę. A...jeżeli nie jest to możliwe, żeby w ramach jednego społeczeństwa i w ramach jednego kraju żyły równolegle ze sobą dwie różne grupy, o różnych kulturach...to jest z różnych cywilizacji pochodzących...To już profesor Koneczny sformułował przed II wojną tezę o cywilizacjach, gdzie mówił, że jeżeli są dwie

cywilizacje różne to one zawsze się będą zwalczać. I dzisiaj mamy tego potwierdzenie, jeżeli patrzymy na przykład na to co się dzieje w Wielkiej Brytanii, gdzie nagle okazało się, że jest duża grupa imigrantów, muzułmanów i oni mają z nimi problem.

W wypowiedziach nacjonalistów można dostrzec nie tylko sprzeciw, opór wobec różnorodności, ale i wspomniane już obawy – lęk nie tylko przed innością, ale i przed zatraceniem tradycji czy tożsamości narodowej. Tradycja jest dla nich wyznacznikiem, punktem odniesienia dla tworzenia własnej tożsamości i definiowania swojego miejsca w świecie, dlatego strach przed jej utratą prowadzi niektórych ludzi do skrajnych postaw mających na celu jej obronę. Wracamy tutaj do globalizacji i związanych z nią procesów wpływających na wymywanie się tradycji i odrębności narodowych. Nacjoniści, świadomi swojej bezsilności wobec procesów globalizacyjnych, starają się mieć wpływ na lokalną, a więc w ich rozumieniu polską, rzeczywistość. W związku z tym można zaobserwować ich zintensyfikowane wysiłki mające na celu podtrzymanie tożsamości narodowej, która będzie tą najważniejszą z tożsamości, a nie jedynie jednym z możliwych, niekoniecznie najlepszych wyborów. Stawiają się w roli obrońców mających do wypełnienia misję. Skupiają się przede wszystkim na krytyce i ośmieszaniu ludzi podążających za innymi wzorcami oraz na wychowaniu ludzi młodych, których wciąż jeszcze można ukształtować i których można zaszczerpić ważne dla nich wartości.

Wnioski

Różnicę można potraktować jako wyzwanie bądź normalny stan rzeczy, ale może ona stanowić także źródło oporu. Ruch nacjonalistyczny prezentuje silny sprzeciw i wyraża go nie tylko w swoich tekstach, wypowiedziach, ale i w przestrzeni miejskiej – na manifestacjach, marszach czy plakatach. W świetle dotychczasowych analiz przeprowadzonych wywiadów z uczestnikami ruchu nacjonalistycznego, współczesny nacjonalizm może być postrzegany jako szczególny rodzaj kulturowego oporu przeciwko globalizacji i moralnej liberalizacji, a przede wszystkim przeciwko pluralizacji przestrzeni publicznej. Nacjoniści stawiają siebie w roli obrońców tradycji, historii oraz polskich wartości i starają się odzyskać kontrolę nad przestrzenią publiczną i uczynić ją homogeniczną. Wszystko, co różne, traktowane jest jako niepolskie, niezgodne z tradycją katolicką, nienormalne, obce, zachodnie, złe. Biorąc za punkt odniesienia niektóre z teorii późnej nowoczesności [Giddens 2001,

2009; Bauman 1995] i teorię tożsamościowych ruchów społecznych zaproponowaną przez Castellsa [2009], opór ten interpretuję jako efekt obaw, poczucia ciągłego zagrożenia, tęsknoty za pewnikami i uniwersalnymi prawdami oraz wartościami. Uczestnictwo w ruchu wspiera nacjonalistów i zakorzenia ich w określonym toku myślenia, który w jakiś sposób staje się dla nich bezpieczny i pewny – potwierdza ich tożsamość i utwierdza w buncie przeciwko zróżnicowaniu kulturowemu, który staje się tym bardziej radykalny, im mniej możliwe staje się osiągnięcie celów. Wydaje się, że zróżnicowanie kulturowe będzie raczej postępować aniżeli zmniejszać się, dlatego temat wzrastającego nacjonalizmu i ewentualnych sposobów radzenia sobie z jego ekstremistycznymi przejawami jest obecnie szczególnie ważny i aktualny.

Bibliografia

- Auer S. (2004), *Liberal Nationalism in Central Europe*, London
- Billig M. (2008), *Banalny nacjonalizm*, Kraków
- Bee K. (2007), *Ethnographies of the Far Right*, "Journal of Contemporary Ethnography" nr 36(2)
- Bauman Z. (1995), *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa
- Bokszański Z. (2005), *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa
- Castells M. (2009), *Siła tożsamości*, Warszawa
- Giddens A. (2001), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa
- Giddens A. (2009), *Życie w społeczeństwie potradycyjnym*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Warszawa
- Glaser B., Strauss A. (2009), *Odkrywanie teorii ugruntowanej. Strategie badania jakościowego*, Kraków
- Hałas E. (2006), *Interakcjonizm symboliczny. Społeczny kontekst znaczeń*, Warszawa
- Kalb D. (2009), *Conversation with a Polish populist: Tracing hidden histories of globalization, class and dispossession in postsocialism (and beyond)*, "American Ethnologist" nr 2(36)
- Konecki K. (1988), *Praca w koncepcji socjologii interakcjonistycznej*, "Studia Socjologiczne" nr 1
- Konecki K. (2000), *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Warszawa
- McAdam D. (2001), *Harmonizing the voices: Thematic continuity across the chapters*, [w:] R. R. Aminzade, J. A. Goldstone, D. McAdam, E. J. Perry, W. H. Sewell, S. Tarrow, C. Tilly (red.), *Silence and voice in the study of contentious politics*, New York
- Mead M. (2000), *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, Warszawa
- Melucci A. (1985), *The symbolic challenge of contemporary movements*, "Social Research" nr 4(52)
- Pakulski J. (1991), *Social Movements. The Politics of Moral Protest*, Melbourne
- Rex J. (1996), *National Identity in the Democratic Multi-Cultural State*, "Sociological Research Online" nr 2(1)

- Rokuszewska-Pawełek A. (1996), *Miejsce biografii w socjologii interpretatywnej. Program socjologii biografistycznej Fritza Schuetzego*, „ASK. Społeczeństwo. Badania. Metody” nr 1
- Schuetze F. (1990), *Presja i wojna: doświadczenia młodego żołnierza niemieckiego w czasie drugiej wojny światowej i ich implikacje biograficzne*, [w:] J. Włodarek, M. Ziółkowski (red.), *Metoda biograficzna w socjologii*, Warszawa-Poznań
- Smith A. (2007), *Nacjonalizm*, Warszawa
- Stryker S., Owens T., White R. (red.), (2000), *Self, identity and social movements*, Minneapolis.
- Taylor C. (1996), *Źródła współczesnej tożsamości*, [w:] K. Michalski (red.), *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków
- Wrzosek T. (2010), *Nacjonalizm i hegemonia: przypadek Młodzieży Wszechpolskiej*, Łódź
- Ziółkowski M. (2006), *Zmiany systemu wartości*, [w:] J. Wasilewski (red.), *Współczesne społeczeństwo polskie. Dynamika zmian*, Warszawa
- Żyro T. (2005), *Nowy nacjonalizm w Europie współczesnej*, [w:] P. Mazurkiewicz, S. Sowiński (red.), *Religia – tożsamość – Europa*, Wrocław

SUMMARY**Who is against diversity? On the identity of the nationalist movement's participants**

The paper focuses on the identity of a contemporary Polish nationalist movement. It is based on biographical narrative interviews which were carried out among members of three Polish nationalist organizations: the All-Youth Polish, the National Rebirth of Poland and the National Radical Camp. Participants of nationalist movements mobilize themselves and protest against increasing diversity. The contemporary Polish nationalism can be understood as the particular kind of cultural resistance to globalization, cultural diversification, left-wing activities. The homosexuals and feminists seem to be their main opponents. Nationalists define themselves as the defenders of tradition, history and Polish values and hence they attempt to make the public sphere homogeneous. According to their statements, the public sphere should be reserved for Polish, Catholic values and norms. As I conclude, the nationalist resistance can be perceived as the result of anxiety for the status of national identity and longing for universal values or constant points of reference.

Keywords:

nationalist movement, identity, resistance, diversity

RADOSŁAW PONIAT

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: R.PONIAT@GMAIL.COM

CZY KTOŚ NIE ZOSTAŁ (SPOST)KOLONIZOWANY? CZYLI O POŻYTKU Z SZEROKICH POJĘĆ

Studia postkolonialne (czy też, aby zabrzmieć bardziej akademicko: *postcolonial studies*) powoli stają się w Polsce modne¹. Na rynku wydawniczym pojawiają się kolejne tłumaczenia różnorodnych wprowadzeń do zagadnienia [Gandhi 2008; Loomba 2011; Spivak 2011; Young 2012] oraz polskie próby podręcznikowych syntez [Budzyńska, Markowski 2006]. Napotkać też można na przykłady wykorzystania perspektywy postkolonialnej w badaniach prowadzonych przez polskich naukowców, przede wszystkim filologów i kulturoznawczo inklinowanych socjologów. Malkontent mógłby wprawdzie zauważyć, że wśród wymienionych tu prac oryginalne analizy okazują się znacznie mniej liczne niż różnorodne wstępy i czytelnikowi łatwiej napotkać generalny opis studiów postkolonialnych niż przykład udanego zastosowania tej perspektywy do faktycznych analiz, ale nie zmienia to faktu, iż omawiana tu koncepcja przestała już być w Polsce nikomu nieznaną nowością.

Powyższa konstatacja niezwykle ułatwia sytuację autora tych słów, który został dzięki niej uwolniony z konieczności mozolnego tłumaczenia natury studiów postkolonialnych, opisywania ich genezy i wewnętrznych zróżnicowań. Czytelnik zainteresowany tym zagadnieniem bez trudu odnajdzie prace w szeroki sposób je omawiające. W związku z tym zaprezentowane poniżej omówienie podstawowych założeń studiów postkolonialnych nie rości sobie pretensji do kompletności i uwaga zwrócona w nim zostanie wyłącznie na kwestie podstawowe lub kluczowe dla rozważań prowadzonych w dalszej części artykułu.

Prezentację najważniejszych założeń opisywanego kierunku rozpocząć należy od wręcz banalnego w swej oczywistości stwierdzenia, iż pojawienie się studiów postkolonialnych stanowi konsekwencję kolonializmu. Rozwój euro-

¹ Używany w tym artykule termin „studia postkolonialne” jest oczywiście tylko jednym z kilku możliwych określeń omawianego zjawiska. Równie dobrze używać tu też można takich pojęć, jak „teoria postkolonialna”, czy „postkolonialna krytyka”. W wielu przypadkach jeszcze bardziej adekwatne byłoby mówienie o „perspektywie” albo nawet „postkolonialnym uwrażliwieniu”.

pejskich imperiów (lub jak w przypadku Stanów Zjednoczonych, z Europy się wywodzących) nieuchronnie doprowadził też do globalnej transformacji gospodarek, społeczeństw i kultur, uformowania się nowej rzeczywistości, którą próbują analizować opisywani tu badacze. Co jednak ważne, spośród mogących służyć takiemu zadaniu perspektyw i narzędzi przedstawiciele studiów postkolonialnych preferują te wywodzące się z obszaru nauk humanistycznych, przede wszystkim literaturoznawstwa. Wybór taki, wcale przecież nie oczywisty odróżnia ich chociażby od teoretyków zależności [Prebisch 1950] czy systemu światowego, czyli grup analizujących konsekwencje kolonializmu za pomocą metod wywodzących się z ekonomii, geografii, socjologii [Wallerstein 2007]. Badacze postkolonialni rzadko kiedy nawiązują do takich „twardych” analiz, w to miejsce poświęcając uwagę kwestiom tożsamości, dyskursu, psychologicznym konsekwencjom podporządkowania. Orientacja taka, mająca oczywiście swych gorących krytyków wśród przedstawicieli bardziej scjentystycznych dyscyplin, czyni ze studiów postkolonialnych część zaangażowanej społecznie humanistyki lokując je blisko gender czy nawet queer studies.

Kolejny z faktów podstawowych dotyczy względnej młodości omawianej teorii. Choć jak to często w przypadku wszelkich humanistycznych prądów bywa, wskazać tu można na istnienie prekursorów i wczesnych zapowiedzi, to jednak teksty założycielskie studiów postkolonialnych pojawiły się dopiero w drugiej połowie XX wieku, czyli w okresie schyłku imperiów kolonialnych, a czasem już wręcz po ich upadku. Jeśli więc studia postkolonialne określić można mianem dziecka kolonializmu, jest to dziecko późne, niemal pogrobowiec. Paradoksalnie, wraz z zanikiem europejskiego imperializmu instytucjonalizować się poczęła jego krytyka. Zjawisko takie można próbować tłumaczyć na kilka sposobów. Po pierwsze, dopiero w XX wieku wykształcenie uniwersyteckie stało się szerzej dostępne dla grup wywodzących się z obszarów kolonizowanych. Tylko po pojawieniu się takich osób w środowisku akademickim możliwy stał się rozwój studiów postkolonialnych, dojście do głosu analiz prowadzonych z perspektywy dyskryminowanych. Po drugie, rozwój studiów postkolonialnych oraz charakterystyczne dla nich skupienie uwagi na kwestiach dyskursu i świadomości społecznej w znacznym stopniu wyjaśnione być może uwarunkowaniami historycznymi. Większość starych i nowych państw tworzonych na bazie dawnych kolonii mimo upływu całego dziesięciolecia od zdobycia niepodległości nie dorównały ani pod względem rozwoju gospodarczego, ani politycznej stabilności swym niegdyśszym metropoliom. Stan taki pozostawał w sprzeczności z nadziejami przedstawicieli ruchów nacjonalistycznych i antykolonialnych, którzy postrzegali wyzwolenie się spod władzy europejskich imperiów jako klucz do dorównania dawnym władcom. Okazało się jednak, że

sam koniec politycznej dominacji zewnętrznych potęg nie gwarantuje sukcesu. Podobnie reformy gospodarcze inspirowane komunistycznym centralnym planowaniem i nacjonalizacją kluczowych dziedzin przemysłu nie zapewniły trwałego wzrostu dobrobytu. W takiej sytuacji zainteresowanie mentalnymi konsekwencjami kolonializmu i ich trwaniem nawet po odzyskaniu niepodległości uznać można za zjawisko zrozumiałe i właściwie nieuchronne.

Fakt trzeci dotyczy miejsca pracy najważniejszych przedstawicieli studiów postkolonialnych. Choć opisywana tu perspektywa ma stanowić głos kolonizowanych i oddawać sprawiedliwość mieszkańcom peryferii, to w rzeczywistości rozlega się on zazwyczaj z centrum. Najgłośniejsi badacze postkolonialni pracują na wiodących zachodnich uniwersytetach, to tam wygłaszają swe wykłady, tam też publikują. Stan taki może być oczywiście interpretowany jako dowód na sukces ruchu, którego przedstawicielom udało się w ten sposób wejść do naukowego mainstreamu, niejako skolonizować kolonizatorów, ale rodzi on też poważne niebezpieczeństwa. Nie chodzi tu wcale o podnoszony czasem zarzut, że sukces studiów postkolonialnych wynika wyłącznie z istnienia tak zwanej białej winy, a związani z nimi badacze otrzymali swe prestiżowe posady niejako w rekompensacie za lata kolonialnego ucisku, a nie w uznaniu własnych osiągnięć. Choć zjawisko takie w niektórych przypadkach może występować, a akces do ruchu niektórych osób wynikać może z intelektualnej mody i ekonomicznych kalkulacji, to przecież w podobny sposób można zaatakować każdą zyskującą na znaczeniu perspektywę badawczą i niewolni od takiego zarzutu byłiby też sami przeciwnicy studiów postkolonialnych. Znacznie istotniejsze znaczenie ma tu inna kwestia – choć studia postkolonialne mają uprzywilejowywać głos kolonizowanych, to wygłaszane są w języku kolonizujących. Związani z tą perspektywą badacze piszą z reguły po angielsku lub ewentualnie francusku, funkcjonują w kręgu zachodnich odniesień kulturowych, zaangażowani są w intelektualne debaty toczące się państwach swego pobytu. Paradoksalnie więc można tu mówić o kontynuacji procesu kolonizacji, gdy języki imperiów wypierały lokalne dialekty, a ludom podbitym narzucano zachodni system edukacji wraz z odpowiednim zestawem lektur. Przebywający na europejskich lub amerykańskich uniwersytetach badacze wpisują się w zjawisko drenażu mózgów, emigracji przedstawicieli wykształconych elit do dawnych metropolii. Literaturoznawcy i filozofowie przypominają więc w tym względzie nigeryjskich lekarzy czy hinduskich architektów.

Fakt ten oddaje paradoksalną sytuację każdej teorii krytycznej. By być wysłuchaną i uznaną, musi ona nawiązywać do dyskursu dominującego, posługuwać się właściwymi mu konwencjami i znakami. Działanie takie pociąga za sobą ryzyko nadmiernej konwergencji, stępienia krytyki, wyrwania jej z kon-

tekstu. Dawni zeloci po oswojeniu sami mogą stać się częścią establishmentu, reprodukować już tylko na pozór zwalczane konwencje, zastąpić krytykę retoryką. Otwarte pozostaje jednak pytanie, czy inna droga jest praktyce możliwa? Jeśli badacze postkolonialni chcą być słyszani, traktowani z powagą i wywierać rzeczywisty wpływ na działania rządzących, nieuchronnie muszą oni wejść w relacje z mainstreamem. Tylko w ten sposób możliwa staje się ich certyfikacja, uznanie za „prawdziwych” naukowców, zdobycie uwagi. Gdyby Said lub Spivak zdecydowali się na pisanie w języku arabskim, hindi lub suahili, gdyby nie wykładali na Zachodzie, recepcja ich twórczości miałaby czysto lokalny charakter, nie przekraczałaby granicy wyznaczonej przez ich własny język i kulturę. Globalne znaczenie, jakie udało im się osiągnąć, musiało zostać opłacone rezygnacją z części lokalnej specyfiki, ale tylko w ten sposób ich głos mógł dotrzeć do dawnych metropolii.

Opisany powyżej sukces studiów postkolonialnych i miejsce jakie udało im się zająć na zachodnich uniwersytetach doprowadziły do zjawiska, które określić można mianem proliferacji badań prowadzonych z perspektywy postkolonialnej. Pojęcia i wrażliwość wykorzystywane najpierw do analizy doświadczenia ludów skolonizowanych coraz częściej zaczęto wykorzystywać w odniesieniu do społeczeństw, które z historycznego punktu widzenia nie były koloniami. Państwa europejskie, w tym nawet dawne metropolie, stały się obiektem badań już nie jako podmioty dominujące i narzucające swą kulturę innym terytoriom, ale raczej w charakterze obszarów wykorzystywanych i poddawanych przemocy. Ten nowy kierunek rozwoju studiów postkolonialnych, będący z jednej strony dowodem na sukces teorii, paradoksalnie oznacza też dla niej poważne niebezpieczeństwo. Europejczycy, zainteresowani przez jakiś czas doświadczeniem swych ofiar, sami oto uznali się za ofiary, uwagę kierując znowu na siebie i swoje problemy. Pamiętając, że wśród tekstów stanowiących ciągły punkt odniesienia dla opisywanej tu krytyki poczesne miejsce zawsze zajmowały prace Foucaulta i Gramsciego [Go 2013], zjawisko takie uznać można za paradoksalny powrót studiów postkolonialnych do miejsca ich narodzin, ale trudno się też dziwić niepokojowi, z jaką część badaczy obserwuje omawiane tu zjawisko.

Wzrastające zainteresowanie doświadczeniami europejczyków nie ominęło też Polski. Wskazać tu można na prace, w których z powodzeniem sięgano do perspektywy postkolonialnej w celu opisu doświadczeń naszego społeczeństwa. W dwóch przypadkach analizy takie zaowocowały książkami poczytnymi i budzącymi w środowisku naukowym ożywione dyskusje. Pierwszą z nich jest praca Ewy Thompson poświęcona obrazowi ziem polskich w literaturze rosyjskiej [Thompson 2000]. Analizując twórczość pisarzy takich jak Tołstoj, Turgieniew czy Dostojewski, autorka poszukiwała w niej przejawów dyskur-

su kolonialnego, jawnych bądź ukrytych przejawów wielkoruskiej dominacji. Trzeba tu od razu podkreślić, że zadanie takie udało się w książce Thompson zrealizować. Wielka, XIX-wieczna literatura rosyjska stosunkowo często odnosiła się do ziem polskich i Polaków, angażując się przy tym we wszelkie niuanse imperialnego dyskursu, podnosząc kwestie dominacji i różnicy. Choć wykorzystywany w niej język różnił się oczywiście od tego używanego w opisach Afryki, skoro tu Europejczycy pisali o Europejczykach, to w wielu przypadkach bez trudu autorce udało się wyłapać kolonialne analogie. Co ważne, zjawisko takie dotyczyło nie tylko pisarzy takich jak Dostojewski, czyli zaangażowanych w rosyjski projekt imperialny, a Polaków niedarzących sympatią. Ewa Thompson elementy kolonialnego dyskursu odnalazła też w pracach pisarzy liberalnych, jak choćby Turgieniew. Taki wynik analiz trudno zresztą uznać za szczególnie zaskakujący. Z punktu widzenia teorii postkolonialnej, nawet pełen sympatii opis ludów podporządkowanych pozostawać wciąż może być przejawem dominacji i narzucania perspektywy zwycięzców. Bez względu na to, czy tubylcy opisani zostaną jako krwiożerczy kanibale, czy szlachetni dzicy, wciąż pozostaną konstruktem stworzonym przez przybysza z zewnątrz, amalgamatem tropów literackich, nadziei i fobii poszczególnych autorów, a nie obrazem złożonej i niechętnie poddającej się literackiej kreacji rzeczywistości. Trudno się więc dziwić temu, że badacze związani ze studiami postkolonialnymi ze szczególną pasją poszukują śladów kolonialnej dominacji nie w książkach znanych rasistów i zwolenników imperialnej dominacji, ale raczej w pracach znajdujących się na pozór poza podejrzeniem. Choć czasem przybierać to może kształt sztuki dla samej sztuki i intelektualnego ćwiczenia, w którym biegły w postkolonialnej kazuistyce badacz dowodzi rasistowskich skłonności u jakiegoś znanego humanisty, co przydarzyło się choćby Camusowi [Apter 1997], to efekty takich prac okazują się często inspirujące.

Opisane tu badania Ewy Thompson, w których Polska potraktowana została jako kraj kolonizowany i w związku z tym poddany imperialnemu dyskursowi Rosjan, nie stanowiły oczywiście ostatniego słowa w kwestii poszukiwania podobieństw łączących doświadczenia naszego kraju z państwami afrykańskimi czy latynoamerykańskimi. Rozbiory oraz kolejne okupacje zapewniają badaczom chętnym do podjęcia tego zagadnienia bogaty zasób przykładów i należy podejrzewać, że zagadnienia takie jeszcze wiele razy będą poruszane [Furber 2004].

Specyfika polskiego doświadczenia historycznego dostarcza jednak badaczom znacznie szerszego zestawu możliwych odniesień postkolonialnych. Obok perspektywy ofiar, dobrze zresztą pasującej do charakterystycznego dla Polaków przekonaniu o wyjątkowym na tle innych narodów ciężkim nazna-

czeniu przez dziejowe losy², otwiera się więc możliwość opisywania Polski jako państwa kolonizującego. Po ujęcie takie sięgnął ostatnio Jan Sowa w fascynującej analizie łączącej w sobie między innymi: teorię systemu światowego, studia postkolonialne, lacanowską psychoanalizę i badania kulturowe [Sowa 2011]. Powstała w ten sposób praca, sięgająca też szeroko do literatury historycznej, z której zaczerpnięta została zdecydowana większość zawartych w książce przykładów, stanowi dowód niewątpliwej inteligencji i erudycji autora. Historia Polski została w niej przedstawiona jako przede wszystkim dzieje szlacheckiego narodu politycznego, traktującego inne stany społeczne jako wręcz rasowo różne i niewłączone w związku z tym do wspólnoty narodowej. Szlachecki partykularyzm i gospodarcza słabość ziem polskich doprowadziły do sytuacji, w której w okresie staropolskim nie wykształciło się na ich terenie nowoczesne państwo absolutystyczne. W to miejsce powstała szlachecka republika pozbawiona rzeczywistego monarchy, skoro królowie elekcyjni stanowili tylko namiastkę prawdziwej dynastii i byli raczej fantomowym bólem po utraconej kończynie niż realnymi władcami uosabiającymi państwo. Cywilizacyjno-polityczne zapóźnienie Rzeczypospolitej nie przeszkodziło jej jednak w podjęciu własnej polityki imperialnej. Skierowana ona została w dwóch kierunkach. Po pierwsze, polegała na kolejnych próbach militarnego i kulturowego podboju ziem ruskich, nazywanych Kresami i traktowanych jako naturalny teren ekspansji. Po drugie, jej obiektem stali się chłopci, traktowani przez szlachtę w sposób przypominający zachowanie kolonizatorów na podbitych przez nich obszarach. Stan taki doprowadził w końcu do upadku kraju, którego anachroniczna struktura nie była w stanie się oprzeć naciskowi ze strony nowoczesnych państw absolutystycznych. Jednak konsekwencje podwójnego kolonializmu, w którym Polacy byli równocześnie kolonizatorami i kolonizowanymi, trwać mają do dzisiaj i objawiać się na wiele sposobów w dzisiejszej kulturze politycznej, narodowych stereotypach i fobiach, schizofrenicznej wizji przeszłości.

Przedstawione tu, z konieczności bardzo pobieżne, streszczenie pracy Jana Sowy opatrzyć trzeba od razu jednym zastrzeżeniem. Choć książka, zaopatrzona w bogatą bibliografię i świetnie napisana, łatwo może porwać czytelnika głębią analizy i szerokim zakresem teoretycznych odniesień, od strony faktograficznej jest ona zbiorem uproszczeń, półprawd i przykładów zaczerpniętych z już zdezaktualizowanej literatury historycznej. Z punktu widzenia zawodowego historyka jest to wręcz praca szkodliwa, która przyczyni się zapewne do utrwalenia nieprawdziwego obrazu historii Polski. W konsekwencji, skoro zawarte w niej analizy oparte zostały na błędnie interpretowanych danych,

² Przykładem może być przedstawiona swego czasu propozycja powołania w Warszawie placówki o dumnej nazwie „Muzeum Tysiąca Lat Martyrologii Narodu Polskiego”.

w wątpliwość poddać też należy sformułowane w niej wnioski. Książka Sowy okazuje się więc być fascynującym ćwiczeniem z teorii, collagem bliższym sztuce niż nauce i będącym formą literackiej fikcji³. W kontekście prowadzonych tu analiz zarzut ten nie ma tu jednak wielkiego znaczenia, skoro opisywany jest tutaj charakterystyczny dla studiów postkolonialnych dyskurs, nie zaś historyczna adekwatność osiąganych w wyniku takich badań wniosków. Można zresztą złośliwie stwierdzić, że pomyłki zawarte w książce Jana Sowy czynią ją tylko lepiej pasującą do wielu innych prac z omawianego w artykule nurtu, które często okazują się być na bakier z historycznymi faktami⁴.

Omówione tu polskie przykłady zastosowania perspektywy związanej ze studiami postkolonialnymi zaliczyć należy do szerszego zjawiska europeizacji całego kierunku badawczego. Podobne prace pojawiają się też w wielu innych państwach. Ich autorzy odnajdują w przeszłości swych narodów epizody kolonialnego lub quasikolonialnego zniewolenia, poszukują w zachowaniach sąsiadów śladów dyskryminujących dyskursów. Wiele z takich publikacji i zawartych w nich sądów nie budzi raczej zdziwienia, skoro opisują one doświadczenia narodów bałtyckich, bałkańskich albo Ukraińców [Kelertas 2006], ale podobne im ujęcia pojawiają się też w odniesieniu do państw, których na pierwszy rzut oka o postkolonialną przeszłość raczej trudno podejrzewać. Za przykład służyć tu mogą prace poświęcone dziejom Anglii czy Niemiec. Drugie z tych państw, choć z perspektywy Polaków raczej predestynowane do roli kolonizatora niż ofiary, okazuje się także być ofiarą podboju, narzucenia tożsamości, niedanej transformacji. W sposób chyba najbardziej spektakularny, choć akurat bez odwoływania się do samej teorii postkolonialnej, przedstawił to Theodore von Laue opisujący nawet XX-wieczne Niemcy jako kraj poddany procesowi westernizacji, próbujący naśladować sąsiadów bardziej od nich nowoczesnych, prawdziwie demokratycznych i liberalnych [Laue 1987]. Nawet zresztą państwo tak *par excellence* zachodnie i metropolitalne, jak Francja, odkryło z czasem swe własne postkolonialne doświadczenie, choć akurat w tym przypadku wiąże się ono nie tyle z wizją przeszłości, co raczej współczesnymi lękami przed amerykanizacją i migrantami pochodzącymi z dawnych kolonii [Kuisel 1991; Arnaud 2001]. Trudno określić, czy Francuzów pocieszyłby w tym kontekście fakt, że Amerykanie również odnaleźli w swej przeszłości ślady kolonialnego zniewolenia. Co ciekawe, nie ograniczają się one do wieku XVIII, czyli okre-

³ Fascynujące uwagi dotyczące traktowania historii jako literatury i związanych z tym niebezpieczeństw przedstawił ostatnio Piotr Oczko [2013].

⁴ Gwoli sprawiedliwości zaznaczyć jednak należy, że w szerokim nurcie studiów postkolonialnych znajduje się też grupa badaczy związanych z tzw. subaltern studies, którym braku historycznego przygotowania i metodologicznych niedociągnięć z pewnością nie można zarzucić [Chakrabaty 2002].

su przynależności do imperium brytyjskiego. Ślady postkolonialnego dyskursu zostały opisane też w odniesieniu do XIX wieku, gdy Stany Zjednoczone, a zwłaszcza ich elity, wciąż żyć miały w cieniu dawnej metropolii [Tamarkin 2007]. Aby sytuację jeszcze bardziej skomplikować, w świadomości mieszkańców dawnych stanów konfederackich istnieje wciąż negatywny obraz jankesa uosabiającego w swym zachowaniu imperialistyczną pogardę w stosunku do pokonanych⁵.

Casus amerykańskiego Południa odsłania kolejną sferę potencjalnego rozwoju studiów postkolonialnych. Skoro nowoczesne państwa narodowe są tworami względnie młodymi i zbudowanymi w oparciu o wiele tożsamości regionalnych i lokalnych, nawet w centrum znaleźć można miejsce na doświadczenia podporządkowania, narzuconej świadomości narodowej, deprecjonującego dyskursu. Tak więc kolonizujący niemal wszystkie kontynenty Brytyjczycy okazują się być czasem Irlandczykami, Walijszymi czy Szkotami – ludźmi poddanymi angielskiej dominacji politycznej i kulturalnej [Craig 2001]. Z kolei wśród samych Anglików odnaleźć przecież można przedstawicieli grup mniejszościowych: katolików, prowincjuszy, biedaków. Jeśli do wszystkich tych grup dodamy jeszcze kobiety, okaże się, że przez niemal całe dzieje nawet w państwach metropolitalnych większość ich mieszkańców była dyskryminowana i naznaczana w sposób mający wiele wspólnego z doświadczeniem ludów kolonialnych. Jednostki poddane takim procesom mogły zresztą same zaciekle dyskryminować przedstawicieli ludów podbitych, kompensując w ten sposób własne poczucie niższości. Z drugiej zaś strony, elity społeczeństw pozaeuropejskich też uczestniczyły często w prześladowaniu grup mniejszościowych. Zawierając sojusz z imperialnymi władcami otrzymywały one często placet na prowadzenie własnej polityki, próby przekształcenia tożsamości poddanych. Upadek systemu kolonialnego nie położył zresztą kresu takim zjawiskom. Powstające państwa postkolonialne przystępowały często do mniej lub bardziej brutalnych prób skonstruowania nowych tożsamości narodowych, marginalizowania mniejszości etnicznych i religijnych, zwalczania obyczajów uznanych za obce lub staromodne. Na zjawiska takie zwracano uwagę chociażby w odniesieniu do hinduskich działaczy nacjonalistycznych. Z punktu widzenia ludzi zaliczanych do niedotykalnych, to czy dyskryminowani są oni przez Anglików czy Hindusów nie musiało mieć przecież wielkiego znaczenia, podobnie jak

⁵ Charakteryzujący do dzisiaj stany południowe swoisty resentyment w stosunku do Północy oraz istniejący tam kult klęski będącej jednak moralnym zwycięstwem, okazuje się czasem zaskakująco bliski postawom przejawianym przez Polaków. Dobry przykład tego zjawiska dał zresztą William Faulkner, który odbierając literacką nagrodę Nobla otwarcie nawiązał do Henryka Sienkiewicza i stwierdził, że on też pisał „ku pokrzepieniu serc”.

to którego z obcych im języków indoeuropejskich mają uczyć się w szkołach [Ilaiah 1996].

Sytuacja, w której właściwie każdy naród okazuje się być ofiarą kolonialnego doświadczenia lub choć obawia się takiego losu w przyszłości, nieuchronnie prowadzi do pytania, czy wzrastająca popularność studiów postkolonialnych nie zawiera w sobie zapowiedzi ich klęski? Jeśli bowiem każdy okazuje się być ofiarą, a sprawcą nikt lub wszyscy, posługiwanie się tymi pojęciami zdaje się tracić sens. Co gorsza, trudno wyobrazić sobie prostą strategię, która pozwoliłaby studiom postkolonialnym na uniknięcie tego niebezpieczeństwa. Charakterystyczne dla nich zafascynowanie tożsamością, wręcz nieuchronnie prowadzi do kawałkowania postkolonialnego doświadczenia i podziałów: kolonialności kontra ludy podbite, które dzielą się na elity i masy, które dzielą się na kobiety i mężczyzn, którzy dzielą się na mieszkańców miast i wsi, którzy dzielą się na rolnych i bezrolnych, którzy dzielą się na piśmiennych i niepiśmiennych... i tak aż do pojedynczego atomu. Związani opisywaną teorią badacze słusznie zwracają uwagę, że każda z tak wyróżnionych grup miała nieco inne warunki życia i trochę inaczej kolonializm przekładał się na jej egzystencję. Takie otwarcie na wielość perspektyw nieuchronnie prowadzi jednak do sytuacji, w której niemożliwe staje się położenie tamy kolejnym akcesom do teorii postkolonialnej. Ludzie walczący o uznanie wagi tożsamości nie powinni przecież odbierać innym prawa do samoidentyfikacji. Na gruncie teorii tak wiele czerpiącej z Foucaulta każdy zresztą okazuje się być poddany władzy znajdującej się we krwi i aerozolu i jest w jakimś stopniu kolonizowany, nawet jeśli robi to niejako sam sobie [Magala 1989].

Sytuacji nie ułatwia też preferowana w ramach studiów postkolonialnych metodologia badawcza. Krytyczne analizy wielkich dzieł literatury europejskiej, z oczywistych względów przyciągające najwięcej uwagi przy opisach torii, choć w rzeczywistości stanowią tylko część powstających w jej ramach kierunku prac, nadają ton całemu nurtowi. Ich znaczne nagłośnienie zapewnia zresztą postkolonialnej krytyce wiele korzyści w postaci niezbędnego w dzisiejszych czasach medialnego szumu oraz dostarczenia zestawu łatwych do przyswojenia przykładów. Równocześnie jednak cierpią też one na poważne ograniczenia. Przede wszystkim obszarem ich zainteresowania pozostaje wciąż dyskurs grupy dominującej, a ludność podporządkowana pojawia się tu zazwyczaj poprzez brak, uproszczenie, karykaturę. W konsekwencji analiza dzieł takich jak *Burza* czy *Jądro ciemności* [Achebe 1977] niczego nie powie nam na temat życia i świadomości rzeczywistych kolonizowanych. Oni wciąż pozostaną niemi, choć oczywiście teraz owe milczenie będziemy dostrzegać, co z pewnością także należy uznać za jakąś wartość. Co jeszcze niebezpieczniejsze, strategia

badawcza polegająca na wybraniu ze znanej powieści sceny, mającej zdaniem krytyka zawierać w sobie przejawy kolonialnego dyskursu, a następnie poddanie jej analizie za pomocą lacanowskiej psychoanalizy, niebezpiecznie zbliża się do bycia intelektualnym ćwiczeniem lub prowadzoną z ideologicznych pozycji propagandą. Zjawiska i prawidłowości odkryte w wyniku takiego działania mogą być więc łatwo dezawuowane. Krytyka postkolonialna zaczyna być wtedy traktowana jako zapis fobii poszczególnych badaczy, którzy politycznie umotywowani wszędzie dostrzegają przejawy zniewolenia [D'Souza 2006: 57-59]. Wydaje się, że jedynym sposobem obrony przed takimi zarzutami może być powiązanie omawianej teorii z naukami społecznymi, przede wszystkim ekonomią, socjologią i geografiami. Dziedziny te, choć przez wielu badaczy postrzegane z podejrzliwością jako tylko pozornie obiektywne i same wchodzące w skład kolonialnego dyskursu [Boylan, Foley 1992; Grau 2004: 79-83; Bhabra 2009], dostarczać mogą odtrutki przeciw nadmiernemu anarchizmowi studiów postkolonialnych [Parry 2004]. Z jednej strony powinny one stanowić oręż w walce o dalszą naukową legitymizację kierunku, a z drugiej chronić go przed przesadną dowolnością w stosowaniu kluczowych pojęć i metodologicznym woluntaryzmem. Sojusz taki różniłby się od dawnych prac tworzonych przez teoretyków zależności szerszym dostrzeżeniem kwestii tożsamości, czyli pojęcia dla studiów postkolonialnych kluczowego, choć równocześnie prowadzącego do wszystkich opisanych w tym artykule trudności.

Bibliografia

- Achebe Ch. (1977), *An Image of Africa. Racism in Conrad's 'Heart of Darkness'*, "Massachusetts Review" nr 18
- Apter E. (1997), *Out of Character. Camus's French Algerian Subjects*, "MLN" nr 112
- Arnaud L. (2001) *Sous le maillot, la race? Idéologie et discours sportifs dans les politiques d'intégration des «minorités ethniques» en France et en Grande-Bretagne*, "Politix" nr 14
- Bhabra G.K. (2009), *Rethinking Modernity. Postcolonialism and the Sociological Imagination*, Basingstoke
- Boylan T.A., Foley T.P. (1992), *Political Economy and Colonial Ireland: The Propagation and Ideological Function of Economic Discourse in the Nineteenth Century*, London
- Budzyńska A., Markowski M.P. (2006), *Teorie literatury XX wieku*, Kraków
- Chakrabaty D. (2002), *Habitations of Modernity. Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago
- Craig C. (2001), *Ireland and Scotland: Colonial Legacies and National Identities*, "The Irish Review" nr 28
- D'Souza D. (2006), *Listy do młodego konserwatysty*, przeł. T. Bieroń, Poznań

- Gandhi L. (2008), *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, tłum. J. Serwański, Poznań
- Furber D. (2004), *Near as far in the colonies: The Nazi occupation of Poland*, "The International History Review" nr 26
- Go J. (2013), *For a postcolonial sociology*, "Theory and Society" nr 42
- Grau M. (2004), *Of Divine Economy. Refinancing Redemption*, London
- Ilaiah K. (1996), *Why I Am Not a Hindu. A Sudra critique of Hindutva philosophy, culture and political economy*, Calcutta
- Kelertas V. (red.), (2006), *Baltic postcolonialism*, Amsterdam-New York
- Kuisel R.F. (1991), *Coca-Cola and the Cold War. The French Face Americanization, 1948-1953*, "French Historical Studies" nr 17
- Laue T.H von (1987), *The world revolution of westernization. The twentieth century in global perspective*, New York-Oxford
- Loomba A. (2011), *Kolonializm-postkolonializm*, tłum. N. Bloch, Poznań
- Magala S. (1989), *Foucault, czyli władza we krwi i w aerozolu*, „Miesięcznik Literacki” nr 10-11.
- Oczko P. (2013), *Miotła i krzyż. Kultura sprzątnania w dawnej Holandii, albo historia pewnej obsesji*, Kraków
- Parry B. (2004), *Postcolonial Studies. A Materialist Critique*, London
- Prebisch R. (1950), *The Economic Development of Latin America and Its Principal Problems*, New York
- Sowa J. (2011), *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków
- Spivak G.Ch. (2011), *Strategie postkolonialne*, przeł. A. Gorny, M. Kropiwnicki, J. Majmurek, Warszawa
- Tamarkin E. (2007), *Anglophilia. Deference, devotion, and antebellum America*, Chicago
- Thompson E. M. (2000), *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, Kraków
- Wallerstein I. (2007), *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, Warszawa
- Young R.J.C. (2012), *Postkolonializm. Wprowadzenie*, przeł. M. Król, Kraków

SUMMARY**Who has not been colonized? About the uses of the broad concepts**

This paper discusses phenomenon of the postcolonial studies proliferation. Concepts once created to describe experiences of colonized nations and societies are nowadays applied to former colonial powers and other European countries. The examples that relate primarily to the works on the Polish postcolonial experience indicate the advantages and disadvantages of such an approach. On the one hand postcolonial theory provides an interesting fresh perspective and sheds a new light on the history and the present day of many European countries, but this new view comes with the price of blurring the subject of postcolonial studies. Any attempt to avoid such a situation is difficult since postcolonial studies by their very nature are open to the multiplicity of discourses and appreciation of the importance of minorities identity.

Keywords:

postcolonial studies, colonial experience, critical theory, postcolonial identity

ELIZA URWANOWICZ-ROJECKA

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI (DOKTORANTKA)

EMAIL: EURWANOWICZ@GMAIL.COM

GLOBALIZACJA JAKO ORGANIZACJA RÓŻNORODNOŚCI. KULTUROWA KONCEPCJA GLOBALIZACJI ULFA HANNERZA A POLSKA RZECZYWISTOŚĆ SPOŁECZNO-KULTUROWA

Uwagi wstępne

Obecnie globalizacja jest jednym z najczęściej omawianych problemów w nauce. Wraz ze wzrostem popularności tego fenomenu widoczne są jednak pewne niepokojące tendencje.

Po pierwsze, akademicki dyskurs nad globalizacją wciąż zbyt małą wagę przywiązuje do analizy kultury. Istnieją wprawdzie koncepcje, które podejmuje ten problem [Appadurai 2005; Robertson 1990, 1992, 2011, 2012], ale często jednak „cierpią” na europocentryczność [Giddens 2001] lub zwracają jedynie uwagę na jednokierunkowość relacji centrum-peryferie [Wallerstein 1990], bądź też koncentrują się wyłącznie na problemie instytucjonalnym w dyfuzji kulturowej [Meyer 2000, Meyer, Boli, Thomas, Ramirez 2001]. W dyskursie nad globalizacją, poza wyjątkami, wciąż za mało jest kulturowych koncepcji globalizacji, które w całościowy sposób ujmują złożoność problemu.

Po drugie, debatom nad globalizacją bardzo często brakuje ustrukturyzowania. Rozumiem przez to brak wyraźnie przyjętego, dookreślonego poziomu analizy (na przykład makro, mikro-), a także określonego punktu widzenia (na przykład system, aktor), czy założeń metodologicznych (na przykład analiza sieciowa).

Ostatnim mankamentem rozważań nad globalizacją jest chaos pojęciowy. Często trudno jest rozróżnić, w jaki sposób traktowany jest problem globalizacji – jako proces, ideologia, rzeczywistość społeczna czy jako dyskurs? [Gilarek 1999-2000].

Ulf Hannerz proponuje kulturową koncepcję globalizacji opartą na wieloletnich, prowadzonych na czterech kontynentach, antropologicznych badaniach terenowych, inspirowaną również teorią socjologiczną, zwłaszcza socjologią wiedzy i jej nurtem interakcyjno-fenomenologicznym [Zemło 2003].

Celem artykułu jest ocena, czy koncepcja ta w kompleksowy sposób analizuje współczesną rzeczywistość społeczną, jak również próba odpowiedzi na pytanie, czy niweluje niedociągnięcia debaty nad globalizacją? Interesuje mnie także czy oferuje ona „narzędzia do diagnozy rzeczywistości” społeczno-kulturowej [Zybertowicz 2012]. Czy podejmując kwestie różnorodności kulturowej może stać się użyteczną do analizy lokalnych warunków polskiej rzeczywistości w badaniach nad kwestiami różnicy i różnorodności?

Hannerz [2002], jako narzędzie na potrzeby badań nad globalizacją kultury adaptuje analizę sieciową. Umożliwia ona badanie kultury przekraczającej terytorium, tworzonej zaś przez sieci relacji społecznych organizowanych poprzez powiązania między lokalnością a globalnością. Jednocześnie optuje za tym, by antropologia zajęła się w analizie nad globalizacją kultury nie tylko poziomem mikro, lecz by włączyła również do badań optykę makro.

Podstawowymi pojęciami koncepcji globalizacji kultury U. Hannerza są globalna ekumena, powiązania transnarodowe oraz kreolizacja świata. Zagadnienia te są od siebie zależne, a także ściśle wiążą się z problemem kultury. Kultura, oraz możliwe sposoby jej definiowania, a także wpływ dyskursów nad nią na rzeczywistość społeczną, zajmuje sporo miejsca w dorobku naukowym U. Hannerza. Zarysuję zatem wyjściową definicję kultury autora, która pozwoli nam na lepsze zrozumienie kolejnych elementów tej koncepcji.

Definicja kultury

Za szczególnie interesujące uważam rozważania Hannerza nad kulturą i jej współczesnym dyskursem. Autor twierdzi, iż koncepcje kultury mają różne zastosowanie we współczesnym dyskursie publicznym [Hannerz 1999]. Bardzo często kultura jest umieszczana jedynie w kontekście konfliktu, a także fundamentalizmu kulturowego, łączonego z ksenofobią. Hannerz krytykuje między innymi koncepcję zderzenia cywilizacji Samuela Huntingtona, twierdząc, że jest to przykład fundamentalizmu kulturowego. Tego typu koncepcje, popularne w dyskursie publicznym, mają siłę samospełniającego się proroctwa. Z drugiej zaś strony, skupianie się jedynie na ekspresywności czy kwestiach estetycznych w procesie kulturowym, pomija skomplikowane kwestie współczesnego

stanu różnorodności kulturowej. Zamiast tego typu „mowy kulturowej”, proponuje „procesualną wizję kultury”, jako punkt odniesienia dla współczesnej formy obywatelstwa.

Kultura, według uczonego, „jest czymś, czego uczymy się lub też czymś, co nabywamy w życiu społecznym. kultura to znaczenia i formy znaczące, które kształtujemy i nabywamy w życiu społecznym” [Hannerz 2006: 20-21]. Między naszym uposażeniem genetycznym a sprawnym funkcjonowaniem w środowisku społecznym istnieje „luka informacyjna, którą wypełniamy kulturą” [ibidem: 58]. Odbywa się to poprzez uczestnictwo w życiu społecznym, przy czym dopełnienie następuje przez różnego rodzaju formy kultury. Uczony podkreśla jednocześnie, że należy zwrócić szczególną uwagę na to, „w jaki sposób [...] nabyte tryby myślenia i działania stają się społecznie zorganizowane” [ibidem: 59], a więc jaki wpływ na daną jednostkę ma na przykład podział pracy, w którym zostały uwzględnione: państwo, lokalizacja, w jakiej aktualnie się znajduje, możliwość mobilności, wpływ rynku na dokonywane wybory, a także charakter indywidualnego rozwoju intelektualnego?

Takie rozumienie kultury – po pierwsze – zwraca uwagę na to, że nie istnieje jedna uniwersalna kultura, lecz wiele jej zróżnicowanych form. Po drugie, kultury te nie są odrębnymi, zamkniętymi całościami, pozbawionymi wzajemnych wpływów. Po trzecie zaś, podkreślany jest tu nie tylko sposób społecznej organizacji kultury i jej wpływu na nabywanie znaczeń, ale także rola jednostki oraz jej działań, doświadczeń w „wypełnianiu luki” między tym, co zwierzęce a tym, co ludzkie.

Taka definicja kultury potrzebuje jednak dookreślenia. W pełniejszej wersji definicji kultury Hannerz [1992] podkreśla fakt, że proces kulturowy odbywa się poprzez interakcje między ogólnie obowiązującymi znaczeniami, a ich interpretacjami oraz eksternalizacjami dokonywanymi przez jednostki. Jest to, jak przyznaje uczony, wizja kultury zbliżona do tej, którą zaproponowali P.L. Berger i T. Luckmann w *Społecznym tworzeniu rzeczywistości*. Kulturę w związku z tym dzieli na trzy wymiary: idee i sposoby myślenia, znaczenia, formy eksternalizacji – formy znaczące oraz społeczną dystrybucję – społeczna organizacja i sposoby rozprzestrzeniania znaczeń i form znaczących.

Idee i sposoby myślenia to „cały szereg pojęć, twierdzeń, wartości i tym podobnych, które ludzie w pewnym społecznym kontekście wspólnie podzielają, jak również różne sposoby zarządzania pojęciami poprzez charakterystyczne rodzaje działalności umysłowej” [ibidem: 7]. Formy znaczące autor definiuje, jako „różne sposoby, dzięki którym znaczenie staje się dostępne dla zmysłów, zostaje upublicznione” [ibidem: 7]. Zdecydowanie jednak trzecia domena kul-

tury wydaje się być centralna dla zainteresowań badawczych uczonego. Może być jednak analizowana tylko w powiązaniu z dwoma pozostałymi wymiarami.

Gdyby tak rozumiana kultura została poddana analizie w wymiarze lokalnym, zadanie badawcze nie wydawałoby się trudne do zrealizowania. Autor *Transnarodowych powiązań* za swój obiekt badawczy obrał jednak kulturę światową. Twierdzi, iż „wszystko co kulturowe może się przemieszczać skądkolwiek gdziekolwiek, od kogokolwiek do kogokolwiek innego [...] owa mobilność rzeczy kulturowych może w niektórych wypadkach być rzadka, utrudniona za sprawą różnorodnych przeszkód i niezupełnie pożądana” [Hannerz 2006: 79]. Jest w tak sformułowanej definicji założenie, które przyświeca całej koncepcji uczonego – wykazania symetrii i asymetrii przepływów kulturowych. Hannerz, badając kształtowanie się rzeczywistości społeczno-kulturowej w relacji lokalne-globalne, miejscowe–importowane, centrum–peryferie, nie wystawia jednoznacznych ocen globalizacji kultury. Uczony zdając sobie sprawę z istniejących nierówności w ramach tych relacji, zauważa istotne wpływy peryferii na kulturę centrum. Jako przykład podaje światowe miasta, na przykład: Nowy York, Londyn czy Paryż, które, dzięki migracji, w pewnym sensie są przedłużeniem społeczeństw Trzeciego Świata i ich kultury muzycznej czy kultury jedzenia. Co ważne, uczony zauważa, również, że dzisiejsze centrum, może w przyszłości się stać peryferiami.

Proponując takie rozumienie kultury uczoney neguje tym samym koncepcje „świata mozaiki” oraz „globalnej wioski”. Oznacza to, w pierwszym przypadku, koniec traktowania kultur, jako mających jedynie terytorialny charakter. W drugim zaś przypadku, jest to obalanie mitu kultury światowej, jako sieci współzależności, które dzięki mediom prowadzą do pewnej wspólnotowości i poczucia ogólności światowych więzi.

Rozwijając wspomniany wątek kulturowego rozliczania globalizacji, uczony twierdzi także, że lokalność musi zostać „odczarowana”. Adaptując weberowską metaforę, Hannerz zwraca uwagę, że coraz częściej lokalne prądy, znaczenia, symbole muszą ujawnić się światu, a tym samym stają się podatne na zmianę, czyli jak wymienia, autor: „na ryzyko reinterpretacji, reorganizacji a nawet odrzucenia” [ibidem: 46].

Trudno jednak nie wspomnieć o funkcjonujących asymetriach w przepływach kulturowych z centrum na peryferie. Walka z tego typu asymetrią może przyjmować na peryferiach różne środki. Opór może się przejawiać, według Hannerza, między innymi w postaci opozycji wobec centrum i kampanii na rzecz autentyczności, często także objawia się wrogością wobec tych, którzy ulegli wpływom innej kultury.

Podsumowując, powiązania transnarodowe i przepływy kulturowe mogą nieść ze sobą tak różnorodność, jak i zagrożenie homogenizacją. Interesujące jest także położenie przez uczonego akcentu nie tylko na nierównościach, będących następstwem powiązań transnarodowych i przepływów kulturowych, lecz także na fakcie, iż współcześnie znacznie intensywniej oraz na szerszą skalę, doświadczamy różnorodności kultury.

Globalna ekumena

Z problemem różnorodności jest związana kolejna kluczowa dla koncepcji Hannerza kategoria – globalna ekumena. Współcześnie mamy, według uczonego, możliwość doświadczania tego, co dalekie, jako bliskie. Żyjemy w czasach globalnej ekumeny, a więc zamieszkujemy cały świat. Sądzę, że warto w tym miejscu przytoczyć pełną definicję globalnej ekumeny, która wydaje się być obecnie nośną metaforą współczesnego świata. Jak pisał Hannerz: „[...] Kroeber rozważał pojęcie «ekumeny» (oikouménē) starożytnych Greków [...] Ekuмена, czyli cały zamieszkały świat w rozumieniu Greków, w tym czasie rozciągała się od Gibraltaru do Indii i niejasno pojmowanych Chin. W naszych czasach, odpowiednik starogreckiej ekumeny jest zarówno większy, w znaczeniu obejmowania większej całości, jak i mniejszy, w bardziej metaforycznym znaczeniu związków i większej dostępności. [...] Globalna ekumena to termin, który ja – a wraz ze mną kilka innych osób – wybieram, nawiązując do współzależności w świecie, za sprawą interakcji, wymiany i związanego z nimi rozwoju, wpływającej zwłaszcza na organizację kultury” [Hannerz 2006: 19]. Metafora ta ma na celu zwrócenie uwagi na intensyfikację procesów interakcji, wymiany, współzależności we współczesnym świecie, które mają z kolei wpływ na organizację kultury. Współzależność jest spowodowana zintensyfikowanymi przepływami ludzi – mobilnością – jak również wzmożonym, za sprawą mediów, przepływem znaczeń i form znaczących. Aspekt mediów jest ważny w analizach uczonego nie tylko ze względu na to, że umożliwiają one wzmożone przepływy, ale wpływają także na zintensyfikowanie odbioru. Ze względu na ułatwiony charakter przekazu, jakim jest obraz, nie są już medium tak skomplikowanym w przekazie czy wymagającym aż tak złożonych umiejętności odbioru jak to było w przypadku języka. Obraz może być, także w odbiorze, przekazem bardziej uniwersalnym.

Mobilność i działanie mediów zachwiały jednoznacznym pojęciem kultury i jej związkami z terytorium. Są one wspierane, poza wspomnianymi

technologiami komunikacyjno-informacyjnymi, przez takie nośniki jak światowe miasta – z najważniejszymi dla nich kategoriami społecznymi takimi jak profesjonaliści, migranci, artyści, turyści – a także poszczególne grupy zawodowe – osoby odpowiedzialne za zarządzanie znaczeniem, np.: naukowcy i dziennikarze. Według uczonego, współcześnie mamy do czynienia z kulturami transnarodowymi. Państwo narodowe nie jest już głównym punktem odniesienia. To powiązania składają się na środowisko kulturowe podmiotu.

Globalna ekumena analizowana jest na poziomie mikro i makro. Pierwszy poziom obejmuje zróżnicowanie działania jednostkowego w społecznej organizacji znaczenia. Według uczonego, w sytuacji zróżnicowania kulturowego, perspektywa jednostki i jej sposoby społecznego zorganizowania znaczenia są produktem osobistego doświadczenia sieciowego. Gdy nie istnieją zinstytucjonalizowane, gotowe rozwiązania dla zarządzania zintensyfikowanym i zróżnicowanym przepływem znaczeń, to jednostka musi sama wypracować perspektywę kulturową, a także znaleźć sposób interpretowania perspektywy Innego. Kultura, jako zbiorowość, jest siecią tego typu perspektyw. Istnieją wewnątrz niej trzy tendencje: „hermetyzacja” (jednostki pozostające wewnątrz sieci tych samych bądź ściśle powiązanych znaczeń i form znaczących, próbują utrzymać taki stan rzeczy), „segregacja” (stykanie się z różnymi kulturami, powiązanie z nimi, ale jednocześnie segregowanie ich treści) oraz „integracja” (akceptacja zawartości kulturowej), [Hannerz 2002].

Poziom makro-analizy obejmuje różnorodność powiązań kulturowych oraz organizację kultury poprzez zintensyfikowaną sieć relacji. Na tym poziomie uczony analizuje różnorodność przepływów kulturowych oraz warunki, w których kultura jest rekonstruowana, renegocjowana oraz transmitowana (na przykład: powiązania kultur narodowych z miastami globalnymi, rola mediów, utowarowienie kultury, rola systemu edukacji, rola mobilności).

Globalna ekumena jest, według uczonego, organizacją różnorodności. Jednocześnie jednak także charakteryzuje ją „różnorodność w organizacji” [Hannerz 1992]. Za organizację przepływów kulturowych, na poziomie lokalnym i globalnym, odpowiedzialne są ramy odniesienia: forma życia, państwo, rynek oraz ruchy społeczne.

Forma życia to, według autora „charakterystyczny rodzaj obiegu znaczenia w domach, miejscach pracy, dzielnicach i tak dalej; często zamienia się w rutynę, ponieważ jest wynikiem praktycznego przystosowania się do trwałych okoliczności. Nie jest to jednak rama obejmująca jedynie najbardziej intymne, osobiste związki, ale również te mniej lub bardziej regularne spotkania ze znajomymi i obcymi ludźmi, niekoniecznie podobnymi do nas” [Hannerz 2006: 106]. Zwykle jest ona postrzegana jako charakterystyczna dla społeczeństw tra-

dycyjnych. Przepływ znaczeń wewnątrz tej ramy charakteryzuje dwukierunkowość: możemy być jednocześnie odbiorcami – konsumentami i nadawcami – producentami znaczeń oraz nie do końca zamierzone efekty działań. Związane jest to z faktem, że w ramach formy życia nie istnieją podmioty odpowiedzialne za produkcję i dystrybucję znaczeń. Proces kulturowy nie jest tu zawsze prowadzony w sposób intencjonalny, nie jest poparty żadną polityką kulturową czy marketingową, nie ma także jasno określonych zamierzeń, celów. Proces kulturowy, w ramach formy życia, przebiega w sposób stabilny. Jego wpływ na jednostkę ma charakter trwały i znaczący. Rama ta obejmuje nasze najwcześniejsze doświadczenia, a jednocześnie pozostaje istotna w trakcie całego życia kulturowego jednostki. Przebieg procesu kulturowego najczęściej odbywa się na ograniczonym terytorium (na przykład wspólnota sąsiedzka, dom rodzinny). Jednak mobilność w znacznym stopniu rozszerza to terytorium. Podobne zjawisko obserwujemy dzięki mediom.

Rama państwa obejmuje „przepływ znaczenia pomiędzy aparatem państwowym a ludźmi zdefiniowanymi, jako obywatele” [Hannerz 2006: 107]. Rodzaje przepływów kulturowych w ramach państwa są efektem zamierzonym. Cechuje je asymetryczność praktyk i instytucji, polegająca na jednokierunkowym przepływie znaczeń ze strony instytucji państwa w kierunku obywateli. Hannerz zauważa cztery podstawowe tendencje w organizacji przepływów kulturowych w ramach państwa. Środkiem do ich realizacji jest najczęściej edukacja. Tendencja homogenizująca – poprzez kształtowanie obywateli, jako członków danego narodu. Tego typu proces kulturowy, państwo zwykle opiera na stabilności znaczenia – na sile historii i tradycji. Tendencja różnicująca, opierająca się na założeniu podziału wiedzy i idącym za tym podziałem pracy oraz działalność państwa, jako „transnarodowego mediatora kulturowego” [ibidem: 109]. W tym przypadku, edukacja może prowadzić do kompetencji kulturowych, czyli umiejętności interpretacji znaczeń bądź zmiany ich struktury oraz poszerzania horyzontów. W drugim i trzecim przypadku edukacja funkcjonuje jako proces wytwarzający pewne hierarchie. Dzieje się tak poprzez udział państwa w „porządkowaniu populacji według poszczególnych kategorii o różnych horyzontach kulturowych, gdzie ci silniej zorientowani na globalne i narodowe centra otrzymują większą władzę i prestiż, a także ponadprzeciętne środki materialne”, a także traktowanie edukacji, jako „waluty kulturowej” [ibidem: 109]. Ostatnią opisywaną przez Hannerza tendencją jest zapewnienie „kulturowego dobrobytu” [Hannerz 1992: 49], czyli odpowiedniego poziomu intelektualno–estetycznego kultury.

Kolejną ramą społecznej organizacji różnorodności jest rynek, który „obejmuje utowarowioną kulturę, tę która przepływa między kupującym a sprze-

dawcą”, jak również – „utowarawia kulturę, jak i czyni towary bardziej kulturowymi” [Hannerz 2006: 107]. Produkcję i dystrybucję kultury cechuje w ramach rynku celowość, asymetryczne zorganizowanie, ekspansywność, transnarodowy charakter działania. Bardzo często rynek postrzega się w kategoriach homogenizacji. Poza tego typu tendencjami – spowodowanymi ekspansywnością rynku i próbami dotarcia do jak najszerzej liczby odbiorców – istnieją również procesy segmentacji rynku, polegające na docieraniu do nisz rynkowych z wyspecjalizowanymi produktami. Dużą rolę w tym procesie odgrywa innowacja kulturowa.

Ostatnią ramę odniesienia – ruchy (społeczne), charakteryzuje zdecentralizowany charakter działań, dobrowolne uczestnictwo oraz niestabilność procesu kulturowego (ze względu na nastawienie na zmianę, bądź jej zapobieganie). Bardzo często, według Hannerza [1992: 39], pomimo tego, że są nazywane ruchami społecznymi, są tak naprawdę ruchami w kulturze, podnoszącymi świadomość oraz próbującymi zmieniać obowiązujące systemy znaczeń.

Zaproponowane ramy odniesienia, jak przyznaje uczony, nie wyczerpują wprawdzie problemu sposobów organizacji różnorodności, jednak ukazują najważniejsze jej tendencje. Zdarza się także, że niektóre z wymienionych skłonności w poszczególnych ramach są na przykład silniejsze na peryferiach niż w centrach.

Kreolizacja

Kolejną kluczową dla koncepcji Hannerza kategorią jest proces kreolizacji. Nazwa wywodzi się z lingwistyki – bądź szerzej – socjolingwistyki. To tę proveniencję i znaczenie terminu kreolizacja Hannerz uznaje za stosowne zaadaptować na potrzeby szerszej kategorii współczesnych zmian zachodzących w obrębie kultury światowej. Uczony podkreśla niejednorodność kontaktów (wpływów) kulturowych – przypomina między innymi, że należy pamiętać, iż odmienne tradycje stykające się w ramach kreolizacji, nie były nigdy zupełnie odrębnymi całościami: „[...] istnieje w świecie wiele języków kreolskich opartych na języku angielskim, ale przecież nikt nie byłby skłonny twierdzić z całą powagą, iż angielski jest językiem czystym historycznie. Wzajemne powiązania zazwyczaj przybierają postać względnie ciągłego spektrum oddziałujących na siebie znaczeń i form znaczących, w którym różne historyczne źródła kultury wchodzące w jego skład są widoczne i aktywne w różny sposób” [Hannerz 2006: 104]. Ponownie w nawiązaniu do lingwistyki kreolskiej, autor twier-

dzi, że współcześnie mamy do czynienia z pewnym kulturowym kontinuum, od centrum („standard” – „superstat” – w lingwistyce kreolskiej) do peryferii. Relacje między nimi nie są jednak naznaczone jedynie asymetrias i jednokierunkowością: „lokalna kultura jest wystarczająco silna na swoim terytorium (posługując się tymi antagonistycznymi pojęciami), aby zmusić ekspansywną kulturę centrum do kompromisu, a na tym właśnie polega kreolizacja” [ibidem: 118]. Aby lepiej sobie wyobrazić skomplikowanie i potencjał procesów kreolizacji, można przywołać przyznawanie literackich nagród Nobla autorom z peryferii. Często są to osoby wykształcone, bądź mieszkające na Zachodzie. Importowane towary kulturowe z peryferii do centrum, nigdy nie są czystymi tworam, zawsze są efektem wypośrodkowania. Sylwetka Johna M. Coetzee, laureata literackiej nagrody Nobla z 2003 roku, mogłaby być dobrym przykładem na potwierdzenie argumentu Hannerza.

Ekstremalnymi przypadkami relacji między centrum a peryferiami są kategorie prowincjonalizmu otwarcia i zamknięcia. Pierwszy to bezkrytyczne przyjmowanie wpływów kulturowych centrum, drugi zaś to całkowite zamknięcie się na jego wpływy.

Podsumowując, poprzez kreolizację Hannerz [1992: 261-262] rozumie między innymi zróżnicowany stopień autonomii bądź zamknięcia kultur, ograniczony przez często asymetryczne relacje centrum – peryferie, charakter dystrybucji kulturowej w świecie; interakcje między już istniejącymi znaczeniami danych kultur a znaczeniami napływowymi; wewnętrzne zróżnicowanie transnarodowych przepływów; nie synonimiczność pojęć lokalności i terytorialności, nieoczywistość homogenizacji jako skutku powiązań transnarodowych mieszczących się w ramach dychotomicznej relacji centrum – peryferie.

Uwagi końcowe

Koncepcja globalizacji Ulfa Hannerza nie analizuje rzeczywistości społecznej w kompleksowy sposób, gdyż zajmuje się jedynie wymiarem kultury. Jest jednak spójną koncepcją globalizacji kultury.

Uważam, że przedstawiona kulturowa koncepcja globalizacji niweluje niedociągnięcia w debacie nad globalizacją poprzez umieszczenie rozważań teoretycznych w analizie sieciowej, próbach makroanalizy oraz mikroanalizy, jak również wyraźnie definiując globalizację jako rzeczywistość społeczno-kulturową: koncept globalnej ekumeny, proces: kreolizacja, a także dyskurs: problem

różnorodności kulturowej. Pozbawiona jest zatem generalizacji oraz chaosu pojęciowego, cechuje ją zaś ustrukturyzowanie.

Za najważniejszy atut koncepcji uważam fakt, iż autor oferuje narzędzia diagnostyczne do analizy rzeczywistości społeczno-kulturowej. Kategorie oporu, hermetyzacji, segregacji oraz integracji, prowincjonalizmu otwartości i zamknięcia, odczarowania lokalności mogą z łatwością zostać przeniesione na bardziej lokalny poziom analizy. Za przykład mogą posłużyć ostatnie, niechlubne wydarzenia związane z podpaleniami mieszkań migrantów i uchodźców w Białymstoku. Stanowiły one rodzaj oporu i przykład hermetyzacji. Pełna nadużyć interpretacja symbolu swastyki przez, byłego już, prokuratora w Białymstoku, ilustruje brak kompetencji kulturowych, których być może nie zapewnia nam w wystarczającym stopniu państwo, chociażby poprzez szeroko zakrojoną edukację globalną. Przykłady, także te pozytywne, wymieniając tylko festiwal „Inny Wymiar/Wschód Kultury” jako „odczarowanie lokalności” można by mnożyć. Zwłaszcza istotnymi jednak w warunkach polskich wydaje się być rola państwa w organizowaniu różnorodności. Uważam, że jest to kwestia zbyt rzadko podejmowana zarówno w debatach, jak i w badaniach socjologicznych. Próby odpowiedzi na pytania na ile państwo wykazuje w swej polityce kulturowej tendencje homogenizujące, na ile zaś różnicujące oraz czy pełni rolę transnarodowego mediatora kulturowego, powinny zostać podjęte na nowo, jeżeli chcemy poważnie podejść do kwestii dyskryminacji i wykluczenia. Istotnym poznawczo są też pytania, w jakim wymiarze Polska jest centrum, w jakim zaś stanowi peryferie? Czy będąc dla kogoś peryferiami dla kogoś innego stanowimy centrum? Kolejnym elementem wartym zastanowienia jest sposób prowadzenia dyskursu o kulturze. Czy niektóre wątki debaty publicznej, zwłaszcza te dotyczące kultury narodowej nie ocierają się o kategorię fundamentalizmu kulturowego? Czy poprzez tego typu debaty, rzeczywistość nie radykalizuje się zbyt intensywnie?

Piotr Sztompka podkreśla, iż socjologia w obliczu globalizacji i zagrożenia uniformizacją, powinna szukać raczej unikalności pośród uniformizacji, wychodząc zdecydowanie od badań lokalnych [Sztompka 1990]. Zgadzam się z tym stwierdzeniem i uważam, że należy szukać pośród wielu istniejących koncepcji, tych które umożliwiają tego typu badania, dostarczając po temu odpowiednich tez, dyrektyw metodologicznych bądź kategorii analitycznych. Kulturowa koncepcja globalizacji Ulfa Hannerza, podejmując kwestie różnorodności kulturowej, może stać się użyteczną do analizy lokalnych warunków polskiej rzeczywistości w badaniach nad kwestiami różnicy i różnorodności.

Bibliografia

- Appadurai A. (2005), *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków
- Giddens A. (2001), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa
- Gilarek K. (1999-2000), *Proces, dyskurs czy teoria? Rzecz o naturze globalizacji*, „Transformacje” nr 1-4: 19-22, 23-26
- Hannerz, U. (1992), *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York
- Hannerz U. (1999), *Reflections on Varieties of Culturespeak*, „European Journal of Cultural Studies” nr 2(393): 393-407
- Hannerz U. (2002), *The Global Ecumene as a Network of Networks*, [w:] A. Kuper (red.), *Conceptualizing Society*, London-New York
- Hannerz U. (2006), *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, Kraków
- Meyer J. W. (2000), *Globalization. Sources and Effects on National states and Societies*, „International Sociology” nr 15(2): 233-234
- Meyer J.W., Boli J., Thomas G.M., Ramirez F.O. (2001), *World Society and the Nation-State*, [w:] F. J. Lechner, J. Boli (red.), *The Globalization Reader*, Malden-Oxford
- Robertson R. (1990), *Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept*, „Theory, Culture & Society” nr 7: 15-30
- Robertson R. (1992), *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London – Thousand Oaks – New Delhi
- Robertson R. (2011), *Globalization, Culture and..*, [w:] G. Ritzer, J.M. Ryan (red.) *The Concise Encyclopedia of Sociology*, Chichester – Oxford
- Robertson R. (2012), *European Cosmopolitanism and the Global Field*, [w:] R. Robertson, A. S. Krossa (red.) *European Cosmopolitanism in Question*, Basingstoke
- Sztompka P. (1990), *Conceptual Frameworks in Comparative Inquiry: Divergent or Convergent?*, [w:] M. Albrow, E. King (red.), *Globalization, Knowledge and Society*, London – Thousand Oaks – New Delhi
- Wallerstein I. (1990), *Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System*, „Theory, Culture & Society” nr 7(2-3): 31-55
- Zemło M. (2003), *Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno-fenomenologicznej*, Lublin
- Zybertowicz A. (2012), *Trójkąt bermudzki III RP: instytucjonalizacja nieodpowiedzialności, diagnoza-bez-konsekwencji a wiedza ekskluzywna*, Ogólnopolska konferencja naukowa „Wiedza a instytucjonalizacja nieodpowiedzialności”, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin

SUMMARY**Globalization as an Organization of Diversity.****Ulf Hannerz Cultural Theory of Globalization and Polish Social Reality**

The popularity of globalization problem within academic discourses is not free from some alarming tendencies. Firstly, it does not place too much emphasis on culture. Secondly, part of discussion on the issue lacks structure – it is usually unknown if particular theory focuses on micro-, or macro analysis. Thirdly, it is rarely clearly stated by scholars if globalization is understood as a process, a social reality or as a discourse. Ulf Hannerz in his cultural theory focuses on globalization problem understood as an organization of diversity. He highlights the intensification of interaction and connectivity within globalized social reality. The scholar is also interested in global – local, centre – periphery relations. Therefore, he concentrates on the diversity issue as well as on chances, challenges and dangers connected with that phenomenon. The aim of this article is verification whether Ulf Hannerz cultural theory of globalization avoids shortcomings of globalization debate. In the paper I also examine if that theory might be a useful tool for contemporary Polish social reality analysis. Is it useful for cultural and social differences and diversity research?

Keywords:

creolization, diversity, globalization, global ecumene

AGATA KLECZKOWSKA¹

UNIwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

EMAIL: AG.KLECZKOWSKA@GMAIL.COM

CZY PRAWO WIDZI RÓŻNICE? – OCENA POLSKIEGO STANU PRAWNEGO PRZY AKTUALNYM ZRÓŻNICOWANIU KULTUROWYM I RELIGIJNYM POLSKIEGO SPOŁECZEŃSTWA

Wstęp

Zgodnie z wynikami spisu ludności z 2011 roku, polską tożsamość narodowo-etniczną zadeklarowało łącznie 97,1 % ludności, a inną niż polską – 3,81% (przy czym wyłącznie polską tożsamość zadeklarowało 94,83% ludności), [http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/Przynaleznosc_narodowo-etniczna_w_2011_NSP.pdf (2.07.2013)]. Podobne proporcje, jeśli chodzi o przewagę jednej grupy, są zachowane przy danych dotyczących przynależność do Kościołów i związku wyznaniowych – w 2011 roku 87,85% udzielających odpowiedzi zadeklarowało przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego [http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/LUD_ludnosc_stan_str_dem_spo_NSP2011.pdf (2.07.2013)]. O społeczeństwach o tak jednolitej strukturze etnicznej i religijnej mówi się, że mają charakter homogeniczny. W takiej sytuacji, bez wątpliwości można stwierdzić, że organizacja funkcjonowania państwa, życia społecznego, politycznego, gospodarczego będzie podporządkowana potrzebom i priorytetom dominującej grupy. Spis ludności wykazał ponadto, iż na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej, poza polską, występują 33 inne tożsamości narodowo-etniczne [ibidem]. W związku z takim zróżnicowaniem, tym trudniej byłoby uwzględnić w każdym aspekcie funkcjonowania państwa potrzeby każdej z tych mniejszości.

¹ Autorka dziękuje Panu dr. Michałowi Leciakowi z Katedry Prawa Karnego i Polityki Kryminalnej WPiA UMK za opiekę naukową nad przeprowadzonymi ankietami w jednostkach penitencjarnych oraz artykułem.

Wielokulturowość najogólniej można zdefiniować jako „istnienie wielości i różnorodności kulturowej w świecie” [Paleczny 2006: 13]. Bardziej szczegółowo, wielokulturowość określa się jako współwystępowanie „na ograniczonej przestrzeni dwu lub większej ilości grup ludności o odrębnych językach, wyznaniach, obyczajach, tradycjach i systemach organizacji społecznej” [Kozień 2005: 40]. Wśród czynników, które prowadzą do tej różnorodności, można wymienić: rasę, etniczność, narodowość, wyznawaną religię, język macierzysty czy więź terytorialną [ibidem]. Według T. Palecznego, grupy kulturowe charakteryzują się najczęściej: wspólnotowością (człowiek rodzi się w takiej grupie), terytorialnością (zajmują określone terytorium), jednorodnością rasową lub etniczną, zasadą hierofanii i odrębności religijnej (wspólna religia jest elementem scalającym grupę etniczną) oraz jednością symboliczną i komunikacyjną [ibidem]. Te czynniki będą brane pod uwagę przy dalszych rozważaniach. Przyjmując, że pojęcie wielokulturowości ma takie znaczenie jak powyżej, z pewnością nie można określić społeczeństwa w Polsce jako wielokulturowego.

Niemniej jednak, zróżnicowanie etniczne polskiej ludności cały czas wzrasta. Zgodnie z raportem Zespołu do spraw Migracji „Polityka Migracyjna Polski – stan obecny i postulowane działania”, 31 grudnia 2009 roku 97 604 cudzoziemców posiadało ważne karty pobytu w Polsce, czyli prawie 20 tys. więcej osób niż w 2008 roku [www.bip.msw.gov.pl/download.php?s=4&id=8640 (20.08.2013)]. Współcześnie, w związku właśnie ze wzrostem zróżnicowania kulturowego, demokratycznym państwom przypisuje się zadanie zintegrowania [Savidan 2012] różnych grup społecznych, etnicznych, religijnych. Z jednej strony państwo musi więc uznać tę różnorodność, z drugiej – zapewnić spokojną koegzystencję wszystkim grupom [ibidem]. Jednym z narzędzi służących państwu w wypełnianiu tego zadania jest z pewnością prawo. Staje się ono bowiem czynnikiem, który zapewnia równowagę między potrzebami większości a prawami mniejszości. Ma umożliwić poszanowanie i zachowanie tożsamości kulturowej większości, z jednoczesnym zapewnieniem praktykowania kultury, religii, tradycji przez mniejszość. W końcu prawo powinno zapobiegać wszelkim konfliktom o podłożu kulturowym czy etnicznym występującym na linii większość – mniejszość. Paradoksalnie, wydaje się, że jest to prostsze zadanie w społeczeństwach wielokulturowych, gdzie mniejszość nie stanowi kilku, a kilkanaście czy kilkadziesiąt procent ludności państwa i choćby w związku z tymi liczbami ma szansę wyraźniejszego eksponowania swoich praw. Dlatego też w społeczeństwach takich jak polskie potrzeba, aby ustawodawca był nie tylko racjonalny, ale również świadomy konieczności odpowiedniego zbalansowania praw i potrzeb wszystkich grup w społeczeństwie. Z tego też powodu, w wielu koncepcjach prawo jest czynnikiem zmiennym, uzależnionym od kon-

tekstu kulturowego danego społeczeństwa; prawo jest wręcz elementem kultury [Frieske 2001: 19-26].

Celem niniejszego artykułu nie jest analizowanie zagadnienia ochrony mniejszości narodowych w Polsce. Tematykę tę porusza ustawa z 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (dalej: ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych), [Dz.U. 2005 nr 17 poz. 141]. Omawiane w tym artykule zagadnienia będą z pewnością częściowo pokrywać się z zagadnieniami ustawy, ale z racji choćby ścisłego zdefiniowania tego, jakich grup dotyczy pojęcie mniejszości narodowej i etnicznej na gruncie ustawy², regulacja ta nie będzie stanowiła podstawy dla prowadzonych rozważań.

Pierwsza część niniejszej pracy zawiera ogólne uwagi odnoszące się do problematyki zróżnicowania kulturowego, etnicznego, religijnego, na tle regulacji konstytucyjnej oraz ustawowych. Druga część skupia się na przepisach prawa karnego związanych z tą tematyką. W tym miejscu zostały również zaprezentowane wyniki ankiety przeprowadzonej przez autorkę w kilku jednostkach penitencjarnych.

Prawodawstwo a problem zróżnicowania kulturowego

W polskim prawodawstwie, przepisy odnoszące się do sytuacji osób o innej tożsamości kulturowej, religijnej, etnicznej są rozproszone i znajdują się w wielu aktach prawnych.

Do najważniejszych w tym przedmiocie przepisów Konstytucji RP należy z pewnością art. 53, zapewniający wolność sumienia i religii oraz związany z nim art. 25, który w ust. 1 ustanawia równouprawnienie wszystkich Kościołów i związków wyznaniowych. Z punktu widzenia omawianej problematyki, znaczenie ma również art. 35 ust. 1 ustawy zasadniczej, w którym zapewnia się obywatelom polskim należącym do mniejszości narodowych i etnicznych wolność zachowania i rozwoju własnego języka, zachowania obyczajów i tradycji oraz rozwoju własnej kultury. Z racji tego, iż przepis ten daje gwarancję obywatelom, a więc nie cudzoziemcom, za spełniający podobną funkcję, a odno-

² To, że ustawowe wyliczenie mniejszości jest enumeratywne, potwierdza także judykatura. Sąd Najwyższy postanowieniem z dnia 14 lutego 2007 r. (sygn. III SK 20/06) uznał za niedopuszczalną rejestrację stowarzyszenia o nazwie „Związek Jedności Narodowości Śląskiej – Stowarzyszenie Osób Deklarujących Przynależność do Narodowości Śląskiej”, ponieważ „Nieumieszczenie w tym wyliczeniu [w art. 2 ust. 2 ustawy] śląskiej mniejszości narodowej jest potwierdzeniem poglądu o nieistnieniu tej mniejszości”.

szący się również do cudzoziemców, można uznać art. 32 ust. 2, który zabrania dyskryminacji kogokolwiek w życiu politycznym, społecznym lub gospodarczym z jakiegokolwiek przyczyny. Należy również wymienić art. 27 Konstytucji, który co prawda ustanawia język polski językiem urzędowym, ale równocześnie ustrojodawca zaznaczył w nim, iż przepis ten nie narusza praw mniejszości narodowych wynikających z ratyfikowanych umów międzynarodowych. Jest to tylko część regulacji ważnych z racji tematu zróżnicowania kulturowego i religijnego. Najobszerniejsze bowiem z nich znajdują się w ustawodawstwie.

Nie sposób wymienić w tym miejscu wszystkich ustaw, które zawierają klauzule zabraniające dyskryminacji ze względu na pochodzenie etniczne czy religię, uwzględniające szczególne zasady i wartości, istotne z punktu widzenia danej grupy. Można spróbować dokonać pewnej klasyfikacji ustawowych uprawnień przysługujących mniejszościom. Niemiecki socjolog C. Offe, jako antidotum na konflikty tożsamości w społeczeństwie, wskazywał na prawa grupowe i wymieniał ich trzy odmiany [Offe 2006: 1152]. Pierwsza z nich to prawo do ograniczonej autonomii. Dotyczy ono jednak społeczeństw wielonarodowych [ibidem: 1153], więc w związku z tym ta kategoria praw nie odnosi się do sytuacji w Polsce. W drugiej kolejności do praw grupowych C. Offe zaliczył prawa chroniące wieloetniczność. Są to „ustawowo zagwarantowane uprawnienia i programy polityczne, finansowane z publicznych pieniędzy oraz dążące do uznania i promowania etnicznych, religijnych, językowych i innych grup oraz ich wkładu w życie politycznej wspólnoty” [ibidem]. W Polsce do sposobów realizacji tych praw można zaliczyć Program integracji społeczności romskiej w Polsce na lata 2014-2020 [<https://mac.gov.pl/wp-content/uploads/2011/12/PROGRAM-2.pdf> (20.08.2013)]³, czy wcześniejszy Program na rzecz społeczności romskiej w Polsce [<http://bip.msw.gov.pl/bip/informacje-maic/sprawy-obywatelskie/28,dok.html> (20.08.2013)]. Należy również wymienić ustawę o mniejszościach narodowych, która zawiera przepisy zapewniające ochronę języka regionalnego (rozdział 2 i 4) oraz ustawę o systemie oświaty [Dz.U. 1991 nr 95 poz. 425 ze zm.], z przepisami odnoszącymi się do popularyzacji wiedzy o mniejszościach oraz o szkołach dla mniejszości narodowych i etnicznych (art. 13 ust. 7, art. 15 ust. 2a i 62 ust. 5c).

Trzecia kategoria praw grupowych obejmuje „szczególne prawa przedstawicielskie”. Dotyczą one zagadnienia kto powinien reprezentować daną grupę lub czyje szanse na objęcie stanowisk z wyboru należy selektywnie podwyższyc [ibidem]. Jako przykład regulacji odnoszącej się do nich, można podać

³ Program został poddany konsultacjom społecznym, które miały trwać do maja 2013 roku. Rada Ministrów nie podjęła jeszcze uchwały przyjmującej program [<https://mac.gov.pl/dzialania/konsultacje-projektu-programu-integracji-spolesznosci-romskiej-w-polsce/> (2.09.2013)].

przepisy Kodeksu wyborczego (dalej: k.w.), [Dz.U. 2011 nr 21 poz. 112], który pozwala wyborcom zrzeszonym w zarejestrowanych organizacjach mniejszości narodowych tworzyć komitety wyborcze (art. 95 § 2). Zgodnie z art. 197 § 1 k. w. komitety takie mogą korzystać ze zwolnienia z warunku uzyskania przez listy kandydatów na posłów co najmniej 5 % ważnie oddanych głosów w skali kraju.

Nie jest to oczywiście wyczerpujący podział regulacji prawnych. Trudno wymienić wszystkie akty prawne poruszające problematykę zróżnicowania kulturowego. Oprócz wspomnianej już ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych, regulacją odnoszącą się do problematyki różnorodności w społeczeństwie jest również ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania [Dz.U. 1989 nr 29 poz. 155]. Nie będzie ona w tym miejscu szczegółowo omawiana, niemniej jednak warto zwrócić uwagę, że jej przepisy stanowią nie tylko samą w sobie gwarancję poszanowania różnorodności wyznań w Polsce, ale również odnoszą się do innych gałęzi prawa.

Przykładowo, art. 42 ustawy w ust. 1 gwarantuje, iż „Osoby należące do kościołów i innych związków wyznaniowych, których święta religijne nie są dniami ustawowo wolnymi od pracy, mogą na własną prośbę uzyskać zwolnienie od pracy lub nauki na czas niezbędny do obchodzenia tych świąt, zgodnie z wymogami wyznawanej przez siebie religii.” Użyty *in fine* zwrot może wywoływać pewne wątpliwości interpretacyjne, poszczególne wyznania mogą bowiem wyróżniać święta nakazane, obowiązkowe i te, w których uczestnictwo jest wskazane, ale nie obligatoryjne. Pojawia się wówczas pytanie, co uznać za wymóg religii, biorąc pod uwagę również interesy pracodawcy i wydajność pracy. W ustawach regulujących stosunek państwa do danego kościoła lub związku wyznaniowego wskazane są święta, do obchodzenia których osobom należącym do danego kościoła przysługują zwolnienia od pracy lub nauki. Na przykład, w ustawie o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego [Dz.U. 1991 nr 66 poz. 287], w art. 14 ust. 1 wskazano enumeratywnie siedem takich uroczystości. Analogiczny przepis znajduje się w ustawie o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej [Dz.U. 1994 nr 73 poz. 323], gdzie w art. 14 wymieniono trzy święta. Wątpliwości może budzić ust. 3 art. 42 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, według którego zwolnienie od pracy może być udzielone pod warunkiem odpracowania czasu zwolnienia, bez prawa do dodatkowego wynagrodzenia za pracę w dni ustawowo wolne od pracy lub pracę w godzinach nadliczbowych. Jeżeli bowiem na przykład wyznawca judaizmu nie obchodzi Świąt Bożego Narodzenia, i w związku z tym nie pracuje 25 i 26 grudnia, mimo iż daty te nie są żadnym przeciwwskazaniem dla wykonywania

przez niego pracy, można zapytać o sprawiedliwość regulacji, gdy na obchodzenie na przykład święta Pesach [Dz.U. 1997 nr 41 poz. 251] otrzyma zwolnienie, ale czas poświęcony na uroczystości związane ze świętem będzie musiał jednak odpracować i nie będą mu przysługiwały z tego tytułu żadne roszczenia o dodatkowe wynagrodzenie.

Prawo karne a kultura

Najważniejsze regulacje odnoszące się do problemu zróżnicowania kulturowego, etnicznego, religijnego znajdują się w ustawodawstwie z zakresu prawa karnego, z racji szczególnie represyjnego charakteru tej gałęzi prawa. Do tej problematyki odnoszą się przepisy Kodeksu karnego [Dz.U. 1997 nr 88 poz. 553], Kodeksu postępowania karnego [Dz.U. 1997 nr 89 poz. 555], Kodeksu karnego wykonawczego [Dz.U. 1997 nr 90 poz. 557], (oraz aktów wykonawczych), a także standardy wytyczane przez organizacje międzynarodowe, takie jak Rada Europy czy Organizacja Narodów Zjednoczonych.

W 2012 roku została wydana Rekomendacja Komitetu Ministrów Rady Europy dla Państw Członkowskich dotycząca więźniów cudzoziemskich [Recommendation CM/Rec(2012)12 of the Committee of Ministers to member States concerning foreign prisoners]. Wśród podstawowych postanowień Rekomendacji znalazły się takie, które wymagają np. dostosowania zasad panujących w zakładzie karnym do „szczególnej sytuacji i specyficznych potrzeb więźniów cudzoziemskich” (zasada 11 i 12). Wiele spośród dalszych zasad porusza wprost problem zróżnicowania kulturowego. Dla przykładu, zasada 18., odnosząca się do kwestii higieny, w punkcie 18.2. nakazuje, aby reguły dotyczące „przestrzegania zasad czystego i schludnego wyglądu” były interpretowane z poszanowaniem tożsamości kulturowej i religijnej więźnia. W komentarzu do tej zasady powołano się na przykład, gdy takie właśnie względy wymagają od mężczyzn noszenia brody – w tej sytuacji jednostka penitencjarna nie powinna zabraniać noszenia zarostu, a raczej zapewnić możliwość schludnego go utrzymania [CM(2012)108 add Commentary to Recommendation CM/Rec(2012) 12 of the Committee of Ministers to member States concerning foreign prisoners]. Zasada 19 z kolei, odnosząca się do ubioru, stanowi, iż odzież zapewniona przez władze zakładu karnego nie może naruszać „wrażliwości kulturowej lub religijnej więźniów cudzoziemskich”. W komentarzu do tej zasady wskazuje się, że mimo, iż więźniowie często chcieliby mieć możliwość noszenia ubrań nakazanych przez ich kulturę lub tradycję, nie może to pozostawać w sprzeczno-

ści z wymogami bezpieczeństwa. Pewne stroje mogą bowiem np. pozwolić na ukrywanie przedmiotów albo utrudnić przeszukanie więźnia, w związku z tym dobra praktyka nakazywałaby pozwolić osadzonym na noszenie tradycyjnych strojów w celach, a zabronić tego w częściach budynku, gdzie więźniowie przebywają wspólnie.

Z kolei w dokumencie *Standard Minimum Rules for the Treatment of Prisoners* [Standard Minimum Rules for the Treatment of Prisoners Adopted by the First United Nations Congress on the Prevention of Crime and the Treatment of Offenders, held at Geneva in 1955, and approved by the Economic and Social Council by its resolutions 663 C (XXIV) of 31 July 1957 and 2076 (LXII) of 13 May 1977] przyjętym przez *First United Nations Congress on the Prevention of Crime and the Treatment of Offenders* pojawił się zakaz dyskryminacji ze względu na „rasę, kolor skóry, płeć, język, religię, kwestie polityczne lub inne poglądy, pochodzenie narodowe lub społeczne, własność, urodzenie lub inny status” (punkt 6.1). Jeśli w placówce znajduje się dostateczna liczba więźniów będących wyznawcami tej samej religii, w zakładzie powinien być powołany wykwalifikowany przedstawiciel tego wyznania, który będzie odprawiał regularnie nabożeństwa i odbywał indywidualne spotkania z więźniami (jeśli jest to uzasadnione liczbą osadzonych, duchowny powinien być zatrudniony nawet na cały etat), (punkt 41).

Jeśli chodzi o polskie ustawodawstwo, w Kodeksie karnym można wskazać kilka artykułów dotyczących problemu różnicowania kulturowego. Przede wszystkim, w rozdziale XVI Kodeksu karnego uregulowano przestępstwa przeciwko pokojowi, ludzkości oraz przestępstwa wojenne, które również odnoszą się do tej kwestii. Art. 118 k. k. penalizuje ludobójstwo, art. 118a – tzw. masowy zamach (pierwowzorem tego artykułu był art. 7 Statutu Międzynarodowego Trybunału Karnego, na gruncie którego funkcjonuje również nazwa zbrodni „apartheidu” [Szewczyk 2013: 41]), art. 119 – przemoc z powodów narodowych, etnicznych, rasowych, politycznych, wyznaniowych lub bezwyznaniowości, a art. 126a – publiczne nawoływanie do popełnienia czynu określonego m.in. w art. 118, 118a i 119 § 1. W rozdziale XXIV k. k. zostały z kolei kryminalizowane przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania. Art. 194 zabrania ograniczania wolności wyznania, art. 195 – przeszkadzania w wykonywaniu aktów religijnych, a art. 196 – obrazy uczuć religijnych. Przestępstwa związane z dyskryminacją ze względu na tożsamość kulturową czy religijną zostały uregulowane także w rozdziale XXXII, penalizującym przestępstwa przeciwko porządkowi publicznemu. Art. 256 § 1 zakazuje propagowania faszystowskiego lub innego totalitarnego ustroju państwa oraz nawoływania do nienawiści na tle różnic narodowościowych, etnicznych, rasowych, wyznaniowych lub ze

względem na bezwyznaniowość. Art. 257 z kolei zabrania publicznego znieważania grupy ludności albo poszczególnych osób z powodu przynależności narodowej, etnicznej, wyznaniowej lub naruszania nietykalności cielesnej innej osoby z takich powodów. W Kodeksie postępowania karnego (dalej: k. p. k.) nie ma przepisów wprost odnoszących się do sytuacji różnicowania kulturowego. Istotnym przepisem z punktu widzenia poruszanej problematyki jest na pewno art. 72 § 1 k. p. k., który ustanawia prawo oskarżonego do korzystania z bezpłatnej pomocy tłumacza, jeżeli nie włada on w wystarczającym stopniu językiem polskim.

Ważne regulacje znajdują się w Kodeksie karnym wykonawczym. Zostaną one omówione na podstawie treści i wyników ankiety, wykonanej na potrzeby niniejszej pracy. W sierpniu 2013 roku przeprowadziłam korespondencyjnie badanie różnicowania kulturowego w zakładach karnych. Stworzyłam ankietę składającą się z 10 pytań głównych i kilkudziesięciu pytań pomocniczych, które zostały skierowane do służby penitencjarnej. Pytania główne odnosiły się ogólnie do danej kwestii np. pytanie pierwsze brzmiało „Czy skazani deklarują narodowość polską?”. W razie udzielenia pozytywnej odpowiedzi, wypełniający ankietę był proszony o udzielenie odpowiedzi na dwa pytania pomocnicze, dotyczące liczby skazanych deklarujących narodowość inną niż polską oraz tego, jaka jest to narodowość lub narodowości. Ankiety zostały wysłane do Aresztu Śledczego w Toruniu oraz ośmiu zakładów karnych w: Bydgoszczy-Fordonie, Włocławku, Grudziądzu, Warszawie-Białołęce, Białymstoku, Hrubieszowie oraz w Łodzi (do Zakładu Karnego nr 1 i Zakładu Karnego nr 2). Ponadto, ankietę w zmodyfikowanej postaci (8 pytań dotyczących ogólnych problemów różnicowania kulturowego w jednostkach penitencjarnych) została wysłana także do Biura Informacji i Statystyki Centralnego Zarządu Służby Więziennej (CZSW). Udziałający odpowiedzi, zgodnie z instrukcją podaną na pierwszej stronie ankiety, zostali poproszeni o podawanie danych aktualnych na dzień wypełniania ankiety; dodatkowo, na końcu każdej ankiety zostało zamieszczone pytanie o ogólną liczbę skazanych przebywających w jednostce penitencjarnej (jednostkach penitencjarnych). W odpowiedzi otrzymałam dziewięć wypełnionych ankiet.

Pierwsze trzy pytania ankiety miały na celu ogólne określenie sytuacji różnicowania kulturowego w zakładach karnych, aby stworzyć tło dla wniosków płynących z odpowiedzi na dalsze zagadnienia.

Pierwsze pytanie dotyczyło osób deklarujących narodowość inną niż polską. Według danych CZSW na 26 sierpnia 2013 roku, w zakładach karnych i aresztach śledczych przebywało 549 cudzoziemców, co stanowi około 0,06 % liczby wszystkich osadzonych w jednostkach penitencjarnych w tym czasie. W bada-

nych jednostkach, wyniki te były porównywalne, wahały się od 0,03% (Zakład Karny w Grudziądzu) do 1,6% (Zakład Karny w Hrubieszowie)⁴. Zgodnie z danymi CZSW, osadzeni cudzoziemcy pochodzili z 63 krajów świata, największy odsetek cudzoziemców pochodził z Ukrainy (90 osób), Rosji (56) i Rumunii (51). W jednostkach penitencjarnych, w których została przeprowadzona ankieta, w odpowiedzi na to zagadnienie, wskazywano na narodowości takie, jak: wietnamska, ukraińska, rosyjska, białoruska, bułgarska, nigeryjska, armeńska, niemiecka⁵.

Pytanie drugie dotyczyło przynależności do mniejszości etnicznej. Zgodnie z ustawą o mniejszościach narodowych i etnicznych, wypełniający zostali poproszeni o uwzględnienie w odpowiedzi mniejszości karaimskiej, łemkowskiej, romskiej i tatarskiej. CZSW powołał się na szczególny charakter informacji w tym przedmiocie, które jako dane wrażliwe nie są gromadzone przez jednostki penitencjarne; odpowiedzi nie udzielono także w większości ankiet wypełnionych w jednostkach penitencjarnych. Dane te zostały podane tylko w ankiecie otrzymanej z Zakładu Karnego nr 1 w Łodzi, gdzie wskazano na obecność 10 osób deklarujących przynależność do mniejszości romskiej⁶.

W trzecim pytaniu wypełniający zostali poproszeni o wskazanie, ilu osadzonych deklaruje wyznanie inne niż rzymskokatolickie. Ponownie, CZSW powołał się na szczególną wrażliwość tych danych, z kolei w odpowiedziach z jednostek penitencjarnych wskazywano, że inne wyznanie deklaruje od 0,6% osadzonych (Zakład Karny w Warszawie-Białołęce) do 5,7% (Zakład Karny nr 1 w Łodzi)⁷. Wskazywano wyznania: protestanckie, muzułmańskie, prawosławne, judaistyczne oraz przynależność do Świadków Jehowy oraz Kościoła zielonoświątkowego.

Następne pytania zostały oparte na art. 106 k. k. w., który w § 1 zapewnia skazanemu „prawo do wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych oraz bezpośredniego uczestniczenia w nabożeństwach odprawianych w zakładzie karnym w dni świąteczne i słuchania nabożeństw transmitowanych przez środki masowego przekazu, a także do posiadania niezbędnych w tym celu książek, pism i przedmiotów”. Rozszerzeniem tego uprawnienia jest

⁴ Najwyższy odsetek osadzonych deklarujących narodowość inną niż polską wynikał z danych podanych przez Areszt Śledczy w Toruniu, ale tutaj liczba takich osadzonych została określona jako „0-5”. Zakład Karny nr 2 w Łodzi powołał się na brak danych.

⁵ W odpowiedzi z Aresztu Śledczego w Toruniu pojawiło się także określenie „państwa afrykańskie”.

⁶ Ponadto, w odpowiedzi na pytanie pierwsze, udzielonej przez Zakład Karny w Grudziądzu, wymieniono narodowość romską.

⁷ Zakład Karny nr 2 w Łodzi powołał się na brak danych, a Areszt Śledczy w Toruniu określił liczbę takich osadzonych na „0-5”.

§ 2⁸, a § 3 ma zagwarantować, że „Korzystanie z wolności religijnej nie może naruszać zasad tolerancji ani zakłócać ustalonego porządku w zakładzie karnym”. Zgodnie z udzielonymi odpowiedziami, skazani korzystają z możliwości bezpośredniego uczestniczenia w nabożeństwach, spotkań indywidualnych z duchownym i osobami świeckimi reprezentującymi stowarzyszenia religijne, słuchają mszy nadawanych przez radiowęzeł, biorą udział w pielgrzymkach, a także modlą się indywidualnie. Skazani praktykujący religię w ten sposób deklarują wyznanie rzymskokatolickie, muzułmańskie, prawosławne, protestanckie oraz przynależność do Kościoła zielonoświątkowego. Jedno z pytań pomocniczych dotyczyło przybliżonego określenia liczby lub procentu skazanych korzystających z prawa do praktykowania religii. Nie wszystkie jednostki udzieliły na nie odpowiedzi; z otrzymanych danych wynika, iż największy odsetek skazanych praktykuje religię w Zakładzie Karnym w Bydgoszczy – Fordonie (80 %).

Na podstawie § 3 art. 106 k. k. w. zostało wydane rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości w sprawie szczegółowych zasad wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych w zakładach karnych i aresztach śledczych. W § 1 pkt 1 rozporządzenia powtarza się prawo do uczestnictwa w nabożeństwach i spotkaniach o charakterze religijnym, które mają odbywać się w „kaplicy lub innym odpowiednio przystosowanym do tego celu pomieszczeniu albo miejscu na terenie zakładu karnego albo aresztu śledczego”. We wszystkich jednostkach, zgodnie z udzielonymi odpowiedziami, znajdują się takie kaplice lub pomieszczenia. Również we wszystkich jednostkach, oprócz Zakładów Karnych nr 1 i 2 w Łodzi oraz Zakładu Karnego w Hrubieszowie, wskazano, że kaplica służy praktykom wyznania rzymskokatolickiego; w trzech wymienionych zakładach karnych natomiast określono ją jako pomieszczenie ekumeniczne, służące wyznawcom różnych religii. Dane CZSW wskazują z kolei na 144 kaplice znajdujące się w 156 zakładach karnych, z czego 52 kaplice mają właśnie charakter ekumeniczny. Z kaplic lub podobnych pomieszczeń korzysta w sumie 12 kościołów i związków wyznaniowych.

§ 1 pkt 2 rozporządzenia odnosi się do duchownych kościołów lub innych związków wyznaniowych, wykonujących posługi w zakładzie, którzy dalej w rozporządzeniu nazywani są „kapelanami”. § 3 pkt 1 rozporządzenia nakazuje dyrektorowi zakładu karnego zawrzeć z kapelanem umowę o wykonywanie posług religijnych, co ma zapewnić skazanym „wykonywanie praktyk

⁸ § 2. Skazany ma prawo do uczestniczenia w prowadzonym w zakładzie karnym nauczaniu religii, brania udziału w działalności charytatywnej i społecznej kościoła lub innego związku wyznaniowego, a także do spotkań indywidualnych z duchownym kościoła lub innego związku wyznaniowego, do którego należy; duchowni ci mogą odwiedzać skazanych w pomieszczeniach, w których przebywają.

religijnych i korzystanie z usług religijnych”. W umowie określa się między innymi zakres czynności kapelana, zakres i zasady korzystania przez kapelana przy wykonywaniu usług religijnych z pomocy innych osób oraz zasady współdziałania z dyrektorem zakładu karnego. Zgodnie z informacjami użytymi z CZSW, obecnie w jednostkach penitencjarnych zatrudnionych jest 200 kapelanów (z czego 28 pracuje na pełnym etacie)⁹. Są to duchowni dwunastu różnych kościołów i związków religijnych. Lista tych wyznań pokrywa się z danymi zadeklarowanymi przez jednostki penitencjarne biorące udział w ankiecie, z tym zastrzeżeniem, że w jednej z odpowiedzi wskazano również na posługę religijną sprawowaną przez osoby świeckie (mimo, iż nie są one „kapelanami” w rozumieniu rozporządzenia).

Kolejne zagadnienie ankiety było związane z art. 109 § 1 k. k. w., który stanowi, iż „Skazany otrzymuje trzy razy dziennie posiłki (...) z uwzględnieniem zatrudnienia i wieku skazanego, a w miarę możliwości także wymogów religijnych i kulturowych”. We wszystkich jednostkach penitencjarnych na pytanie, czy jednostka jest w stanie uwzględnić szczególne wymogi religijne lub kulturowe skazanych co do otrzymywanych posiłków, odpowiadano pozytywnie. Zgłaszane wymagania żywieniowe związane były z dietą pozbawioną wieprzowiny lub dietą bezmięsną i dotyczyły wyznania muzułmańskiego i judaizmu.

Następne pytanie zostało oparte na art. 110a k. k. w., który zapewnia skazanemu prawo do posiadania w celi między innymi przedmiotów kultu religijnego. W udzielonych odpowiedziach wskazywano na zapotrzebowanie na Pismo Święte, krzyż, różaniec, „święty obrazek”, a także lekturę czasopisma „Gość Niedzielny” oraz książek dostępnych w bibliotece działającej przy kaplicy (tytuły takie jak: „Dobry Łotr”, „Ład Boży”). Wszystkie te przedmioty były związane z wyznaniem rzymskokatolickim¹⁰.

W żadnej z jednostek penitencjarnych biorących udział w badaniu nie przebywała osoba skazana za przestępstwo popełnione z motywacji kulturowej, co było przedmiotem kolejnego pytania. Według danych CZSW na 26 sierpnia 2013 roku, kara pozbawienia wolności była wykonywana na podstawie prawomocnego orzeczenia wobec jednej osoby skazanej na podstawie art. 194 k. k.¹¹,

⁹ Kapelani w zakładach karnych oprócz podstawowego wynagrodzenia otrzymują dodatek za pracę w trudnych warunkach [Świto 2010: 44-45].

¹⁰ W dwóch przypadkach (Zakład Karny nr 1 w Łodzi oraz Areszt Śledczy w Toruniu) na pytanie „Czy skazani zgłaszają potrzebę dostępu do książek, pism lub przedmiotów związanych z kultem religijnym?” odpowiadano negatywnie.

¹¹ Art. 194 k.k. „Kto ogranicza człowieka w przysługujących mu prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2”.

wobec czterech osób skazanych na podstawie art. 195 § 1 k. k.¹² i wobec sześciu osób na podstawie art. 196 k. k.¹³. Skazanie na podstawie tych trzech przepisów następowało w związku z przestępstwem groźby karalnej, znęcaniem fizycznym lub psychicznym, kradzieżą, kradzieżą z włamaniem, rozbojem oraz uszkodzeniem mienia (artykuły stypulujące te przestępstwa były zastosowane jako główne w każdym orzeczeniu)¹⁴.

Do CZSW zostało skierowane również pytanie: „Czy w zakładach karnych ma miejsce przemoc lub ataki na tle kulturowym lub religijnym?” Z udzielonej odpowiedzi wynika, iż dane takie nie są gromadzone, dostępne są jedynie informacje o charakterze i liczbie zdarzeń nadzwyczajnych (takich jak groźne zakłócenie bezpieczeństwa, drastyczne przejawy podkultury więziennej, napaść na funkcjonariusza), które miały miejsce w jednostkach penitencjarnych.

Podsumowanie

Polska jest krajem jednolitym pod względem narodowo-etnicznym. Ma to swoje odzwierciedlenie w prawodawstwie, tworzone przepisy bowiem reprezentują wartości wspólne dla osób o polskiej tożsamości narodowej, a także najczęściej zgodne z kwestiami światopoglądowymi towarzyszącymi wyznaniu rzymskokatolickiemu. Nie świadczy to o nacjonalizmie czy ksenofobii, a jest raczej prostą konsekwencją struktury narodowo-etnicznej społeczeństwa w Polsce oraz tego, jak ogromną przewagę liczebną ma ta dominująca grupa. Niemniej jednak, nie oznacza to, iż – po pierwsze – takie proporcje w liczebności poszczególnych grup utrzymają się również w przyszłości oraz po drugie, że w tworzonych regulacjach nie trzeba brać pod uwagę praw i potrzeb osób o odmiennej tożsamości kulturowej, etnicznej czy religijnej. Świadomość tego powinna być obecna przede wszystkim podczas uchwalania prawa, a nie zawsze tak jest. Pewnych informacji o postawach wobec praw mniejszości dostarcza na pewno zapis drugiej sejmowej debaty towarzyszącej przyjęciu ustawy o mniejszościach narodowych. Posłowie biorący w niej udział, kształto-

¹² Art. 195 § 1 k. k. „Kto złośliwie przeszkadza publicznemu wykonywaniu aktu religijnego kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2”.

¹³ Art. 196 k. k. „Kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2”.

¹⁴ Dla porównania, w 2012 roku ogółem były wykonywane dwa prawomocne orzeczenia, gdy skazanie nastąpiło w związku z przestępstwem określonym w art. 194-196.

wali swoje wystąpienia w taki sposób, aby wskazać na zagrożenia dla polskiej tożsamości narodowej wynikające z ustawy, nad którą toczyła się debata [Trapani 2009]. Niektórzy parlamentarzyści sugerowali więc, że mniejszości narodowe nie są grupami godnymi zaufania, mimo dobrej woli ze strony większości; posługiwali się metaforami wojny; przedstawiali Polaków jako ofiary własnej gościnności; nazywali „chorobą” przekształcanie się europejskich społeczeństw w bardziej pluralistyczne; wykorzystywali zaimbek „my” do pokazania opozycji między polską większością a mniejszościowymi grupami narodowymi [ibidem]. Takie postawy świadczą nie tylko o próbach marginalizowania mniejszości etnicznych, ale również o niezrozumieniu czym są zasady równości wobec prawa oraz niedyskryminacji, będące współcześnie jednymi z fundamentów każdego państwa demokratycznego.

Przechodząc do oceny istniejących regulacji prawnych odnoszących się do problemu zróżnicowania kulturowego czy wyznaniowego, należy zauważyć, że są one raczej wystarczające przy obecnym kształcie struktury narodowo-etnicznej ludności w Polsce. Szczególne znaczenie mają na tym tle przepisy prawa karnego, zwłaszcza biorąc pod uwagę funkcje: ochronną i prewencyjno-wychowawczą prawa karnego [Marek 2010: 14,16]. Można zadać pytanie, czy obecna regulacja kodeksu karnego pozwoliłaby na reakcję w adekwatny do sytuacji sposób, gdyby w Polsce doszło na przykład do konfliktu o podłożu kulturowym. Szukając na nie odpowiedzi, trzeba przede wszystkim podkreślić, iż niezależnie od tego, że prawo karne ma za zadanie chronić istotne wartości społeczne, a do nich niewątpliwie zalicza się możliwość swobodnego praktykowania swojej kultury czy religii, jest ono *ultima ratio* [Wąsek 1995: 40]. Gdyby ustawodawca dopuścił do sytuacji, w którym każdy czyn, w jakikolwiek sposób ingerujący w czyjeś poczucie tożsamości kulturowej, etnicznej itd., byłby penalizowany, prawo karne przestałoby być w rezultacie efektywne [ibidem]. Polski kodeks karny z 1997 r. kryminalizuje przestępstwa, w których przedmiotem ochrony jest zarówno ludzkość [Szewczyk 2013] (jeśli chodzi o czyny penalizowane przepisami rozdziału XVI k.k.), jak i wolność religijna [Wróbel 2013]. Ponadto, jak wynika z przedstawionych danych CZSW, w Polsce skazania za przestępstwa na tle na przykład wolności sumienia i wyznania są bardzo rzadkie. Biorąc więc pod uwagę obowiązujący stan sprawny oraz statystyki, regulacja kodeksu, przy obecnym stanie zróżnicowania kulturowego w Polsce, wydaje się więc wyczerpująca. Niemniej jednak, nie oznacza to, iż w miarę wzrostu liczby osób o odmiennej tożsamości religijnej i etnicznej w Polsce, nie będą potrzebne zmiany w legislacji.

Na podstawie przeprowadzonej w jednostkach penitencjarnych ankiety można natomiast wskazać na stan gotowości polskiej służby peniten-

cjarnej do przyjęcia osadzonych o pochodzeniu etnicznym innym niż polskie. Mimo tego, że odsetek skazanych o odmiennej tożsamości kulturowej czy wyznaniowej jest niewielki, jednostki penitencjarne są zazwyczaj gotowe sprostać potrzebom takich osadzonych. Świadczy o tym na przykład realna możliwość zatrudnienia w jednostce penitencjarnej kapelana wyznania innego niż rzymskokatolickie czy praktykowanie religii w kaplicy o charakterze ekumenicznym. Zgodnie z przedstawionymi danymi, tylko około jedna trzecia kaplic nie służy wyłącznie wyznaniu rzymskokatolickiemu, można więc postulować zwiększenie tej liczby. Na podstawie danych otrzymanych w ankietach trudno stwierdzić, czy funkcja ekumeniczna kaplicy jest ściśle związana z odsetkiem więźniów deklarujących wyznanie inne niż rzymskokatolickie¹⁵. Wydaje się jednak, że koszt przystosowania kaplicy do potrzeb różnych wyznań oraz utrzymania jej w takim charakterze nie jest wysoki i w związku z tym, tam, gdzie osadzeni są skazani zgłaszający potrzebę praktykowania różnych wyznań, powinny powstać kaplice ekumeniczne. Do pozytywów należy z całą pewnością zaliczyć gotowość jednostek penitencjarnych do przygotowywania posiłków zgodnie ze specyficzną dietą osadzonego oraz możliwość zapewnienia osadzonemu praktykowania religii i posiadania przedmiotów kultu religijnego.

Z danych otrzymanych z CZSW uwagę zwraca brak informacji na temat zdarzeń niebezpiecznych na tle kulturowym lub religijnym, które miały miejsce w jednostkach. Mogłoby mieć to znaczenie np. z punktu widzenia międzynarodowoprawnych zobowiązań Polski. Dla przykładu, na podstawie umowy o wykonywaniu wyroków Międzynarodowego Trybunału Karnego do spraw byłej Jugosławii z 18 września 2008 roku [Dz. U. 2009 nr 137 poz. 1123], Sąd Okręgowy w Warszawie w grudniu 2012 roku decydował o przyjęciu do wykonania wyroku wydanego wobec Radislava Krstica [<http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/sad-zbrodniarz-ze-srebrenicy-moze-trafic-do-polskiego-wiezienia,292878.html> z dnia 10.07.2013], uznanego za winnego między innymi pomocy i podżegania do ludobójstwa oraz do eksterminacji [Prosecutor v. Radislav Krstic, Judgement 19.04.2004 r., IT-98-33-A]. Zbrodnie, których dopuścił się, miały na celu wyniszczenie części bośniackich muzułmanów. Krstic rozpoczął odbywanie kary pozbawienia wolności w zakładzie karnym w Wakefield w Wielkiej Brytanii, ale po ataku współwięźniów – muzułmanów, którzy postanowili wziąć odwet za zbrodnie, które Krstic popełnił, podjęto decyzję o jego przeniesieniu [<http://www.bbc.co.uk/news/uk-england-bradford-west-yorkshire-12509858> z dnia 19.06.2013]. Polska została wybrana jako pań-

¹⁵ W przypadku Zakładu Karnego nr 1 w Łodzi skazani praktykujący wyznanie inne niż rzymskokatolickie stanowił 5,7% wszystkich skazanych. Zakład Karny w Hrubieszowie oraz Zakład Karny nr 2 w Łodzi nie przedstawiły danych w tym przedmiocie.

stwo, w którym Krstic odbydzie pozostałą część kary właśnie w związku z tym, iż w polskich jednostkach penitencjarnych nie ma takiego zróżnicowania kulturowego i religijnego, które mogłoby doprowadzić do dalszej agresji wobec skazanego. Wydaje się więc, że statystyki związane z więziennictwem powinny zostać w przyszłości uzupełnione o dane związane z atakami na tle odmienności etnicznej lub wyznaniowej, nie tylko na potrzeby przyjmowania skazanych przez trybunały międzynarodowe, ale również w związku z napływem do Polski ludności o różnej od rodzimej tożsamości kulturowej.

Bibliografia:

- Frieske K. (2001), *Socjologia prawa*, Warszawa-Poznań
- Kozień M. (2005), *Wielokulturowość – modele i praktyka społeczna*, [w:] M. Kozień (red.), *Wielokulturowość a migracje*, Warszawa
- Marek A. (2010), *Prawo karne*, Warszawa
- Offe C. (2006), *Homogeniczność i demokracja konstytucyjna. Konflikty tożsamości a prawa grupowe* (przeł. M. Marody), [w:] A. Jasińska – Kania, L. M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Warszawa
- Paleczny T. (2006), *Stosunki międzykulturowe: modele pluralizmu w społeczeństwach „ponowoczesnych”*, [w:] K. Golemo, T. Paleczny, E. Wiącek, *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, Kraków
- Savidan P. (2012), *Wielokulturowość*, przeł. E. Kozłowska, Warszawa
- Szewczyk M. (2013), *Komentarz do art. 118a*, [w:] A. Zoll (red.), *Kodeks karny. Część szczególna. Komentarz do art. 117-277 k.k.*, Warszawa
- Świto L. (2010), *Charakter prawny posługi duszpasterskiej proboszczów i wikariuszy w parafiach rzymskokatolickich w świetle prawa polskiego*, „Seminarie” t. 27
- Trapani V. (2009), „Inni” w polskich debatach [w:] A. Jasińska-Kania, S. Łodziński (red.), *Obszary i formy wykluczenia etnicznego w Polsce: mniejszości narodowe, imigranci, uchodźcy*, Warszawa
- Wąsek A. (1995), *Przestępstwa przeciwko przekonaniom religijnym de lege lata i de lege ferenda*, „Państwo i Prawo” nr 7
- Wróbel W. (2013), *Komentarz do art. 195* [w:] A. Zoll (red.), *Kodeks karny. Część szczególna. Komentarz do art. 117-277 k.k.*, Warszawa

Źródła internetowe:

- <http://www.bbc.co.uk/news/uk-england-bradford-west-yorkshire-12509858> [19.06.2013]
- http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/Przynalaznosc_narodowo-etniczna_w_2011_NSP.pdf [2.07.2012]
- http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/LUD_ludnosc_stan_str_dem_spo_NSP2011.pdf [2.07.2013]

<http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/sad-zbrodniarz-ze-srebrenicy-moze-trafic-do-polskiego-wiezienia,292878.html> [10.07.2013]
www.bip.msw.gov.pl/download.php?s=4&id=8640 [20.08.2013]
<https://mac.gov.pl/wp-content/uploads/2011/12/PROGRAM-2.pdf> [20.08.2013]
<http://bip.msw.gov.pl/bip/informacje-maic/sprawy-obywatelskie/28,dok.html> [20.08.2013]

Źródła prawa i dokumenty:

CM(2012)108 add Commentary to Recommendation CM/Rec(2012) 12 of the Committee of Ministers to member States concerning foreign prisoners
Prosecutor v. Radislav Krstic, Judgement, 19.04.2004 r., IT-98-33-A
Recommendation CM/Rec(2012)12 of the Committee of Ministers to member States concerning foreign prisoners
Standard Minimum Rules for the Treatment of Prisoners Adopted by the First United Nations Congress on the Prevention of Crime and the Treatment of Offenders, held at Geneva in 1955, and approved by the Economic and Social Council by its resolutions 663 C (XXIV) of 31 July 1957 and 2076 (LXII) of 13 May 1977
Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Organizacją Narodów Zjednoczonych o wykonywaniu wyroków Międzynarodowego Trybunału Karnego dla byłej Jugosławii, sporządzona w Hadze dnia 18 września 2008 r., (Dz. U. 2009 nr 137 poz. 1123)
Ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 1994 nr 73 poz. 323)
Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz.U. 1989 nr 29 poz. 155)
Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 1997 nr 41 poz. 251)
Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz.U. 1991 nr 66 poz. 287)
Ustawa z dnia 5 stycznia 2011 r. – Kodeks wyborczy (Dz.U. 2011 nr 21 poz. 112)
Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny (Dz.U. 1997 nr 88 poz. 553)
Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny wykonawczy (Dz.U. 1997 nr 90 poz. 557)
Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks postępowania karnego (Dz.U. 1997 nr 89 poz. 555)
Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (Dz.U. 2005 nr 17 poz. 141)
Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty (Dz.U. 1991 nr 95 poz. 425 ze zm.)

SUMMARY**Does law see differences? – evaluation of the Polish status
at present cultural and religious differentiation of Polish society**

First part of the article deals with the legal regulations which approach the issue of cultural and religious differentiation, analyzing the Polish Constitution and statutes. It is preceded by general data about structure of Polish society in terms of ethnics and religion. The second part focuses on criminal law rules, especially the Executive Penal Code. It includes the results of the poll conducted in the penitentiaries which was aimed at assessing how Polish criminal law copes with cultural differences.

Keywords:

criminal law, culture, Executive Penal Code, penitentiary

OKSANA VOYTYUK

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: OKSANA.VOYTYUK@GMAIL.COM

PROBLEMY WZAJEMNEJ TOLERANCJI LUDNOŚCI ZAMIESZKUJĄCEJ AUTONOMICZNĄ REPUBLIKĘ KRYMU

Krym – tło historyczno-polityczne

Półwysep Krymski, położony na skrzyżowaniu Europy i Azji, od dawna jest miejscem, w którym splatają się losy wielu narodów. Sprzyjające położenie geograficzne, miękki morski klimat, bogaty potencjał surowcowy, obfita flora i fauna przyciągały uwagę wielu najeźdźców. Krym stał się miejscem skrzyżowania nie tylko lądowych i morskich szlaków handlowych, penetracji i wzajemnego przenikania się różnych kultur i narodów, ale również miejscem walki światowych mocarstw o wpływy w regionie Morza Czarnego. W XIII wieku Półwysep Krymski został podbity przez Złotą Ordę. W 1427 roku w wyniku rozpadu Złotej Ordę, na Krymie powstało państwo feudalne Chanat Krymski, które istniało aż do 1783 roku, dopóki nie został anektowany przez carską Rosję. Za czasów carycy Katarzyny II, Rosjanie zaczęli osiedlać się na Krymie, ale przeważająca ich większość pojawiła się na półwyspie po 1944 roku. Częścią Rosji Krym był do 1953 roku. W 1954 roku w trzechsetną rocznicę ugody perejasławskiej został włączony do Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej. Po rozpadzie Związku Radzieckiego Krym znalazł się w granicach niepodległej Ukrainy i uzyskał status Autonomicznej Republiki Krymu (AR Krym).

W tym miejscu należy zaznaczyć, że Półwysep Krymski jest ojczyzną Tatarów Krymskich, narodowości, która pojawiła się i formowała się na Krymie w wyniku trwałego wszechstronnego wpływu i asymilacji pierwszych mieszkańców – Taurów, Cymeryjczyków z Sarmatami, Scytami, Peczenegami, Kumanami, Gotami, Genuńczykami, Grekami i innymi narodami, które przybywały na półwysep. Po anektowaniu Krymu przez Rosję liczba ludności na półwyspie

zaczęła zmniejszać się, spowodowane to było odpływem rdzennej krymskotatarskiej ludności do Turcji, z którą ją łączyli więzi historyczne, kulturowe i językowe [Османов 2012].

W 1944 roku naród krymskotatarski został oskarżony o kolaborację z Niemcami i 18 maja tego samego roku doszło do deportacji Tatarów Krymskich do Uzbekistanu i innych państw Azji Środkowej. W wyniku polityki skierowany przeciwko narodowi krymskotatarskiemu półwysep został spustoszony i wymagał powojennej odbudowy. Z różnych regionów Rosji zaczęła się fala migracji na Krym. Przybysze wprowadzali się do mieszkań pozostawionych przez Tatarów Krymskich.

Specyfiką Autonomicznej Republiki Krym jest to, iż po wysiedleniu Tatarów Krymskich i zakończeniu drugiej wojny światowej, władzom radzieckim udało się tu stworzyć tak zwany „naród radziecki” [Андрусечко 2008]. Równocześnie Krym stał się elitarnym kurortem, a przeprowadzenie się tam było niezmiernie trudne, ponieważ stał się głównym miejscem odpoczynku elity partyjnej. Tatarzy Krymscy uważają siebie za ludność rdzenną półwyspu, a Rosjanie mieszkający tam dotychczas identyfikują siebie z narodem radzieckim i są przekonani, że Krym – to dawna ziemia ruska, a Sewastopol – to „miasto rosyjskiej sławy i rosyjskich marynarzy”. Obecnie większość mieszkających tam Rosjan to emeryci, byli przedstawiciele partyjnej i wojskowej elity ZSRR. Powrót Tatarów Krymskich na półwysep traktują oni jako działania skierowane przeciwko Rosjanom na Krymie [Калакура, Рафальський 1999: 83-92].

Ukraina jest państwem wielonarodowym, stanowi terytorium zamieszkałe przez ponad 130 narodowości. Szczególnie urozmaiconym regionem Ukrainy pod względem etnicznym, religijnym i kulturowym jest Autonomiczna Republika Krymu. Według danych z Powszechnego Spisu Ludności od 2001 roku na półwyspie mieszkają ponad 125 narodowości [Перегляд 2001]. Najliczniejszymi są Rosjanie – 1 180 441 osób (61 %), Ukraińcy – 492 227 osób (23%), Tatarzy Krymscy – 243 433 osób (13%), [Розподіл населення 2001].

Tabela 1. Najliczniejsze narodowości zamieszkujące półwysep krymski według Powszechnego spisu ludności Ukrainy w 1989 oraz 2001 roku

Nazwa	2001 [%]	1989 [%]
Rosjanie	58,5	65,6
Ukraińcy	24,4	26,7
Tatarzy Krymscy	12,1	1,9
Białorusini	1,5	2,1
Tatarzy	0,5	0,5
Ormianie	0,4	0,1
Żydzi	0,2	0,7
Polacy	0,2	0,3
Mołdawianie	0,2	0,3
Azerowie	0,2	0,1
Uzbeci	0,1	0
Koreańczycy	0,1	0,1
Grecy	0,1	0,1
Niemcy	0,1	0,1
Mordwini	0,1	0,2
Czuwasze	0,1	0,2
Cyganie	0,1	0,1
Bułgarzy	0,1	0,1
Gruzini	0,1	0,1
Maryjczycy	0,1	0,1
Ogółem	100	100

Źródło: [Про кількість 2010].

Jak wskazują dane statystyczne przedstawione w tabeli 1, w porównaniu z 1989 rokiem, liczba Rosjan i Ukraińców na Krymie nieznacznie się zmniejszyła w ogólnej liczbie ludności półwyspu. Wyjaśnia się to tym, iż pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku, na Krym masowo zaczęli wracać Tatarzy Krymscy oraz przedstawiciele innych narodowości, które zostały deportowane pod koniec drugiej wojny światowej. Są to między innymi: Grecy, Ormianie, Bułgarzy. Powrót Tatarów Krymskich w znacznym stopniu zmienił etniczny i religijny skład ludności na półwyspie. Wraz z Tatarami Krymskimi na Krym powrócił

islam, co stało się przyczyną wzrostu napięcia etnopolitycznego. Główną przyczyną owego napięcia było niezadowolenie części nacjonalistycznie nastawionej ludności rosyjskiej wobec Tatarów Krymskich.

Od czasu proklamowania przez Ukrainę niepodległości sytuacja na Krymie znacznie się zmieniła pod względem etnicznym, religijnym, kulturowym, językowym oraz politycznym. W związku z powyższym w niniejszym artykule szczególna uwaga zostanie zwrócona na problemy religijnej, językowej, międzyetnicznej, politycznej i kulturowej tolerancji na Krymie. W opracowaniu wykorzystano rosyjskojęzyczne i ukraińskojęzyczne źródła, które dotyczą poruszanej tematyki.

Tolerancja i jej znaczenie

We współczesnym życiu coraz więcej uwagi poświęca się pojęciu tolerancji. Tolerancja jest pojęciem, które wciąż skupia na sobie uwagę. W *Deklaracji zasad tolerancji* ogłoszonej i podpisanej przez państwa członkowskie UNESCO 16 listopada 1995 roku, w paragrafie 1 tolerancję określa się jako: „szacunek, akceptacja i uznanie bogactwa różnorodności kulturowej naszego świata, naszych form ekspresji i różnorodnych sposobów bycia człowiekiem. Budują ją wiedza, otwartość, komunikacja między ludźmi oraz wolność słowa, sumienia i przekonań. Tolerancja jest harmonią w różnorodności. Stanowi nie tylko moralny obowiązek, lecz również prawny i polityczny wymóg. Tolerancja – wartość, która jest podstawą pokoju – pozwala zastąpić kulturę wojny kulturą pokoju... W praktyce tolerancja oznacza, że każdy ma wolny wybór przekonań i akceptuje fakt, że inni korzystają z takiej samej swobody” [*Deklaracja* 2013]. Głównymi zasadami tolerancji są: respektowanie cudzych praw i cudzej wolności, uznawanie i akceptacja indywidualnych różnic między ludźmi, umiejętność słuchania, komunikowania się i rozumienia innych, otwarcie na cudze myśli i filozofię, nieodrzućanie nieznanego [ibidem].

Aby lepiej zrozumieć pojęcie „tolerancja” należy przeanalizować jego znaczenie w różnych językach:

- *tolerancia* (hiszp.) – to zdolność do okazywania szacunku wobec idei, wierzeń i praktyk, nawet gdy są one sprzeczne z własnymi poglądami;
- *la tolérance* (franc.) – to postawa, przy której osoba przyznaje, że inni mogą myśleć lub działać inaczej niż ona;

- *tolerance* (ang.) – jest to sprawiedliwa, obiektywna i liberalna postawa wobec tych, których opinie, praktyki, rasa, religia, narodowość, różnią się od naszych własnych;
- *toleranz* (niem.) – to spokojne tolerowanie odmiennych poglądów i działań innych ludzi;
- *tolerancja* (łac. *tolerantia* – ‘cierpliwa wytrwałość’; od łac. *czasownika tolerare* – ‘wytrzymywać’, ‘znosić’, ‘przecierpieć’) – oznacza ona postawę wykluczającą dyskryminację ludzi, których sposób postępowania oraz przynależność do danej grupy społecznej może podlegać dezaprobowaniu przez innych członków społeczeństwa, należących do grupy dominującej;
- *толерантность* (ros.) – to umiejętność spokojnego i bez wrogości akceptowania (postrzegania) innego sposobu życia, zachowania, zwyczajów, uczuć, poglądów, idei, wierzeń. Tolerancja jest uznaniem prawa do istnienia innych kultur i trwałego współistnienia w wielokulturowym społeczeństwie wieloetnicznym [Захарчук 2012].

Synonimem pojęcia tolerancja w języku rosyjskim i ukraińskim jest pojęcie „терпимость” (cierpliwość) polegająca na nieprześladowaniu tych, których sposób myślenia i działania, nie zgadzają się z własnymi i powodują dezaprobatę. Wyróżnia się dwa rodzaje tolerancji – pozytywną i negatywną. Negatywna tolerancja polega na tym, iż ignorujemy coś, co nam nie odpowiada, nie podoba się w innym człowieku lub nie jest dla nas znane. Pozytywna tolerancja polega na tym, iż próbujemy być nie tylko cierpliwymi do innych, ale również zrozumieć światopogląd drugiego człowieka [ibidem]. Pod względem podmiotowym można wyodrębnić następujące rodzaje tolerancji: religijną, językową, międzyetniczną, kulturową, polityczną.

Tolerancja religijna

Religia zawsze odgrywała znaczącą rolę w społeczeństwie. Pojęcie tolerancji na Ukrainie bardzo często utożsamia się przede wszystkim z tolerancją religijną i międzyetniczną. Życie religijne Krymu zasługuje na szczególną uwagę, gdyż funkcjonuje ono i rozwija się pod wpływem społeczno-ekonomicznych i politycznych procesów, które mają tam miejsce [Малиборський 2005]. Pod pojęciem „tolerancja religijna” rozumie się równe traktowanie wszystkich religii istniejących w państwie [Толерантність 2013].

Sytuacja religijna na Krymie jest dość skomplikowana. Wynika to z tego, iż na półwyspie funkcjonują na co dzień przedstawiciele trzech wyznań: chrześcijaństwo (prawosławni), żydzi i muzułmanie.

Prawosławie jest religią większości Ukraińców i Rosjan, którzy tam zamieszkują, Tatarzy Krymscy są zaś wyznawcami islamu. Cechą charakterystyczną islamu na Krymie jest to, iż ma on charakter bardzo liberalny i znacznie różni się od islamu na Bliskim Wschodzie. Tatarzy Krymscy praktykują islam sunnicki i należą do szkoły hanafitów. Cechami charakterystycznymi hanafickiej szkoły jest umiarkowanie, tolerancja i liberalizm. Świadczą o tym chociażby to, że krymskotatarskie kobiety nigdy nie nosiły hidżabów, w obrzędach religijnych można zauważyć zarówno elementy pogańskie, jak i chrześcijańskie, co wyjaśnia się tym, iż za czasów Chanatu Krymskiego nie było prześladowań religijnych. Szkoła hanaficka jest najbardziej rozpowszechniona na Krymie i jest przystosowana do bezkonfliktownego współistnienia muzułmanów z wyznawcami innych religii. Potwierdzeniem tego jest to, że przez 20 lat niepodległości Ukrainy, Tatarzy Krymscy nigdy nie byli oskarżeni o podsycanie nienawiści religijnej lub międzyetnicznej, mimo że mają sporo trudnych do rozwiązania problemów społeczno-ekonomicznych i nie posiadają i nigdy nie posiadali silnego wsparcia ze strony państwa ukraińskiego. Bardzo często islam na Krymie nazywany jest „krymskim islamem”, aby potwierdzić jego odmienność od tureckiego, czy arabskiego.

Odrodzenie (ponowne) „krymskiego islamu” rozpoczęło się wraz z odrodzeniem prawosławia, po upadku ZSRR [Маліборський 2005]. Na rozwój obydwu religii na półwyspie znaczący wpływ ma sytuacja polityczna w Autonomicznej Republice Krym. Wraz z pogorszeniem sytuacji politycznej wyraźnie widać napięcia w stosunkach religijnych. Stosunki religijne zaczęły pogarszać się w dwóch płaszczyznach: po pierwsze, pomiędzy Ukraińską Cerkwią Prawosławną Kijowskiego Patriarchatu i Ukraińską Cerkwią Prawosławną Moskiewskiego Patriarchatu, po drugie, pomiędzy Ukraińską Cerkwią Prawosławną Moskiewskiego Patriarchatu i Duchownym Zarządem Muzułmanów Krymu [Шепєв 2008]. Pogorszenie stosunków religijnych poprzedzały problemy na tle politycznym oraz społeczno-ekonomicznym.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że na Ukrainie i na Krymie, mimo stosunkowo pokojowego współistnienia różnych religii na jednym terytorium i nielicznymi małymi konfliktami na tym tle, czynnik religijny posiada destabilizujący potencjał, który pochodzi zarówno z zewnątrz, jak i z wewnątrz. Wewnętrznym czynnikiem destabilizującym jest polityzacja życia religijnego – czyli wykorzystanie Cerkwi w celach politycznych, ze szczególnym dotknięciem bolesnych punktów w międzykonfesyjnym współistnieniu. Zewnętrznym

czynnikiem, który jest bardziej zagrażający stabilności na półwyspie krymskim jest wpływ zewnętrznych struktur religijnych – Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, przeniesienie nowych religii, czy odłamów, jak na przykład Hizb ut-Tahrir [Поляков 2013].

Hizb ut-Tahrir na Krymie pojawiło się w wyniku poszerzenia wpływów państw arabskich na muzułmańskie środowisko na półwyspie. Jest to stowarzyszenie osób o wspólnych poglądach religijnych, a nie organizacja, która powinna być zarejestrowana. Przyczyną braku rejestracji stowarzyszenia jest to, iż posiada ono sporo negatywnych opinii i w wielu państwach jego działalność jest zakazana (Uzbekistan, Kazachstan, Kirgistan, Rosja, Turcja, Egipt, Niemcy. Dlatego na Ukrainie stowarzyszenie Hizb ut-Tahrir pozostaje w cieniu [Алі Татар-заде 2011]. Retoryka stowarzyszenia ma wyraźny antyzachodni charakter, odrzuca zachodnie wartości – demokrację, wolność sumienia, kapitalizm, oraz jest skierowana przeciwko państwom muzułmańskim, które nie przestrzegają muzułmańskich zasad [Поширення 2009]. Samozwańczym przedstawicielem i liderem Hizb ut-Tahrir na Krymie jest Abduseliam Seliametow, który twierdzi iż „krymskie hizby nie mają nic wspólnego z ekstremizmem i terroryzmem” [Пригула 2008]. Jednak poglądy hizbów są bardzo odmienne od „krymskiego islamu” i charakterystycznym jest to, iż do stowarzyszenia przystępują nie tylko Krymscy Tatarzy, którym nie odpowiada liberalny islam, ale również Rosjanie i Ukraińcy. W większości przypadków jest to agresywnie nastawiona młodzież, którą stosunkowo łatwo jest przekonać do radykalnych poglądów i nią manipulować.

Oficjalne muzułmańskie przedstawicielstwa – Duchowny Zarząd Muzułmanów Krymu oraz Duchowny Zarząd Muzułmanów Ukrainy – wypowiadają się przeciwko poszerzeniu innych islamskich organizacji, ponieważ uważają, iż to osłabia pozycję tradycyjnego islamu na Krymie. Przedstawiciele Medżlisu Narodu Krymskotatarskiego wielokrotnie zwracali się do władz i służb specjalnych (policji, służby bezpieczeństwa) do podjęcia działań w kierunku neutralizacji szkodliwego wpływu podobnych sekt. Refat Czubarow, zastępca lidera Medżlisu M. Dżemilewa uważa, iż działalność Hizb ut-Tahrir na Krymie jest projektem służb specjalnych Rosji, w celach destabilizacji sytuacji na półwyspie, prowokacji Tatarów Krymskich oraz zapobieganiu integracji Ukrainy ze strukturami europejskimi i NATO [Самар 2008].

W tym miejscu warto również zaznaczyć, iż w ciągu ostatnich 10 lat stosunek do islamu poprawił się tylko w zachodniej części Ukrainy. Wierni Ukraińskiej Grekokatolickiej Cerkwi i Ukraińskiej Prawosławnej Cerkwi Kijowskiego Patriarchatu częściej niż wierni Ukraińskiej Prawosławnej Cerkwi Moskiewskiego Patriarchatu wyrażają pozytywny stosunek do islamu, są bardziej wyro-

zumiali i tolerancyjni [Релігія і влада 2011]. Jednak analizując ogólną sytuację religijną na Krymie należy odnotować, iż mimo różnego rodzaju prowokacji religijnych, społeczeństwu w okresie niepodległości udało się uniknąć krwawych starć na tym tle. Badania socjologiczne wykazują znaczący poziom szacunku ukraińskiego społeczeństwa do wszystkich funkcjonujących na Ukrainie, w tym również w AR Krym, religii i traktują je jako równe. A to z kolei świadczy o znaczącym poziomie tolerancji religijnej [Поляков 2013].

Tolerancja językowa

Sytuacja językowa na Krymie jest dość trudna. Półwysep jest regionem wielonarodowym, a co za tym idzie wielojęzycznym. Dominującą rolę odgrywają tu trzy języki: język rosyjski, ukraiński i krymskotatarski. Język rosyjski, uważany jest za język większości ludności półwyspu, jest językiem międzynarodowej komunikacji i stosuje się we wszystkich sferach życia publicznego.

Jak wskazują dane statystyczne (tabela 1), mniejszością dominującą na Krymie są Rosjanie, którzy nazywają siebie „Krymczanami” lub „Krymskimi Rosjanami” [Ковач 2010]. Stosunek Rosjan do władz ukraińskich jest lojalny. Problemem są jednak starania władz, by rozszerzyć wpływ języka ukraińskiego, co spowoduje zmniejszenie wykorzystania języka rosyjskiego. Ukraiński język jest postrzegany przez większość społeczeństwa jako język obcy. Rosyjskie organizacje społeczne i pozarządowe są wrażliwe na informacje dotyczące rozszerzenia wpływów języka ukraińskiego i krymskotatarskiego. Rosjanie widzą w tym przejaw dyskryminacji i łamania norm prawa międzynarodowego [ibidem].

Struktura językowa w AR Krym według Powszechnego Spisu Ludności od 2001 roku wygląda następująco: język ukraiński na Krymie za ojczysty uważa 10,1% ludności, język rosyjski 77,0%, język krymskotatarski 11,4% (tabela 2). Należy odnotować, iż Tatarzy Krymscy również posługują się językiem tureckim (ze względu na podobieństwo) oraz ukraińskim i rosyjskim, czyli są wielojęzyczni (*multilingual*).

Tabela 2. Struktura językowa na Krymie według Powszechnego spisu ludności od 2001 roku

Wyszczególnienie	Uważają za język ojczysty [%]			
	Język własnej narodowości	ukraiński	rosyjski	Inny
Rosjanie	99,7	0,2	-	0,1
Tatarzy Krymscy	93	0,5	5,9	0,6
Tatarzy	67,8	0,1	25	7,1
Azerowie	55,8	0,7	37,9	5,6
Ormianie	52,9	0,3	46,1	0,7
Ukraińcy	40,4	-	59, 5	0,1
Mołdawanie	31	1,9	66	1,1
Grecy	23,8	1,1	71,8	3,3
Koreańczycy	20,1	0,1	78,8	1,1
Bułgarzy	18,4	3,1	77,6	0,9
Białorusini	17,1	0,9	81,8	0,2
Polacy	4,1	20,4	74,6	0,9
Żydzi	1,9	1,1	96,7	0,3

Źródło: [Про кількість 2010].

Dominacja rosyjskiej ludności powoduje pogłębienie kulturowej i politycznej rusyfikacji innych narodowości półwyspu, w tym i Ukraińców [Kowacz 2010]. Jak wskazują dane statystyczne Powszechnego Spisu Ludności od 2001 roku, językiem rosyjskim jako ojczystym posługują się 96,7 % Żydów mieszkających na Krymie, 89% % Białorusinów, 78,8 % Koreańczyków, 77,6 % Bułgarów, 71,8 % Greków oraz 59,5 % Ukraińców (tabela 2).

Szczegółne miejsce na Krymie posiada język krymskotatarski; jego odrodzenie rozpoczęło się wraz z powrotem Tatarów Krymskich na Krym. Krymskotatarskie i ukraińskie organizacje pozarządowe aktywnie wymagają podniesienia roli języka urzędowego (ukraińskiego) w Autonomicznej Republice Krymu oraz wymagają określenia statusu języka krymskotatarskiego. Aktywiści tych organizacji wymagają odkrycia nowych szkół z ukraińskim i krymskotatarskim językiem nauczania. Obecnie Tatarów Krymskich mocno wspiera Turcja. Turcka organizacja TIKa sponsoruje budownictwo domów dla Tatarów Krymskich, szkół, przedszkoli, meczetów. Na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku na Krymie było tylko 35 przedszkolnych grup, uczących w języku krym-

skotatarskim. Uczęszczało do nich 758 dzieci. W roku 1994 takich grup było 50, a w roku 2001 ich liczba zmniejszyła się do 21. Na początku lat dziewięćdziesiątych pojawiły się pierwsze szkolne klasy z krymskotatarskim językiem nauczania. W 1991 roku w 159 szkołach rozpoczęto naukę języka krymskotatarskiego, a w 1993 roku pojawiła się pierwsza krymskotatarska szkoła. Do roku 1999 takich szkół powstało 6, również pojawiło się 5 szkół dwujęzycznych oraz 4 z pogłębionym nauczaniem języka krymskotatarskiego [Ярмоленко 2012]. Intensywny rozwój szkolnictwa na Krymie nastąpił w latach 2010-2012. Przyczyniło się do tego wprowadzenie różnego rodzaju programów, które miały na celu podniesienie statusu języka ukraińskiego i krymskotatarskiego w szkołach na półwyspie. Obecnie na Krymie funkcjonuje 29 szkół z krymskotatarskim językiem nauczania, jedna dwujęzyczna – ukraińsko-krymskotatarska – oraz 35 ukraińsko-rosyjsko-krymskotatarskich [Ярмоленко 2012].

Problem tolerancji językowej na Krymie jest raczej problemem politycznym, niż społecznym. Napięcia na tle językowym, pojawiające się od czasu do czasu, mają miejsce pomiędzy rosyjskimi organizacjami Krymu z jednej strony oraz ukraińskimi i krymskotatarskimi z drugiej. Jednak ogólna sytuacja językowa na Krymie ulega zmianom, wzrasta liczba szkół z krymskotatarskim językiem nauczania. Równocześnie jednak możliwości nauczania w języku ukraińskim i krymskotatarskim na wyższych uczelniach są bardzo ograniczone. W większości szkół wyższych na Krymie, dominującym językiem nauczania pozostaje język rosyjski.

W znacznym stopniu sytuację językową na Krymie skomplikowała uchwała przez Radę Najwyższą Ukrainy ustawy o zasadach polityki językowej z dnia 3 lipca 2012 roku [Про засади 2012]. Według ustawy językiem urzędowym jest ukraiński, ale stosowanie języków regionalnych znacznie się rozszerza. Językiem regionalnym, który może być wykorzystany na szczeblu regionalnym może zostać język, którym posługuje się co najmniej 10 % ludności regionu. To znaczy, że we wschodnich regionach Ukrainy – język ukraiński jest skazany na zniknięcie, ponieważ większość ludności posługuje się językiem rosyjskim. Podobnie wygląda sytuacja z językiem ukraińskim na Krymie. W tej sytuacji język krymskotatarski ma szansę na uznanie go za język regionalny, ponieważ posługuje się nim co najmniej 12% ludności Krymu. W związku z uchwaleniem ustawy nastąpiło ograniczenie wykorzystania języka ukraińskiego na wschodzie Ukrainy i na Krymie.

Głównym założeniem ustawy o zasadach polityki językowej było wzmocnienie pozycji języka rosyjskiego, jednak, jak wskazują dane statystyczne, z danej ustawy skorzystać będą mogły (oprócz Rosjan i Tatarów Krymskich), tylko niektóre mniejszości narodowe, na przykład Węgrzy w obwodzie zakarpackim,

czy Rumuni w czerniowieckim. Dla pozostałych, mniej licznych mniejszości Ukrainy (w tym między innymi Polaków) ustawa nie ma praktycznie znaczenia [Olszański 2012]. Aby wykazać niezadowolenie z powodu ograniczenia transmisji w języku ukraińskim i krymskotatarskim na Krymie, zastępca przewodniczącego Medżlisu Narodu Krymskotatarskiego, R. Czubarow z trybuny Rady Najwyższej Krymu do obecnych na sali posłów przemówił w języku krymskotatarskim [Чубаров 2012]. Reakcja na sali była niejednoznaczna, większość obecnych posłów poprosiła R. Czubarowa, aby mówił po rosyjsku, gdyż żaden z tłumaczy obecnych na sali nie był w stanie przetłumaczyć jego przemówienia na język rosyjski. Na co R. Czubarow odpowiedział, że ustawa daje mu prawo zwracać się z trybuny w języku krymskotatarskim, gdyż zgodnie z art. 7 za język regionalny uznaje się każdy którym posługuje się ponad 10% ludności regionu. Ludność krymskotatarska na półwyspie stanowi ponad 12%, co znaczy, iż język krymskotatarski może być wykorzystywany w urzędach i instytucjach państwowych, w tym w Radzie Najwyższej AR Krym. Celem wystąpienia R. Czubarowa było pokazanie, że w rzeczywistości ustawa dotyczy rozszerzenia możliwości języka rosyjskiego szczególnie we wschodnich i południowych regionach Ukrainy, a pozostałe języki podczas opracowania ustawy traktowano tylko formalnie.

Problemy z tolerancją językową pogłębiają media.... Warto także zwrócić uwagę na inny fakt. Bardzo często krymskie media wykorzystują język nietolerancji. Niektórzy rosyjskojęzyczni dziennikarze wyszczególniają pewne wyrazy, które mają charakter antyukraiński i antytatarski, na przykład, nazywając Medżlis Narodu Krymskotatarskiego – zorganizowaną grupą przestępczą, lub grupą niezarejestrowaną (nielegalną). Często mniejszość rosyjska występuje przeciwko tworzeniu szkół z krymskotatarskim lub ukraińskim językiem nauczania. Rosyjskojęzyczne media na stronach gazet zamieszczają prowokujące i nieprawdziwe informacje o „islamskim ekstremizmie”, „islamskich radykałach”. Krymskie media zamiast szerzyć tolerancję, tworzą i pogłębiają stereotypy, rozdmuchują międzyetniczną wrogość, a czasem otwarcie prowokują do konfliktów międzyetnicznych.

Tolerancja międzyetniczna

Tolerancja międzyetniczna traktuje się jako „postawę jednej wspólnoty etnicznej do innych wspólnot, tolerowanie różnych tradycji kulturowych, lojalność i współdziałanie z różnymi grupami etnicznymi” [Хараджи 2010].

Napięcia międzyetniczne na Krymie mają miejsce między Rosjanami z jednej strony a Tatarami Krymskimi i Ukraińcami – z drugiej. Najbardziej społecznie wrażliwą grupą są Tatarzy Krymscy. Przyczyn takiego stanu rzeczy jest

sporo. Jednak najważniejsze są przyczyny o charakterze polityczno-prawnym (brak prawnej rehabilitacji deportowanych na tle etnicznym, brak legalizacji Medżlisu na szczeblu państwowym); społeczno-ekonomicznym (bardzo niski poziom społeczny życia repatriantów, wysoki poziom bezrobocia, problemy z przydziałem ziemi i mieszkań); społeczno-kulturowym (brak finansowania ze strony państwa w celu odrodzenia pamięci historycznej, kultury krymsko-tatarskiej, zabytków, odzyskanie toponimii Krymu), [Mazyka 2012]. Wspomniane problemy silnie, negatywnie wpływają na stosunki międzyetniczne na Krymie. Ksenofobia wobec Tatarów Krymskich jest intensyfikowana jest politycznym, ekonomicznym, informacyjnym oporem (sprzeciwem) przede wszystkim w kwestiach powiązanych z udzieleniem ziemi dla Tatarów Krymskich. Bardzo często dochodzi do aktów wandalizmu wobec islamskich instytucji kulturalnych, cmentarzy, świątyń.

Poziom tolerancji międzyetnicznej na Krymie można analizować w dwóch wymiarach:

- psychologicznym – gotowość do zbliżenia lub niechęć do ludzi innych narodowości lub grup etnicznych;
- politycznym – działanie lub norma zrealizowana zgodnie z przepisami prawnymi i tradycją społeczną.

Obydwa wymiary są istotną częścią zjawiska tolerancji, jej wysoki poziom, który świadczy o społeczeństwie obywatelskim, zapewnia stabilność społeczno-polityczną i harmonijne stosunki międzyetniczne w państwie [Оцінка 2013].

Na stosunki międzyetniczne na Krymie ma ogromny wpływ czynnik zewnętrzny, a szczególnie ingerencja w sprawy wewnętrzne Krymu zagranicznych instytucji i organizacji. Cechą charakterystyczną stosunków międzyetnicznych na Krymie jest to, iż na półwyspie odnotowuje się ogromny wpływ Rosji. Wyjaśnia się to zarówno obecnością licznej mniejszości rosyjskiej, jak i obecnością rosyjskich organizacji nacjonalistycznych, komunistycznych oraz stacjonowaniem Floty Czarnomorskiej Federacji Rosyjskiej na Krymie.

W ponaddwudziestoletniej historii niepodległej Ukrainy nie odnotowano poważnych konfliktów pomiędzy Ukraińcami i Krymskimi Tatarami, ale cały czas z różną intensywnością można zauważyć uobecnioną w mediach nieprzyjazną atmosferę ze strony Rosjan wobec Tatarów Krymskich. W pewnym stopniu na sytuację na Krymie ma wpływ polityka Prezydenta Ukrainy, która, pomimo deklaracji integracji z Europą, jest jednak skierowana w kierunku Rosji. Rosjanie mieszkający na Ukrainie nie czują się cudzoziemcami ani mniejszością, czują się jak u siebie. Sytuacja międzyetniczna na Krymie jest silnie zależna od międzypaństwowych stosunków ukraińsko-rosyjskich; im cieplej-

sze stosunki są pomiędzy Moskwą a Kijowem, tym lepsze stosunki pomiędzy Ukraińcami i Rosjanami na Krymie. Analogicznie, jeśli w relacjach politycznych między państwami sytuacja jest napięta, odbija się to również na relacjach między wymienionymi narodowościami na Krymie.

Ogromne niezadowolenie rosyjskojęzycznych mieszkańców Krymu budzi dążenie Tatarów Krymskich do uznania ich za rdzenną ludność Krymu, a nie za mniejszość narodową. Brak należytego wsparcia ze strony państwa zmusza Tatarów Krymskich do poszukiwania środków finansowych za granicą, szczególnie w Turcji, która dużo inwestuje w rozbudowę infrastruktury, niezbędnej dla życia Tatarów Krymskich. Takie kroki również powodują niezadowolenie części mieszkańców półwyspu, a nawet zazdrość. Bardzo często czynnik islamski wykorzystuje się na Krymie do prowokowania Tatarów Krymskich i wzrostu napięcia etnicznego.

Tolerancja kulturalna

Pod pojęciem tolerancja kulturowa rozumie się akceptację i poszanowanie innych kultur i tradycji, które są obecne w państwie lub regionie. Tolerancja kulturowa to stanowisko, które polega na biernym akceptowaniu zachowania innych narodów, a nie przejmowaniu ich pomysłów. Istnieją dwa rodzaje tolerancji kulturalnej – pozytywna i negatywna. Pozytywna tolerancja oznacza otwartość na inne kultury, chęć ich poznania i zrozumienia. Negatywna tolerancja kulturowa nie oznacza agresywności, ale oznacza wycofanie i brak zainteresowania poznawaniem innych kultur [Wójcik 2013]. Na Krymie można spotkać i pierwszy, i drugi rodzaj tolerancji kulturalnej.

Po zakończeniu deportacji Tatarów Krymskich (i innych narodowości) z Krymu, Józef Stalin postanowił zniszczyć kulturę krymskotatarską. W powojennych latach została likwidowana znacząca liczba meczetów i islamskich świątyń, krymskotatarskie nazwy miejscowości zostały zmienione na radzieckie, zniszczone zostały biblioteki, szkoły, domy kultury. Na początku lat dwięćdziesiątych XX wieku, Tatarzy Krymscy wracając na Krym, spotkali się z zupełnie inną rzeczywistością. Musieli wszystko zaczynać od nowa – budować domy, szkoły, centrum kultury, meczety. Zjawisko negatywnej tolerancji kulturowej możemy spotkać spośród nacjonalistów rosyjskojęzycznych i ukraińskojęzycznych. Czasami nawet dochodzi do niszczenia islamskich cmentarzy, świątyń, czy pomników znanych osób pochodzenia krymskotatarskiego.

Krym jest regionem turystycznym i co roku półwysep odwiedzają tysiące turystów zagranicznych, których interesuje kultura krymskotatarska i kultura innych mniejszości narodowych. Miejscami szczególnego zainteresowania kulturą krymskotatarską są miasto Bachczysaraj (Pałac Chanów, Wielki Meczet, harem), miasto wykute w skale Czufut-Kale, gdzie najpierw mieszkali Tatarzy Krymscy, a później Karaimi. Klasztor Zaśnięcia Matki Bożej cieszy się popularnością pośród prawosławnych; typowo krymskotatarskie są miejscowości Stary Krym, Morskoje. Na południu Krymu w Jałcie, Liwadii, Sewastopolu można pójść śladami carów rosyjskich – Katarzyny Wielkiej, Romanowych.

Wracając do kwestii toponimii Krymu warto zauważyć, iż nazwy własne miast zaczęto zmieniać już w 1783 roku, od momentu, kiedy Krym został podbity przez Carską Rosję. Dawne miasta Akmeczet, Ach-Tijar, Kezlew, Kefe, Eski-Kirim, na rozkaz Katarzyny II zmieniły nazwy na Simferopol, Sewastopol, Eupatorię, Teodozję, Stary Krym, a półwysep został nazwany Tawrydą [Вервес, Поляков 2010]. Po deportacji Tatarów Krymskich w roku 1944 zmieniono nazwy 11 rejonów Krymu, w sierpniu 1945 roku – 334, w maju 1948 – 1062. Ogółem zmieniono nazwy 1396 miejscowościom. Po uzyskaniu przez Ukrainę niepodległości i powrocie Tatarów Krymskich do kwestii toponimii się wraca. Części miast udało się przywrócić dawne nazwy, ale większość i nadal nosi nazwy radzieckie.

Tolerancja polityczna

Problemy społeczne Półwyspu Krymskiego nie znajdowały się w centrum zainteresowań naukowych. Przyczyny tego faktu można upatrywać w przeszłości tego regionu. Krym należał do wielu wielkich imperiów lub państw – Scythia, Pont, Imperium Rzymskie, Cesarstwo Bizantyńskie, Kaganat Chazarski, Złota Orda, Imperium Osmańskie, Imperium Rosyjskie oraz ZSRR [Возгрин 2013]. Historycy traktowali Krym jako prowincję, która nie miała samodzielnego znaczenia. Sytuacja ta zmieniła się po upadku ZSRR i od tamtego czasu Krym przykuwa coraz większą uwagę wspólnot świata. Krym stał się miejscem strategicznym o bardzo ważnym znaczeniu politycznym i międzynarodowym. Poruszając kwestię tolerancji politycznej na Krymie, warto najpierw wyjaśnić samo pojęcie. Tolerancja polityczna jest to zdolność agentów systemu politycznego, zwłaszcza państwa, do artykułowania i realizowania różnych, często nawzajem sprzecznych grupowych interesów, unikanie destrukcyjnych w tym katastrofalnych skutków dla całego społeczeństwa wynikających z niemożliwych do uniknięcia konfliktów i starć między nimi, i akcentowania sposobów ich rozwiązania wyłącznie poprzez format dyskusyjny [Ханстантинов 2011]. Innymi słowy, tolerancja polityczna przewiduje, iż społeczeństwo ma

wystarczająco duże zaufanie do oponentów politycznych aby pozwolić im prowadzić kampanię wyborczą i formować rząd [Толерантність 2013]. Tolerancja polityczna polega również na przyjęciu własnej porażki, akceptacji wyników wyborów [Хастантинов 2011: 336]. Trudno na Ukrainie, czy na Krymie mówić o tolerancji politycznej, szukać jej przejawów.

Niezdolność, lub niechęć, władzy państwa, by uznawać pozycję obywateli w różnych kwestiach, sprawia, że kwestie te stają się polityczne. Opóźnienia w rozwiązywaniu problemów społeczno-ekonomicznych Tatarów Krymskich, powodują, iż wymagania repatriantów nabierają politycznego charakteru. Problem politycznej tolerancji na Ukrainie i na Krymie polega na tym, iż sfera polityki nie jest oddzielona od innych sfer stosunków społecznych (ekonomicznych, społecznych, etnicznych, religijnych). W tej sytuacji pojawia się zjawisko szantażu politycznego, co szczególnie widać w stosunku do Tatarów Krymskich. W wyborach prezydenckich 2010 roku Tatarzy Krymscy wspierali Julię Tymoszenko. Po wygranych wyborach przez W. Janukowycza, sytuacja i stosunek władz do Tatarów Krymskich znacznie się zmienił. W ciągu ostatnich dwóch lat odnotowuje się nieobecność dialogu na szczeblu państwowym oraz ograniczenia finansowania. Jednak warto również zauważyć, iż Tatarzy Krymscy od czasu powrotu na Ukrainę wspierają europejski kierunek rozwoju państwa.

Wnioski

Podsumowując, głównym problemem (nie)tolerancji na Krymie jest to, że poza Półwyspem Krymskim wiedza o Tatarach Krymskich oraz ich losach jest znikoma. Są oni zazwyczaj wspomniani kiedy dochodzi do jakiejś sytuacji konfliktowej. Z tego powodu bardzo często w świadomości społeczeństwa ukraińskiego tworzy się negatywny ich obraz. Jest to bardzo uproszczone, stereotypowe i niesprawiedliwe postrzeganie tej narodowości, ponieważ inne aspekty ich życia często nie są wspomniane przez media [Кримські татари 1998].

Rozwiązaniem sytuacji na Krymie powinien stać się dialog pomiędzy Rosjanami, Ukraińcami i Tatarami Krymskimi zarówno na szczeblu państwowym, jak i na szczeblu regionalnym. We wrześniu 2013 roku Krym odwiedził Štefan Füle, komisarz do spraw roszczeń i polityki sąsiedztwa, który poparł inicjatywę Medżlisu Narodu Krymskotatarskiego o zwołaniu Forum Międzynarodowego do spraw przywrócenia praw Tatarów Krymskich [Міжнародний форум 2013]. Przewiduje się, że Forum odbędzie się wiosną 2014 roku, w przededniu 70-rocznicy deportacji Tatarów Krymskich. Przeprowadzenie takiego przedsięwzięcia z udziałem OBWE będzie miało bardzo ważne znaczenie dla całego Półwyspu Krymskiego. Problemy na tle politycznym, społeczno-ekonomicznym, pomiędzy

народовоściami wynikają z przyczyn braku wzajemnej wiedzy o sobie. Czynniki religijny, językowy i kulturowy bardzo często jest wykorzystywany dla różnego rodzaju prowokacji. Warto tworzyć dialog pomiędzy mieszkającymi tam narodowościami oraz zmniejszc wplyw zewnętrzny na sytuacj na Półwyspie Krymskim, aby zapobiec zjawiskom nietolerancji w społczenstwie krymskim.

Bibliografia

- Возгрин В. (2013), *История крымских татар*, Т. I, Симферополь
- Калакура О., Рафальський О. (1999), *Етнополітичні проблеми Автономної Республіки Крим*, в: *Исторический опыт межнационального и межконфессионального согласия в Крыму*
- Маліборський В. (2005), *Деякі особливості релігійної ситуації в Автономній Республіці Крим, Гражданское общество и религия*/ под ред. д.ф.н., проф. О. А. Габриеляна.- Симферополь, Энергия Дельта
- Османов Ю. (2012), *Почему Крым – историческая родина крымскотатарского народа?*, Бизнес-Информ, Симферополь
- Ханстантинов В., *Політичний вимір толерантності: ідеї та проблеми*, Миколаїв, Вид-во ЧДУ імені Петра Могили, 2011

Źródła internetowe

- Алі Татар-заде, *Чотири ісламські леви у кримській саванні*, http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/religious_digest/43234/ [4.07.2011]
- Андрусечко Петро, *Крим – внутрішня проблема України та об’єкт геополітичної гри*, „Український журнал” № 1, 2008, <http://ukrzurnal.eu/ukr.archive.html/155/> [15.01.2008]
- Вервес Г., Поляков В., *Топоніміка Криму: повернення пам’яті*, <http://www.golos.com.ua/Article.aspx?id=176077> [20.05.2010]
- Захарчук Н., *Філософсько-соціологічний аспект категорії «толерантність» та її роль у міжкультурній комунікації*, Вісник НТУУ “КПІ”. Філософія. Психологія. Педагогіка, Випуск 3’2012, 26, www.novyn.kpi.ua/2012-3/Zakharchuk.pdf [3.03.2012]
- Ковач Л., *Мовно-освітня ситуація в Автономній Республіці Крим: тенденції останніх років*, http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Npifznu/2010_XXVIII/kovach.pdf [19.01.2014]
- Кримські татари і українське суспільство: проблеми політичної та соціальної інтеграції* 26-27 листопада 1998 р. (Продовження 6), <http://www.ucipr.kiev.ua/publications/krimskitatarski-i-ukraiinske-suspilstvo-problemi-politichnoi-ta-sotsialnoi-integracii-26-27-listopada-1998-r-prodovzhennia-6> [28.11.1998]
- Мазука Л., *Проблеми міжетнічної толерантності в Автономній Республіці Крим, „Стратегічні пріоритети”* № 4, 2012, http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/sp/2012_4/043-047.pdf [1.04.2012]
- Міжнародний форум з питань відновлення прав кримськотатарського народу відбудеться в 2014 році?*, <http://krymtatar.in.ua/mizhnarodnyj-forum-z-pytan-vidnovlennya-prav-krymskotatarskoho-narodu-vidbudetsya-v-2014-rotsi/> [20.09.2013]
- Оцінка рівня міжетнічної толерантності в українському суспільстві*, <http://old.niss.gov.ua/Monitor/September/2.htm> [19.01.2014]

- Перелізіт рєзултіатів Всеукрїнського перєпису населєня 2001 року, http://2001.ukrcensus.gov.ua/regions/reg_crym?ozn=1&ter=01&ttt=5.4W [19.01.2014]
- Поляков П., *Влїв релїгїної сїтуації та мїжконфесїїних вїдносїн на толєрантність укрїнського суспїльства*, archive.nbuv.gov.ua/Portal/Soc...55/.../F19_doc.pdf [19.01.2014]
- Пошїреннє ідеологїї релїгїїних ісламських течїїх екстрємістського спрямування в АР Крїм, old.niss.gov.ua/Monitor/September2009/1.htm [3.09.2009]
- Прїтула В., *Пробудженнє крїмського ісламу*, <http://maidan.org.ua/krym/mai/1207998771.html> [12.04.2008]
- Про засади державної мовної політики, Верховна Рада України; „Закон від” 03.07.2012 № 5029-VI, <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/5029-17> [3.07.2012]
- Про кїлькїсть та склад населєння Автономної Рєспублїки Крїм за підсумками Всеукрїнського перєпису населєння 2001 року, <http://2001.ukrcensus.gov.ua/results/general/nationality/crimea/> [19.01.2014]
- Релїгїя і влада в Україні: проблеми взаємовїдносїн. Інформаційно-аналїтічні матеріали до Круглого столу на тему: Державно-конфесїїні вїдносїни в Україні, їх особливостї і тенденції розвитку [8.02.2011]
- Розподїл населєння за національністю та рїдною мовою АР Крїм, http://2001.ukrcensus.gov.ua/regions/select_reg5/?botton=cens_db&box=5.1W&k_t=01&p=0&rz=1_1&rz_b=2_1%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20&n_page=1 [19.01.2014]
- Самар В., *Справа про «джїхад слова»*, http://gazeta.dt.ua/POLITICS/sprava_pro_dzhihad_slova.html [4.04.2008]
- Толєрантність у сучасному суспїльствї. Її принципи та напрямки, www.oda.kherson.ua/upload/tolerantnst-lekcyia.doc [19.01.2014]
- Ханстантинов В., *Полїтічна толєрантність, як проблема демократичного суспїльства*, http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Gileya/2011_46/Gileya46/P4_doc.pdf [19.01.2014]
- Ханстантинов В., *Полїтічна толєрантність та її роль в політичному процесї*, <http://lib.chdu.edu.ua/pdf/monograf/50/17.pdf> [19.01.2014]
- Хараджи М., *Мїжетнічна толєрантність: концептуалїзація поняття*, „Гуманїтарний вїсник” № 19, 2010, http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/gvpkhdp/2010_19/333_339.pdf [19.01.2014]
- Чубаров шокував парламент Крїму: вїступив крїмськотатарською та укрїнською мовами, http://gazeta.ua/articles/life/_chubarov-shokuvav-parlament-krimu-vistupiv-krimskotatarskoyu-ta-ukrajinskoyu-mov/457809 [26.09.2012]
- Щєрба О., *Релїгїїний фактор у політичному життї крїмських татар в умовах трансформації державотворчих процесів в Україні*, http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Unir/2008_20/37.pdf [19.01.2014]
- Ярмоленко М., *Крїмські татари в Автономній Рєспублїці Крїм: проблеми мови та історичної топонїміки*, http://histans.com/JournALL/kraj/kraj_2012_4/9.pdf [9.04.2012]
- Deklaracja Zasad Tolerancji*, <http://debaty.tezeusz.pl/blog/201731.html/> [20.10.2013]
- Olszański Tadeusz, *Rada Najwyższa Ukrainy uchwałała nową ustawę językową*, <http://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/tydzien-na-wschodzie/2012-07-11/rada-najwyzsza-ukrainy-uchwala-nowa-ustawe-jezykowa> [11.07.2012]
- Wójcik A., *Tolerancja kulturowa*, <http://www.wolniludzie.pl/tolerancja-kulturowa> [24.09.2013]

SUMMARY**Problems of tolerance in Crimean society**

Since its independence of Ukraine, the interest Crimean Peninsula is growing. It is located in a strategic place where the main historical routes cross. Crimea is the homeland of the Crimean Tatars, who after returning to Ukraine in 1991 are the most vulnerable social layer on the peninsula. The aim of the article is to analyze the issues of religious, linguistic, ethnic, political and cultural tolerance in the Crimea. The article is mainly based on the Russian and Ukrainian sources that are analyzed in the topic.

Keywords:

Tolerance, Crimean Tatars, The Autonomous Republic of Crimea, Mejlis of the Crimean Tatar People

KATARZYNA SZTOP-RUTKOWSKA

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: SZTOP.RUTKOWSKA@GMAIL.COM

ŁUKASZ KISZKIEL

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: LUKASZKISZKIEL@GMAIL.COM

RAFAŁ MEJSAK

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: R.MEJSAK@GMAIL.COM

DYSTANS SPOŁECZNY JAKO ELEMENT POSTAWY WOBEK GRUP OBCYCH W ŚRODOWISKU LOKALNYM NA PRZYKŁADZIE MIESZKAŃCÓW BIAŁEGOSTOKU

Wstęp

W ciągu ostatnich miesięcy Białystok wielokrotnie pojawiał się w mediach w negatywnym kontekście, który dotyczył nieprzychylnego stosunku do cudzoziemców. Stało się to po ujawnieniu i nagłośnieniu agresywnych działań wobec cudzoziemców i uchodźców w Białymstoku, w tym podpalenia drzwi domu polsko-hinduskiego małżeństwa oraz rodziny uchodźców z Czeczenii. W potocznej wiedzy funkcjonującej w publicznym dyskursie zaczęła dominować opinia, że Białystok jest wyjątkowy (w sensie negatywnym) na tle innych miast pod względem poziomu uprzedzeń i niechęci wobec mniejszości czy szeroko rozumianych grup obcych. Był to pogląd, który w widoczny sposób kontrastował z wizerunkiem miasta kreowanym przez lokalne władze, opartym na wielokulturowości, zarówno obecnej, jak i tej z przeszłości. Na skutek tych wydarzeń samorząd miasta podjął kroki do utworzenia wieloletniej strategii przeciwdziałania aktom rasizmu, ksenofobii i nietolerancji¹. Jednym z czynników mających mieć wpływ na kształt działań podjętych przez samorząd miejski były badania społeczne zlecone przez miasto socjologom. Auto-

¹ Projekt tego Programu jest obecnie poddany konsultacjom społecznym (stan na listopad 2013).

rzy niniejszego artykułu znaleźli się w zespole badawczym, który przygotował i zanalizował wyniki badań². Kontekst realizacji badania wydaje nam się istotny z kilku powodów: (1) badania miały posłużyć stworzeniu dokumentu strategicznego i opartego o niego zestawu działań służących wspieraniu postaw tolerancji i otwartości wobec grup mniejszościowych, (2) wyniki badań były szeroko komentowane w lokalnym środowisku działaczy samorządowych, pozarządowych oraz dziennikarskich. Jest to ciekawy przykład studium postrzegania badań społecznych przez decydentów oraz środowiska opiniotwórcze, (3) badania były konstruowane w specyficznych warunkach: widoczne były oczekiwania, że badania przyniosą jednoznaczne wyniki i wnioski, które miały stać się podstawą do pojętych działań. Projekt ten wpisuje się więc w tradycję badań nad uprzedzeniami, które służą praktycznym celom: zdiagnozowanie postaw mieszkańców wobec wybranych mniejszości społecznych i wypracowanie programu wspierającego kształtowanie postaw otwartych, życzliwych wobec grup mniejszościowych. Dla zespołu badawczego istotne było również wypracowanie takiej metodologii badań, która mogłaby stać się podstawą do cyklicznie prowadzonych sondaży miejskich. Z naszej perspektywy, badania te miały również duży walor poznawczy, gdyż do tej pory tego typu reprezentatywnych badań w Białymstoku nie prowadzono³.

Ze względu na bardzo ograniczony czas realizacji badań (jeden miesiąc) zdecydowano się na metodę ilościową i technikę badawczą CATI (*Computer Aided Telephone Interviewing*) ze świadomością jej ograniczeń, ale i zalet. Uznaliśmy, że stosując odpowiedni dobór próby, można dzięki tej technice uzyskać reprezentatywność wylosowanej próby, co sprawia, że wyniki mogły być rozszerzone na całą diagnozowaną populację (w tym przypadku byli to mieszkańcy i mieszkańki Białegostoku). Dodatkowymi atutami użytej techniki były (1) dokładna kontrola założonej próby i kwot; (2) wykluczenie błędów ankierskich przy wypełnianiu ankiety dzięki aplikacji komputerowej, która blokuje wprowadzenie błędnych danych i kontroluje przebieg elektronicznego kwestionariusza; (3) szybka i efektywna realizacja badań bez ponoszenia zbędnych kosztów na dojazd ankieterów; (4) automatyczne kodowanie uzyskiwanych danych i informacji w czasie rzeczywistym (czyli w trakcie trwania wywiadu), co umożliwiło natychmiastowe przystąpienie do opracowywania wyników po zakończeniu

² W skład Zespołu Badawczego wchodził: prof. Jan Poleszczuk, dr Katarzyna Sztop-Rutkowska, Andrzej Klimczuk, Rafał Mejsak oraz Łukasz Kiszkiel. Badania zostały zrealizowane przez Fundację Laboratorium Badań i Działań Społecznych „SocLab”. Cały projekt badawczy zrealizowano w sierpniu 2013 roku.

³ W województwie podlaskim były przeprowadzone badania dotyczące postaw młodzieży wobec odmienności kulturowej [Jasińska-Kania, Staszyńska 2009].

badania. Dobór próby do badania CATI miał charakter warstwowo-losowy. Reprezentatywność dotyczy zmiennych, które stanowią podstawę tworzenia warstw, w tym przypadku były to płeć i wiek⁴. Jak wspomniano na początku artykułu, wybór metody wiązał się również z określonymi wątpliwościami i świadomością trudności związanych z badaniem postaw otwartości wobec grup mniejszościowych. W badania sondażowe wpisane są bowiem określone ograniczenia wynikające z samej sytuacji badawczej. W tego typu projektach otrzymujemy przede wszystkim deklaracje respondentów, ich odpowiedzi nie mogą zostać poddane weryfikacji. Dodatkową barierą, którą trudno pokonać, jest coraz silniejsza norma „poprawności politycznej”, która nie dopuszcza do publicznej ekspozycji własnych uprzedzeń. W tej sytuacji socjologowie stają przed koniecznością wykorzystywania nowych metod badawczych do badania uprzedzeń, takich jak na przykład analiza dyskursu czy metody eksperymentalne. W badaniach sondażowych, które pomimo opisanych wyżej trudności, są nadal powszechnie używaną techniką w badaniu uprzedzeń, stosuje się różnorodne sposoby uniknięcia owych „oczywistych” (społecznie aprobowanych) i nieprawdziwych odpowiedzi. Jednym z najprostszych sposobów jest pytanie o negatywne zjawiska (na przykład ksenofobia wobec grup obcych czy zachowania nienormatywne) odwołując się do oceny otoczenia, a nie własnych zachowań respondentów. Innym klasycznym sposobem są pytania o charakterze projekcyjnym, czyli odnoszącym się do wyobrażonej sytuacji kontaktu z przedstawicielem grupy mniejszościowej. W tych pytaniach – znanych przede wszystkim jako tzw. skala Bogardusa – odwołujemy się również do emocji, a nie tylko do schematów poznawczych respondentów. W prezentowanych badaniach zmodyfikowana skala Bogardusa została również użyta, stając się jednym z ważniejszych elementów prezentowanego projektu badawczego. W badaniach przyjęliśmy, że dystans jako postawę społeczną, która w odniesieniu do różnych sytuacji i sfer kontaktów może stanowić pewne kontinuum od całkowitej obcości do postawy pełnej akceptacji. W ramach badań wyróżniliśmy cztery sfery kontaktów z wybranymi grupami mniejszościowymi: (1) makrospołeczna sfera publiczna (wskaźnik: mieszkanie w jednym mieście), (2) mikrospołeczna sfera publiczna (wskaźnik: wspólne miejsce pracy), (3) sfera prywatna (wskaźnik: najbliższe sąsiedztwo), (4) sfera intymna (wskaźnik: włączenie przedstawiciela/ przedstawicielki grupy mniejszościowej do rodziny poprzez ślub). W omawianych badaniach badaliśmy dystanse i postawy wobec zróżnicowanego zbioru mniejszości i grup obcych. Wśród nich znaleźli się:

⁴ Badanie CATI zostało zrealizowane od 19 do 26 sierpnia 2013 roku wśród mieszkańców i mieszanek Białegostoku powyżej 15 roku życia na próbie N=1002. Operatem losowania była baza teleadresowa mieszkańców Białegostoku.

wyznawcy islamu, Czeczeni, Romowie, Żydzi, czarnoskórzy, geje/ lesbijki oraz szeroka kategoria cudzoziemców/imigrantów. Z pewnością katalog grup można poszerzyć w następnych badaniach, dzięki czemu będzie można uzupełnić białostocką mapę dystansów i postaw wobec mniejszości i cudzoziemców.

Skala dystansów społecznych

Badanie poziomu tolerancji wśród mieszkańców stolicy Podlasia uwzględniło wykorzystanie skali dystansów społecznych. Te uniwersalne narzędzie zostało wprowadzone do nauk społecznych przez amerykańskiego badacza Emory Bogardusa. Jak wskazuje Babiński „skala ta mierzy tylko dystans społeczny, nie pozwala na poznanie postaw, nie daje podstaw do wyjaśniania przyczyn powstawania lub utrzymywania się mierzonych dystansów” [Babiński 204: 199] dlatego jako uzupełnienie posłużono się także wskaźnikami złożonymi z baterii pytań sondujących obecność i głębokość uprzedzeń występujących pomiędzy grupami społecznymi. W niniejszym artykule posłużą one jedynie jako uzupełnienie wniosków i komentarzy czynionych na podstawie interpretacji wyników uzyskanych na skali Bogardusa.

Dystans społeczny to miara bliskości, jaką akceptujemy wobec osób odmiennych pod względem pewnej istotnej cechy (najczęściej pochodzenie etniczne lub religijne, niekiedy włącza się również takie cechy jak orientacja psychoseksualna czy niepełnosprawność). Wskaźnik uzyskiwany w skali Bogardusa, konstruuje się na podstawie zestawu celowo dobranych pytań odnoszących się do relacji, jaka hipotetycznie mogłaby zaistnieć pomiędzy respondentem a przedstawicielem grupy obcej. Badany posługując się zestawem skal określa akceptowane poziomy kontaktu z obcym. Skala dystansów społecznych ma charakter kumulatywny, to znaczy zakłada się, że w miarę odczytywania kolejnych pytań będzie narastać dyskomfort respondentów. Ten, kto twierdząco odpowie na pytania odpowiadające sytuacjom najbliższego kontaktu charakteryzuje się najwyższym poziomem otwartości i tolerancji [Jasińska-Kania, Staszyńska 2009].

W badaniu dążono do ustalenia dystansu społecznego względem pięciu grup mniejszościowych: Czeczenów, Romów⁵, czarnoskórych, muzułmanów, gejów/lesbijek, Żydów. Wymiary, na których dokonano eksploracji dotyczyły:

⁵ Świadomie w kwestionariuszu użyliśmy słowa „Cyganie”, a nie „Romowie”. Zależało nam na wyraźnym uruchomieniu procesu skojarzeniowego. Słowo Rom nie jest, naszym zdaniem, na tyle powszechne w użyciu, by było wystarczającym bodźcem do pojawienia się powszechnych skojarzeń.

- 1) stałej obecności w Białymstoku licznej grupy przedstawicieli grupy „obcej”;
- 2) rynku pracy, w tym wspólna praca (współpracownik) z osobami z grupy „obcej”;
- 3) sąsiadowanie/zamieszkiwanie obok reprezentanta grupy „obcej”;
- 4) małżeństwo członka rodziny z przedstawicielem/przedstawicielką grupy „obcej”.

Wybrane sytuacje, które pojawiły się na skalach zostały wybrane jako wskaźniki dystansów społecznych w czterech podstawowych sferach życia społecznego:

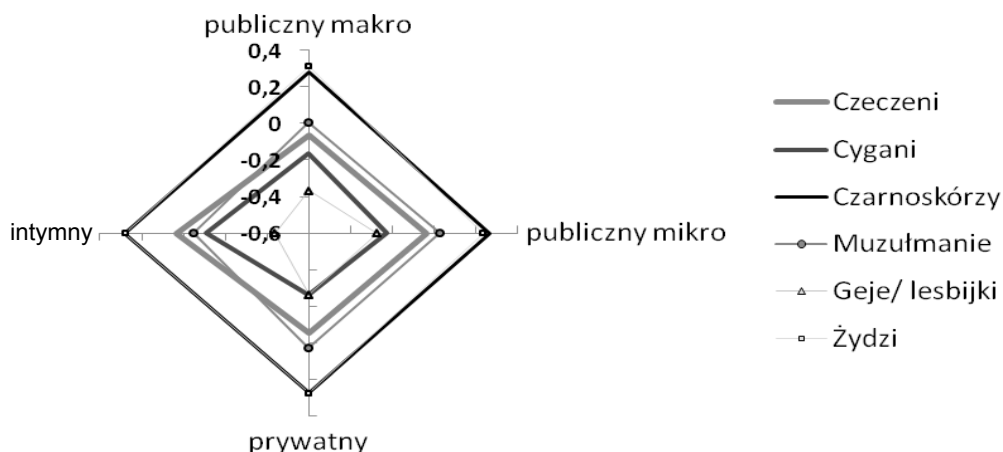
- makrospołecznej sferze publicznej (mieszkanie w jednym mieście);
- mikrospołecznej sferze publicznej (miejsce pracy);
- sferze prywatnej (najbliższe sąsiedztwo);
- sferze intymnej (włączenie przez ślub do rodziny).

W narzędziu zaimplementowano pięciostopniową skalę wyrażającą zdecydowaną akceptację poprzez obojętność do zdecydowanego sprzeciwu wobec przedstawionej sytuacji.

W świetle uzyskanych odpowiedzi należy stwierdzić, iż mieszkańcy Białegostoku największy dystans społeczny, we wszystkich badanych wymiarach, odczuwają względem przedstawicieli mniejszości seksualnej⁶ [Morgański 2012: 180], Romów oraz Czechenów. Wyraźne wyróżnienie grupy o nieheteroseksualnej orientacji pojawia się również w innych badaniach, na przykład w raporcie z badań sondażowych zrealizowanych w ramach programu „Równe traktowanie standardem dobrego rządu” [Antosz 2012].

⁶ Deklaracje mieszkańców Białegostoku wobec homoseksualizmu wskazują na stosunkowo dużą reprezentatywność postaw lękowych (homofobia), a także dyskryminujących (homopuprzedzenie); szerzej na temat modelu postaw wobec homoseksualizmu. Zob. [Morgański 2012: 180].

Wykres 1. Skale dystansów społecznych w badanych sferach życia społecznego

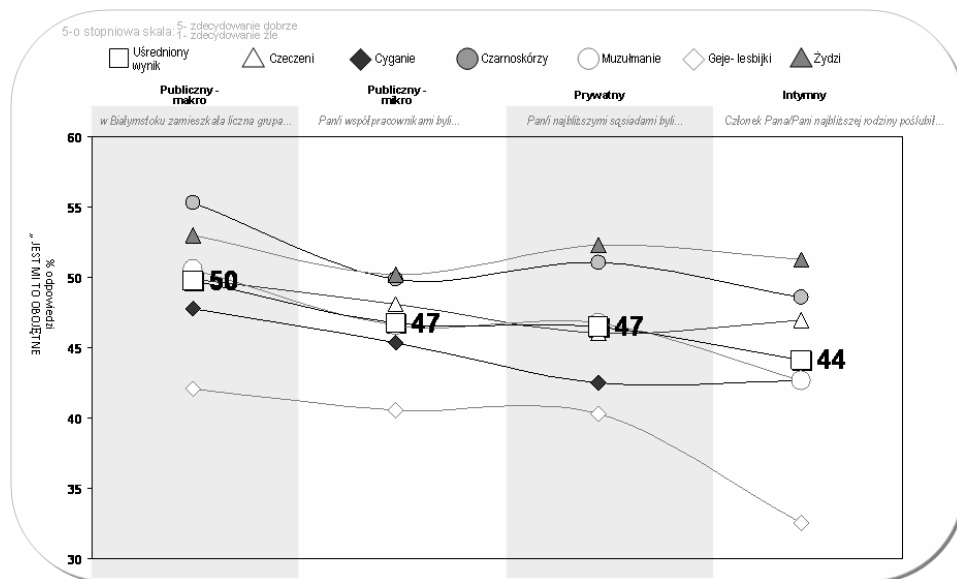


n=1002

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badania CATI.

Tak kształtujący się obraz dystansów białostoczan może być tłumaczony silnie zakorzenioną w regionie postawą tradycyjno-chrześcijańską (wykres 1). Obszar ten w Polsce od lat postrzegany jest jako zaplecze środowiska wyraźnie konserwatywnego, o tradycyjnym spojrzeniu na model rodziny i funkcje społeczne kobiety i mężczyzny. Niechęć do Romów tradycyjnie wynika z doświadczeń historycznych i silnie zakorzenionego, nie tylko wśród białostoczan, stereotypu Cygana jako osoby której nie należy ufać [Mikulska 2008]. W świetle badań prowadzonych w Polsce i porównawczych skala uprzedzeń i dyskryminacji wobec Romów jest znacząca [Szymańczak 2011]. Odnosnie trzeciej, względem intensywności wyrażanego dystansu, grupy Czeczenów, należy zauważyć, iż stosunkowo wysoka nieufność wynika z pewnością z braku znajomości kultury czeczeńskiej, pomimo liczniejszej, względem reszty terytorium Polski, reprezentacji tej mniejszości i wynikających z tego faktu problemów asymilacyjnych. Problemy tej grupy społecznej znajdują szczegółowe omówienie w kontekście potrzeby implementacji procesów integracyjnych [Maciejko, Olszewska 2007].

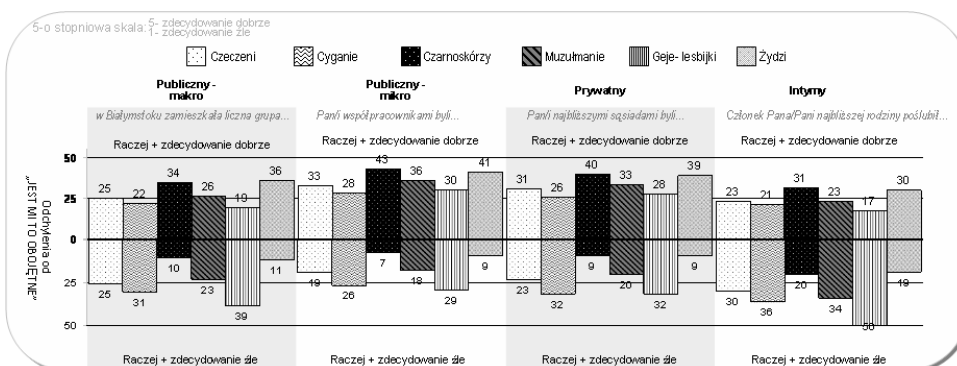
Wykres 2. Wymiary dystansów społecznych. Odsetek osób indyferentnych wobec obcokrajowców



n=1002

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badania CATI.

Wykres 3. Wymiary dystansów społecznych. Zestawienie odsetka osób aprobujących i negujących obecność cudzoziemców w przestrzeni społecznej



n=1002

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badania CATI.

W zrealizowanym badaniu, chcąc zdiagnozować zdystansowanie mieszkańców Białegostoku do cudzoziemców, posłużono się skalą Bogardusa, dopasowaną do specyfiki miasta. Każdy z respondentów odpowiadał na pytanie „Jak by się Pan/i czuł/a gdyby...” wybrana do badania grupa cudzoziemców zaistniała wyraźniej w przestrzeni społecznej Białegostoku na jednym z wymiarów: publicznym (makro i mikro), prywatnym i intymnym. Respondenci do oceny posługiwali się pięciostopniową skalą, gdzie pięć oznaczało iż badany czułby się zdecydowanie dobrze, 4 – raczej dobrze, 3 – byłoby mu to obojętne, 2 – raczej źle i 1 – czułby się zdecydowanie źle. Wykresy 2 i 3 przedstawiają procentowy rozkład odpowiedzi na każdym z wymiarów w podziale na badane grupy (Czeczeni, Cyganie, czarnoskórzy, muzułmanie, geje/lesbijki oraz Żydzi). Na wykresie 2 zaprezentowano jedynie odsetek osób ambiwalentnych wobec cudzoziemców. Są to mieszkańcy miasta indyferentni na każdym z diagnozowanych wymiarów dystansów społecznych wobec „obcych”. Wykres 3 ujmuje natomiast pozostałą część próby, która w sposób pozytywny (raczej bądź zdecydowanie czuli się dobrze – górne słupki wykresu) oraz negatywny (raczej bądź zdecydowanie czuli się źle – dolne słupki wykresu) oceniała nastawienie do cudzoziemców na wymiarach dystansów społecznych. W świetle przeprowadzonej diagnozy, mieszkańcy Białegostoku najmniejszy dystans społeczny odczuwają względem osób czarnoskórych oraz Żydów (por. wykres 2). Wynik nastawienia względem osób czarnoskórych może budzić pewne wątpliwości, również w kontekście innych wyników tego badania, w których wyraźnie widać było, że kolor skóry jest cechą istotnie negatywnie wpływającą na kontakty Białostoczan z cudzoziemcami. Ta niespójność może wynikać z faktu, że w bloku zagadnień budujących wskaźnik dystansu społecznego respondenci byli pytani wprost o swoje odczucia, a nie jak w przypadku pozostałych pytań o opersonalizowane opinie mieszkańców Białegostoku. Przyjęcie tej perspektywy, co tradycyjnie jest obserwowane w badaniach społecznych, decydowało o częstszych odpowiedziach o neutralnym charakterze przez co wartość wskaźnika rosła w kierunku bardziej pozytywnym. Względnie pozytywny stosunek do Żydów, może wynikać ze świadomości historycznego współdzielenia przestrzeni miasta przez wyznawców judaizmu [Sadowski 2013], bądź z silnie zakorzenionej normy „politycznej poprawności” w sytuacjach nie prywatnych (a taką jest sondaż). W Polsce jest widoczne coraz mniejsze przyzwolenie na wyrażanie wprost negatywnych opinii na temat Żydów, choć jak wskazują inne badania dotyczące poziomu antysemityzmu, nadal widać, że poglądy Polaków w rzeczywistości dalekie są od neutralnego stosunku do Żydów [por. Kucia 2013]. Wydaje się zatem, że odpowiedzi neutralne, w tym badaniu mogą mieć charakter „ucieczkowy” („obronny”), zwłaszcza w sferach prywatnej i intymnej.

W sferze intymnej widocznie wzrasta liczba odpowiedzi neutralnych także odnośnie przedstawicieli narodowości czeczeńskiej.

Analizując wskaźnik dystansu społecznego dla sfery pracy, strefy prywatnej oraz intymnej zauważalny jest trend, w ramach którego im „odległość” obcowania się zmniejsza, tym nasilenie uprzedzenia rośnie. Zgodnie z przywołaną obserwacją, związaną z konstrukcją skali Bogardusa, największy dystans pojawia się w odpowiedziach na pytanie o sferę intymną (ślub członka rodziny z przedstawicielem badanej grupy). Dobrze znany, obserwowany w wielu badaniach społecznych model zachowania respondenta uwidocznił się także w postawie białostoczan. Biorąc pod uwagę wyniki dla wszystkich badanych wymiarów rysuje się klasyczny typ dystansu względem grup mniejszościowych. Obecność przedstawiciela grupy obcej w skali makrospołecznej znajduje większą akceptację niż deklarowana aprobata w obszarze mikrospołecznym, prywatnym czy intymnym. Poniżej przywołano szczegółowe zestawienia dla każdej z badanych sfer życia.

Makrospołeczna sfera publiczna (mieszkanie w jednym mieście)

Sfera publiczna w ramach omawianego badania została zilustrowana poprzez wskaźnik zamieszkiwania w mieście licznej grupy Czeczenów, Romów, osób czarnoskórych, muzułmanów, osób o orientacji homoseksualnej oraz Żydów.

Tabela 1. Odpowiedzi (skumulowane) na pytanie: Jak czuł/a/by się P., gdyby w Białymstoku zamieszkała liczna grupa...

Wyszczególnienie	GRUPA SPOŁECZNA												Średnia
	Czeczenów		Cyganów		Czarnoskórych		Muzułmanów		Gejów/lesbijek		Żydów		
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	
Pozytywne	248	24,7	217	21,7-	345	34,4+	263	26,3	193	19,3-	358	35,8+	27,4
Neutralne	500	49,9	479	47,8	554	55,3+	507	50,6	422	42,1-	531	53,0+	49,7
Negatywne	254	25,7	305	30,5+	103	10,2	231	23,1	387	38,7+	113	11,2	23,0
Razem	1002	100	1002	100	1002	100	1002	100	1002	100	1002	100	
Średnia	2,98		2,88		3,33		3,05		2,68		3,36		

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badania CATI.

Odnosząc się do przywołanych wyników badania należy stwierdzić, iż respondenci w umiarkowanie pozytywny sposób uwzględniają i akceptują obecność w makrospołecznej sferze publicznej przedstawicieli większości z badanych grup mniejszościowych. Wynik w ramach prowadzonego badania pozwala stwierdzić, że deklarowany dystans społeczny pozostaje względem analizowanych grup na poziomie krajowym [Wenzel 2009] .

Biorąc pod uwagę liczbę odpowiedzi pozytywnych i negatywnych, a także uwzględniając te neutralne, wcześniej określane jako raczej uciezkowe niż faktycznie obojętne, należy stwierdzić że białostoczanie największy problem mają z zaakceptowaniem obecności gejów i lesbijek, Romów i Czeczenów. Zwłaszcza grupa osób homoseksualnych wywoływała najsilniejsze emocje: najmniej respondentów wybrało neutralną odpowiedź (42,1%), co obrazuje dość zdecydowane poglądy, jak również poczucie przyzwolenia na ich wyrażanie w porównaniu do innych grup (tabela 1).

Wśród czynników oddziałujących na rozkład odpowiedzi ważną rolę odgrywa deklaracja osobistej znajomości z przedstawicielami grupy obcej (jeśli respondent znał taką osobę tym przyzwolenie na osiedlenie się licznej grupy wskazanych grup „obcych” było większe). Analiza istotności statystycznych w udzielanych odpowiedziach wskazuje, że najmłodszy respondenci (15-24 lata) wykazują największy dystans w sferze makrospołecznej sferze publicznej do Romów i Czeczenów. Zmienna demograficzna wieku oddziaływała na dystans w makrospołecznej sferze publicznej względem osób homoseksualnych. Najmniejszy dystans wobec tej grupy mieli respondenci w wieku 25-34 lat. Dystans wyraźnie wzrastał wraz z wiekiem po 55 roku życia. Wśród innych cech respondentów wpływających na rozkład odpowiedzi istotna była sytuacja materialna rodziny respondenta: im biedniejsza rodzina, tym częściej wskazywała na poczucie dyskomfortu w sytuacji mieszkania wielu lesbijek i gejów w Białymstoku. Również religijność była cechą wzmacniającą duże dystanse wobec osób homoseksualnych: osoby religijne dwa razy częściej wybierały negatywne wskazania wobec tej grupy.

Mikrospołeczna sfera publiczna (współpracownik)

Mikrospołeczną sferę publiczną w umowny sposób definiowało środowisko pracy respondenta. W badaniu pytano o hipotetyczną sytuację dzielenia obowiązków pracowniczych z przedstawicielami poszczególnych grup obcych. Wzór bliskości i dystansu w kontekście poszczególnych grup ułożył się tutaj

podobnie jak w sferze makrospołecznej. Uwagę zwraca fakt większej częstotliwości odpowiedzi pozytywnych (średnia sumy wskazań pozytywnych wzrasta i wynosi 35,1%, a negatywnych maleje 18,1%). Tym samym, w świetle wyników badania, białostoczanianie są bardziej otwarci na kontakt z przedstawicielami grup obcych w pracy. Obserwacja ta, w połączeniu z odpowiedziami na pozostałe pytania wskazuje, że rynek pracy jest przestrzenią, w której mieszkańcy miasta nie czują zagrożenia ze strony przedstawicieli grup obcych. Ponad połowa respondentów (54,6%) nie zgadza się ze stwierdzeniem, że imigranci odbierają pracę Polakom. Aż 65,7% respondentów godzi się na ich obecność na rynku pracy, przy 54,5% akceptacji ich prawa do opieki społecznej. Otwarta postawa ankietowanych wynikać może z faktu, że w dużej mierze Polska jest nadal krajem względnie homogenicznym narodowo i imigranci czy obcokrajowcy nie są realną konkurencją na rynku pracy. Ponadto, białostoczanianie deklarują bardzo wysoką akceptację względem wykwalifikowanych przyjezdnych: 74% pytanym respondentów odpowiedziało pozytywnie na pytanie, czy poszliby do lekarza z Pakistanu, mieszkającego w Polsce. Z mniejszą akceptacją zareagowali jednak na zatrudnienie czarnoskórej opiekunki do dziecka (61%), choć nadal wielkość pozytywnych odpowiedzi jest duża.

Tabela 2. Odpowiedzi (skumulowane) na pytanie: Jak czuł/a/by się P., gdyby P. współpracownikami byli:

Wyszczególnienie	GRUPA SPOŁECZNA												Średnia
	Czeczenów		Cyganów		Czarnoskórych		Muzułmanów		Gejów/lesbijek		Żydów		
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	
Pozytywne	329	32,8	282	28,1-	429	42,8+	359	35,9	300	29,9-	410	40,9+	35,1
Neutralne	482	48,1	455	45,4	500	49,9+	466	46,6	407	40,6-	503	50,2+	46,8
Negatywne	191	19,1	265	26,4+	73	7,3-	176	17,6	295	29,4+	89	8,9-	18,1
Razem	1002	100	1002	100	1002	100	1002	100	1002	100	1002	100	
Średnia	3,21		3,02		3,51		3,27		2,97		3,48		

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badania CATI.

Odnosząc się do opinii na temat współdzielenia sfery pracy największy dystans społeczny białostoczanianie wyrażają względem mniejszości romskiej (tabela 2). Wynik ten najpewniej obrazuje popularność wcześniej wspomnianego stereotypu Cygana, któremu w Polsce przyjmuje niezwykle pejoratywny wymiar [Bilewicz 2009]. Niechęć do mniejszości romskiej deklarowana przez

mieszkańców Białegostoku pozostaje zbieżna ze wskazaniami na poziomie krajowym. Romowie w tworzonych zestawieniach lubianych narodów i grup etnicznych są niemal najniżej ocenianą pod względem sympatii narodowością w Polsce [Konieczka, Świdrowska 2008]. W badaniach białostockich potwierdza się ponownie bardzo duży dystans wobec przedstawicieli mniejszości seksualnych. O ile trudno zrozumieć racjonalność mechanizmu oddziaływania preferencji seksualnych na relacje pracownicze, o tyle ewidentnie widać, że zjawisko dużego dystansu wobec gejów i lesbijek w miejscu pracy jest niezaprzeczalnym faktem. Teza ta potwierdzona jest przez inne badania społeczne, z których wynika, że w Polsce ponad 85,6% gejów i lesbijek nie przyznaje się do swojej orientacji w miejscu pracy, bojąc się odrzucenia i ostracyzmu społecznego⁷. Również w cytowanych już badaniach na temat grup dyskryminowanych zwraca się uwagę, że „miejsca pracy w Polsce są postrzegane przez respondentki i respondentów jako miejsca zamknięte na różnorodność, w których pracownice i pracownicy wolą w obawie przed reakcją otoczenia ukrywać pewne, niezbywalne im cechy. Prawie 3/4 dorosłych Polek i Polaków jest zdania, że osoby nieheteroseksualne obawiając się stygmatyzacji nie ujawniają w miejscu pracy swojej orientacji psychoseksualnej” [Antosz 2012: 6]. Interesująco przedstawia się sytuacja Czechenów, względem których w tej sferze odnotować warto mniejszy dystans respondentów. Łagodniejszy stosunek wynikać może z większej akceptacji ich partycypacji w wykonywaniu prac podstawowych [Wiśniewska, Karpiński 2012]. Elementem zmniejszającym wskaźnik dystansu społecznego we wszystkich badanych sferach jest wykształcenie. W świetle badania rysuje się prawidłowość, zgodnie z którą im wyższe wykształcenie deklarował respondent, tym bardziej skłonny był do akceptacji przedstawicieli grup „obcych”. Zmienne demograficzne: wiek i płeć były istotne zwłaszcza w kształtowaniu odczuć względem osób o homoseksualnej orientacji. Osoby młodsze (grupa wiekowa 25-34 lat) oraz kobiety wykazywały częściej odczucia pozytywne wobec perspektywy posiadania jako współpracownika geja lub lesbijki. Respondenci starsi (po 65 roku życia) zdecydowanie częściej wybierali odpowiedzi świadczące o dyskomforcie spowodowanym współpracą z osobami o orientacji innej niż heteroseksualnej. Wśród pozostałych cech działających pozytywnie na stosunek do otoczenia w miejscu pracy wymienić należy aktywność zawodową, a elementem oddziałującym negatywnie była deklarowana religijność respondenta.

⁷ Badania Kampanii Przeciwko Homofobii i portalu Praca.pl. Za: *Sondaż Praca.pl: Pracodawcy nadal obawiają się zatrudniać osoby homoseksualne*, www.praca.pl/centrum-prasowe/komunikaty-prasowe/sondaz-praca-pl-pracodawcy-nadal-obawiaja-sie-zatrudniac-osoby-homoseksualne_cp-52.html [28.08.2013].

Sfera prywatna (najbliższe sąsiedztwo)

Trzecim diagnozowanym obszarem funkcjonowania dystansów społecznych było najbliższe sąsiedztwo. W ramach hipotetycznej sytuacji respondenci proszeni byli o wyobrażenie przedstawicieli poszczególnych grup w roli najbliższego sąsiada. Okoliczność ta wymuszała na biorących udział w badaniu ujawnienie nastawienia do współtworzenia swoistych mikrośrodków o mniej lub bardziej zacieśnionych relacjach oddziałujących między innymi na proces socjalizacji i wychowania. Perspektywa ta pozwoliła uwolnić kolejne projekcje wyobrażeń respondentów na temat konsekwencji współdzielenia tej sfery.

W sferze prywatnej, rozkład głosów zachował poprzednią strukturę. Odpowiedzi pozytywne najczęściej dotyczyły czarnoskórych i Żydów, negatywne zaś Romów oraz gejów i lesbijek (tabela 3).

Tabela 3. Odpowiedzi (skumulowane) na pytanie: Jak czuł/a/by się P., gdyby P. najbliższymi sąsiadami byli:

Wyszczególnienie	GRUPA SPOŁECZNA												Średnia
	Czeczenów		Cyganów		Czarnoskórych		Muzułmanów		Gejów/lesbijek		Żydów		
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	
Pozytywne	306	30,6	257	25,7-	398	39,7+	332	33,1	280	27,9-	387	38,7+	32,6
Neutralne	462	46,1	425	42,5-	512	51,1+	469	46,8	404	40,3-	524	52,3+	46,5
Negatywne	233	23,3	319	31,8+	92	9,2-	201	20,0	318	31,8+	90	9,0-	20,9
Razem	1002	100	1002	100	1002	100	1002	100	1002	100	1002	100	
Średnia	3,12		2,91		3,45		3,2		2,91		3,45		

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badania CATI.

Biorąc pod uwagę dane szczegółowe odnośnie profilu respondenta, gdy pytanie dotyczyło relacji z sąsiadem narodowości czeczeńskiej największy dystans deklarowały osoby znajdujące się w gorszej sytuacji życiowej: niepracujące (bierne zawodowo), źle oceniające swoją sytuację materialną oraz nie znające osobiście żadnego cudzoziemca. W przypadku czarnoskórych – główną cechą ankietowanych negatywnie formułującą wskaźnik akceptacji był wiek. Starsi respondenci (po 65 roku życia) niemal dwukrotnie częściej wskazywali na odczucia negatywne. W przypadku romskich sąsiadów większą ich akceptację deklarowały osoby pracujące, które posiadały doświadczenie w kontakcie z cudzoziemcami.

Odnosząc się do sytuacji osób o orientacji innej niż heteroseksualna w tej sferze również większą akceptację deklarują kobiety, a także osoby młodsze. Konsekwentnie starsi respondenci charakteryzowali się większą skłonnością do dużych dystansów społecznych. Istotne w tym przypadku jest również wykształcenie (osoby z wyższym wykształceniem rzadziej wskazywali na odczucia negatywne i częściej na pozytywne).

Sfera intymna (włączenie przez ślub do rodziny)

Analizując rozkład odpowiedzi odnośnie dystansu społecznego w najbliższej respondentowi strefie intymnej, konsekwentnie obserwujemy spadek wskaźnika akceptacji. Średnia z wskazań o charakterze negatywnym wyraźnie wzrosła i uplasowała się powyżej 30%, a odczucia pozytywne wskazywane były znacznie rzadziej niż na poprzednich skalach. Zdiagnozowany dystans społeczny rozszerzał się ponadto na kolejne grupy społeczne, co szczególnie widać na przykładzie muzułmanów i Czechenów. Tradycyjnie, w optyce biorących udział w tym badaniu, najmniejszy dystans pojawia się wobec czarnoskórych i Żydów (tabela 4).

Tabela 4. Odpowiedzi (skumulowane) na pytanie: Jak czuł/a/by się P., gdyby osoba z P. bliskiej rodziny poślubiła:

Wyszczególnienie	GRUPA SPOŁECZNA												Średnia
	Czechena		Cygana		Czarnoskórego		Muzułmana		Geja/lesbijkę		Żyda		
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	
Pozytywne	233	23,2	210	20,9-	312	31,2+	232	23,2	174	17,4-	300	30,0+	24,3
Neutralne	471	47,0	428	42,7	487	48,6+	428	42,7	326	32,6-	514	51,3+	44,2
Negatywne	298	29,8	364	36,4+	203	20,2-	342	34,1	501	50,1+	188	18,7-	31,6
Razem	1002	100	1002	100	1002	100	1002	100	1002	100	1002	100	
Średnia	2,91		2,77		3,16		2,83		2,44		3,16		

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników badania CATI.

Biorąc pod uwagę zmienne demograficzne należy wskazać kilka tendencji. Częściej odpowiedź pozytywną w kontekście ślubu kogoś z rodziny z osobą homoseksualną wybierały kobiety (i one najczęściej wybierały również naj-

bardziej zdecydowaną odpowiedź, że czułyby się „bardzo dobrze” – 11,3% w porównaniu do 6,2% mężczyzn). Wiek jako kryterium podziału respondentów zwyczajowo korzystniej dla omawianej sytuacji oddziaływał w grupach młodszych. Najmniejszy dystans społeczny deklarowali respondenci w wieku 25-34 lata (26,4% wskazań na pozytywne odczucia, w tym, najwięcej, bo 16,3% stwierdziło, że czułoby się „zdecydowanie dobrze”). Do największego dystansu przyznawały się osoby po 55 roku życia. Wśród nich co najmniej połowa nie wyobrażała sobie ślubu członka rodziny z gejem lub lesbijką.

Odnosząc się do wkroczenia Romów w sferę intymną respondentów istotnymi statystycznie cechami udzielających odpowiedzi są: wiek (najmniejszy dystans wśród osób najmłodszych), aktywność zawodowa (pracujący odczuwają mniejszy dystans) oraz wykonywanie pracy odpłatnej poza Polską w ciągu ostatnich 10 lat (osoby, które nie pracowały za granicą częściej wybierały odpowiedzi związane z pozytywnymi odczuciami).

Negatywny stosunek do małżeństwa z przedstawicielem innej religii (ślub z wyznawcą islamu) najczęściej występował w grupie 65-74 lat. Na niekorzyść perspektywy ślubu z muzułmaninem/muzułmanką wpływała zła sytuacja materialna respondenta. Osoby żyjące w dostatku jedynie w 5% wskazywały na duży dystans, a w przypadku rodzin biednych czy najbiedniejszych wskaźnik ten był zdecydowanie wyższy (18,1% i 29,6%). Zmienną istotną z perspektywy konstrukcji wskaźnika w tej sferze jest również religijność – w tym przypadku na negatywne odczucia wskazywało 1/4 słabo wierzących i ponad 1/3 deklarujących się jako wierzących.

Wnioski

Opierając się na zaprezentowanych wynikach badań należy stwierdzić, iż respondenci wykazują zróżnicowane nasilenie dystansów względem obecnych w ich środowisku przedstawicieli grup mniejszościowych, choć żaden z dystansów nie osiąga poziomu odbiegającego znacząco od tych prezentowanych w badaniach ogólnopolskich. **W sferze makrospołecznej** największy dystans społeczny dotyczy mniejszości romskiej oraz czeczeńskiej. Co istotne, w świetle projektowania programów oddziaływania w kierunku pożądaných zmian, postawę najmniej akceptującą względem wspomnianych grup obcych deklarują osoby młode (15-24 lata), nieaktywne zawodowo, o niższym statusie społecznym a także gorzej wykształcone. Deklarowany niższy poziom dystansu w przestrzeni miasta dla czarnoskórych oraz Żydów wynika prawdopodobnie

z posiadania przez te grupy swoistych „immunitetów”, póki co niedostępnych dla żadnej innej mniejszości, chroniących je przed jawną niechęcią, a osadzonych w kategorii „politycznej poprawności”. Zupełnie inaczej kształtują się dystanse wobec muzułmanów. Pomimo wielowiekowej obecności muzułmanów – Tatarów na Podlasiu, grupa wyznawców islamu jest obarczona dużym dystansem. Z pewnością jest to wpływ „mediatyzacji” tworzenia stereotypów grup obcych, która w tym przypadku sprawia, że muzułmanin jest postrzegany przez pryzmat negatywnych doniesień medialnych i łączenia tej grupy z działalnością terrorystyczną. Niekorzystnie w sferze makrospołecznej kształtuje się dystans wobec osób homoseksualnych. Perspektywa ich większej reprezentatywności w sferze makrospołecznej budzi obawy przed destrukcją wizji tradycyjnego modelu rodziny, tak silnie zakorzenionego w tradycyjnym regionie, jakim jest Podlasie.

W sferze mikrospołecznej ankietowani wyrażali większą otwartość. Z uwagi na komunikowaną wcześniej niską faktyczną konkurencję ze strony przedstawicieli grup obcych, obawa przed nimi, w tym kontekście, niemal nie istnieje. Co istotne respondenci deklarują przyjazny stosunek do specjalistów-imigrantów. Jednak i tutaj osoby homoseksualne nie mogą liczyć na akceptację w miejscu pracy.

W sferze prywatnej powtórzyła się struktura dystansów deklarowanych na poziomie przestrzeni miasta. Respondenci najchętniej odnoszą się do Żydów i czarnoskórych; z kolei nie wyobrażają sobie sąsiedztwa z Romami i Czeczenami.

Tradycyjnie **w sferze intymnej** dystans społeczny uwidocznił się najsilniej. W tym wypadku wykluczanie Czeczenów i Romów może mieć motywację statusową, „czarnoskórzy” i Żydzi nie są dyskryminowani z tego względu, że są również chronieni w dyskursie publicznym (obrona przed etykietką „rasy” i „antysemity”). Ślub z przedstawicielem grupy obcej był zdecydowanie bardziej odległą perspektywą w kontekście odpowiedzi udzielnych przez osoby o niższym statusie społecznym, nieodnoszących sukcesów w życiu zawodowym, źle oceniających swoją sytuację materialną.

Przedstawione wyniki badań pokazują, że białostoczanie nie charakteryzują się istotnie wyższym poziomem dystansów aniżeli mieszkańcy innych miast w Polsce. Jednak z drugiej strony okazuje się, że nawet w miejscach tak związanych z różnorodnością etniczno-religijną, jakimi są Podlasie i Białystok, zmniejszanie uprzedzeń i dystansów wobec innych grup (mniejszości, cudzoziemców) wymaga wyraźnego i mocnego wsparcia instytucji publicznych (zwłaszcza szkolnictwa). Samo podkreślanie wielokulturowej specyfiki miasta nie jest wystarczającym remedium na postawy ksenofobii czy braku tole-

rancji. Znamienny jest również fakt, że najsilniejsze uprzedzenia i niechęci wykazywane są wobec tych grup, które jeszcze do niedawna nie funkcjonowały w świadomości białostoczan jako istotne społecznie grupy mniejszościowe (osoby o homoseksualnej orientacji i Czecheni). Być może świadczy to o konieczności zwrócenia większej uwagi w projektach edukacyjnych i profilaktycznych nie tylko na poznanie poszczególnych kultur narodowych, etnicznych czy religij, ale na sam proces dyskryminacji, ponieważ, jak widać, katalog grup obarczonych dużym dystansem społecznych jest bardzo zmienny. Wywołanie dyskusji publicznej w Białymstoku prezentowanymi badaniami stworzyło przestrzeń do bardziej racjonalnego i opartego na faktach procesu budowania polityk publicznych, mających na celu wspieranie i ochronę różnorodności i przeciwdziałania aktom nietolerancji.

Bibliografia:

- Antosz P. (red J. Górniak), (2012), *Równe traktowanie standardem dobrego rządzenia. Raport z badań sondażowych*, Kraków
- Babiński G. (2004), *Metodologia a rzeczywistość społeczna*, Warszawa
- Bilewicz M. (2009), *Uprzedzenia etniczne w Polsce, Raport z ogólnopolskiego sondażu Polish Prejudice Survey*, Warszawa
- Bilewicz M. (2004), *Nowe formy uprzedzeń z perspektywy psychologii dyskursywnej*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1
- Jasińska-Kania A., Staszyńska K. M. (2009), *Diagnoza postaw młodzieży województwa podlaskiego wobec odmienności kulturowej*, Białystok 2009
- Konieczna J. Świdrowska E. (2008), *Młodzież, imigranci, tolerancja. Raport z badań terenowych w szkołach*, Warszawa
- Kucia M. (red.), (2011), *Antysemityzm, Holocaust, Auschwitz w badaniach społecznych*, Kraków.
- Maciejko A., Olszewska Z. (2007), *Preintegracja i integracja Czechenów w Polsce – rzeczywistość i rekomendacje* [w:] W. Klaus (red.), *Migranci na polskim rynku pracy, rzeczywistość, problemy i wyzwania*, Warszawa
- Mikulska A. (2008), *Ksenofobia i dyskryminacja na tle etnicznym w Polsce- zarys sytuacji*, Warszawa
- Morgański A. (2012), *Stereotyp hemofobii- nowy element politycznej poprawności*, „Kultura i Edukacja” nr 2(88)
- Sadowski A. (2013), *Miejsce społeczności żydowskiej w strukturze Białegostoku jako odradzającego się miasta wielokulturowego*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny” z. 1(147)
- Szymańczak A. (2011), *Społeczność Romów w Polsce*, „Biuro Analiz Sejmowych” nr 1(45)
- Wiśniewska K., Karpiński Z. (2012), *Kapitał ludzki i społeczny uchodźców w Polsce. Podsumowanie badania*, Warszawa

SUMMARY**Social distance as an element of the attitude to foreigners
in a local community exemplified by Białystok residents**

The inspiration to write this article were studies on the attitudes of tolerance among the inhabitants of Białystok, completed in August 2013 as a result of the events that took place in the capital of Podlaskie province during the past years. The severity of the acts of intolerance and high media impact of these acts very negatively affected the image of the city. To counter the intolerant vices, the city commissioned a quantitative study measuring the attitudes of Białystok citizens towards foreigners. The result of studies was social diagnosis that describes the level of intolerance of Białystok inhabitants. In this paper the authors present selected results, focusing in particular on the scale used to measure social distances, which is called Bogardus scale and related indicators probe indigenous attitude towards foreigners. The authors present current and accurate data on the distances to the surveyed social and ethnic groups, and compare them to the corresponding studies from Poland.

Keywords:

Bogardus scale, social distance, distance scale

AGNIESZKA NOWAKOWSKA

UNIwersytet Warszawski

EMAIL: NOWAKOWSKA.AGNI@GMAIL.COM

LITEWSKA SZKOŁA ETNICZNA W POLSCE – IZOLACJA W OBRONIE TOŻSAMOŚCI

Dynamika społeczna pogranicza jest wyjątkowo ciekawym materiałem badawczym. Pogranicza jest to obszar, „na którym odbywają się kontakty społeczno-kulturowe zachodzące między dwoma lub więcej sąsiednimi narodami (grupami etnicznymi) oraz ich następstwa w postaci kształtującej się tam (lub istniejącej) rzeczywistości społeczno-kulturalnej” [Sadowski 1995: 39]. Na zjawisko zwane „pograniczem” składają się trzy aspekty – przestrzenny, osobowościowo-kulturowy i trzeci, będący szczególnym przedmiotem mojego zainteresowania – społeczno-kulturowy. Pogranicze interesuje mnie jako „usytuowany w przestrzeni kontakt społeczno-kulturowy między dwoma lub więcej narodami” [ibidem].

W okolicach Puńska i Sejna, w których prowadzę badania, można obserwować stykanie się społeczności polskiej i litewskiej. Odwieczność sąsiedztwa tych dwóch nacji na tym terenie jest charakterystyczna dla północno-wschodnich terenów Polski. Tutaj „wszystkie mniejszości są »u siebie«, zamieszkują na tych terenach od wieków i niekiedy lokalnie bywają większościami. (...) Są to więc mniejszości stale i trwale osadzone, będąc na tych ziemiach obywatelami z urodzenia” [Nikitorowicz 1995: 106]. W konsekwencji zatem są to grupy, które przez wieki sąsiedowania wypracowały wzory postępowania względem siebie, rozwiązywania konfliktów, negocjowania wspólnych decyzji. Za ich sposobem współżycia stoi wiele lat wspólnych doświadczeń. Analiza nawet najnowszej historii społeczności polsko-litewskiej pokazuje, że problem walki z polską dominacją i ochrony własnej tożsamości był dla Litwinów szczególnie ważny [Tarka 1998; Żołędowski 2003]. Zbigniew Bokszański zwraca uwagę, na jak wiele sposobów społeczność może reagować na dominację: „Możemy sytuować je [reakcje – dop. A. N.] na kontinuum, rozciągającym się od postawy biernej akceptacji swojego położenia i trwałego pozostawienia na marginesie życia społecznego do zdecydowanego oporu, polegającego na tworzeniu i propagowaniu alternatywnych kontrkultur lub agresywnym etnocentryzmie,

połączonym ze zdecydowanymi próbami legitymizowania własnej kultury, eksponującymi jej »wyższość« [Boksański 2005: 96]. Spośród kilku sposobów radzenia sobie z kulturą dominującą, które zostały wymienione przez badacza warto zwrócić uwagę na „wycofywanie się zbiorowości mniejszościowych na »bezpieczne obszary«, na które nie dotarła jeszcze ekspansja kultury dominującej” [ibidem: 96]. Moim zdaniem, taki właśnie model radzenia sobie z dominacją kultury polskiej wypracowała sobie litewska wspólnota.

W moim tekście chcę pokazać, w jaki sposób mniejszość litewska broniąc się przed ekspansją polskiej kultury tworzy w Puńsku dosyć hermetycznie zamknięty świat kultury litewskiej. Postaram się udowodnić jak ogromnie ważną rolę w tych zabiegach pełnią litewskojęzyczne szkoły. Ich głównym zadaniem jest bowiem „transmisja etnicznego dziedzictwa kulturowego” [Sobecki 1997: 41].

Mój tekst jest rezultatem badań, które w latach 2012-2013 – z pewnymi przerwami – prowadziłam w liceum w Puńsku. Interesowały mnie przede wszystkim lekcje historii, zwłaszcza zajęcia dotyczące relacji polsko-litewskich. Obserwowałam je, prowadziłam notatki obserwacyjne, rejestrowałam. Brałam też udział w uroczystościach szkolnych – między innymi obchodach święta 11 marca czy rocznicy wydarzeń pod wieżą telewizyjną w Wilnie. W trakcie moich wizyt miałam też okazję obserwować uczniowską i nauczycielską codzienność. Cenne okazały się też wywiady, które w połowie 2012 roku przeprowadziłam z nauczycielem historii i dyrektorem szkoły, oraz z dziewięcioma liderami społeczności litewskiej Puńska i Sejn.

Według spisu z 2011 roku w Polsce mieszka około ośmiu tysięcy osób o tożsamości litewskiej. Pięć tysięcy z nich określiło się Litwinami w pierwszym wskazaniu¹. Bardziej dogłębne informacje dotyczące litewskiej tożsamości dają badania przeprowadzone w latach dziewięćdziesiątych przez Urząd Statystyczny w gminie miejskiej i wiejskiej w Sejnach oraz w gminie Puńsk. Pokazały one, że dla ponad 90% badanych litewski jest językiem, w którym myślą i rozmawiają, 92% ma w domu litewskie książki, 89% słucha audycji w tym języku, a 67% uważa, że ich dzieci powinny uczyć się w szkole z litewskim językiem nauczania [Głowacka-Grajper 2009]. Osoby, dla których językiem ojczystym jest litewski, mieszkają obecnie przede wszystkim w gminach Puńsk, Sejny oraz Krasnopol, oraz w mniejszym stopniu – w Suwałkach.

Miejscem, w którym koncentruje się życie społeczne i kulturalne polskich Litwinów jest Puńsk, nazywany czasem „litewską stolicą” w Polsce. Spośród około 4,5 tysiąca osób mieszkających w tej gminie, 80% stanowią Litwini,

¹ http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/lud_raport_z_wynikow_NSP2011.pdf [9.10.2013]

a 20% Polacy. Kultura i język litewski widoczny jest w Puńsku właściwie wszędzie – na szyldach sklepów i reklamach, tym językiem posługują się ludzie w sklepach i urzędzie gminy. Jest to jedyna gmina w Polsce, w której została wprowadzona możliwość używania języka litewskiego jako języka pomocniczego (25 maja 2006). Od 2008 roku używa się tam też podwójnych nazw miejscowości – w języku polskim i litewskim [Plewko 2009]. Także we władzach gminy większość stanowią Litwini, co w sposób oczywisty znajduje przełożenie na prowadzenie lokalnej polityki: „U nas władze gminy i rada gminy w większości to są Litwini. I jakby zrozumienie tych różnych sytuacji mniejszości jest łatwiejsze. Jakby, no, nawet nie ma innego wyjścia, prawda, że jeżeli tam wójt jest Litwinem i większość rady gminy to są Litwini” (wyw. 1). Widać to na przykład w sposobie finansowania oświaty. Małeńkie, wiejskie szkoły podstawowe zostały zachowane przy życiu przez władze lokalne, ze względu na to, że nauczanie w nich odbywa się w języku litewskim: „Tutaj tylko dzięki dobrej woli urzędu gminy, wójta i tym dodatkowym pieniądзом to [szkoły w Nowinikach, Widugierach i Przystawańcach] jest wszystko utrzymywane, co nas satysfakcjonuje jako wspólnotę, naprawdę, chociaż wiemy, mija się to z pewną logiką prawda, ekonomiką i tak dalej” (wyw. 1).

Mimo tej, wydawałoby się, stabilnej sytuacji mniejszości litewskiej, przyszłość tej społeczności może być niepewna. Krzysztof Tarka zwracał uwagę, że kurczenie się społeczności litewskiej obserwować można na Sejneńszczyźnie od drugiej wojny światowej: „Jeszcze kilkadziesiąt lat temu zasięg używalności języka litewskiego był znacznie większy. Obejmował takie miejscowości jak Smolany, Berżniki, Dworczyso, Wiżajny – dziś zamieszkałe niemal wyłącznie przez ludność polską. Litewskie ślady pozostały tylko w nazwiskach osób, które zaliczają siebie już do narodowości polskiej, w nazwach miejscowości, rzek, jezior, lasów, bagien, wzgórz” [Tarka 1998: 197]. Szybkie zmniejszanie się społeczności litewskiej dostrzegają też liderzy społeczności litewskiej. W trakcie prowadzonych z nimi rozmów, problem wynaradawiania się mieszkających w Polsce Litwinów, kurczenia się tej społeczności wskazywali oni jako jej kluczowy problem. Jeden z moich rozmówców stwierdził: „Nie wiem czy bywają takie mniejszości, które się rozwijają, które utrzymują *status quo*, ale na pewno mniejszość litewska... myślę, że liczymy już ostatnie dni naszego istnienia. Może troszeczkę przesadziłam mówiąc dni, ale ostatnie lata” (wyw. 2). Uważają więc, że przetrwanie jest najważniejszym celem, które stoi przed wspólnotą Litwinów w Polsce.

Liderzy, z którymi prowadziłam rozmowy wymieniają kilka przyczyn szybkiego wynaradawiania się Litwinów. Wskazują oni na kryzys gospodarczy i wysokie bezrobocie w regionie suwalskim. Małe szanse na znalezienie dobrej pra-

cy sprawiają, że coraz więcej młodych ludzi decyduje się na migrację do dużych miast, gdzie z czasem przejmują polską kulturę. Zachowaniu tożsamości narodowej nie sprzyjają też mieszane małżeństwa. Jeśli jeszcze współmałżonek-Litwin utrzymuje w polsko-litewskim związku swoją tożsamość, to już jego dzieci bardzo często nie znają ani języka litewskiego, ani litewskich zwyczajów.

Jednak główną przyczyną wynaradawiania się, na którą wskazywali moi rozmówcy jest brak szacunku dla kultury litewskiej, a wręcz zawstydzenie własną tożsamością narodową: „Dlaczego było wstyd mówić [po litewsku]? Cicho mówić, żeby nikt nie słyszał, albo lepiej w ogóle się nie odzywać, bo to będzie źle pojmowane? Z czego to może się brać? To się bierze tylko i wyłącznie z historii, i z tego jak zostaliśmy ukształtowani, gdzieś tam to swoje miejsce. I mimo, że my w szkołach mówimy o tym i próbujemy tą niższość niejako... Może ja niefortunnie nazywam to niższością. To jest jakieś piętno. Piętno, które nie daje pewności, że przecież ja jestem takim samym człowiekiem jak każdy inny, i nie ważne jakiej jestem narodowości. Po prostu jestem taki sam. A jednak ta niższość jest, w związku z językiem, jakąś tradycją. Litwin zawsze kojarzy się z chłopem, i to takim, jak to się mówi, *mużykiem*, czyli to są ci bezwolni chłopci, pańszczyźniani. Chłop, to jest właśnie Litwin. Natomiast cała ta hierarchia powyżej, to nie są Litwini” (wyw. 3). Inny z moich rozmówców wprost stwierdzał: „Ja myślę, że część mniejszości litewskiej wstydzi utożsamić się z kulturą litewską, bo te stereotypy które z XIX, a może i z wcześniejszych wieków, są jeszcze żywe w chwili obecnej. Ta chęć, pogląd, większości pogląd, że kultura polska jest na wyższym poziomie niż kultura litewska, że kultura litewska jest kulturą chłopską, chamską... To jest w świadomości jeszcze żywe, gdyż żywe są takie doświadczenia, że część Litwinów wstydzi się być Litwinami i oni asymilują się z większością” (wyw. 2).

Moi rozmówcy prawie jednogłośnie wskazywali, że za podtrzymywanie tożsamości narodowej wśród dzieci główna odpowiedzialność spoczywa na rodzinie i szkole: „[W utrzymaniu tożsamości narodowej – dop. A. N.] Ja na pierwszym miejscu postawiłabym szkoły, za wyjątkiem rodziny. Rodzina i szkoła. Może na równi nawet. A później wszystko pozostałe: domy kultury, kościół, książki, wydawnictwa, czasopisma” (wyw. 2). Uważają, że bez litewskich szkół Litwini ulegają bardzo szybkiej polonizacji: „Swego czasu, jeszcze w latach dwudziestych ten region tutaj, gdzie są Wiżajny, Rutka, to był zamieszkiwany przez mniej więcej taką liczbę Litwinów jak tutaj, w okolicach Sejn, Puńska. Ale nieobecność właśnie tych szkół [litewskich] w tych rejonach litewskich, doprowadziła do tego, że teraz tam litewskie nazwiska można tylko na cmentarzu na nagrobkach spotkać” (wyw. 1).

Społeczność litewska w Polsce zawsze przywiązywała ogromną rolę do litewskojęzycznej edukacji. Pierwsze po wojnie klasy z litewskim językiem nauczania zostały otwarte w Puńsku, Wojtokiemach, Widugierach i Nowinkach w 1952, gdy tylko pozwoliły na to zmiany systemowe. W 1956 roku w Puńsku zaczęło działać liceum z litewskim językiem nauczania. W roku szkolnym 1999/2000 działało trzynaście szkół podstawowych (z litewskim językiem nauczania lub językiem litewskim jako przedmiotem dodatkowym), w których uczyło się 528 uczniów. Obecnie są cztery szkoły podstawowe z litewskim językiem nauczania w gminie Puńsk (Puńsk, Nowiniki, Widugierzy i Przystawańce) i jedna w Sejnach – prywatna szkoła „Žiburys”. W dwóch publicznych szkołach podstawowych, w Krasnowie i Sejnach, litewski nauczany jest jako przedmiot dodatkowy. W tych ośmiu szkołach podstawowych kształcą się 259 uczniów. Na poziomie gimnazjalnym litewski jest językiem nauczania w prywatnej szkole „Žiburys” w Sejnach oraz publicznym gimnazjum w Puńsku. W publicznym gimnazjum w Sejnach litewski jest nauczany jako przedmiot dodatkowy. Podobnie sytuacja wygląda w przypadku liceum – w Puńsku litewski jest językiem nauczania, w Sejnach – językiem nauczonym dodatkowo. Ogółem z jakiegokolwiek formy nauczania w języku litewskim w roku szkolnym 2011/2012 skorzystało 530 uczniów [*Informacja* 2012: 4]. W liceum uczy się obecnie ponad stu uczniów, pracuje w niej piętnastu nauczycieli².

Pedagodzy pracujący w litewskojęzycznych placówkach w przeważającej większości pochodzą z okolic Puńska i Sejn. Niewiele jest nauczycieli w Polsce czy na Litwie, którzy mają kwalifikacje odpowiednie do pracy w tego typu szkołach – mają wykształcenie kierunkowe, mogą prowadzić w języku litewskim, korzystając jednocześnie z polskich podręczników. Jedynym nauczycielem spoza regionu jest ksiądz uczący religii, który do miasteczka przyjechał z Litwy. Wszystkie przedmioty, poza historią, geografiami i językami, są nauczane w języku litewskim. W tym języku młodzież przechodzi też w liceum roczny kurs geografii i historii Litwy. W szkole obowiązują jednak program i podręczniki zatwierdzone przez polskie Ministerstwo Edukacji Narodowej.

Moi rozmówcy zwracali uwagę, że istnienie szkoły na wiele sposobów chroni tożsamość litewską. Szkoły, nawet te najmniejsze, stanowią bowiem centra kultury narodowej dla dorosłych, którzy spotykają się na prowadzonych w języku litewskim uroczystościach szkolnych czy zebraniach rodziców: „Tak, no, dla naszej społeczności jest bardzo ważne, żeby na przykład i dwudziestu uczniów, a czasami tylko kilkunastu, żeby ta szkoła była. To są takie centra w tych wsiach kultury. Tam odbywają się różne święta, choinki, tam przychodzą ro-

² <http://www.ugpunsk.pl/index.php?id=40&id2=1> [9.10.2013]

dzice, nawet i dziadkowie. To jest dla nich co roku wydarzenie w szkole, na przykład i początek roku szkolnego to jest wielkim wydarzeniem. Oni wszyscy czekają na to, idą tam, uczniowie przygotowują jakieś małe wystąpienie, mały koncert. To mówię, to jest kolejny element, który podtrzymuje właśnie tę tożsamość w tych wsiach i te trzy szkoły, które mamy jeszcze wiejskie są dla nas bardzo ważne” (wyw. 1).

Najważniejszy jest jednak kontakt z językiem litewskim, jaki zapewniają uczniom szkoły. Wśród litewskich liderów istnieje bowiem przekonanie, że tożsamość litewska zależy od znajomości języka litewskiego. Dla litewskich elit to przede wszystkim język jest nośnikiem narodowej tożsamości. Warto przywołać tutaj spostrzeżenie Mirosława Sobeckiego, który stwierdził: „W literaturze dotyczącej kompetencji kulturowych znajdujemy stwierdzenia, że w przypadku badań prowadzonych na obszarze pogranicza kulturowego istotną rolę odgrywa kontekst społeczny, w jakim zachodzi nabywanie kompetencji. W wielu miejscach wiążą się one z tożsamością. Język jest tu szczególnego rodzaju łącznikiem. W kulturach skupionych wokół języka, czyli takich gdzie stanowi on wartość centralną, przetrwanie kultury w czynnej postaci zależy od zachowania przez członków danej grupy rodzimego języka. Staje się on wówczas czymś więcej niż tylko środkiem komunikowania – a mianowicie relewantnym elementem tożsamości etnicznej i wartością niezbędną do autentycznego uczestnictwa w grupie. Tym bardziej istotne jest dbanie o kulturowy kontekst języka. Jak podkreślają niektórzy autorzy niekiedy język staje się dla narodu symbolem na równi z flagą czy hymnem. Ważne jest jednak, aby nie pozostał on tylko symbolem, lecz był elementem integrującym inne wartości kulturowe” [Sobecki 1997: 39]. Wydaje się, że takim ważnym narodowym symbolem język stał się właśnie dla Litwinów. Jest warunkiem *sine qua non* litewskiej odrębności i tożsamości. Moim rozmówcy mówili mi bowiem: „Natomiast u Litwinów jest tak, że jeżeli traci się język, traci i się tożsamość narodową” (wyw. 4). I łatwo zrozumieć, dlaczego tak się dzieje: „Bo jak się traci język, traci się kontakt z tą kulturą etniczną...” (wyw. 2). Umiejętność posługiwania się językiem litewskim jest warunkiem koniecznym, żeby uzyskać dostęp i zrozumieć kolejne elementy związane z tożsamością litewską – pieśni, legendy, mity, literaturę. Nic więc dziwnego, że aktywność większości litewskich organizacji nastawiona jest przede wszystkim na zachowanie znajomości języka litewskiego wśród młodzieży litewskiej. Chroniąc język, chronią litewską tożsamość, a więc i istnienie grupy litewskiej.

Zdaniem moich rozmówców, znajomość języka wyniesiona z domu nie jest wystarczającą podstawą do zbudowania tożsamości litewskiej. Słownictwo, którego poznanie ograniczone jest tematyką życia codziennego, jest zbyt ubogie,

żeby móc w pełni uczestniczyć w litewskim życiu kulturowym i intelektualnym: „W mojej rodzinie tak jest, u krewnych, kuzynów. Oni nie chodzili do szkoły litewskiej i ich język ojczysty pozostał na poziomie bardzo niskim, używania w domu codziennych słów. I to koniec. A to inteligentni ludzie są, kończyli studia, ale w języku polskim, i oni mogą wypowiedzieć się na bardzo wysokim poziomie w języku polskim, na każdy temat, a w języku litewskim oni mogą wypowiedzieć się, że jedli, że spali, że coś tam. Ich język ojczysty pozostał na bardzo prymitywnym poziomie. Oni po prostu nie chcą się utożsamiać z tym prymitywnym językiem, ale to jest ich prymitywny język, bo oni go nie poznali, nie rozszerzyli, a język polski rozszerzyli. I oni poznali w języku polskim i kulturę, i są wykształconymi ludźmi, ale tamten ojczysty język już przepadł. Oni go nie przekazali swoim dzieciom, bo to jest taki proces” (wyw. 2).

Zdaniem moich rozmówców sytuacja jest idealna, gdy uczeń przechodzi cały cykl kształcenia w języku litewskim – zaczyna w wieku trzech lat w przedszkolu, a kończy pisaną po litewsku maturą w wieku lat 19. „Bo to wtedy się kształtuje tak naprawdę postawę tożsamości narodowej każdego człowieka. To wtedy można powiedzieć, że jeśli ktoś wytrwa w tej edukacji przez dwadzieścia lat... (...) Ale ja myślę, że kiedy wychodzi uczeń po gimnazjum, to on naprawdę jeszcze nie wie czego chce, i jaki on jest. On jest w zupełności nieuformowany. Kiedy wychodzi już człowiek mający dziewiętnaście lat, to ja już mogę w osiemdziesięciu procentach powiedzieć, że on już pewne fundamenty, nie tylko życia w społeczeństwie, czy gdziekolwiek, ale poczucia tej tożsamości narodowej, posiada. Ja myślę, że to daje też nam taką siłę” (wyw. 3).

Liceum w Puńsku nie tylko pozwala opanować w perfekcyjny sposób język litewski. W trakcie nauki w tej placówce uczniowie żyją tylko w otoczeniu kultury litewskiej. Dzięki temu staje się ona dla nich naturalna i zwyczajna. Pozwala to oswoić i zaakceptować swoją tożsamość narodową, fakt bycia członkiem grupy mniejszościowej. W puńskiej szkole język i kultura litewska są właściwie wszechobecne. Jest to język, w którym prowadzi się zdecydowaną większość lekcji. Przed wejściem do szkoły wiszą flagi Unii Europejskiej, litewska i polska, oraz tabliczki – po polsku i litewsku – „Zespół Szkół Ogólnokształcących z Litewskim Językiem Nauczania im. 11 marca w Puńsku”. Na korytarzach, w klasach czy w pokoju nauczycielskim dominuje język litewski. Tylko konieczność porozumienia się ze mną sprawiała, że niektórzy nauczyciele czy uczniowie używali języka polskiego. Litewski w symbolice jest też wystrój szkoły. Na korytarzach wiszą zdjęcia sygnatariuszy aktu niepodległości Litwy z 16 lutego 1918 roku. W pokoju nauczycielskim – pejzaże z Wilna oraz reprodukcje obrazów przedstawiające wydarzenia z historii Litwy.

Ważnymi wydarzeniami w życiu szkoły są też litewskie święta narodowe. Szczególnie uroczyście obchodzony jest 11 marca – litewski dzień niepodległości, którego imię nosi placówka w Puńsku. Jest to dzień wolny od zajęć, a w pobliskim Domu Kultury Litewskiej organizowana jest uroczysta feta. Biorą w niej udział przedstawiciele władz litewskich, władz województwa podlaskiego, powiatu sejneńskiego i gminy Puńsk. Przyjeżdżają hierarchowie kościelni z diecezji kowieńskiej oraz władze Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie. Występuje wówczas młodzież z puńskiego liceum oraz zespół ludowy uniwersytetu z Kowna. Jest to bardzo wyraźne podkreślenie litewskiego charakteru miasta i szkoły.

W procesie formowania tożsamości narodowej uczniów puńskich szkół dużą uwagę zwraca się na to, by młodzież poznała litewską kulturę, a zwłaszcza folklor Dzukii, czyli regionu etnograficznego Litwy, w którym leży Puńsk. Szkoły ściśle współpracują z Domem Kultury Litewskiej (Lietuvių Kultūros Namai), a młodzież zachęca się, by brała udział w zajęciach tam organizowanych. W największym zespole – „Jotva” występuje około 140 osób. Oprócz tego w szkole działa zespół taneczny i chór oraz zespół teatralny. Z młodzieżą pracują instruktorzy miejscowi, zatrudnieni w domu kultury, oraz dojeżdżające z Litwy – Alytusu i Mariampola.

Tymczasem nie dla wszystkich rodziców pochodzenia litewskiego decyzja o zapisaniu dziecka do szkoły z litewskim językiem nauczania jest oczywista. Wielu z nich nie wie, czy powinni zmuszać dziecko do dodatkowego wysiłku, nie wiedzą, czy poradzi sobie ono z dodatkowymi obciążeniami. Uczniowie tych szkół mają przecież więcej godzin lekcyjnych niż ich rówieśnicy z polskojęzycznych placówek. Obowiązują ich zajęcia z języka litewskiego, z których ocena jest wliczana do średniej. Uczniowie litewskojęzycznego liceum obowiązkowo zdają też egzamin maturalny z języka litewskiego. Utrudnienie w nauce stanowi też brak niektórych podręczników w języku litewskim. Litewskie szkoły od lat cierpią na brak pomocy szkolnych w języku ojczystym, a kolejne pokolenia uczniów potrafiły wypracować własne metody radzenia sobie z tym utrudnieniem, a nawet zobaczyć w tym swoje pozytywne: „Ja tak już po wielu latach zauważyłem, że to ma swoje plusy. My stawaliśmy się nieświadomie przez okres nauki tutaj, w tych naszych szkołach, od pierwszej do dwunastej tej klasy takimi tłumaczami, naprawdę. Ja teraz sobie tak pomyślałem, przecież my z tej fizyki, czy z matematyki czytaliśmy jakieś zadania po polsku, rozwiązywaliśmy je, a odpowiedź już zapisywaliśmy w języku litewskim. Jakby nie zauważaliśmy... Oczywiście nauczyciel to musi popracować ładnych kilka lat, żeby to wszystko ogarnąć, jednak uczeń nieświadomie stawał się tym tłumaczem” (wyw. 1). Decyzji rodziców nie ułatwiają też powtarzające się co jakiś czas błę-

dy w litewskojęzycznych arkuszach egzaminacyjnych: „(...) za każdym razem dostajemy arkusze w języku litewskim z błędami... (...) I dzieci od razu tracą 2 punkty nie ze swojej winy. I za każdym razem, jak spotykamy się z takimi sytuacjami to mniej uczniów wybiera zdawanie egzaminu w języku litewskim. Bo można mieć gorsze rezultaty mieć niż jakby się zdawało po polsku” (wyw. 2).

Wydaje się, że szkoła chce przede wszystkim zachęcić młodzież, by dalszą drogę edukacyjną związała z Litwą. Wspominałam już o nawiązaniu ścisłej współpracy w Uniwersytecie Witolda Wielkiego w Kownie. Jej rektor i zespół folklorystyczny goszczą w Puńsku w trakcie uroczystości związanych z dniem 11 marca. Uczniowie puńskiego liceum są zapraszani do litewskich szkół wyższych na dni otwarte i do laboratoriów. Także umowy podpisane z rządem litewskim zachęcają maturzystów do wstępowania na wyższe uczelnie na Litwie. Przede wszystkim, jako Litwini spoza granic kraju, dostają dodatkowe punkty przy ubieganiu się o miejsca na studiach. Sprawia to, że są w uprzywilejowanej sytuacji w porównaniu z absolwentami szkół litewskich i łatwiej im dostać się na studia. Jak opowiadała mi moja rozmówczyni studia w Litwie są kuszącą perspektywą także z innego powodu: „Jest takie centrum pomocy studentom spoza granic Litwy, Litwinom. Oni dostają dodatkowo jeszcze przez jakiś czas stypendia, jakieś wsparcie, co jest znowu pomocne dla rodziców” (wyw. 3). Studia na Litwie wybierają też osoby, które chcą zgłębiać kulturę litewską – między innymi przyszli lituaniści. Nie wydaje się, żeby czynnikiem przyciągającym młodzież był wyższy poziom nauczania na litewskich uniwersytetach. W Akademickim Ranking Uniwersytetów Świata nie ma żadnej placówki litewskiej, przy dwóch uniwersytetach polskich. Wśród puńskiej młodzieży największą popularnością cieszy się obecnie uniwersytet w Wilnie i Kownie.

Często podnoszonym zarzutem wobec modelu edukacyjnego przyjętego przez Litwinów w Polsce jest ich zamykanie się na Polskę i polską kulturę. Odnosiłam często wrażenie, że mniejszość litewska z Puńska stara się jak najbardziej odseparować od polskich instytucji i sąsiadów. Liceum nie prowadzi współpracy z liceami z Suwałk lub Sejna. Dyrekcja wytłumaczyła mi, że „takiej ścisłej współpracy w tej chwili nie mamy, bo rywalizujemy ze sobą [o uczniów – dop. A. N.]” (wyw. 5). Nie uczestniczy w projektach, które organizuje Ośrodek „Pogranicze” w Sejnach – „Z Pogranicza przyjmowaliśmy pana Czyżewskiego, który przedstawiał różne inicjatywy. Pogranicze proponowało nam udział w projekcie. Z tego zaproszenia nie skorzystaliśmy. Oni chcieli pokazać nam Wilno jako miasto wielokulturowe. To trochę moim zdaniem się kłóci z naszą misją, tak jak my swoje główne zadania pojmujemy i swoje priorytety. My chcemy położyć nacisk na wątkach litewskich. Oczywiście nie ukrywamy, o tym się

mówi i to wszyscy wiedzą, że Wilno było zamieszkiwane przez Żydów w bardzo dużej części, że jest zamieszkiwane przez Polaków. O tym u nas w szkole się mówi. My staramy się obiektywnie oceniać sytuację. (...) Mamy swoje główne zadania, swoje priorytety. Widzimy to tak, że Pogranicze ma takie zadania ogólnoeuropejskie chyba bardziej. (...) taką ścisłą współpracę nie bardzo chcemy nawiązać ze względu na różne priorytety. Naszym priorytetem jest podtrzymanie tożsamości naszych uczniów. Nam się wydaje, że my najpierw to musimy zrobić, żeby umocnić poczucie tożsamości naszych uczniów, a dopiero później otwierać się na świat” (wyw. 5).

Moi rozmówcy odpierali natomiast zarzuty o zamykanie się na polskość. Twierdzą, że korzystanie z polskich mass mediów czy funkcjonowanie w polskim społeczeństwie sprawia, że ich dostęp do kultury polskiej jest równie łatwy, a może nawet łatwiejszy niż do litewskiej. Jeśli powinni obawiać się pewnych zjawisk, to raczej polonizacji, niż zamknięcia się na jej wpływy: „Gdzie jest ten moment, w którym przechodzi się ze swojej kultury w drugą? Chyba jednak trzeba znać swoją kulturę lepiej niż inną, albo przynajmniej na równi. Bo jeżeli znamy kulturę i język polski lepiej niż litewski to przechodzimy już w tamtą stronę. Jeżeli nam wygodniej jest mówić w języku polskim to jest taka możliwość że przestaniemy mówić po litewsku, bo zazwyczaj człowiek jest wygodny i zachowuje się tak jak mu jest wygodniej” (wyw. 2). Na pewno zaś kompetencje kulturowe uczniów puńskiego liceum są równe kompetencjom polskiej młodzieży: „Na pewno język polski znamy i poznanie kultury polskiej jest na wystarczającym poziomie, gdyż uczniowie mają te same programy co wszyscy Polacy, czytamy tą samą Orzeszkową, Prusa, Kochanowskiego, przechodzimy całą tą naukę kultury polskiej jak cała młodzież polska w Warszawie, Łodzi, Łomży, gdziekolwiek. Znamy każdą lekturę, jedziemy do teatru w Białymstoku, Warszawie, oglądamy telewizję, tak że nie jesteśmy odcięci do tego” (wyw. 2).

W trakcie prowadzonych przeze mnie badań interesowało mnie, jak moi rozmówcy, stanowiący liderów społeczności litewskiej w Polsce, wyobrażają sobie przyszłość tamtejszej młodzieży. Jaka jest ich wymarzona przyszłość absolwenta puńskiej szkoły? Mimo silnego ukierunkowania na współpracę z Litwą, różnice kulturowe, które dostrzegają liderzy pomiędzy Litwinami z Polski i Litwy są na tyle duże, że niektórzy z nich mówią: „Ja i w tej chwili, i nigdy w ogóle mi się nie chciało zostać na Litwie. I żeby ktoś mi naprawdę nie wiem co obiecywał, ja na Litwę bym nie pojechała” (wyw. 6). I pokazują na przykładach, że kilkadziesiąt lat władzy radzieckiej odmieniło mentalność ich rodaków zza granicy: „My trochę to tak odczuwamy, że nasze podejście do życia, do świata troszeczkę się różni od podejścia rodaków na Litwie. My widzimy tam o wiele

większe piętno komunizmu. Nie było tam na przykład własności prywatnej gospodarstw rolnych. Zupełnie zaginął kult ziemi, że to jest gospodarstwo które odziedziczyłam po moich przodkach, po rodzicach, dziadkach, po wielu pokoleniach” (wyw. 5). Przyznają jednak, że wiele osób zostaje po studiach w Wilnie lub Kownie, znajduje tam pracę i zakłada rodziny. Sposób życia w dużych miastach nie różni się wiele między Litwą i Polską. Nie uważają za dobre rozwiązanie wyjazdu do dużego miasta w Polsce – wynarodowienie się jest wówczas kwestią dwóch-trzech pokoleń. Sytuacja wymarzona jest przy obecnej sytuacji gospodarczej trudna jednak do osiągnięcia: „Czyli marzeniem by było, żeby nasi uczniowie, którzy skończą tą szkołę, żeby oni kontynuowali naukę w języku litewskim, (...) studiowaliby też na uczelniach na Litwie w języku ojczystym i wrócili tutaj. I tworzyli tu rodziny, miejsca pracy, byli tam, tworzyli firmy i tak dalej i tak dalej. Takie by było marzenie” (wyw. 4).

Warto zadać pytanie, jakie konsekwencje niesie za sobą działalność szkół z litewskim językiem nauczania? Można chyba przyznać rację jednemu z moich rozmówców, który stwierdził: „Szkoła to jest najskuteczniejszy instrument, jeżeli mówimy o podtrzymaniu tożsamości narodowej” (wyw. 4). Placówkom z litewskim językiem nauczania udaje się wychować młodych ludzi na Litwinów świadomych własnej tożsamości narodowej i – co nie mniej ważne – dumnych z niej. Przejsie całego cyklu kształcenia – od pierwszej klasy szkoły podstawowej, do trzeciej szkoły średniej – może zagwarantować znajomość języka i kultury litewskiej.

Trudno jednak jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy taki sposób kształcenia nie ogranicza zbyt młodzieży, nie zamyka jej w kulturze litewskiej, nie zatrząskuje pewnych furtek rozwoju. Trzeba bowiem pamiętać o „pokusie nacjonalizmu” [Sobecki 1997: 13], która czai się w czasie procesu wzmacniania tożsamości narodowej. Łatwo wychować ludzi niechętnych kulturze dominującej, odrzucających ją i upatrującej w niej przede wszystkim zagrożenie. Sobecki pisał, że „postawy tolerancji i poszanowania odmienności muszą stać się przeciwwagą dla silnego poczucia narodowej identyfikacji” [ibidem: 14]. Przykład szkół litewskich pokazuje, jak trudno znaleźć granicę pomiędzy otwartością a asymilacją, chęcią ochrony własnej tożsamości a zamykaniem się na inne kultury.

Bibliografia

- Bokszański Z. (2005), *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa
- Głowacka-Grajper M. (2009), *Mniejszościowe grupy etniczne w systemie szkolnictwa w Polsce. Przekaz kulturowy a więź etniczna*, Warszawa
- Informacja na temat oświaty mniejszości litewskiej w Polsce* (marzec 2012), Warszawa
- Nikitorowicz J. (1995), *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Białystok
- Plewko J. (2009), *Mniejszości narodowe i etniczne oraz społeczności języka regionalnego a samorząd terytorialny w Polsce*, Lublin
- Sadowski A. (1995), *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Białystok
- Sobecki M. (1997), *Funkcja etniczno-kulturowa szkół mniejszości narodowych*, Białystok
- Tarka K. (1998), *Litwini w Polsce 1944–1997*, Opole
- Żołędowski C. (2003), *Białorusini i Litwini w Polsce. Polacy na Białorusi i Litwie, Uwarunkowania współczesnych stosunków między większością i mniejszościami narodowymi*, Warszawa

SUMMARY**Lithuanian ethnic school in Poland – isolation defending identity**

My text concerns minority schools operating on borderland – area of multinational relations. I am interested in Lithuanian minority schools in Punszk gmina (Podlaskie voivodeship). I write the way teachers and minority leaders describe their own ethnic group situation. Diagnosis included in their utterances is definitely pessimistic, expressing anxiety about Lithuanian community, therefore I ask questions on social functions of said schools. Is not defending minority against assimilation and polonisation their main purpose?

Keywords:

National minority, school, national identity, language, Lithuanian minority, borderland, studies, Lithuania

MAŁGORZATA BIEŃKOWSKA

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: M.BIENKOWSKA@UWB.EDU.PL

TRANSOBYWATELSTWO PO POLSKU. TRANSSEKSUALISTA/TKA JAKO OBYWATEL

„Jesteś odmieńcem, ok., ale po co się z tym afiszować? ... Niedługo transseksualiści wyjdą na ulice jak homoseksualiści i zaczną się domagać nie wiadomo jakich praw i przywilejów. Tolerancja nie znaczy akceptacja!”¹

Kwestia obywatelstwa

Pojęcie obywatelstwa jest specyficzną kategorią wykluczającą. Potocznie wydaje się, że bycie obywatelem (obywatelką!) oznacza pewną administracyjną przynależność do określonego państwa, która dookreśla zakres praw i przywilejów, jakie się ma będąc obywatelem (obywatelką) danego państwa. Jest to jednak bardzo specyficzna zależność prawna i kulturowa, która definiuje tak zwanego „idealnego obywatela”, pewien typ idealny, który staje się wyznacznikiem tego, kto może być obywatelem i w pełni ze swych praw korzystać.

Pojęcie obywatelstwa jest pojęciem, które wymaga stałego przepracowywania. Podkreślał to John Hoffman pisząc, że tego typu pojęcie wymaga tak specyficznego podejścia, by zmierzyć się z jego potencjałem oraz zadbać o jego egalitarny i antyhierarchiczny wymiar [por. Lister 2008].

W 2006 roku w Łodzi odbyła się międzynarodowa, cykliczna konferencja poświęcona badaniom genderowym. Spotkanie w Polsce „Gender and Citizenship in a Multicultural Context” skupiło uwagę wielu badaczek i badaczy zajmujących się problematyką genderową. Dyskusje nad obywatelstwem nie sprowadzały się wyłącznie do ukazywania tej kwestii w odniesieniu do praw

¹ Pepe – komentarz do bloga: <http://blogtransseksualistki.blog.onet.pl/> [2.05.2012].

kobiet, ale znacznie szerzej ukazywały problem obywatelstwa podkreślając wagę jego różnych kontekstów, które w pierwotnym jego założeniu pozostawały niedostrzeżone. Elżbieta H. Oleksy we wstępie do wydanej antologii tekstów z tego spotkania podkreśla:

„Historia pokazuje, że bez względu na czas i miejsce, idea włączania jednostki poprzez obywatelstwo była zawsze związana z wykluczeniem. Gdy cały naród francuski ogłoszono równym, wyłączono z tego projektu kobiety. Niektórzy z sygnatariuszy Konstytucji Stanów Zjednoczonych, głoszącej równe prawa dla wszystkich, byli właścicielami niewolników. W nieco mniej odległej przeszłości ruch wyzwolńczy „Solidarność”, który przyniósł wolność nie tylko w Polsce, ale w prawie całym bloku sowieckim, nie dał równych praw kobietom. „Demokracja w Polsce jest rodzaju męskiego”, pisała wtedy Maria Janion.(...). Znane z historii praktyki wykluczania wydają się powtarzać, że każde nowe włączenie niesie ze sobą działania wykluczające” [Oleksy 2008: 9].

Współczesne, demokratyczne społeczeństwa stoją wobec problemu indywidualizacji swoich obywateli. Z jednej strony mamy do czynienia z sytuacją, gdzie równość obywateli względem prawa opiera się na uniwersalnych prawach jednostki, z drugiej zaś, gdy podmiotowość jednostek, indywidualizacja, staje się doniosłym faktem. Obywatel był (raczej) mężczyzną, o którego seksualności nie dyskutowano. Wątek tak wąsko rozumianego obywatelstwa, sprowadzonego w zasadzie do kwestii przynależności do określonego narodu, państwa, stał się jednym z kluczowych problemów pierwszej i drugiej fali feminizmu. Można uznać, że kobiety (heteroseksualne!) wywalczyły sobie szereg praw obywatelskich, choć ich zakres i respektowanie wciąż budzi zastrzeżenia². W emancypacji zakresu obywatelstwa na pierwszy plan wysunęła się płeć, walka o prawa kobiet do partycypacji w przestrzeni publicznej. W połowie XX wieku, w okresie kontrkultury o podmiotowość i pełnię praw obywatelskich w Stanach Zjednoczonych upomnieli się przedstawiciele innych ras niż biała. Chris Shilling analizujący społeczny kontekst ciała podkreśla, że ciało nie jest neutralne w wymiarze politycznym. Jego zdaniem naturalizm zdominował postrzeganie ciała i obywatelstwa mniej więcej w XVIII wieku:

„(...) możliwości i ograniczenia ludzkiego ciała mają moc definiowania jednostek i generowania społecznych, politycznych i gospodarczych relacji, charakteryzujących narodowe i międzynarodowe modele życia. Nierówności w zakresie dochodów, praw obywatelskich i władzy politycznej nie są zatem relatywne, odwracalne

² Widać to chociażby w kontekście polskich dyskusji dotyczących praw kobiet i reprezentacji kobiet w Sejmie. Zwraca na to także uwagę w swoich pracach Magdalena Środa, Agnieszka Graff i wiele innych autorek.

i konstruowane społecznie, lecz są z góry dane lub przynajmniej uprawomocnione władzą biologicznego ciała” [Shilling 2010: 55].

Choć trudno się jednoznacznie zgodzić z podejściem naturalistycznym, to warto zaakcentować poruszony tu wątek praw obywatelskich. Naiwnością byłoby sądzić, że prawa obywatelskie są przywilejem/ dobrem społecznym, które jest przez wszystkich obywateli na równi partycypowanie. Struktura społeczna i wynikająca z niej hierarchia powoduje, że poszczególni członkowie społeczeństwa, ze względu na różne cechy, w mniejszym, bądź większym, stopniu, mogą oczekiwać respektowania swoich praw, jak i z nich korzystać. Odnosząc się do naturalistycznych koncepcji ciała można uznać, że dominujący dyskurs prawa do wyrażania swojego zdania, oczekiwania wobec innych szacunku, respektowania praw obywatelskich konstruowany jest bazie ciała i seksualności w jednoznaczny sposób i oczywisty ze sobą powiązanych. Powoduje to, że geje, lesbijki, osoby transseksualne są wysunięte/ odsunięte poza kategorie normalności, tylko ze względu na fakt, iż ich seksualność, czy cielesność są inne³.

W dyskusjach nad prawami obywatelskimi różnych kategorii społecznych bardzo często przywoływany jest argument podziału w społeczeństwie na dwie sfery życia: publiczną i prywatną. Obywatelstwo odnoszone jest wyłącznie do tej pierwszej, wobec czego powstaje, implicite, domniemanie, że o sferach zwyczajowo związanych z życiem prywatnym nie można w takim kontekście dyskutować. Do sfery prywatnej spycha się intymność, seksualność, emocjonalność, płeć, cielesność itd. Takie postrzeganie praw Rafał Majka określa mianem liberalnego obywatelstwa. Píše on o tym, że pod pozorem równości wszystkich obywateli w gruncie rzeczy faworyzuje się i podtrzymuje poglądy i wartości grupy dominującej kulturowo zakładając, że są one podstawą „uniwersalnego” obywatelstwa. Wszelkie odchylenia od tych wartości przesuwają się w sferę spraw prywatnych [Majka 2012]. Tym samym nakazując milczenie w sferze publicznej.

Intymne obywatelstwo

Ken Plummer, twórca pojęcia intymne obywatelstwo, odnosi je do pewnej kondycji analitycznej. Uważa on, że to pojęcie w kontekście społeczeństwa póź-

³ Oczywiście akcentuje tu wybrane kategorie osób reprezentujących mniejszości. Analogicznie wątek ten można by analizować w odniesieniu do feministek, osób niepełnosprawnych fizycznie, osób starszych i innych.

nej nowoczesności uwrażliwia, uświadamia, badaczy na pewne powiązania pomiędzy kwestiami polityki a praktykami życia codziennego⁴. Pojęcie intymnego obywatelstwa demaskuje w zasadzie pozorność podziału na to, co publiczne i to, co prywatne. Plummer w dalszej swojej pracy naukowej mocno podkreśla wagę takich wrażliwych ujęć⁵.

Podział na sferę publiczną i prywatną zdaje się być wyłącznie fasadowy, to co publiczne przenika do tego, co prywatne i odwrotnie. Nie da się tych obszarów życia jednoznacznie oddzielić. Kwestia obywatelstwa w przypadku osób przynależących do mniejszości seksualnych, a dokładniej, prawa do bycia obywatelem tak samo traktowanym jak pozostali obywatele, okazuje się problematyczna. Kwestionowanie prawa do korzystania z pełni praw obywatelskich jest czymś specyficznym. Anna Gruszczyńska analizując sytuację osób homoseksualnych w przestrzeni publicznej podkreśla, że obywatelstwo jest czymś szczególnie ważnym dla mniejszości seksualnych. Za Dianą Richardson stwierdza ona, że można zauważyć specyficzny podział na „idealnych obywateli”, którzy są heteroseksualni oraz resztę, którą pozbawia się części uprawnień [Richardson 2007]. Autorzy poruszający tę tematykę operują pojęciem seksualnego obywatelstwa (*sexual citizenship*). Richardson ukazuje, że klasyczne koncepcje obywatelstwa wyłączały z niego kwestie płci i seksualności.

Julianne Corboz dokonała analizy koncepcji obywatelstwa pod kątem mniejszości seksualnych. Ukazuje ona, że w dyskursie naukowym zaczęto zwracać uwagę na to zagadnienie (dopiero) pod koniec XX wieku. Autorzy tacy jak Anthony Giddens, Jeffrey Weeks i Ken Plummer już w latach dziewięćdziesiątych XX wieku pisali o intymności i seksualności jako ważnych aspektach tożsamości oraz obywatelstwa. Corboz ukazuje, że włączanie tych kategorii do obywatelstwa pokazuje całe spektrum dyskryminacji wszystkich tych, którzy nie pasują do klasycznego obrazu obywatela, który jest białym, heteroseksualnym mężczyzną [Corboz 2012].

⁴ <http://kenplummer.com/publications/selected-writings-2/intimate-citizenship/> [8.10.2013].

⁵ Szczególnie widać to w jego manifestie krytycznego humanizmu, z którego koncepcją można zapoznać się między innymi w: [Plummer 2009]. Manifest jest również dostępny na stronie internetowej autora: <http://kenplummer.com/manifestos/a-manifesto-for-a-critical-humanism-in-sociology/> [7.10.2013].

Transobywatel/ transobywatelka

Polska jest krajem, w którym na poziomie prawnym brak jednolitego dokumentu regulującego kwestie związane z transpłciowością. Początkowo sądy opierały się na uchwale Sądu Najwyższego z 1978 roku – dokument ten określał, że można dokonać sprostowania aktu urodzenia w trybie administracyjnym. Jednakże w 1989 roku Sąd Najwyższy zmienił zdanie, uznając dotychczasowe postępowanie za błędne. Od tego czasu stosuje się art. 189 Kodeksu postępowania cywilnego. Zmiana podstawy prawnej doprowadziła do konieczności pozywania własnych rodziców przez osoby zainteresowane, ponieważ uznaje się, że należy dokonać korekty aktu urodzenia.

Ewa Siedlecka, dziennikarka Gazety Wyborczej, poruszała temat praw osób transseksualnych. W rozmowie z nią Anna Grodzka stwierdziła:

„Ta procedura wymaga pozwania własnych rodziców i „wyprocesowania” od nich prawa do zmiany zapisu na temat płci w akcie urodzenia. – To niejednokrotnie bardzo stresujące, rodzice czują się oskarżeni, nie rozumieją sytuacji (...) W dodatku ta procedura krytykowana jest przez prawników. – Dlatego proponujemy rezygnację z procesu. Zamiast tego – sprostowanie aktu urodzenia przez uznanie, że lekarz błędnie określił płeć: na podstawie cech zewnętrznych, bo nie był w stanie określić płci psychicznej” [Siedlecka 2008].

Sytuacja osób transseksualnych jest specyficzna. Posługiwanie się tu pojęciem „seksualnego obywatelstwa” nasuwa wątpliwość, czy rzeczywiście mamy do czynienia z seksualnością, ponieważ istotą transseksualizmu nie jest (na ogół) nienormatywna orientacja seksualna. Jak podkreśla Corboz, niektórzy badacze ukazują, że osoby transgenderowe są „wykorzystywane” do dekonstruowania/ obalania naturalistycznej/ heteroseksualnej koncepcji obywatelstwa, a równocześnie inność ich sytuacji budzi zastrzeżenia i rodzi kontrowersje. Jednakże ich interesy są reprezentowane w ramach ruchu LGBTQ. Corboz podkreśla, że dążenia osób transseksualnych nie są zbieżne z dążeniami osób nieheteroseksualnych, a ponadto osoby te po zmianie płci często wpisują się w klasyczne ujęcie obywatelstwa. W literaturze pojawia się pojęcie transgenderowego obywatelstwa. Terminem tym posługują się między innymi Surya Monro i Lorna Warren pisząc o różnicach między transgenderowym obywatelstwem a obywatelstwem gejów/ lesbijek oraz feministek [Monro, Warren 2004]. Niespójność dążeń tak różnych Inných w przestrzeni publicznej powoduje sze-

reg napięć i stawia pod znakiem zapytania możliwość wspólnego walczenia o swoje prawa.⁶

Adam Bodnar, we wprowadzeniu do książki poświęconej sytuacji prawnej osób transseksualnych w Polsce, zwraca uwagę na fakt, że osoby transseksualne to specyficzna mniejszość wśród innych przedstawicieli mniejszości seksualnych:

„(...) ich problemy w znacznej części różnią się od problemów osób homoseksualnych czy biseksualnych. Na pewno to, co łączy mniejszości LGBT, to duża wrogość, nieufność, a także nietolerancja ze strony społeczeństwa. Osoby homoseksualne są jednak pogodzone ze swoją cielesnością oraz akceptują swoją płęć” [Bodnar 2010: 13].

Autor ten podkreśla, że połączenie sił przez osoby transseksualne i osoby homoseksualne ma swoje atuty – mniejszość homoseksualna jest środowiskiem silniejszym, które wywalczyło już sobie pewne wpływy. Jednakże, pułapką takiej konsolidacji jest to, że sprawy, które są specyficzne dla osób transseksualnych mogą być marginalizowane wobec kwestii bardziej istotnych dla całego środowiska LGBTQ [por. ibidem]. Bodnar zwraca również uwagę na brak zainteresowania sytuacją osób transseksualnych ze strony polityków (choć wyjątkiem jest tu prof. Maria Szyszkowska, która jako senator, próbowała interweniować w kwestii transseksualizmu w Polsce⁷). Uważa on, że jest to efekt małej liczebności osób transseksualnych, co prowadzi do tego, że ich sytuacja nie staje się widocznym elementem kampanii publicznych [por. ibidem]. Bodnar podkreśla jednak, że dotychczasowe rozwiązania prawne w Polsce nie są jednoznacznie złe:

„Polska jest krajem wyjątkowym, jeśli chodzi o podejście do praw osób transseksualnych. Zanim jeszcze w wielu państwach europejskich ustawodawca doszedł do wniosku, że należy im się ochrona prawna, sądy w Polsce dostrzegały problemy społeczne i prawne osób po zmianie płci. Już w 1964r. Sąd Wojewódzki dla m. st. Warszawy nakazał sprostowanie aktu urodzenia transseksualisty z płci męskiej na żeńską, ze skutkiem od daty zakończenia zabiegu zmiany płci. Przełomowe znaczenie miały jednak orzeczenia Sądu Najwyższego, a szczególnie wyrok SN z dnia 25 lutego 1978r., które stworzyły możliwości prawne dokonania zmiany płci. Choć Sejm RP nie poświęcił osobom transseksualnym uwagi w postaci choćby jednego przepisu prawa, sądy zachowały się jak w najlepszym systemie common law – uregulowały określoną dziedzinę stosunków społecznych przez orzecznictwo” [ibidem: 14].

⁶ Piszę o tym szczegółowo w książce *Transseksualizm w Polsce. Wymiar indywidualny i społeczny przekraczania binarnego systemu płci* (rozdział 7)

⁷ Aktualnie, po wejściu do Sejmu poseł Anny Grodzkiej – osoby transseksualnej sytuacja ta ulega zmianie.

Sytuacja ta, jak stwierdza autor nie jest jednak satysfakcjonująca, daje ona pewne rozwiązania, ale nie reguluje w gruncie rzeczy praw osób transseksualnych w sposób pełny. Bodnar określa tę sytuację „protetyczną instytucją” prowadzącą do absurdalnych rozwiązań, na przykład w postaci pozywania przez osoby transseksualne własnych rodziców [por. ibidem]. Bodnar ukazuje jeszcze szereg innych absurdów jakie stwarza istniejące w Polsce prawo. Obok różnic w sposobie prowadzenia sprawy przez sądy w poszczególnych regionach kraju pojawia się także kwestia tego, jakie konsekwencje ma mieć orzeczenie sądu mówiące o korekcie aktu urodzenia. Jakie dokumenty na tej podstawie mają być zmienione obok oczywiście dokumentów tożsamości? Zmiana płci, a więc imienia i nazwiska powoduje konieczność zweryfikowania wszelkich swoich dotychczasowych aktów, dokumentów związanych na przykład z wykształceniem, przebiegiem kariery zawodowej. Osoba transseksualna jest w ten sposób niejako zmuszona do ciągłego ujawniania swojej poprzedniej płci, tłumaczenia osobom postronnym bardzo osobistej sytuacji, bądź do zaczynania wszystkiego od nowa. Poza tym sporną kwestią jest to, w którym momencie osoba transseksualna może zmienić swój status prawny.

„(...) w świetle polskiego prawa nie jest jasne, jaki moment powinien być decydujący dla dokonania zmiany płci. W świecie coraz bardziej dominuje tendencja, aby dokonywać zmiany płci tylko i wyłącznie na podstawie badań psychologicznych potwierdzających posiadanie innej płci psychicznej niż płeć wynikająca z aktu urodzenia. Tymczasem w Polsce dominuje wymóg rozpoczęcia co najmniej terapii hormonalnej, a opinia lekarzy ma duży wpływ na decyzję sądu” [ibidem: 17].

Pojawiają się także inne problematyczne niuanse związane ze zmianą dokumentów. Jedna z osób transseksualnych po sądowej zmianie płci i przejściu tranzykcji ubiegała się o zmianę płci w zupełnym akcie urodzenia odwołując się do naruszenia dóbr osobistych. Kwestia ta nie została rozwiązana przychylnie dla wnioskującej osoby. Orzeczenie sądu administracyjnego w tej sprawie zawiera obszerne uzasadnienie, w którym można między innymi przeczytać, że roszczenia są bezpodstawne, bowiem jedynie zupełny akt urodzenia będzie zawierał informacje o zmianie płci, w akcie skróconym nie będzie śladu po tym, że dana osoba była kiedyś innej płci. Ponadto sąd nie zauważył, czy raczej nie uznał za słuszne obaw o dyskryminację ze względu na zmianę płci twierdząc, że jest to tylko subiektywne odczucie. Abstrahując od kwestii prawnych, ton uzasadnienia zaskakuje między innymi tym, że dyskredytuje się tu jednostkowe, subiektywne odczucia osoby, która nie chce, by przypadkowe osoby, urzędnicy, którym trzeba w różnych życiowych sytuacjach przedstawiać

zupełny aktu urodzenia wiedziały o jej sytuacji.⁸ Zapewnienie osobom transseksualnym należytej dyskrecji, ochrony danych i poszanowania ich prawa do decydowania o ujawnianiu, bądź nieujawnianiu, informacji o zmianie płci zostało podkreślone w Zaleceniu Komisarza Praw Człowieka Rady Europy na temat praw człowieka i tożsamości płciowej z 29 lipca 2009 roku. Jest to jeden z dwóch dokumentów wydanych przez Radę Europy, w których porusza się sprawy transpłciowości. Drugi z dokumentów to Zalecenia Komitetu Ministrów dla Państw Członkowskich. Komisja zwraca w nich uwagę na konieczność uregulowania kwestii prawnych w poszczególnych państwach i zapewnienie osobom transseksualnym należytego poszanowania ich godności, tak by osoby te nie były marginalizowane. Zauważono tu między innymi konieczność wprowadzenia konkretnych przepisów dających możliwość dogodnego wymieniania wszystkich dokumentów, tak by osoby, które zmieniły płeć nie musiały między innymi mieć problemów ze zmianą pracy, czy znalezieniem innej. Problem, jaki tu zauważono jest istotny, gdyż nie we wszystkich państwach osoby trans mają możliwość skorygowania/ wymiany dyplomów, czy zaświadczeń o tym, jakie posiadają kwalifikacje zawodowe itp. Prowadzi to do sytuacji, w której zdaniem Komisji, osoby te są stale narażone na marginalizowane i dyskryminowane.⁹

W 2012 roku Fundacja Trans Fuzja wniosła do łaski marszałkowskiej projekt ustawy o uzgodnieniu płci. Między innymi zawiera on zniesienie wymogu przejścia testu realnego życia. Test ten jest wymagany przez polskie sądy, trwa dwa lata i polega na zachowywaniu się przez zainteresowaną osobę tak, jak wskazuje na to płeć, z którą się ktoś identyfikuje. Paradoks tej sytuacji polega na tym, że dana osoba, na przykład transseksualista typu m/k¹⁰ musi żyć jak kobieta, mając równocześnie wszystkie dokumenty potwierdzające płeć męską. Taka sytuacja często prowadzi do wielu dyskomfortowych sytuacji przy okazywaniu dokumentów tożsamości wszędzie tam, gdzie są one wymagane (kontrola drogowa, banki, urzędy).

Innym paradoksem jest to, że sądy wymagają od osób ubiegających się o prawną zmianę płci, by wcześniej przeszły kurację hormonalną, czasami nawet, by poddały się zabiegom operacyjnym (w tym na przykład mastektomii). Jest to o tyle kuriozalne, że potencjalnie sąd może ostatecznie odrzucić czyjeś starania o zmianę płci. Poza tym stawianie tego typu medycznych wymagań,

⁸ Orzeczenie sądu II OSK 845/07 Centralna Baza Sądów Administracyjnych

⁹ Komentarz Katarzyny Ślubik do opinii Komisji do spraw Równego Traktowania – holenderskiego organu do spraw równości, www.prawaczlowieka.edu.pl [10.05.2012].

¹⁰ W transseksualizmie stosuje się oznaczenia t k/m i t m/k. T k/m to osoba, która ma ciało kobiety, ale czuje się mężczyzną, a t m/k to osoba, które ma ciało męczyzny, a czuje się kobietą.

jak podkreśla Anna Grodzka, współautorka projektu ustawy, narusza ludzką godność [Siedlecka 2008]. W uzasadnieniu do projektu ustawy o uzgodnieniu płci Autorzy podkreślają także to, że stosowanie kuracji hormonalnej, czy przeprowadzenie mastektomii, przed orzeczeniem sądowym jest również o tyle błędne, że procedury sądowe mogą trwać stosunkowo długo narażając w ten sposób daną osobę na szereg trudnych sytuacji, w których problematyczna może być rozbieżność między płcią metrykalną, a wyglądem danej osoby.

Propozycja ustawy znosi także nakaz wystąpienia przez osobę transseksualną o rozwód przed decyzją sądu o uzgodnieniu płci. Projekt ustawy przewiduje po uprawomocnieniu się decyzji sądu w sprawie uznania płci, unieważnienie małżeństwa na wniosek któregoś z małżonków lub prokuratora (którego sąd drogą administracyjną zawiadamia o swoim orzeczeniu). Jest to istotna zmiana jakościowa. Inną zmianą jest też to, że w projekcie zakłada się postępowanie w trybie nieprocesowym. Sąd wydawałby decyzję bez obecności zainteresowanych, na podstawie wniesionej dokumentacji medycznej – opinii dwóch niezależnych specjalistów z zakresu psychiatrii i seksuologii.¹¹

Wiktor Dynarski, Anna Grodzka i Lalka Podobińska akcentują sytuację prawną osób transseksualnych w Polsce, pisząc wprost, że osoby te są ludźmi poza systemem prawa. Autorzy Ci są działaczami Fundacji Trans-Fuzja Na Rzecz Osób Transpłciowych. Swoje stanowisko ilustrują oni poprzez ukazanie konkretnych problemów osób transseksualnych. Podkreślają, że osoby w trakcie tranzycji posługują się dokumentami poświadczającymi ich tożsamość, w których wizerunek na zdjęciu jest rozbieżny z aktualnym wyglądem danej osoby. Powoduje to trudne i uwłaczające godności sytuacje, kiedy osoba transseksualna musi tłumaczyć ten stan przypadkowemu policjantowi, urzędnikowi.

Trans-Karta

w 2009 roku Fundacja Trans-Fuzja wystąpiła z ideą wydawania legitymacji, tak zwanej Trans-Karty osobom transpłciowym. Dokument ten ma zawierać dwa zdjęcia. Jedno sprzed tranzycji, drugie ukazujące aktualny wygląd danej osoby. Idea ta zyskała początkowo przychylność Rzecznika Praw Obywatelskich. Jednak Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracyjnych nie wyraziło woli upowszechnienia informacji o tego typu legitymacji wśród funkcjonariuszy uprawnionych do kontroli dokumentów w RP. Dzieje się tak mimo

¹¹ Pełen projekt dostępny jest na stronie Fundacji Trans Fuzja: http://transfuzja.org/pl/artykuly/ogloszenia_i_apele/projekt_ustawy_o_uzgodnieniu_plci.htm [10.05.2012].

faktu, iż w 1998 roku, Parlament Europejski zwrócił uwagę na konieczność uregulowania kwestii dowodów osobistych osób transseksualnych. Postanowienie to zawarte zostało w rezolucji dotyczącej przeciwdziałaniu dyskryminacji transseksualistów [por. Szczęsny 2010]. Zapis ten miał ułatwić osobom transseksualnym, które są w trakcie procesu tranzycji, bądź nie przeprowadziły jeszcze zmiany prawnej płci a wyglądają niezgodnie z płcią figurującą w ich dokumentach funkcjonowanie w przestrzeni publicznej bez narażania się na niemiłe sytuacje [por. ibidem].

Obecnie fundacja Trans-Fuzja wydaje Trans-Karty, choć nie mają one oficjalnego administracyjnego umocowania¹². Według informacji, jakimi dysponuje Fundacja Trans-Fuzja, zaledwie kilka osób wystąpiło o wydanie Trans-Karty. Być może nikłe zainteresowanie wynika z faktu, że wciąż nie jest to oficjalny dokument i jako taki nie musi być honorowany, a być może okazywanie tego dokumentu kojarzy się osobom trans z koniecznością wyjaśniania postronnym osobom swojej sytuacji. Paradoksalnie więc zamiast ułatwiać im funkcjonowanie rodzi dalsze obawy. Dopóki tego typu dokument nie zostanie oficjalnie uznany i administracyjnie zatwierdzony wraz z odpowiednimi wytycznymi dla urzędników jego stosowanie może budzić lęk.

Paradoksy prawno-cieleśne

Dynarski, Grodzka i Podobińska ukazują paradoksy medyczne wynikające z braku konkretnych rozwiązań prawnych. Obecnie, przy braku konkretnych, jednoznacznych rozwiązań prawnych seksuologzy wydający niezbędne orzeczenia dla sądu stosują różne praktyki, mające swoje daleko posunięte konsekwencje. Bywa, że transmężczyzna (osoba transseksualna typ k/m) musi poddać się mastektomii, by móc skierować sprawę do sądu. W takiej sytuacji ponosi koszty tego zabiegu operacyjnego. Jeśli natomiast nie postawiono jej takiego wymogu, uzyska orzeczenie o konieczności korekty aktu urodzenia, ten sam zabieg będzie przeprowadzany już jako refundowany ze środków NFZ (traktuje się to jako usunięcie ginekomastii u mężczyzny). Jednocześnie transmężczyzna nie może bez wyroku sądowego przeprowadzić dalszych operacji (usunięcia gonad), co przy równoczesnym przyjmowaniu męskich hormonów podwyższa ryzyko zachorowania na raka. Usunięcie gonad osobie, która prawnie jest kobietą jest niezgodne z polskim prawem karnym, które jednoznacznie

¹² http://www.wiadomosci24.pl/artykul/dowod_na_plec_walka_o_dokumenty_dla_osob_transpolicowych_171221.html [4.05.2012].

klasyfikuje taki zabieg jako trwałe pozbawienie danej osoby zdolności płodzenia (pkt 1 k.k.155§1 k.k.). Ta sama osoba, mająca orzeczenie sądowe o zmianie płci, ma już prawo do tego zabiegu. Jest to sytuacja kuriozalna nie tylko ze względów zdrowotnych i prawnych, ale i z powodu społecznego postrzegania ciała. Osoba transseksualna zostaje sztucznie, poprzez praktykę prawno-seksuologiczną zawieszona pomiędzy obrazami ciała kobiety i mężczyzny. Musi usunąć piersi, (traktowane tu jako substytut kobiecości) a równocześnie, nie może usunąć jajników, które z uwagi na przyjmowane hormony nie produkują żeńskich komórek rozrodczych [Dynarski, Grodzka, Podobińska 2010].

Problem transobywatelstwa jest w Polsce marginalizowany, spychany do sfery prywatnej. Anna Grodzka i Lalka Podobińska wprost mówią o tym, że osoby te są wykluczone z systemu prawa. System ten w Polsce bowiem stygmatyzuje osoby transseksualne, nie dając równocześnie wsparcia. Autorki analizując aktualny stan prawny ukazują jego paradoksy, pokazują daleko posunięty brak szacunku i wrażliwości wobec problemów przed jakimi stają osoby transseksualne [Grodzka, Podobińska 2012]. Kwestia uporządkowania spraw prawnych związanych z transseksualnością wciąż jeszcze nie doczekała się w Polsce rozwiązania. Kolejny, zmodyfikowany projekt ustawy o uzgodnieniu płci został złożony 3 stycznia 2013 roku, ale do chwili obecnej nie został poddany dalszej procedurze. Anna Grodzka, w specjalnym oświadczeniu dotyczącym tej ustawy zapisała:

„Celem projektowanej ustawy o uzgodnieniu płci jest stworzenie odrębnej procedury sądowej umożliwiającej uznanie tożsamości płciowej jako podstawy określania płci osób, u których występuje niezgodność między tożsamością płciową a płcią metrykalną. Projekt ustawy wyczerpująco określa także skutki prawne postanowienia sądu o uzgodnieniu płci zarówno w odniesieniu do sfery publicznoprawnej, jak i sfery stosunków cywilnych”¹³.

Bibliografia

- Bodnar A. (2010), *Wprowadzenie*, [w:] Anna Śledzińska-Simon (red.) *Prawa osób transseksualnych. Rozwiązania modelowe a sytuacja w Polsce*, Kraków
- Corboz J. (2012), „*Sexuality, Citizenship and Sexual Rights*” <http://sexualitystudies.net/> [21.05.2012]

¹³ <http://queer.pl/news/193935/ustawa-o-uzgodnieniu-plci-w-sejmie-ale-po-wakacjach> [11.10.2013].

- Dynarski W., Grodzka A., Podobińska L. (2010), *Tożsamość płciowa – zagadnienia medyczne, społeczne i prawne*, [w:] Anna Śledzińska-Simon (red.), *Prawa osób transseksualnych. Rozwiązania modelowe a sytuacja w Polsce*, Kraków
- Giddens A. (2006), *Przemiany intymności. Seksualizm, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*. Warszawa
- Grodzka A., Podobińska L. (2012), *Sytuacja osób transpłciowych w Polsce*, [w:] A. Klonkowska (red.), *Transpłciowość – androgynia. Studia o przekraczaniu płci*, Gdańsk
- Grodzka A. (2013), *Oświadczenie w sprawie projektu ustawy uzgodnienia płci*: <http://queer.pl/news/193935/ustawa-o-uzgodnieniu-plci-w-sejmie-ale-po-wakacjach> [20.10.2013]
- Gruszczyńska A. (2007), *Homo-obywatel maszeruje. Strategie mniejszości seksualnych w przestrzeni publicznej*, [w:] M. Bear, M. Lizurej (red.), *Z odmiennej perspektywy. Studia queer w Polsce*, Wrocław
- Lister R. (2008), *Od intymności do globalności: refleksje nad płciowym wymiarem obywatelstwa*, [w:] E. Oleksy (red.), *Tożsamość i obywatelstwo w społeczeństwo wielokulturowym*, Warszawa
- Majka R. (2012), „*Polityka tożsamościowa organizacji gejowsko-lesbijskich w Polsce a polityka queer*”, www.interalia.org.pl/ [29.05.2012]
- Monro S., Lorna W. (2004), *Transgendering Citizenship*, „Sexualities” nr 7.3
- Oleksy E. (2008), *Wprowadzenie*, [w:] E. Oleksy (red.), *Tożsamość i obywatelstwo w społeczeństwo wielokulturowym*, Warszawa
- Plummer K. (2009), *Krytyczny humanizm i teoria queer. Nieuniknione napięcia*, [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, Warszawa
- Shilling Ch. (2010), *Socjologia ciała*, Warszawa
- Siedlecka E. (2008), *Obywatel transseksualista*, <http://wyborcza.pl/1,75478,10072519>, [20.10.2011]

Źródła internetowe

- <http://blogtransseksualistki.blog.onet.pl/> [2.05.2012]
- www.interalia.org.pl/ [29.05.2012]
- <http://kenplummer.com/publications/selected-writings-2/intimate-citizenship/> [8.10.2013]
- <http://kenplummer.com/manifestos/a-manifesto-for-a-critical-humanism-in-sociology/> [7.10.2013]
- <http://sexualitystudies.net/> [21.05.2012]
- http://wyborcza.pl/1,75478,11663972,Zmiana_plci_bardziej_po_ludzku.html [5.05.2012].
- http://transfuzja.org/pl/artykuly/ogloszenia_i_apele/projekt_ustawy_o_uzgodnieniu_plci.htm [10.05.2012]
- <http://queer.pl/news/193935/ustawa-o-uzgodnieniu-plci-w-sejmie-ale-po-wakacjach/> [11.10.2013]

SUMMARY**Transcitizenship in a Polish way. Transsexuals as citizens**

The purpose of this article is to show the specific situation of transgender people as citizens. These people, in theory, have the opportunity to make full use of the citizen rights but in practice the situation is very complex. Here I show the relationship between citizenship, sexuality and identity to show specific problems of transgender people in public spaces.

Keywords:

citizen, transsexuality, diversity, discrimination, citizen rights, social minority

ANDRZEJ KLIMCZUK

SZKOŁA GŁÓWNA HANDLOWA W WARSZAWIE

EMAIL: AKLIMCZUK@GAZETA.PL

WSPÓŁCZESNA POLITYKA SPOŁECZNA WOBEC NIEPEŁNOSPRAWNOŚCI I OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH

Wprowadzenie

Jedną z istotnych kwestii społecznych na początku XXI wieku jest niepełnosprawność. Stanowi ona cechę w sposób istotny różnicującą jednostki i grupy. Osoby o ograniczonej sprawności są narażone na dyskryminację i wykluczenie społeczne, gospodarcze i polityczne. Waga kwestii społecznej osób niepełnosprawnych (dalej: ON) wzrasta wraz ze starzeniem się ludności. Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na wybrane teoretyczne koncepcje działań na rzecz poprawy wizerunku niepełnosprawności i znoszenie barier ograniczających dostęp ON do różnego rodzaju zasobów, przestrzeni i szans życiowych. Na podstawie krytycznej analizy literatury przedmiotu i badań własnych¹ przybliżone zostaną kolejno koncepcja polityki aktywizacji oraz zasady i cele polityki społecznej w holistycznym paradygmacie normalizacji. W podsumowaniu zwrócona zostanie uwaga na możliwe kierunki dalszych badań i analiz.

Niepełnosprawność i kwestia socjalna osób niepełnosprawnych

Pod pojęciem kwestii społecznej za Daneckim [2001] najogólniej można rozumieć stan blokujący zaspokajanie podstawowych potrzeb ludzkich oraz problem, który szczególnie dotkliwie wpływa na życie i współdziałanie członków danej zbiorowości. Za A. Kurzynowskim [1996] w tym miejscu przyjmuje się, iż polityka społeczna wobec ON stanowi ogół działań podmiotów publicznych

¹ Por. [Klimczuk, Siedlecki, Sadowska, Sydow 2013]. Badanie ogólnopolskie zrealizowane w ramach projektu „Centrum Edukacji i Aktywizacji Zawodowej Osób Niepełnosprawnych – Oddziały Bydgoszcz i Łódź”, wdrażanego przez Fundację Pomocy Matematykom i Informatykom Niepełnym Ruchowo dzięki dofinansowaniu ze środków Państwowego Funduszu Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych.

i pozarządowych, które mają na celu wyrównywanie nieuzasadnionych różnic socjalnych, asekurowanie wobec ryzyk życiowych, jak również tworzenie szans do ich funkcjonowania we wszystkich dziedzinach życia społecznego i gospodarczego w sposób umożliwiający pełną integrację ze społeczeństwem.

Poprzez niepełnosprawność (ang. *disability*), najogólniej za Światową Organizacją Zdrowia, rozumie się każde ograniczenie bądź niemożność prowadzenia aktywnego życia w sposób lub w zakresie uznawanym za typowe dla człowieka, przy czym stan ten jest poprzedzony przez niesprawność, uszkodzenie (ang. *impairment*), [UNIC 2007]. Pod tym pojęciem rozumie się natomiast każdą utratę sprawności lub nieprawidłowość w budowie czy funkcjonowaniu organizmu pod względem psychologicznym, psychofizycznym lub anatomicznym w wyniku określonej wady wrodzonej, choroby lub urazu. Niepełnosprawność prowadzi do ograniczenia w pełnieniu ról społecznych (ang. *handicap*), czyli mniej uprzywilejowanej lub mniej korzystnej sytuacji danej osoby wynikającej z niesprawności lub niepełnosprawności, która ogranicza lub uniemożliwia pełną realizację roli społecznej odpowiadającej jej wiekowi, płci oraz zgodnej z uwarunkowaniami społecznymi i kulturowymi.

Kategorię społeczną osób niepełnosprawnych za Konwencją Organizacji Narodów Zjednoczonych (ONZ) z 2006 roku, która została ratyfikowana przez Polskę w 2012 roku, rozumie się zaś jako obejmującą osoby o długotrwale naruszonej sprawności fizycznej, umysłowej, intelektualnej lub sensorycznej, przy czym stan ten w oddziaływaniu z różnymi barierami, może utrudniać im pełne i skuteczne uczestnictwo w życiu społecznym, na równych zasadach z innymi ludźmi. W artykule przyjmuje się szeroką definicję ON bez różnicowania grup, gdyż etap ten ma miejsce dopiero przy opracowywaniu polityk szczegółowych podporządkowanych ogólnym zasadom i celom polityki społecznej na rzecz obywateli z ograniczeniem sprawności [Woźniak 2008]. W Narodowym Spisie Powszechnym Ludności i Mieszkań z 2011 roku wyróżniono dwa kryteria podziału ON: prawne (obiektywne) – odnoszące się do osób posiadających aktualne orzeczenie o niepełnosprawności wydane przez organ do tego uprawniony oraz biologicznie (subiektywne) – obejmuje osoby niedysponujące orzeczeniami, lecz odczuwające całkowicie lub poważnie ograniczoną zdolność do wykonywania czynności podstawowych stosownie do swojego wieku [GUS 2012: 63]. Zgodnie z tym spisem w Polsce żyje 4,69 mln ON, czyli stanowią 12,2% wszystkich zameldowanych mieszkańców kraju. Osoby niepełnosprawne prawne stanowią 3,13 mln, a biologicznie 1,57 mln. Kobiety stanowią tu 2,53 mln osób (53,9%) wobec 2,167 mln mężczyzn (46,1%). Większość z tych osób żyje w miastach (64%), co odpowiada stanowi populacji generalnej (61%). Jednocześnie liczba ON prawnie zmniejszyła się względem spisu z 2002 roku

o 1,3 mln poprzez zmiany prawne i zaostrzenie kryteriów przyznawania rent z tytułu niezdolności do pracy.

Prognozuje się wzrost liczebności zbiorowości ON głównie z uwagi na proces starzenia się ludności. W prognozie demograficznej na lata 2008-2035 [GUS 2009: 204, 219] oczekuje się wzrostu liczby osób w wieku 65+ w analizowanym okresie z 5,1 mln (13,5% ogółu ludności) do 8,3 (23,2%). Należy przy tym zauważyć, iż według danych ONZ kluczowym problemem ON jest bezrobocie [UN 2013]. W krajach rozwijających się od 80% do 90% ON w wieku produkcyjnym nie ma zatrudnienia, a w krajach rozwiniętych ta sama wartość wynosi od 50% do 70%. Z badań Eurostatu [2002], (dane z edycji 2011 znajdują się jeszcze w opracowaniu) wynika, że problem bezrobocia ON jest też kluczowy w krajach Unii Europejskiej. W krajach UE 15 zatrudnienie ON osiąga poziom zaledwie 50%, podczas gdy wskaźnik ubóstwa ON jest o 70% wyższy od średniej dla całej populacji. Jednocześnie ponad 1/3 ON to osoby starsze, po 75. roku życia. Według Polskiego Badania Aktywności Ekonomicznej Ludności wskaźnik zatrudnienia ON w wieku 16-64 lat w 2011 roku wynosił 20,7% w porównaniu do 59,3% w populacji generalnej [BPRON 2013]. Współczynnik aktywności zawodowej (udział aktywnych zawodowo, łącznie pracujących i bezrobotnych) wynosił 24,4% i był dwukrotnie niższy niż w populacji generalnej (65,7%). Stopa bezrobocia wynosiła zaś 15,2% wobec 9,8% w ogóle ludności. Badania własne [Klimczuk i in. 2013: 78-80] potwierdzają, iż ON z grupy kobiet i osób 50+ stanowią główne kategorie klientów pozarządowych agencji zatrudnienia w Polsce. Tym samym problem bezrobocia ON uznaje się za istotny, gdyż świadczy o dyskryminacji zwielokrotnionej poprzez nakładanie się na siebie różnych przyczyn dyskryminacji, jakimi są wiek, płeć i niepełnosprawność.

Założenia polityki aktywizacji społecznej i zawodowej

Wśród przesłanek kształtowania polityki aktywizacji wskazać należy wyłanianie się nowych ryzyk i kwestii socjalnych związanych z przejściem od społeczeństw industrialnych do postindustrialnych. Od lat osiemdziesiątych XX wieku w krajach rozwiniętych wdrażane są takie reformy, które mają na celu adaptację systemów zabezpieczenia społecznego do zmienionych warunków, jak: przesuwanie odpowiedzialności z podmiotów publicznych państwa opiekuńczego na podmioty komercyjne i pozarządowe poprzez decentralizację, komercjalizację, prywatyzację i współdziałanie; położenie nacisku na wspiera-

nie zatrudnienia (ang. *workfare*); oraz uzupełnienie instrumentarium polityki społecznej ukierunkowanego na wsparcie bierne (świadczenia jak renty i zasiłki) o pracę socjalną i usługi aktywizacyjne – ukierunkowane na znoszenie barier w zatrudnieniu i aktywności społecznej oraz wzmacniające kompetencje i umiejętności jednostek i grup [Golinowska 2005].

Najogólniej za A. Karwackim [2010] pod pojęciem polityki aktywizacji rozumieć można bieżące, współczesne przeobrażenia w polityce społecznej związane ze zwrotem ku inwestycjom w kapitał ludzki, promocję pracy i aktywność zawodową oraz efekty tych działań. Polityka ta to potencjał praktycznej zmiany, który powinien mieć odzwierciedlenie w sferze instytucjonalnej (podmiotów) objętych „profilem nowego rządzenia” (ang. *new governance profile*), [ibidem: 68-69]. W tym rozumieniu polityka ta stanowi „bodźce aktywizacyjne obecne w różnych konfiguracjach między jednostkami i grupami oraz między instytucjami (podmiotami polityki społecznej) rozumianymi jako producenci oraz dostawcy usług”, jak również „idee przewodnie, wskazywane cele i postulaty, ale także (przede wszystkim) praktyczna strona wdrażania tych idei w życie” [ibidem: 70]. Idee przewodnie tej koncepcji stanowią: (1) zaprzeczenie polityki pasywnej, gwarantowania bezpieczeństwa socjalnego poprzez świadczenia; (2) uznanie za działania aktywizujące instrumentów skierowanych do bezrobotnych mogących pracować, a następnie do niezdolnych do pracy, (3) często obligatoryjny charakter uczestnictwa w programach aktywizacyjnych, (4) zerwanie z dekomodyfikacją, czyli budowaniem systemu gwarancji bezpieczeństwa socjalnego w oderwaniu od rynku pracy, (5) próba budowania konsensusu w polityce społecznej poza podziałami ideologicznymi, (6) ograniczenie skali „pasywnych” transferów socjalnych przez wprowadzenie wsparcia warunkowanego, powiązanego z uczestnictwem beneficjentów w programach aktywizujących (inkluzywnych, reintegracyjnych), (7) koncentracja na zatrudnieniu lub odbudowywaniu zdolności zatrudnieniowej (ang. *employability*), (8) wykorzystanie potencjału instytucji niepublicznych (organizacji pozarządowych) do prowadzenia programów aktywizujących i różnych wspieranych form aktywności na rynku pracy: od zatrudnienia socjalnego na chronionym rynku pracy, przez zatrudnienie subsydiowane na otwartym rynku pracy, do przedsiębiorczości społecznej rozwijanej w sektorze gospodarki społecznej [ibidem].

Jeśli zaś chodzi o praktyczną stronę aktywizacji, to głównym wyzwaniem jest budowanie jej spójności [ibidem]. Zasadne jest bowiem łączenie działań i decyzji podejmowanych na poszczególnych poziomach życia publicznego – godzenie inicjatyw odgórnych i oddolnych oraz analizowanie teoretycznego i praktycznego rozumienia pojęć aktywności, koordynacji i spójności sto-

sowanych w poszczególnych instytucjach i programach. Służyć temu może upowszechnianie modeli „współzarządzania” (ang. *governance*) – dzielenia i koordynowania zadań między podmiotami – w wielopoziomowej polityce aktywizacji (tabela 1).

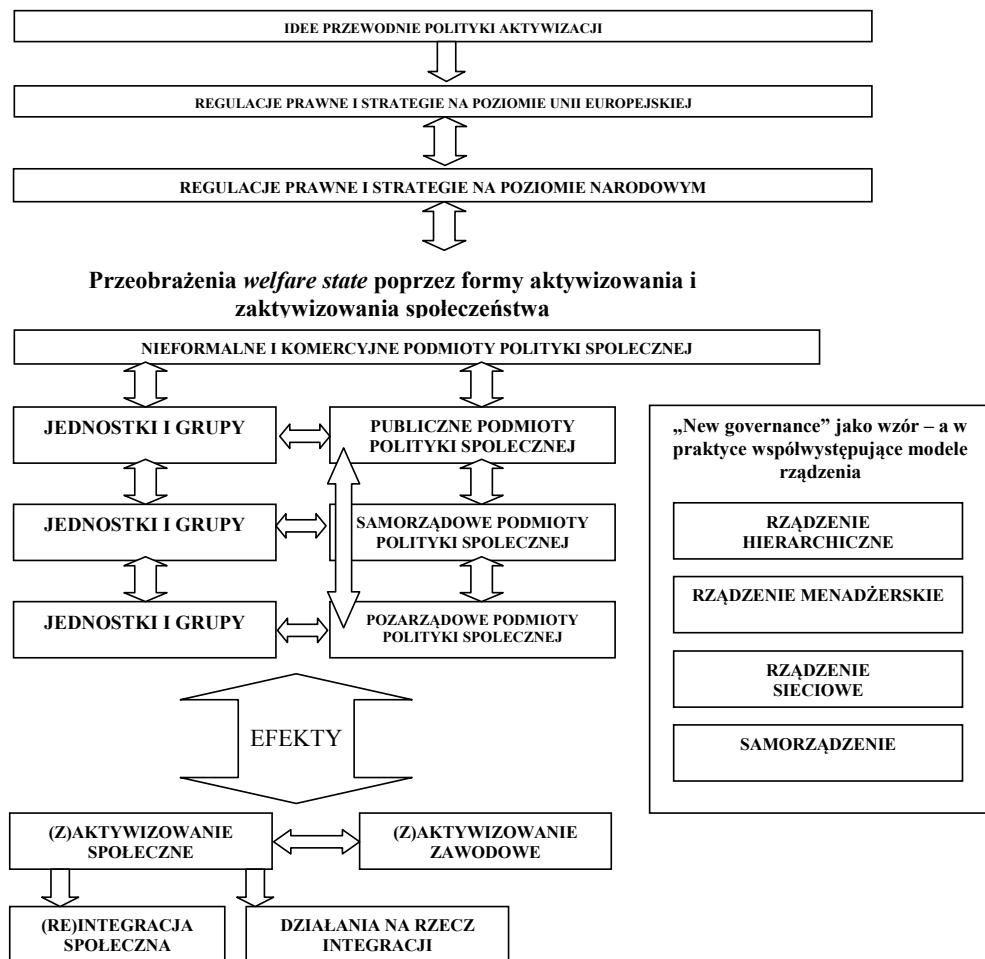
Tabela 1. Typy współzarządzania (*governance*)

Wyszczególnienie	Wymiana	Nakaz	Dialog
Racjonalność	formalna i proceduralna	substancjalna i zorientowana na cel	refleksyjna i proceduralna
Kryterium sukcesu	efektywna alokacja zasobów	efektywne osiąganie celów	wynegocjowane porozumienie
Typowy przykład	rynek	państwo	więź
Idealny wzór	<i>homo oeconomicus</i>	<i>homo hierarchicus</i>	<i>homo politicus</i>
Czasoprzestrzenny horyzont	rynek światowy, czas odwracalny	terytorium narodowe, horyzont planistyczny	reskalowanie i formowanie ścieżek rozwoju
Podstawowe kryterium zawodności	nieefektywność ekonomiczna	nieskuteczność	„szum informacyjny”, „przegadanie”
Wtórne kryterium zawodności	rynkowe niedopasowania	biurokracyzm, urzędnicza uznaniowość i korupcja	niejawność i zakłócona komunikacja

Źródło: [Jessop 2007: 10].

Przy czym, w nawiązaniu do koncepcji B. Jessopa [2007] przyjmuje się, że dialog może być uznawany za formę najbardziej adekwatną do warunków społeczeństw i gospodarek sieciowych, szeroko korzystających do koordynacji działań z cyfrowych technologii informatycznych i telekomunikacyjnych oraz oddolnej aktywności obywatelskiej. W polityce aktywizacji zasadne jest uwzględnianie jednostek i grup obywateli oraz podmiotów przynależnych do sektora publicznego, samorządowego, pozarządowego, nieformalnego i komercyjnego. Ich zasięg działalności odnosi się do różnych poziomów struktury społecznej oraz zależy od odmiennych kapitałów ekonomicznych, społecznych i kulturowych. Jednocześnie między podmiotami tymi istnieją wzajemne oddziaływania mobilizujące do działania i aktywizujące (rysunek 1).

Rysunek 1. Wdrażanie polityki aktywizacji według A. Karwackiego



Źródło: [Karwacki 2010: 121].

Współzarządzanie w obszarze polityki aktywizacji ON staje się coraz bardziej istotnym wyzwaniem. Jak zauważa się w nawiązaniu do analiz Rymszy [por. 2013] w Polsce niezbędna jest „integracja reintegracji”, czyli współdziałanie różnych służb, organizacji i instytucji, które współcześnie wypełniają przede wszystkim przypisane do nich zadania statutowe bez szczególnej dbałości o efekty swojej działalności. Prowadzi to do zjawiska równoległych nieskoordynowanych polityk sektorowych. ON mogą w Polsce korzystać ze wsparcia czterech różnych i relatywnie niezależnych od siebie podsystemów: (1) rehabilitacji ON (między innymi zakłady aktywności zawodowej), (2) po-

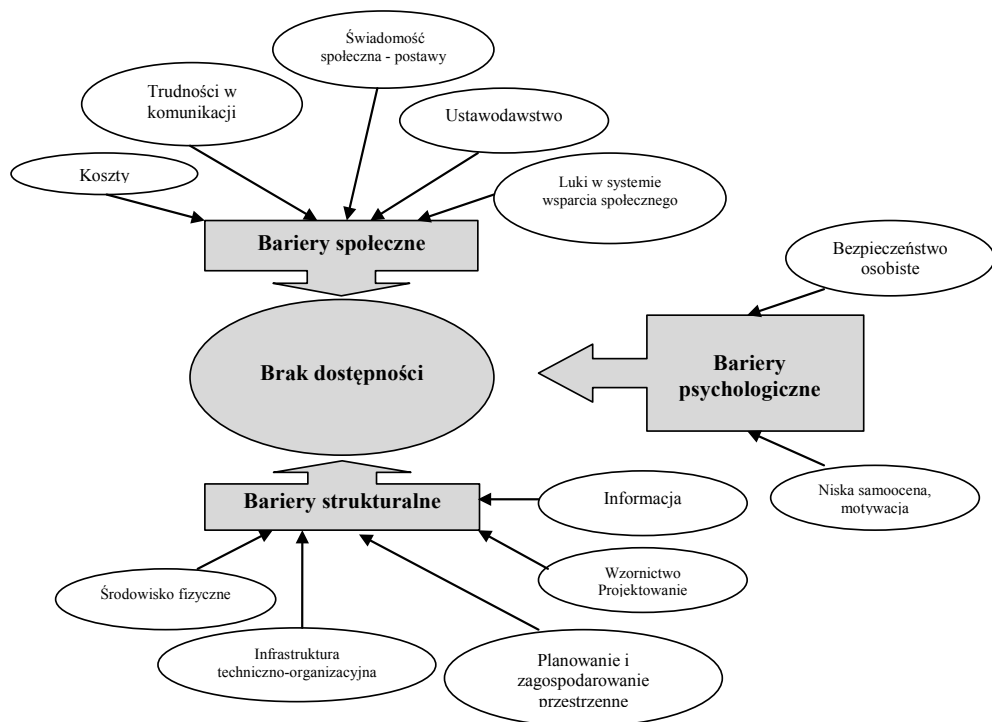
mocy społecznej, (3) pośrednictwa pracy i usług rynku pracy (urzędy pracy i agencje zatrudnienia), (4) zatrudnienia socjalnego (między innymi centra i kluby integracji społecznej). Każdy z nich oferuje usługi aktywizujące, które mają odmienne, ale bliskoznaczne i częściowo pokrywające się cele (kolejno: rehabilitacja zawodowa, społeczna i zdrowotna; usamodzielnienie życiowe; zatrudnienie; reintegracja zawodowa i społeczna). Działalność ta nie jest też skoordynowana w ujęciu wielosektorowym, czyli określonej sekwencji zindywidualizowanych działań we współpracy podmiotów publicznych, komercyjnych i pozarządowych. Z badań własnych wynika [Klimczuk i in. 2013], iż w Polsce istotnym problemem jest współpraca pozarządowych agencji zatrudnienia ON nie tylko z publicznymi służbami zatrudnienia, ale też między innymi z instytucjami pomocy społecznej, edukacyjnymi, naukowymi i otoczenia biznesu. Większość z nich nie utrzymuje ze sobą stałych kontaktów lub jest dla siebie obojętna. Publiczne służby zatrudnienia występują zaś w podwójnej roli – zarówno partnera, jak i konkurenta w zakresie wymiany ofert pracy i realizacji projektów z udziałem środków UE. Należy przy tym zaznaczyć, iż ratyfikacja przez Polskę konwencji ONZ o prawach ON i jej monitoring będzie wymuszać w nadchodzących latach integrację polityki społecznej także m.in. w zakresie: równości wobec prawa, projektowania uniwersalnego (dostosowania produktów, usług i architektury do potrzeb wszystkich użytkowników), równego dostępu do edukacji, włączenia cyfrowego, udziału ON w wyborach i ich dostępu do wymiaru sprawiedliwości [Błaszczak 2012].

Zasady i cele polityki społecznej w holistycznym paradygmacie normalizacji

Drugą istotną koncepcją we współczesnej polityce społecznej wobec niepełnosprawności i ON jest holistyczny paradygmat normalizacji. Podejście to zaczęło wyłaniać się dopiero w drugiej połowie XX wieku na bazie postulatów rodzących się ruchów społecznych na rzecz sprawiedliwości, praw człowieka i przywracania praw ON [Woźniak 2008]. Zakłada się tu, jak zauważa Z. Woźniak, iż niepełnosprawność jest nie tylko właściwością osoby, lecz też zespołem warunków środowiska społecznego i fizycznego (bariery społeczne, ekonomiczne, prawne, architektoniczne i urbanistyczne), jakie prowadzą do ograniczania ról ON. Rozwiązanie tych problemów wymaga zatem wspierania szeroko rozumianej dostępności w wymiarze: (1) przestrzenno-architektonicznym (głównie: najbliższe otoczenie, instytucje edukacyjne, zatrudnienie), (2) struk-

turalnym (zasoby, rynek pracy, świadczenia społeczne), (3) psychospołecznym (partycypacja społeczna), [ibidem].

Rysunek 2. Psychospołeczny i organizacyjny kontekst braku dostępności



Źródło: [Woźniak 2008: 84].

W omawianym ujęciu dostępność stanowi warunek integracji społecznej i normalizacji ogólnie całej kategorii ON. W pierwszym przypadku chodzi o procesy jednoczenia elementów i części składowych w jedną całość, które w życiu społecznym dotyczą wszystkich interakcji między jednostkami i/lub grupami oraz prowadzą do ich powiązania, kooperacji, koegzystencji, dostosowania się czy do rozwiązywania konfliktów [ibidem: 85]. Tym samym ON bez względu na rodzaj uszkodzenia lub deficytu mają posiadać takie same możliwości uczestnictwa w życiu społecznym, politycznym i gospodarczym, jak i inne osoby. Cele integracji obejmują: tworzenie sytuacji w której ON mają możliwość funkcjonowania podobnie jak inni członkowie społeczeństwa (egalitaryzm), mają szansę budowania i prowadzenia godnego życia, odpowiedniego dla sytuacji ON (zasada z koncepcji jakości życia) oraz są doceniani i posia-

dają prawa, takie jak inni ludzie (norma wynikająca z katalogu praw człowieka i obywatela), [ibidem: 89].

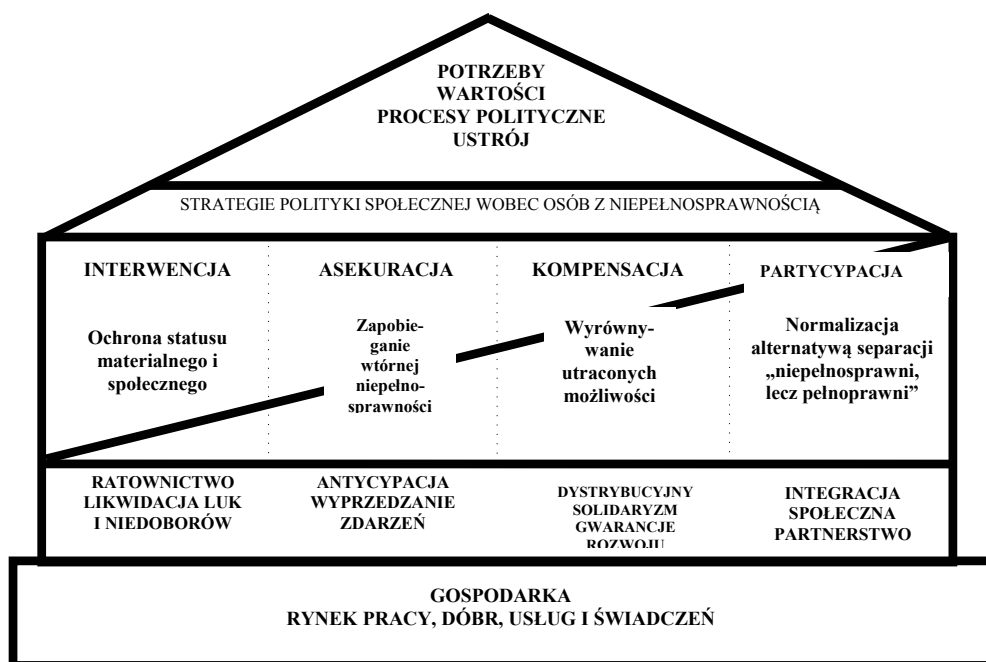
Pod pojęciem normalizacji rozumie się tu natomiast wszelkie zachowania jednostki o charakterze biofizycznym i psychospołecznym, które mają prowadzić do „tego, by funkcjonować bez wyraźnych zakłóceń (normalnie), na tyle, na ile to możliwe – mimo oznak i symptomów choroby przewlekłej lub ograniczonej sprawności” [ibidem: 86-87]. Dąży się tu do ograniczenia u ON czynników fizjologicznych (bycia osobą chorą, z uszkodzeniami, obdarzoną deficytami) i przyjęcia imperatywu aktywności, jako osoby normalnej w życiu codziennym. Proces ten obejmuje: potwierdzenie własnej indywidualności, tożsamości i osobowości; tworzenie zdolności do funkcjonowania na równi z rówieśnikami; redukowanie poczucia bycia osobą odmienną; osiągnięcia samodzielności i niezależności oraz zdolności do samoopieki; uzyskania maksymalnego poziomu integracji ze społeczeństwem [ibidem]. Jednocześnie normalizacja oznacza akceptację ON, oferowanie im tych samych warunków egzystencji, jakie są oferowane innym obywatelom tak w przestrzeni czasu – cyklu życia, jak i warunków życia – mieszkania, nauki, pracy, odpoczynku. Rynek pracy i edukacja mają zasadnicze znaczenie dla sukcesu całego procesu. Uzasadnia to m.in. ograniczanie barier architektonicznych i komunikacyjnych na drodze do i z pracy, podnoszenie świadomości pracodawców odnośnie umiejętności i kompetencji ON, uwzględnianie ogólnego spadku w krajach rozwiniętych popytu na pracę niewykwalfikowaną oraz deficytu informacji o możliwościach zatrudnienia. Niezbędne jest tu także ograniczanie mitów i stereotypów funkcjonujących na rynku pracy, które prowadzą do zatrudniania ON tylko na stanowiskach związanych z pracami prostymi i powtarzalnymi. Takie negatywne wyobrażenia obejmują między innymi uznanie, iż ON wymagają w pracy pomocy ze strony innych, częściej niż inni opuszczają pracę z przyczyn zdrowotnych oraz że nie posiadają właściwych umiejętności. Podsumowując za cele normalizacji uznaje się: obecność w środowisku fizycznym i społecznym, dokonywanie wyborów, rozwijanie i podtrzymywanie umiejętności, ochronę praw osobistych, odzyskanie podmiotowości i szacunku społecznego, zindywidualizowane traktowanie, kształtowanie dobrych relacji z otoczeniem społecznym, włączenie w nurt życia zbiorowego [ibidem].

Opisana koncepcja nosi miano holistycznej gdyż ujmuje niepełnosprawność jako rezultat luki między zasobami jednostki z ograniczoną sprawnością (jej zdolnościami i możliwościami) a oczekiwaniami i wymaganiami tworzonymi przez jej środowisko społeczne i fizyczne [ibidem]. W tym podejściu realne zagrożenia dla aktywności ON stwarza system organizacji życia zbiorowego – jego struktura instytucjonalna i normatywna, która nie zaspokaja potrzeb ON

i przez co prowadzi do ograniczenia ich samodzielności życiowej i wykluczenia z uczestnictwa w głównym nurcie życia społecznego. W ujęciu holistycznym uwzględnia się cztery wymiary doświadczeń opisujących kontekst życiowy ON: środowisko jednostki, proces stawania się ON, możliwości i potencjał oraz jakość życia. Ten ostatni wymiar jest określany zarówno przez pierwotne, jak i wtórne ograniczenia sprawności, które obejmują także dostęp do rynku pracy. Przestrzenie te przenikają się wzajemnie przez co kształtują warunki życia i rozwoju. Prowadzi to do wniosku, iż integracja i normalizacja wymaga zmian w polityce społecznej i jej programach oraz dostarczania ludziom narzędzi do budowania ich zdolności do prowadzenia aktywnego, niezależnego życia.

W holistycznym paradygmacie normalizacji polityka społeczna wobec niepełnosprawności oraz na rzecz osób z ograniczoną sprawnością jest określana jako zorganizowane, kompleksowe oraz międzysektorowe działania służb publicznych i innych podmiotów służące: (1) kształtowaniu, poprawie i ochronie warunków jakości życia oraz statusu społecznego ON, (2) umożliwieniu osobom z ograniczoną sprawnością dostępu do głównego nurtu życia społecznego oraz świadczenia niezbędnych świadczeń socjalno-zdrowotnych, (3) udostępnieniu rozwiązań i urządzeń społecznych oraz technologiczno-organizacyjnych zwiększających szanse samodzielnego funkcjonowania ludzi ON [ibidem: 151]. Polityka ta ma dwa główne zadania. Z jednej strony powinna obniżyć ryzyko występowania niepełnej sprawności, z drugiej zaś chronić warunki oraz jakość życia ON przy jednoczesnym zakorzenieniu w świadomości społecznej kwestii związanych z potrzebami i egzystencją jednostek z ograniczoną sprawnością.

Rysunek 3. Modelowe strategie polityki społecznej wobec niepełnosprawności i osób z niepełnosprawnością



Źródło: [Woźniak 2008: 174].

Woźniak [2008] wprowadził do omawianego nurtu koncepcję czterech strategii polityki społecznej wobec niepełnosprawności i osób z niesprawnością. Są to: (1) strategia asekuracyjna (prewencja wtórnego ograniczenia sprawności), (2) strategia kompensacyjna (wyrównywanie utraconych możliwości), (3) strategia interwencyjna (ochrona statusu materialnego i społecznego), (4) strategia partycypacyjna (normalizacja w miejscu separacji połączona z integracją). Pierwsze dwie strategie stanowią głównie domenę działania państwa na szczeblu centralnym, podczas gdy realizacja trzeciej i czwartej powinna odbywać się na poziomie lokalnym z udziałem jednostek samorządu terytorialnego oraz nieformalnych grup obywateli i organizacji pozarządowych.

Koncepcja ta jest zatem zgodna z polityką aktywizacji, ale w odróżnieniu od niej wyraźnie odróżnia zasięg realizacji zadań i usług w zależności od poziomu struktury społecznej na którym działają poszczególne podmioty. Jednocześnie właściwie pomija się tutaj rolę podmiotów komercyjnych, które odgrywają istotne w aktywizacji ON role nie tylko jako pracodawcy, ale także jako agencje zatrudnienia i podmioty prywatnego sektora ochrony zdrowia. Poza ramy niniejszego artykułu wykracza próba połączenia w system wska-

zanych strategii z omówionymi podsystemami działającymi w Polsce na rzecz ON. Można zaryzykować jednak twierdzenie, iż zasadne jest w koordynowaniu tych podsystemów uwzględnienie także podmiotów i usług w podziale na wiek, etapy cyklu życia ich odbiorców. Zaproponowane podejścia koncentrują się bowiem głównie na osobach w wieku produkcyjnym (18-59 lat dla kobiet/64 lat dla mężczyzn; po zakończeniu reformy emerytalnej 18-67 dla obu płci), podczas gdy przyjmują niejasne relacje z osobami w wieku przedprodukcyjnym (0-17 lat) i poprodukcyjnym (60+/65+; po reformie emerytalnej 67+). Zasadne jest także pogłębienie analizy zróżnicowania relacji usługowych – ON nie muszą być bowiem traktowane tylko jako użytkownicy czy konsumenci usług tego systemu, ale także jako obywatele i współtwórcy-koproducenci.

W analizowanym holistycznym paradygmacie normalizacji za nadrzędne cele polityki społecznej wobec niepełnosprawności i na rzecz ON uznaje się przede wszystkim: zmianę świadomości społecznej umożliwiającą normalizację i integrację; ochronę prawną statusu społecznego ON; poprawę jakości życia ON; wzmacnianie potencjału ON; gwarantowanie ON dostępu do świadczeń i usług socjalno-zdrowotnych; wspieranie inicjatyw ukierunkowanych na poszerzanie dostępu ON do głównego nurtu życia społecznego, przede wszystkim rynku pracy; przystosowanie przestrzeni publicznej do potrzeb ON; aktywne włączenie osób z ograniczoną sprawnością w tworzenie programu społeczeństwa cyfrowego, opartego na wiedzy i kreatywności [por. *ibidem*]. Do celów tych przypisane są określone zadania do realizacji, w tym między innymi tworzenie infrastruktury (prawnej, organizacyjnej, badawczej) ukierunkowanej na rozwiązywanie problemów niepełnosprawności, wzmacnianie zasobów lokalnych przyczyniających się do zwiększania suwerenności i udziału w życiu społecznym ON; oraz promocja mechanizmów zapobiegających marginalizacji ON (w obszarze pracy, edukacji, zdrowia). Wdrażanie celów i zasad holistycznego paradygmatu normalizacji w praktyce powinno być również łączone z lokalnymi strategiami rozwiązywania problemów społecznych [zob. TUS 2007], tworzeniem partnerstw lokalnych dostosowanych do wielości gminy [zob. Gąciarz i in. 2008] i z promocją dobrych praktyk na rzecz ON dostosowanych do zróżnicowania ich grup [zob. Boguszewska i in. 2011].

W tym miejscu należy podkreślić, iż Z. Woźniak dostosował model czterech strategii polityki społecznej wobec niepełnosprawności i osób z niesprawnością również do prowadzenia i analizowania polityki wobec starości i starzenia się ludności, a w konsekwencji do realizacji polityki budowania relacji międzypokoleniowych zgodnej z rozwijaną przez ONZ od lat dziewięćdziesiątych XX wieku koncepcją „budowy społeczeństwa dla ludzi w każdym wieku” (ang. *society for all ages*), [zob. Klimczuk 2013: 67]. Można więc twierdzić, iż wdra-

zanie wzajemnie uzupełniającej się polityki i programów na rzecz aktywizacji, ON i starszych może jednocześnie prowadzić do osiągnięcia pozytywnych efektów dla wszystkich grup wieku w danym społeczeństwie, co jest istotne przy prognozowanym szybkim procesie starzenia się ludności Polski na początku XXI wieku.

Podsumowanie

W artykule zwrócono uwagę na sposoby definiowania niepełnosprawności i kategorii społecznej osób niepełnosprawnych zgodnie z Konwencją ONZ o Prawach Osób Niepełnosprawnych. Wdrażanie postanowień tego aktu prawnego może wywołać istotne przekształcenia w krajowej polityce społecznej zarówno w wymiarze współpracy istniejących podmiotów, jak też w integracji oferowanych przez nie świadczeń i usług społecznych.

Zwrócono uwagę, iż do ograniczania problemów społecznych ON niezbędne jest przede wszystkim zwiększenie ich zatrudnienia poprzez prowadzenie polityki aktywizacji. Polityka ta powinna obejmować nie tylko aktywną politykę rynku pracy z takimi instrumentami, jak pośrednictwo i doradztwo zawodowe, pomoc w aktywnym poszukiwaniu pracy i szkolenia, ale też zindywidualizowanie, dostosowanie tych narzędzi do potrzeb i możliwości odbiorców. Podkreślono, iż wdrażanie polityki aktywizacji wymusza poprawę koordynacji działań tak z perspektywy podziału podmiotów polityki na sektory, jak i na poziomy. Zasadne jest upowszechnianie modeli współzarządzania w relacjach między tymi podmiotami w oparciu o dialog co może prowadzić do lepszego podziału zadań, zasobów, dostępu do informacji, do wyłaniania się nowych rozwiązań oraz rozwiązywania problemów w ujęciu horyzontalnym – z uwzględnieniem wszystkich ich aspektów. W przypadku niepełnosprawności, jak ukazano w holistycznym paradygmacie normalizacji, zasadnicze znaczenie ma spójność nie tylko podsystemów zorientowanych na ON (rehabilitacji, pomocy społecznej, pośrednictwa pracy i usług rynku pracy oraz zatrudnienia socjalnego), ale także strategii podejmowanych działań obejmujących odmienne cele i zadania (asekuracyjnej, kompensacyjnej, interwencyjnej, partycypacyjnej). Budowanie spójności tych rozwiązań powinno uwzględniać koncepcję cyklu życia ludzkiego oraz zróżnicowanie relacji usługowych ON z podmiotami polityki społecznej.

Wśród dalszych kierunków badań dla krajowych jednostek i instytucji naukowych wskazać można kilka następujących kierunków. Zasadne są analizy

kultury środowiska ON w Polsce z uwzględnieniem postaw, opinii i relacji usługowych z podmiotami polityki społecznej. Badania takie powinny pozwolić na określenie praktyk w których ON są postrzegane nie tylko jako odbiorcy lub konsumenci usług, ale także jako obywatele i koproducenci. Drugi kierunek analiz powinien obejmować zróżnicowanie wewnętrzne środowiska ON ze szczególnym uwzględnieniem procesów samoorganizacji na rzecz obrony i realizacji swoich praw. Trzecim kierunkiem analiz powinny być opisy niepełnosprawności w cyklu życia. Zasadne jest przybliżenie biografii ON z uwzględnieniem różnych etapów i obszarów ich relacji z podmiotami polityki społecznej. Czwarty kierunek to analizy przypadków dyskryminacji zwielokrotnionej i przeciwdziałania jej występowaniu, w szczególności w wymiarze instytucjonalnym. Piąty kierunek badań powinien obejmować zbieranie dobrych praktyk zatrudnienia ON na rynku pracy, w tym postawy i rozwiązania pracodawców zatrudniających ON, zajmowanie przez ON wyższych stanowisk w organizacjach i uwzględniających prace specjalistyczne oraz zagraniczne rozwiązania prozatrudnieniowe możliwe do dalszego wdrażania w kraju.

Bibliografia

- Auleytner J., Mikulski J. (red.), (1996), *Polityka społeczna wobec osób niepełnosprawnych. Drogi do integracji*, Warszawa
- Błaszczak A. (red.), (2012), *Najważniejsze wyzwania po ratyfikacji przez Polskę Konwencji ONZ o Prawach Osób Niepełnosprawnych*, Warszawa
- Boguszewska K. i in. (2011), *Zatrudnienie wspomagane. Materiały konferencyjne*, Warszawa.
- Danecki J. (2001), *Kwestia społeczna*, [w:] B. Rysz-Kowalczyk (red.), *Leksykon polityki społecznej*, Warszawa: 77-80
- Eurostat (2002), *EU Labour Force Survey ad hoc module on employment of disabled people – LFS AHM*
- Gąciarz B., Ostrowska A., Pańków W. (2008), *Integracja społeczna i aktywizacja zawodowa osób niepełnosprawnych zamieszkałych w małych miastach i na terenach wiejskich. Uwarunkowania sukcesów i niepowodzeń. Raport z badań*, Warszawa
- Golinowska S. (2005), *Przyszłość państwa opiekuńczego i systemu zabezpieczenia społecznego*, „Polityka Społeczna” nr 11-12: 1-9
- GUS (Główny Urząd Statystyczny) (2009), *Prognoza ludności na lata 2008-2035*, Warszawa
- GUS (Główny Urząd Statystyczny) (2012), *Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2011. Raport z wyników*, Warszawa
- Jessop B. (2007), *Promowanie „dobrego rządzenia” i ukrywanie jego słabości: refleksja nad politycznymi paradygmatami i politycznymi narracjami w sferze rządzenia*, „Zarządzanie Publiczne” nr 2: 5-25
- Karwacki A. (2010), *Papierowe skrzydła. Rzecz o spójnej polityce aktywizacji*, Toruń

- Klimczuk A. (2013), *Analysis of Intergenerational Policy Models*, "Ad Alta: Journal of Interdisciplinary Research" t. 3, nr 1: 66-69
- Klimczuk A., Siedlecki M., Sadowska P., Sydow M. (2013), *Niepubliczne agencje zatrudnienia osób niepełnosprawnych. Możliwości i dylematy rozwoju w sektorze pozarządowym*, Warszawa-Białystok
- Konwencja o prawach osób niepełnosprawnych (2012), Dz. U. 2012, poz. 1169
- Kurzynowski A. (1996), *Osoby niepełnosprawne w polityce społecznej*, [w:] J. Auleytner, J. Miłkowski (red.), *Polityka społeczna wobec osób niepełnosprawnych. Drogi do integracji*, Warszawa: 17-33
- Rymsza M. (2013), *Aktywizacja w polityce społecznej. W stronę rekonstrukcji europejskich welfare states?*, Warszawa
- TUS (2007), *Niepełnosprawny obywatel a mazowieckie strategie rozwiązywania problemów społecznych*, Warszawa
- Woźniak Z. (2008), *Niepełnosprawność i niepełnosprawni w polityce społecznej. Społeczny kontekst medycznego problemu*, Warszawa

Źródła internetowe

- BPRON (Biuro Pełnomocnika Rządu ds. Osób Niepełnosprawnych) (2013), *Niepełnosprawność w liczbach. Rynek pracy*. BAEL, www.niepelnosprawni.gov.pl/niepelnosprawnosci-w-liczbach-/rynek-pracy/ [25.07.2013]
- UN (2013), *United Nations Enable – Disability and Employment, Secretariat for the Convention on the Rights of Persons with Disabilities*, www.un.org/disabilities/default.asp?id=255 [25.07.2013]
- UNIC (Ośrodek Informacji ONZ w Warszawie) (2007), *Definicja niepełnosprawności*, www.unic.un.org/pl/niepelnosprawnosci/definicja.php [25.07.2013]

SUMMARY**Contemporary Social Policy Towards Disability and Disabled People**

Disability is one of the features that differentiate individuals and groups in modern societies. People with reduced physical, cognitive and psychological efficiency are particularly exposed to discrimination and social, economic and political exclusion. What is important social issue of people with disabilities in the early 21st century changes by entering into a relationship with the ageing of the population. The article aims to introduce some theoretical concepts efforts to improve the image of disability and reduce the barriers faced by persons with disabilities in access to different kinds of resources, spaces and opportunities. A critical analysis of the literature includes: description of the concept of activation policy as well as principles and objectives of social policy in a holistic paradigm of normalization. This summary contains possible future directions of research and analysis.

Keywords:

activation, disability, persons with disabilities, normalization, integration, governance

AGNIESZKA MASŁOWIECKA

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: A.MASLOWIECKA@GMAIL.COM

MAŁGORZATA DMOCHOWSKA

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: MDM.DMOCHOWSKA@GMAIL.COM

NIEPEŁNOSPRAWNY – TAKI SAM CZY INNY? FOTOGRAFIA JAKO FORMA SAMOOPISU OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH INTELEKTUALNIE

Współczesna antropologia najczęściej nie zajmuje się już społeczeństwami pierwotnymi, bądź czyni to w mniejszej skali. W dzisiejszym świecie właściwie nie ma już „dzikich”. „Dzicy” zostali „oswojeni”, zaprzestano też ich badania w tradycyjny sposób. W dużej mierze przyczyniły się do tego problemy etyczne samej antropologii. Zaczęły pojawiać się też pytania o to, czy wolno w ogóle badać kultury tak odległe i różne od kultury badacza. Czy sam kontakt, badanie, nie wpływa na badanych w tak wielkim stopniu, iż zmienia ich całkowicie? Czy wprowadzenie do kultur „pierwotnych” aparatu fotograficznego, magnetofonu, żelaznych siekier [Olechnicki 1993: 119-121] nie niszczy badanych społeczeństw?

Pytania te na szczęście nie sprawiły, iż zaprzestano badań antropologicznych w ogóle. Zagadnienia etyczne, nieprzekładalność kultur, „efekt wpływu badacza” [zob. Burszta, Mucha, Piątkowski, Sulima] oraz metody badawcze niewystarczające, by zbadać wszelkie aspekty życia społecznego sprawiły, że zmieniono przedmiot oraz metody badań. Przedmiotem – „podmiotem” badań staliśmy się w głównej mierze my sami, badacze często stają się samymi badanymi, a podmiotem badania najbliższe otoczenie. Własna kultura, swoja „dzikość”, wydaje się łatwiejsza do przedstawienia i zrozumienia, podobnie jak i „wpływ badacza” wydaje się mieć tu mniejsze znaczenie. Zmienił się również cel badań. Antropologia współczesności nie rości już sobie praw do „wiedzy prawdziwej”. Przeprowadzane badania mają badaczowi jedynie przybliżyć świat dotąd obcy, inny. Nawet wtedy, gdy badacz graniczy z tym

światem przez płot, czy też przez rodzinny stół [por. Sulima 2000, Dmochowska 2003]. Próbując sportretować obcy świat, przybliżyć go i zrozumieć, antropolog bardzo często musi ograniczyć się jedynie do opisu własnego wyobrażenia o danej rzeczywistości, nie mogąc być pewnym, czy jest to opis i interpretacja właściwa. Poznając rzeczywistość tworzy tekst o niej, który sam z kolei może stać się przedmiotem dalszej interpretacji i badań. „Dla odbiorcy antropologicznych dzieł ów ‘świat’ w nich przedstawiony, jest zarówno realny (bo przecież podobno gdzieś ‘tam’ istnieje naprawdę), jak imaginacyjny, choćby dlatego, iż wywołuje w nim uczucie obcowania z czymś egzotycznym, obcym, w tym sensie nierealnym, jakby wymyślonym – najpierw przez ‘tamtych’ ludzi potem przez badacza. Antropologia podobnie jak literatura może być postrzegana jako gatunek gawędziarstwa o ludzkim uwikłaniu w byt kulturowy” [Burszta 1996: 22]. Niepewność interpretacyjna nie oznacza jednak, że badany nie całkiem znany antropologowi świat (lub jego fragment) nie daje szans na lepsze poznanie. Warto próbować zaglądać do świata „Obcych”, a zwłaszcza warto podejmować próby spojrzenia na ten świat ich własnymi oczami, ponieważ taki zabieg natychmiast usuwa wszelkie granice. I chociaż nadal nie można powiedzieć niczego na pewno, przesuwają się świadomościowe horyzonty.

O niepełnosprawnych intelektualnie większość społeczeństwa wie niewiele i co gorsza niewiele chce wiedzieć, chociaż nie może zadeklarować, że się z nimi w otoczeniu nie styka: „Brak kontaktów w domu, pracy czy wśród znajomych deklaruje blisko dwie trzecie badanych (62%). Połowa badanych (49%) wyraża przekonanie, że w Polsce stosunek społeczeństwa do osób niepełnosprawnych jest gorszy niż stosunek do takich osób w innych krajach. Trzy piąte Polaków (60%) ocenia, że w naszym kraju sytuacja osób niepełnosprawnych jest gorsza niż w innych krajach o podobnym poziomie życia. Badania z roku 2007 (CBOS) wskazują, że jedynie co piąty badany (21%) stwierdził, że nie stykał się z osobami niepełnosprawnymi. Większość (66%) dostrzega w swoim otoczeniu ludzi niepełnosprawnych, choć zna ich słabo lub tylko z widzenia. Dwie piąte respondentów ma takie osoby wśród swoich znajomych lub przyjaciół, a ponad jedna czwarta w swojej rodzinie” [Zima-Parjaszewska www.tea.org]. Pośród innych grup marginalizowanych niepełnosprawni intelektualnie spotykają się z niechęcią otoczenia w największym stopniu. Samo nazewnictwo jest już stygmatyzujące, zazwyczaj określa się bowiem takie osoby jako „upośledzone”, „chore umysłowo”, „niedorozwinięte”, co sugeruje dziwność, „nienormalność”, zagrożenie, śmieszność, obcość, a nawet wyłączenie ze skojarzeniowego kręgu „ludzi” (*homo sapiens*,

istota myśląca). Co istotne, częstą reakcją na kontakt z niepełnosprawnymi intelektualnie jest śmiech (jako przejaw dystansu), bądź strach (a może upośledzeniem można się zarazić?) szybko przeradzający się w agresję. Niepełnosprawni umysłowo są dla otoczenia grupą niezrozumiałą, dziwną, budzącą niepokój, są „Obcymi”, którzy żyją obok i wobec których nie wiadomo jak się zachować. Jako osoby często wyróżniające się poprzez swoje zachowanie, wizerunek (do czego przyczynia się nierzadko infantylny strój) czy sam wygląd (wiążące się z wadami genetycznymi dysmorfie), stanowią wyraźny obiekt do dyskryminacji, jednocześnie jednak ich sposób życia, funkcjonowania, postrzegania świata może wносить niezwykle wiele jako obiekt zainteresowania badacza odmiennych kultur.

Jesienią 2011 roku przeprowadzono w Nowej Woli koło Michałowa (województwo podlaskie, pogranicze polsko-białoruskie) projekt badawczy po tytule „Powoli... Nowa Wola Reaktywacja”. Projekt ten odbywał się w ramach Warsztatów Terapii Zajęciowej, a jego pomysłodawczynią i realizatorką była Agnieszka Masłowiecka (w tamtym czasie psycholog zatrudniony w Warsztatach). Celem badania była aktywizacja artystyczna oraz próba poznania tak zwanego *Lebenswelt* Husserla – świata przeżywanego i codzienności osób niepełnosprawnych umysłowo. Pytania, jakie stawiała sobie autorka pomysłu dotyczyły sposobu postrzegania rzeczywistości oraz systemu wartości badanej grupy. Aby spróbować odpowiedzieć na nie (w związku z niemożnością przeprowadzenia z badanymi tradycyjnego wywiadu pogłębionego), badaczka sięgnęła po techniki wykorzystywane w socjologii wizualnej, a konkretnie po fotoesej opierający się na naturalnych umiejętnościach i chęci osób badanych. Badanym wręczono analogowe aparaty z kliszą (aby ujednolicić narzędzie badawcze) i poproszono, by fotografowali to, co uważają za ważne¹.

W trakcie realizacji badania okazało się, że w tej samej miejscowości kilka lat wcześniej przeprowadzony był projekt Bartosza Hlebowicza (2008, „Nowa Wola Po Prostu”), porównujący kulturę mieszkańców podlaskiej wsi z rezerwatem Indian Oneirów w Ontario. Autorami zdjęć w tamtym czasie były dzieci uczące się w budynku szkoły, którą od 2010 roku zajmowały Warsztaty Terapii Zajęciowej. Tym samym badanie i projekt stały się ciekawsze ze względu na zaistniałą możliwość odniesienia wyników badania do wcześniejszego projektem w Nowej Woli.

Badania wykorzystujące realizację zdjęć przez same osoby zainteresowane były oczywiście przeprowadzane już wielokrotnie. W Polsce projekty takie realizował między innymi Zakład Badań Kultury Wizualnej i Materialnej

¹ Realizacja projektu była możliwa dzięki wsparciu finansowemu firmy SMG/KRC Millward Brown.

w Poznaniu, a także wspomniany już Bartosz Hlebowicz ze swoim projektem „Nowa Wola Po Prostu” (2008). Pierwsze projekty polegające na wykorzystaniu do analizy antropologicznej umiejętności i wyobraźni samych badanych zostały przeprowadzone w drugie połowie lat sześćdziesiątych XX wieku. Sol Worth i John Adair wręczyli kamery siedmiu Indianom Navaho, prosząc ich, by kręcili, co tylko im się podoba, zastanawiając się, jak będzie wyglądał świat rodzimej ludności sfilmowany przez nich samych [por. Banks 2009]. Kilkakrotnie wykorzystywano również w badaniach pasje dzieci prosząc ich, by fotografowały to, co chcą [Sharples 2003, w: Banks 2009], a czasem także, by użyły aparatów do rozwiązania szczególnych, wybranych problemów, jak na przykład w przypadku badań Michaela Schratza i Ulrike Steiner-Löffler, którzy prosili uczniów by za pomocą fotografii stworzyli coś na kształt ewaluacji szkoły, do której dzieci uczęszczały [por. Frackowiak, Krajewski, Olechnicki 2011].

W badaniu A. Masłowieckiej wzięło udział 18 uczestników Warsztatów Terapii Zajęciowej w Nowej Woli. Każdy badany otrzymał analogowy aparat z jedną kliszą w środku oraz krótką instrukcją obsługi urządzenia. Były to najprostsze urządzenia automatycznie dobierające parametry zdjęcia. Instrukcja ograniczała się właściwie do stwierdzenia: „Zrób zdjęcia tego, co dla Ciebie ważne. Aby zrobić zdjęcie, musisz spojrzeć w ten ekran i nacisnąć ten przycisk”. Część uczestników Warsztatów robiła już kiedyś zdjęcia, dla części było to pierwsze doświadczenie tego rodzaju. Pomysłodawczyni projektu specjalnie ograniczyła się do jak najprostszego narzędzia i minimum interwencji w realizację zdjęć. Dzięki temu, że nikt nie uczył badanych kadrowania, doboru światła, ustawiania parametrów obrazu, otrzymane zdjęcia można uznać za „surowe”, naturalne, prawdziwe i oddające motywację autorów.

Gdy po kilku dniach realizacji swych „fotoreportaży” uczestnicy Warsztatów oddawali aparaty, klisze zostały wywołane. Otrzymane wyniki pogrupowano w kilka kategorii, które poddano wspólnej ocenie: Autoportret, Bliscy, Dom, Przestrzeń Osobista, Krajobrazy, Zwierzęta, Wolny czas, Sacrum, Zabudowania. Kategorie te zostały sztucznie rozdzielone i oczywiście nie są rozłączne, ponieważ pojawiają się u większości badanych i stanowią wyraźny punkt odniesienia jako wartości cenione, wyróżniane przez samych autorów zdjęć.

Zaczynając analizę od zdjęć Autoportretowych (a właściwie portretowych, bo bohaterzy zdjęć zostali uwiecznieni poprzez osoby bliskie, z otoczenia) można zaobserwować, że uczestnicy projektu są fotografowani w swoim

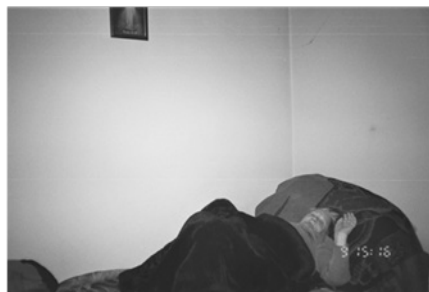
najbliższym otoczeniu wśród przedmiotów i obiektów, które stanowią dla nich szczególną wartość. Można tu zatem zobaczyć zdjęcia wśród ukochanych psów, na fotelu samodzielnie przez siebie zrobionym, w swoim pokoju.

Portret



Kolejną kategorią są Bliscy. To grupa bardzo licznie reprezentowana. Prawie wszyscy badani zrobili zdjęcia komuś z rodziny. Postacie uchwycone – często znienacka – są uśmiechnięte, patrzą w obiektyw, widać, że uczestniczenie w „zabawie” sprawia im radość, ale można też dostrzec życzliwy stosunek do osoby wykonującej zdjęcie. Rodzina fotografowana jest w swoim naturalnym otoczeniu „na przypiecku”, w ogrodzie, w czasie drzemki poobiedniej.

Bliscy



Najlichnieszą grupą zdjęć tworzą zdecydowanie zdjęcia przedstawiające dom rodzinny. Dom uchwycony jest najczęściej z częścią podwórka, ogrodu, obejścia i jest przedstawiony jako powód do dumy, coś, czym można się pochwalić. Poza motywami zamierzonymi przez autorów zdjęć, ciekawe jest również przyjrzenie się domostwom z punktu badań etnograficznych. Nowa Wola jest miejscowością na pograniczu polsko-białoruskim, To niewielka wieś, w której zdecydowanie przeważają mieszkańcy wyznania prawosławnego; otaczające wsie, z których pochodzą uczestnicy WTZ, posiadają podobny charakter.

Większość wsi to tak zwane ulicówki – domy rozmieszczone są szczytowymi ścianami wzdłuż ulicy, biegnącej przez środek wsi, olbrzymia większość zabudowań jest drewniana, czasem obłożona tak zwaną „szalówką”. Domom towarzyszy zazwyczaj kwiatowy ogródek, mieszczący się przy samych oknach i płotach oraz gdzieś dalej cofnięty, jakby schowany ogród warzywny.

Dom



O ile domy fotografowane przez badanych są zdecydowanie tradycyjne, to typowe wiejskie zabudowania na Podlasiu, o tyle zdjęcia przedstawiające przestrzeń osobistą obrazują już współczesne aspekty domostw podopiecznych WTZ. Na zdjęciach widnieją komputery, meblościanki, wieże stereo. Autorzy zdecydowanie uważają je za godne wyróżnienia i pochwalenia się nimi.

Zwierzęta



Jednym z ważniejszych tematów przedstawianych przez osoby badane była przyroda. Zdjęcia najczęściej pokazują rozległe horyzonty i są bardzo przestrzenne. Większość fotografii w tej kategorii jest poprawnie wykadrowana i estetyczna, co sugeruje dużą wrażliwość autorów. Jest także dowodem na to, że choć centrum świata badanych osób jest dom, a w nim znajdujący się najbliżsi (wraz ze zwierzęcymi ulubieńcami), to esencją świata jest przyroda, do której szczęśliwie autorzy zdjęć mają swobodny i naturalny dostęp. W obrębie tej kategorii mieści się szczególna grupa, jaką są zwierzęta domowe począwszy do kur, kotów i krów aż po sztuczne bociany umieszczone w ogrodzie. Zdjęcia zwierząt są wykonane w ich naturalnym otoczeniu, podobnie jak bliscy uchwyceni podczas posiłków, spacerów. Brak tu jakiegś szczególnej pozy czy prób modelowania podopiecznych (no, może poza sztucznym bocianem). Tak jak zdjęcia krajobrazów, tak i portrety domowego zwierzyńca świadczą o bliskim kontakcie z naturą, o wrażliwości na jej piękno.

Przyroda



Z mniej popularnych ilościowo kategorii, które znajdowały się pośród fotografii w badanej grupie należy wspomnieć o Sacrum. Część zdjęć uczestników Warsztatów Terapii Zajęciowej przedstawiały świątynie (cerkwie), ale niektóre odwoływały się do „świętych” miejsc i zdarzeń z przeszłości, na przykład ciężarówka zmarłego ojca, od lat stojąca na polu, nieużywana, dla autora zdjęcia będąca swoistą świętością.

Sacrum



Fotografie wykonane przez badanych to cenne źródło informacji dotyczących systemu wartości, emocjonalności, wrażliwości estetycznej, najważniejszych więzi osób niepełnosprawnych intelektualnie, a także środowiska, w którym żyją. Wyniki badań skłaniają do refleksji nad definicją zdrowia i choroby (pogoda, spokój, przywiązanie do bliskich, wrażliwość a piętno nienormalności, dziwności, „wynaturzenia”).

Porównując zdjęcia wykonane przez niepełnosprawnych uczestników WTZ ze zdjęciami wykonanymi przez dzieci w projekcie Bartosza Hlebowicza można dostrzec różnice przede wszystkim w tempie, w dynamice. Zdjęcia wykonane przez dzieci są dynamiczne, przedstawiają osoby w ruchu, w działaniu, często na zdjęciach znajdują się sami twórcy narracji, opowieści. To zdjęcia pełne życia i „dziania się”. Zdjęcia wykonane kilka lat później przez osoby upośledzone, w tej samej przestrzeni, są zdecydowanie bardziej statyczne, spokojne. Prawdopodobnie duże znaczenie ma wiek „fotografów” – dzieci są w ciągłym biegu, robią wiele rzeczy naraz i to „rozbieganie” widać też na zdjęciach. Członkowie warsztatów terapii zajęciowej to dorośli, czasem w średnim wieku. Ale z całą pewnością wiek nie tłumaczy wszystkiego. Dzieci i dorośli funkcjonujący „nor-

malnie” – zgodnie z przyjętymi regułami, są skupieni na przyszłości, na tym, co będzie, choćby za chwilę, tuż za rogiem. Osoby upośledzone są zanurzone w tym, co „tu i teraz”, często nie myślą perspektywicznie. Powoduje to problemy w codziennym funkcjonowaniu, ale jednocześnie umożliwia zatrzymanie się w czasie, skupienie na danym momencie, docenienie chwili, która właśnie jest, a nie będzie za moment.

Należy podkreślić silne emocjonalne zaangażowanie autorów zdjęć i ich więź z rodziną (Bliscy), domem rodzinnym (Dom), ulubieńcami (Zwierzęta), a także z otaczającą piękną i nadal dziką podlaską przyrodą (Przyroda). Ta ostatnia kategoria sugeruje dużą wrażliwość i estetyzm badanych osób. Świat przedstawiony na fotografiach wykonanych przez osoby niepełnosprawne intelektualnie rozrysowuje się w warstwy: własny pokój ze stołem, na którym stoi komputer, własny dom z piecem, na którym śpi babka albo siedzą rodzice, ławką na zewnątrz, na której odpoczywa matka z filiżanką kawy w ręku; psy, koty, kury, cielaki w otoczeniu domostwa, drzewa, łąki, pola, niebo. Osoba intelektualnie niepełnosprawna (jako autor fotografii) rzadko jest obiektem zdjęcia. Może o tym nie pamięta, może nie pamięta o sobie, nie skupia uwagi głównie na własnym ego, jest pochłonięta przez otaczający świat. Ma z nim silną więź, to relacja osobista, bliska, pozytywnie nacechowana. Ten świat nie wydaje się zagrażający, wyczuwa się w nim pogodę ducha, spokój, naturalne współdziałanie. W tym konkretnym mikroświecie, okolicy, warsztatach, grupie nie ma poczucia obcej odrębności (od świata, od siebie, bliskich, zwierząt, innych ludzi). Nie oznacza to oczywiście, że tej odrębności i obcości nie ma w ogóle, każda przecież konfrontacja z odmiennością skłania do tworzenia granic. Z dużym prawdopodobieństwem jednak (pamiętajmy, że to wszystko jest jedną z subiektywnych interpretacji i narracji) można powiedzieć, że świat przedstawiony w fotografiach badanej grupy ma granice miękkie i elastyczne, a wewnątrz zawiera intensywność i naturalność rzadko spotykaną gdzie indziej. Jest przez to światem bardziej ujawnionym, intymnym, ale odsłoniętym, mniej chronionym, bardziej podatnym na atak tych, którzy uważają się za bardziej rozwiniętych (intelektualnie, cywilizacyjnie, kulturowo). Ci zaś, skupieni na swoim wyższym (subiektywnie) poziomie funkcjonowania, bardzo niechętnie otwierają się na jakość, którą mogą mieć do zaoferowania Obcy, współcześni „dzicy”. Niestety.

Bibliografia

- Banks M. (2009), *Materiały wizualne w badaniach jakościowych*, Warszawa
- Burszta W. (1996), *Czytanie kultury. Pięć szkiców*, Łódź
- Burszta W. (1996a), *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, Poznań
- Burszta W., Piątkowski K. (1994), *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa
- Dmochowska M. (2003), *Pije Kuba do Jakuba... Analiza etykiet tanich win* [w:] K. Olechnicki (red.), *Obrazy w działaniu studia z socjologii i antropologii obrazu*, Toruń
- Frąckowiak M., Krajewski M., Olechnicki K. (red.), (2011), *Badania wizualne w działaniu. Antologia tekstów*, Warszawa
- Hlebowicz B., Froń A. (2008), *Nowa wola po prostu. Oczami dzieci*, Michałowo
- Olechnicki K. (1993), *Aborygeni i stalowe siekierki*, „Odra” nr 10
- Sulima R. (2000), *Antropologia codzienności*, Kraków

Źródła internetowe

- Zima-Parjaszewska M. *Niepełnosprawność ruchowa i intelektualna, jako przesłanki dyskryminacji*, <http://www.tea.org.pl> [4.09.2013]

SUMMARY**The disabled - the same or different? A photograph as the form of self-report of people suffering from intellectual disabilities**

The subject of discussion are the results of research in the field of visual anthropology of people with intellectual disabilities. A photograph taken as a form of self-report was used as a method. People from the research group were using cameras to present what seemed to be important in their life. The results are grouped into several categories, including Family, Home, Nature, Pets, etc. The results suggest a strong bond and intensity of the relationship with the environment as well as aesthetic sensitivity .

Keywords:

Visual Anthropology, mental retardation, photography, self-report.

SYLWIA ZIELIŃSKA
UNIwersytet Szczeciński
EMAIL: SYLZIE@O2.PL

RÓŻNE OBSZARY DYSKRYMINACJI. CZY MOŻNA MÓWIĆ O DYSKRYMINACJI OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH W PRZESTRZENI POLITYCZNEJ NA PRZYKŁADZIE POLSKI?

Wstęp

System ochrony praw człowieka określa prawa przysługujące nie tylko pojedynczym jednostkom, ale też całym grupom społecznym. W przestrzeni politycznej widoczne są obszary, które nie do końca stanowią miejsca „wolne” od przejawów nierównego traktowania. Przykład stanowią, znikome wręcz, zauważalne w programach politycznych i wyborczych kierowane do środowiska osób niepełnosprawnych założenia programowe/wyborcze. Niewątpliwie, ograniczenia te pozwalają nadać temu procesowi znamiona dyskryminacji, uściślając dyskryminacji pośredniej. „Dyskryminacja pośrednia ma miejsce wtedy, kiedy pozornie neutralny przepis, kryterium lub działanie w praktyce powoduje niekorzystną sytuację dla osoby lub pewnej grupy osób w szczególności ze względu na (...) niepełnosprawność (...) w porównaniu z innymi osobami, nie jest prawnie i obiektywnie uzasadnione” [<https://rownetraktowanie.gov.pl>]. Dyskryminacja rozumiana może być też jako świadome pominięcie ważnych kwestii takich jak między innymi wdrożenie odpowiedniego aktu prawnego regulującego funkcjonowanie w dany obszarze społeczeństwa. W tym konkretnym przypadku znamiona dyskryminacji przyjmują niedostateczne zapowiedzi zmian na rzecz środowiska osób niepełnosprawnych, co jest niekorzystne. Przejawem braku dyskryminacji byłaby współpraca ponad podziałami w celu wypracowania najwłaściwszych i efektywnych rozwiązań. Ważne też, by były to rozwiązania nowatorskie, niespotykane do tej pory, ale takie, które miałyby realny sens zastosowania.

Czy polska przestrzeń polityczna, ulegająca dalszym przeobrażeniom jest gotowa na przyjęcie i zaakceptowanie inności? Na ile zmiana w postrzeganiu

środowiska osób niepełnosprawnych podyktowana transformacją systemową stworzyła nowy układ władzy? Autorka postanowiła przebadać i porównać programy wyborcze i polityczne dwóch największych partii politycznych obecnej sceny politycznej. Wybór tych ugrupowań nie jest przypadkowy – obydwie formacje budzą skrajne emocje, właściwie od samego początku ich powstania. Dla systematyki i przejrzystości analizowanych dokumentów zastosowano autorski podział założeń kluczowych, wskazując następnie minusy poszczególnych rozwiązań, opierając się na zaproponowanej we wstępie definicji dyskryminacji. By móc przejść do wniosków płynących z dokonanej analizy, należy scharakteryzować specyfikę przestrzeni politycznej przed i po 1989 roku.

Pod pojęciem transformacji systemowej należy rozumieć zmianę ustroju politycznego, systemu ekonomicznego oraz wprowadzenia zasad demokratycznego stanowienia prawa i zbudowania pluralistycznych struktur instytucjonalnych [Kaczmarek, Krzemiński, Litwa, Szymła 2005].

Okres polskiej transformacji systemowej cechuje wieloetapowość – najpierw doszło do przeobrażeń politycznych. Kolejnymi, wynikającymi bezpośrednio, były zmiany gospodarcze. Ostatnim etapem transformacji, po 1989 roku, była zmiana przeobrażeń społecznych – zmiana sposobu postrzegania drugiej osoby. W okresie PRL-u osoby niepełnosprawne były izolowane od środowiska osób zdrowych. Z jednej strony nie zauważano potrzeb tej grupy, z drugiej zaś sądzono, że nie będą oni w stanie egzystować w społeczeństwie. Zmiana w nastawieniu do osób z dysfunkcjami, nazywanych w okresie PRL-u inwalidami, wynikała bezpośrednio ze świadomościowych zmian pozostałej, zdrowej reszty społeczeństwa. Zmiany w postrzeganiu pozwoliły zainicjować nowe rozwiązania prawne i instytucjonalne adresowane do osób niepełnosprawnych.

Zmiana w postrzeganiu niepełnosprawności i niepełnosprawnych po transformacji systemowej w 1989 roku

Przeprowadzony w roku 2011 Spis Powszechny wykazał, że w Polsce żyje ponad 4 miliony osób niepełnosprawnych. Transformacja ustrojowa mająca miejsce w 1989 roku dotyczyła nie tylko sfery polityki, lecz także spraw społecznych i gospodarczych. Uwydatnione zmiany, nowe realia i życie w nowym systemie, idące za tym przeobrażenia, dotknęły środowiska osób z niepełnosprawnością. W zmieniających się warunkach partie polityczne zmuszone były do „szukania poklasku” – przyszłego elektoratu wśród tych osób. W swoich programach

wyborczych wysuwano hasła: równości, sprawiedliwości, nie pomijając przy tym niepełnosprawnych. Także na listach wyborczych zaczęto wystawiać osoby z dysfunkcjami. „Osobom niepełnosprawnym władze publiczne udzielają, zgodnie z ustawą, pomocy w zabezpieczaniu egzystencji, przysposobieniu do pracy oraz komunikacji społecznej” [Konstytucja RP 1997: 18]. Układając programy wyborcze, zaczęto uwzględniać środowisko niepełnosprawnych.

Przestrzeń publiczna (polityczna) po 1989 roku

Przed transformacją ustrojową nie było pluralizacji politycznej, istniały trzy, a właściwie jedna główna partia, jaką była Polska Zjednoczona Partia Robotnicza (PZPR), dwie następne to tak zwane jej przybudówki. Wraz ze zmianą przeobrażeń po 1989 roku, powstały nowe formacje polityczne. Partie, które powstały wysuwały hasła wyborcze, kładąc nacisk na wolność, poprawę sytuacji gospodarczej, konieczność reform.

W okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej działały legalnie trzy partie polityczne: Polska Zjednoczona Partia Robotnicza (PZPR), Zjednoczone Stronnictwo Ludowe (ZSL) i Stronnictwo Demokratyczne (SD). Istnienie obok partii komunistycznej stronnictw sojuszniczych (będących w rzeczywistości „partiami satelickimi” Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich).

Polska Zjednoczona Partia Robotnicza utworzona została 15 grudnia 1948 roku w Warszawie na mocy wchłonięcia Polskiej Partii Socjalistycznej przez Polską Partię Robotniczą. Partia ta była partią komunistyczną – realizowała leninowski model partii politycznej, odwołując się do marksistowsko-leninowskiej koncepcji rozwoju społecznego. Każdy członek partii zobowiązany był do uznawania programu i założeń ideologicznych formacji, wspierania materialnego jej działalności – składki członkowskie, oraz do aktywnej działalności w jednej z wybranych organizacji partyjnych [Wojtaszczyk 1999].

Relacje między wymienionymi partiami w żaden sposób nie opierały się na regułach państwa demokratycznego – nadrzędną rolę pełniła PZPR. Nie było możliwe istnienie żadnej opozycji ani też jakichkolwiek przejawów konkurencji ze strony pozostałych formacji politycznych. PZPR pełniła zatem rolę hegemonu.

System partyjny w okresie istnienia Polski Ludowej był oparty na trzech zasadach:

- 1) kierowniczej roli PZPR;

- 2) pełnej akceptacji zasad ustroju socjalistycznego przez wszystkie (legalnie) działające siły polityczne;
- 3) autonomii wewnętrznej stronnictw sojusznicznych (ZSL, SD), [Wojtaszczyk 1997].

Zgodnie z panującą doktryną, PZPR odgrywała kierowniczą rolę wobec państwa i przewodniła wobec społeczeństwa. Miała wiele instrumentów służących utrzymaniu monopolistycznej pozycji i w państwie i społeczeństwie. Należały do nich: wytyczanie programu działania dla państwa społeczeństwa, obsadzanie stanowisk w aparacie państwowym i organizacjach społecznych (nomenklatura partyjna) oraz kontrola realizacji założonej strategii rozwojowej państwa. Tworzono wieloletnie programy rozwoju (Plan 3-letni, Plan 5-letni), które były przyjmowane na zjazdach krajowych. Specyficzną była także tak zwana polityka kadrowa partii. Delegowała ona swoich członków lub zaufane bezpartyjne osoby na ważne stanowiska państwowe, zwłaszcza na szczeblu zarządzania w szeregu organizacji społecznych.

W drugiej połowie lat osiemdziesiątych partia, jaką była PZPR faktycznie przestała istnieć. Kolejne zmiany w kierownictwie – wybranie Wojciecha Jarużelskiego I sekretarzem w październiku 1980 roku – nie zdołały rozwiązać konfliktów wewnętrznych i zewnętrznych, a przede wszystkim wzmocnić partii. Konflikt zapoczątkowany został po śmierci Stalina (marzec 1953 rok), gdy doszło do nieporozumień między dogmatykami a „rewizjonistami”. Przyczynił się też do tego protest społeczeństwa wobec istniejącego ówczesnie systemu rządzenia, a później umocnienia grupy liberałów i wybór Władysława Gomułki na I sekretarza. Uwidocznił się podział wewnątrz partii – z jednej strony znaleźli się Ci, których nazwać można było reformatorami z obozu władzy – i to oni porozumieli się z opozycją, czego wyrazem były obrady Okrągłego Stołu trwające od 6 lutego 1989 roku. W wyniku obradów przeprowadzono częściowo demokratyczne wybory do parlamentu (czerwiec 1989 rok), w których to PZPR poniosła klęskę. Na XI Zjeździe 29 stycznia 1990 roku rozwiązała swe struktury.

Kierownicza (przewodnia) rola partii, jaką była PZPR, była widoczna poprzez kontrolę realizacji swoich programów za pośrednictwem członków partii oraz rozbudowanego systemu organów państwowych. Stronnictwa sojuszniczne miały obowiązek akceptować te zasady [ibidem].

Rok 1989 był początkiem jakościowych przemian partii politycznych i systemu partyjnego w Polsce. Nastąpiło przejście od systemu partii hegemonicznej w okresie Polski Ludowej do systemu wielopartyjnego w III RP. Demokratyczny system wielopartyjny oznacza pluralistyczną podstawę jego funkcjonowa-

nia, wolność konkurencji oraz konieczność przestrzegania demokratycznych reguł konstytucyjnych, a zwłaszcza uczestnictwa w wyborach i podporządkowywania się mechanizmom parlamentarnym [ibidem].

Lata 1989-1990 to okres zmian i kształtowania się nowego układu sił w polityce. Na mocy postanowień Okrągłego Stołu miały miejsce wybory kontraktowe. Były to pierwsze wybory w „wolnej Polsce”. „Kontrakt” zawarto pomiędzy kandydatami wystawionymi przez PZPR a kandydatami opozycji. W konsekwencji wyborów zwycięstwo odniosła opozycja. Wyrazem zwycięstwa jest wprowadzenie nowych reguł, wdrożenia systemu demokratyzacji i daleko idącym zmianom w wyniku reform na polu: społecznym i gospodarczym [ibidem]. Do demokratyzacji przyczyniła się także nowa Ordynacja wyborcza z roku 1989. Zmianie uległy prócz systemu politycznego, takie elementy jak system partyjny. Rząd Tadeusza Mazowieckiego, który został powołany w wyniku wyborów i koalicja, która wtedy się uformowała była ponadpartyjna [ibidem]. „To była polityka ograniczonej współpracy między partiami, wywodzącymi się z PRL-u i siłami antykomunistycznej opozycji. Politykę tę można nazwać quasi-konsensualną” [ibidem]. W Sejmie kontraktowym ukształtowała się silna grupa reprezentantów Ruchu Komitetów Obywatelskich (RKO). W 1990 roku likwidacji ulega PZPR, w odpowiedzi na to tworzy się nowa formacja polityczna, którą jest Socjaldemokracja Rzeczypospolitej Polskiej (SdRP). Jest o wyrazem przeobrażeń, jakie miały później miejsce [ibidem].

Po podziale Akcji Wyborczej Solidarność (AWS) w latach 2000-2001, powstała nowa formacja Prawo i Sprawiedliwość. Od 12 czerwca 2002 roku, kiedy teka ministra sprawiedliwości była w rękach Lecha Kaczyńskiego, który pełnił tę funkcję w rządzie Jerzego Buzka, postulowano zaostrzenie kar dla przestępców. Przyczyniło się to do dużego wzrostu poparcia dla tego polityka [Kowalczyk, Sielski 2006: 192-201]. Razem z bratem, Jarosławem i Ludwikiem Dornem, Lech Kaczyński zaczął tworzyć nowe ugrupowanie polityczne. W marcu 2001 roku miała miejsce konferencja prasowa, na której zapowiedziano powstanie partii. Zapowiedziano szeroko idące reformy, konieczność odwołania się do „poczucia narodowej solidarności”. Krytykowano lidera AWS Mariana Krzaklewskiego. Zaczęto tworzyć regionalne Komitety Prawa i Sprawiedliwości. Pierwszy powstał w Białymstoku 22 marca 2001 roku. Dwa tygodnie później, 9 kwietnia powołano do życia Krajowe Biuro Organizacyjne Komitetów PiS, a 26 kwietnia Ogólnopolską Reprezentację Komitetów PiS. Poparcie dla PiS-u ciągle rosło. Kaczyński postulował działania mające na celu poprawę polskiej prawicy.

Lech Kaczyński 19 maja 2001 zapowiedział, że PiS pójdzie do wyborów sam, nie w koalicji z innym ugrupowaniem. W następnym dniu powołano Kom-

tet Wyborczy PiS. Lider Przymierza Prawicy (PP), Michał Ujazdowski przystąpił do sojuszu z PiS [Kowalczyk, Sielski 2006]. Kongres Założycielski odbył się 29 maja 2001 roku, a 9 czerwca partię zarejestrowano. Główne założenia programu wyborczego ogłoszono tego samego dnia na konwencji wyborczej. Hasła, jakie wysuwano to: walka z korupcją poprzez utworzenie urzędu, ale tego powołanego.

Od pewnego czasu trwał konflikt personalny między Lechem Kaczyńskim a Jerzym Buzkiem. Odpowiedzią na konflikt było zdymisjonowanie Kaczyńskiego.

Mimo dymisji Kaczyńskiego, przy wciąż rosnącym poparciu społeczeństwa, zaczęto przygotowywać kampanię wyborczą. Z list Komitetu Wyborczego Senat 2001 startowali kandydaci do Senatu. Przewodniczącym Komitetu Wyborczego PiS został Lech Kaczyński. Szefem sztabu – Ludwik Dorn. Rzecznikiem prasowym Adam Bielan. W Warszawie 4 sierpnia 2001 roku odbyła się konwencja wyborcza Prawa i Sprawiedliwości. Billboard wyborczy odsłonięto 12 sierpnia. Plakat utrzymany był w zielonej i pomarańczowej tonacji. Znalazł się na nim wizerunek Lecha Kaczyńskiego i nazwa partii [ibidem].

W wyborach prezydenckich 8 października 2000 roku Andrzej Olechowski zajął drugie miejsce uzyskując 17,3 proc. głosów w pierwszej turze. Zwycięzcą został Aleksander Kwaśniewski przy poparciu 53,9 proc. W wyborach tych Andrzej Olechowski był kandydatem popieranym przez liberałów. Wydarzenia te poprzedzają powstanie Platformy Obywatelskiej. Nowym przewodniczącym Unii Wolności 16 grudnia 2000 roku zostaje Bronisław Geremek, pokonując Donalda Tuska (Kongres Liberalno-Demokratyczny). Uwydatnia to podział na starych unitów i liberałów. W styczniu 2000 roku po przegranych wyborach do Rady Krajowej Donald Tusk wraz z dużą częścią liberałów występuje z UW. Andrzej Olechowski – wraz z Donaldem Tuskiem i Maciejem Płażyńskim ówczesnym Marszałkiem Sejmu – polityk ruchu społecznego AWS, 11 stycznia 2001 roku powołuje do życia Platformę Obywatelską, zwaną „platformą ludzi środka”. W skład PO wchodzić byli członkowie takich ugrupowań, jak RS AWS, byli członkowie UW, SKL. Dokumenty założycielskie podpisano 24 stycznia 2001 roku, zapowiadając utworzenie partii politycznej. Rada polityczna SKL zapowiedziała wystąpienie z AWS i stworzenie wspólnej listy wyborczej z platformą. Prezes SKL Jan Maria Rokita i liderzy PO 22 marca 2003 roku podpisują deklaracje o współpracy. Miesiąc później Paweł Piskorski zostaje szefem sztabu wyborczego. W wyniku prawyborów odbywających się od 5 maja do 22 czerwca wybrano kandydatów na posłów reprezentujących PO – 411 kandydatów; 16 % to były kobiety. Kampania wyborcza PO rozpoczęła się 8 lipca 2001

roku. Na czele komitetu wyborczego stanął Andrzej Olechowski, zapowiadając „program dla normalnych ludzi, chcących normalnego państwa” [ibidem].

Do głównych haseł jakie wysuwano należały: „Normalni ludzie, normalna Polska, Żeby mieć trzeba chcieć”. Logiem partii został obrys Polskiej mapy umieszczony na granatowym tle. Kolory te symbolizowały kolejno: pomarańcz – ciepło, granat – nowoczesność i spokój. „Trzej tenorzy”, jak zwano: Tuska, Płażyńskiego, Olechowskiego wspólnie występowali na plakatach wyborczych [ibidem].

Program, jaki partia proponowała postulował integrację z Unią Europejską, i gospodarkę rynkową. Był to program liberalno-konserwatywny. Formacja polityczna opowiadała się za wprowadzeniem podatku liniowego, który budzi po dziś dzień kontrowersje. Osób osiągających najniższe dochody podatek ten nie dotyczyłby. Partia przejawiała szczególne zainteresowanie przedsiębiorstwami – postulowała o zmianę w zapisach w kodeksie pracy, tak by wspierać drobnych przedsiębiorców poprzez ułatwienia w zatrudnianiu. W zakresie systemu politycznego partia chciała wprowadzenia zmian mających na celu wprowadzenie wyborów większościowych a przede wszystkim wprowadzenia bezpośrednich wyborów na szczeblu samorządowym. W edukacji opowiadano się za wyrównaniem szans w dostępie do edukacji na wsiach i małych miastach [ibidem].

Nowo powstałe po roku 1989 partie polityczne zaczęły działać w warunkach, które sprzyjały rozwojowi demokracji. Wraz z jej rozwojem i tworzeniem się nowych stronnictw w zmieniającej się Polsce nastąpiła wzmożona rywalizacja w celu pozyskania jak największego poparcia społeczeństwa. Rywalizacja między Platformą oraz Prawem i Sprawiedliwością jest wciąż aktualna.

W poszukiwaniu elektoratu. Kto na Nas zagłosuje?

W państwach demokratycznych wybory są najważniejszym wydarzeniem politycznym. Biorący udział w wyborach (partie polityczne) wyrażają opinie społeczeństwa. Rywalizując o mandaty odzwierciedlają interesy poszczególnych grup społecznych. Rywalizacja między partiami oznacza także rywalizację między ich programami politycznymi. Ta partia, której program reform zyska więcej elektoratu jest partią zwycięską. Gdy po wyborach dochodzi do zmiany władzy politycznej (ta partia, która rządziła do tej pory odchodzi bądź sprawuje władzę, ale w opozycji, ewentualnie tworzy koalicję ze zwycięską partią), to jest to wyrazem zmian w poglądach większej części społeczeństwa. Zwycięskie ugrupowanie zdobyło większą liczbę głosów, pozyskało większy elektorat.

Obrazuje to konieczność realizacji interesów wcześniej niedocenionych. Wybory pozwalają obywatelowi wybrać swojego reprezentanta poprzez nadanie władzy politycznej na określony czas, do następnych wyborów parlamentarnych. W ten sposób obywatele wpływają na proces sprawowania władzy – wybierają swojego przedstawiciela, posła, senatora, partię polityczną, który będzie rządził w ich imieniu [Żukowski 2004].

Wybory pełnią określone funkcje: wybierana jest elita polityczna, która sprawują władzę polityczną. Inną ważną funkcją jest funkcja programowa zwana inaczej polityczno-programową. Funkcja ta polega na popieraniu programów politycznych tej formacji politycznej, której założenia programowe nam odpowiadają [ibidem].

Program polityczny (wyborczy) stanowi podstawę, na której partię polityczną (jednostki czy ruchy społeczne) opierają swoje dążenia do uzyskania poparcia obywateli (elektoratu), w następstwie którego zdobywają władzę polityczną [Chmaj, Marszałek-Kawa, Sokół 2001]. Sformułowany program polityczny jest wyrazem uświadomienia sobie przez jednostki (członków partii) kierunku działań politycznych, determinujących zmiany społeczne, ekonomiczne czy gospodarcze. W każdym z programów partii politycznych (czy powołujących ją do istnienia, czy w trakcie kampanii wyborczej) znajdują się podstawowe zasady, które określają istotę władzy i państwa.

Uznać można, że partię polityczną są odzwierciedleniem osobistych interesów z zakresu ekonomicznego, politycznego, a przede wszystkim ideologicznego. Stanowią grunt do przeniesienia na konkretne działania (po zdobyciu władzy politycznej, po wygranej w wyborach) określonej ideologii danej partii [ibidem].

Najprościej program wyborczy zdefiniować można jako zapis, w którym partia polityczna prezentuje swoje podstawowe cele, które chciałaby zrealizować, po ewentualnej wygranej po wyborach. Formacje prezentują więc w programach założenia i hasła przewodnie [Bańkiewicz 1996].

Programy wyborcze charakteryzują się pewnymi stałymi elementami. Są to:

- 1) ocena aktualnego stanu sfery politycznej oraz wskazanie działań, jakie partia podejmie jeśli uzyska faktyczny wpływ na władzę;
- 2) koncentracja autorów programów wyborczych głównie wokół wewnętrznych spraw kraju; w niektórych programach poświęcana jest też uwaga sprawom międzynarodowym (kwestia wstąpienia do struktur Unii Europejskiej czy Paktu Północno-Atlantyckiego, a także kwestie takie jak misje wojskowe);

- 3) odwołanie się do emocji adresatów; ma to na celu aktywizację elektoratu oraz budowanie w nich przekonania o przynależności do zbiorowości politycznej;
- 4) posiadanie charyzmatycznego lidera; nakreśla się sylwetkę przywódcy wskazując jego zalety [ibidem].

Partie polityczne swoje założenia sformowane w programie wyborczym głoszą w czasie kampanii wyborczej, w trakcie której chcą zdobyć poparcie.

Kampania wyborcza jest procesem, w którym rywalizujące ze sobą w wyborach partie polityczne zmierzają do pozyskania głosów wyborców. Każda kampania ma miejsce przed samymi wyborami. Im bliżej dnia wyborów, tym intensywność prowadzonej kampanii wyborczej wzrasta. Kampania wyborcza we współczesnych państwach demokratycznych odgrywa ogromną rolę. Elektorat partii politycznej ulega ciągłej zmianie, dlatego też partie w kampanii wyborczej aktywnie zabiegają o głosy sympatii.

Prawo wyborcze określa czas trwania i formę kampanii. By zapewnić formację politycznym równe szanse, prawo gwarantuje im bezpłatny, równy dostęp do państwowych środków przekazu [ibidem].

Wnioski z przeprowadzonej analizy wybranych programów wyborczych/politycznych na przestrzeni 2005-2009 roku

Analizy porównawczej programów wyborczych z lat: 2005, 2007, 2009 dokonano na podstawie treści zawartych w programach formacji politycznych, jakimi są: Platforma Obywatelska oraz Prawo i Sprawiedliwość. W ramach analizy komparatywnej porównano programy wybranych partii politycznych z punktu widzenia założeń programowych dotyczących środowiska osób niepełnosprawnych w następujących zakresach szczegółowych (obejmuje różne sfery działalności czy aktywności):

- 1) aktywizacja niepełnosprawnych;
- 2) poprawa sytuacji socjalno-bytowej;
- 3) dostęp do edukacji;
- 4) niepełnosprawni w sporcie;
- 5) opieka nad dziećmi niepełnosprawnymi;
- 6) dostępność opieki zdrowotnej.

Celem była analiza wybranych programów politycznych oraz próba postawienia odpowiedzi na pytania: czy formacje polityczne, jakimi są PO i PiS, adresują swoje założenia, hasła programowe do środowiska osób niepełnosprawnych? Jeśli tak, to na jakie sfery życia człowieka kładą nacisk?

Aktywizacja niepełnosprawnych

W sferze aktywizacji zawodowej osób niepełnosprawnych w 2005 roku najwięcej propozycji przedstawiła Platforma Obywatelska – wskazując, że w pierwszej kolejności należy wdrożyć działania, które będą miały na celu przeciwdziałanie wykluczeniu ze społeczeństwa, działania mające na celu umożliwienie pełniejszego udziału w życiu społecznym, poprzez wprowadzenie nowej polityki, której jednym z głównych założeń będzie zwiększenie wskaźnika zatrudnienia.

W tej sferze Prawo i Sprawiedliwość proponowało zatrudnienie jako formę rehabilitacji zawodowej. Założenia te, gdyby były wprowadzone, nie wnoszą żadnych zmian – jest to koncepcja zatrudnienia wspomaganego.

Platforma Obywatelska w programie z 2005 roku opowiadała się za działaniami mającymi na celu zapobieżenie wykluczeniu niepełnosprawnych. Działania te miałyby polegać na wprowadzeniu nowego wymiaru aktywizacji osób z dysfunkcjami, doprowadzić do wzrostu (w ciągu najbliższych 5 lat) aż dwukrotnie wskaźnika zatrudnienia tych osób, a w konsekwencji przyczynić się do większej integracji tych osób ze społeczeństwem. Należy wprowadzić nową politykę, kładącą nacisk na realne (rzeczywiste) propagowanie zatrudnienia, wśród pracodawców, niepełnosprawnych, jak i w całym społeczeństwie. Prawo i Sprawiedliwość uważało, że należy finansować głównie aktywizację poprzez rehabilitację zawodową, aż po zatrudnienie. Sugerowało, że środki pieniężne muszą iść za osobą niepełnosprawną. Już dwa lata później usługi z zakresu poradnictwa zawodowego i pracy miałyby podnieść wskaźnik zatrudnienia nie tak jak w 2005 roku, ale o 10% (program PO). Wprowadzenie różnych form, które miałyby być pomocne przy zatrudnianiu, odpowiednio dopasowanymi do stopnia niepełnosprawności – ujednolicenie orzekania o niepełnosprawności. To, co pojawiło się w programie PiS, pojawia się w programie PO – kwestia „pieniądze powinny iść za niepełnosprawnymi”. Inny model subsydiowania. Propagowanie zatrudniania w administracji publicznej (dotychczas wynosi procentowy udział 0.8%, a według PO powinno być 4%). Metody, które mają przyczynić się do wzrostu zatrudnienia powinny być adresowane do poszczególnych grup społecznych, w tym niepełnosprawnych. Kolejny raz wspomniano o nowej polityce. Rozwiązania w sferze aktywizacji zawodowej powinny być wypracowane wspólnie z niepełnosprawnymi, zgodnie z prowadzoną

przez rząd polityką społeczną. Konieczne jest sukcesywne wprowadzenie tych zmian, czego efektem będzie polepszenie sytuacji tych osób z naciskiem na integrację społeczną, podniesieniem poziomu wykształcenia, większą aktywnością zawodową. Według PO konieczna jest drastyczna zmiana na rynku pracy. Powinna być ona bardziej efektywna niż dotychczas i dokładniej adresowana do tych grup społecznych, gdzie wskaźnik zatrudnienia jest najniższy.

Wielokrotnie partie polityczne poruszały kwestie niedostatecznego udziału osób niepełnosprawnych w życiu zawodowym. Mimo tego, z braku jakiejkolwiek ciągłości w prowadzeniu zmian, choćby po wygranych wyborach, sytuacja ta nie uległa znaczącej zmianie.

Poprawa sytuacji socjalno-bytowej

Tylko w programach wyborczych w 2005 roku w obu partiach politycznych można znaleźć wzmianki na temat poprawy sytuacji socjalno-bytowej. W przypadku Prawa i Sprawiedliwości pojawia się zapowiedź inicjacji działań przyczyniających się do polepszenia sytuacji osób niesprawnych. Nie jest wskazane, na czym działania miałyby polegać. Osoby niepełnosprawne są włączone obok emerytów i przewlekle chorych, w jedną grupę. Innowacyjny rodzaj opieki nad osobami niesprawnymi proponowała w tym samym roku PO – poprzez rodzinne formy opieki zastępczej. Konieczne jest podniesienie standardu opieki socjalnej, to zapowiadało PO. Chciała tego dokonać przy obniżeniu kosztów. Zastanawiające jest, jak miałoby to zostać osiągnięte, gdyż to założenie programowe wykluczało drugie. PO zapowiadała starania, których zadaniem byłoby przeciwdziałanie wykluczeniu niepełnosprawnych.

Można odnieść wrażenie, że partie polityczne absolutnie nie mają pomysłu na poprawę sytuacji socjalno-bytowej osób niepełnosprawnych. Zapowiadane zmiany są nierealne, wysuwane hasła wyborcze można uznać jedynie za populistyczne zapowiedzi, niemające żadnego przełożenia w rzeczywistości.

Dostęp do edukacji

W przypadku PiS w żadnym programie politycznym nie ma wzmianki na temat dostępu do edukacji osób niepełnosprawnych. Platforma Obywatelska informuje, że jedynie niewielki odsetek osób z dysfunkcjami kontynuuje naukę na studiach. Należy zwiększyć ten wskaźnik poprzez zmianę edukacji niepełnosprawnych, a także likwidację barier (architektonicznych, transportowych) by umożliwić naukę w szkołach wyższych. Według danych zaledwie 0,5% studiujących to osoby niepełnosprawne, w ciągu niespełna trzech lat wskaźnik ten powinien oscylować na granicy 2% wzwyż.

Niekorzystna sytuacja, jaką jest niewielki odsetek wyższego wykształcenia wśród niepełnosprawnych wpływa bezpośrednio na problemy ze znalezieniem zatrudnienia przez te osoby.

Niepełnosprawni w sporcie

Zarówno w roku 2005, jak i w 2009 (bez 2007) PiS opowiadało się za stworzeniem takiej formy rehabilitacji zdrowotnej, sprzyjającej integracji ze społeczeństwem, jaką miał być system sportu i rekreacji osób niepełnosprawnych. Byłoby to przejawem integracji społecznej w pełnym tego słowa wymiarze. Konieczne jest usunięcie prócz barier architektonicznych, także barier organizacyjnych i proceduralnych. W roku 2005 PiS zwróciło uwagę na niezwykle ważny aspekt, jakim są świadczenia pieniężne dla paraolimpijczyków. Powinno umożliwić się podejmowanie studiów sportowych także dla niepełnosprawnych. Według PO, obiekty sportowe większości nie są dostosowane do potrzeb osób niepełnosprawnych. Należy temu przeciwdziałać, co przyczyni się do przełamania barier (poziom jakości sportu szkolnego i akademickiego musi ulec poprawie).

Sport osób niepełnosprawnych traktowany jest jako sport drugiej kategorii. Widoczne jest to, poprzez mniejsze nakłady finansowe, jakimi państwo dotują uprawiane przez niepełnosprawnych dyscypliny sportowe. Paradoksalnie, w sytuacji niepełnosprawni osiągają niejednokrotnie bardziej spektakularne sukcesy sportowe niż pełnosprawni.

Opieka nad dziećmi niepełnosprawnymi

Żadna z partii nie proponuje jakichkolwiek działań dotyczących opieki nad dziećmi niepełnosprawnymi.

Brak zapowiedzi zmian w tym obszarze automatycznie pozwala nazwać zjawisko to dyskryminacją rodziców osób niepełnosprawnych. Osoby te bardzo często przez całą dobę czuwają przy swoich dzieciach. Natomiast w przestrzeni politycznej, czyli uściślając, w świadomości partii politycznych, nie znajdują oni żadnych wzmianek na temat poprawy swojego położenia.

Dostępność opieki zdrowotnej

W 2005 roku PiS zwracało uwagę na zmianę, jakiej musi ulec finansowanie rehabilitacji medycznej osób niepełnosprawnych. Alternatywą dla domów opieki miałyby być długotrwała opieka medyczna wykształconych osób świadczona w domach. Platforma Obywatelska jest za wyszczególnieniem grup społecznych, które byłyby objęte opieką i traktowane na pierwszym miejscu w systemie opieki zdrowotnej. Podnieść należy warunki rehabilitacji zdrowotnej, a także pomoc finansową w tej dziedzinie.

Dostępność opieki zdrowotnej, zwłaszcza specjalistycznej rehabilitacji usprawniającej, jest niezwykle kosztowna. Refundacja państwa w tym zakresie nie jest wystarczająca. Zapowiadane zmiany nie przyniosłyby nic nowego. Dotychczasowe przepisy powinny zostać już dawno zmienione. Mimo różnych inicjatyw, nie wprowadzono efektywnych rozwiązań.

W analizowanych programach wyborczych obu partii, czyli Prawa i Sprawiedliwości oraz Platformy Obywatelskiej, wskazać można minimalne jedynie zapowiedzi zmian adresowanych do środowiska osób niepełnosprawnych. Jawi się to jako dyskryminacja, świadome pominięcie obszarów rzeczywistości, w której funkcjonują inni, zdrowi członkowie społeczeństwa. Najczęściej brak jest konkretnych środków, jakimi poszczególne cele mają zostać osiągnięte.

Podsumowanie

W analizowanych programach, hasłach w kampanii wyborczej i debatach polityków pojawiają się postulaty wprowadzenia nowego ustawodawstwa, udoskonalenia obowiązujących aktów prawnych. Najefektywniejsza byłaby jednak praca ponad podziałami, czyli wdrożenie wielofazowego, bez względu na większość parlamentarną czy partie pozaparlamentarne, działania na rzecz środowiska osób z niepełnosprawnością. W realiach współczesnej polityki urzędniczej jest zasada zwycięzca bierze wszystko. Zwycięstwo daje legitymację do prowadzenia polityki, ewentualnego zawarcia koalicji. Nikt nie rozlicza po wyborach, czy hasła zostały zrealizowane. Nie ma możliwości w polskim prawie wyborczym postawienia do odpowiedzialności konstytucyjnej za niezrealizowanie obietnic w kampanii. Zwycięzca bierze wszystko i decyduje, co zostanie zrealizowane.

Niedostateczne rozwiązania doprowadzają do zjawiska wykluczenia, czyli marginalizacji i ograniczonego udziału jednostki czy grupy społecznej

w danym obszarze rzeczywistości. Rodzi się więc pytanie, czy wykluczenie nie stanowi przejawów jawnej dyskryminacji?

Bibliografia

- Bańkowicz M. (red), (1996), *Słownik polityczny*, Warszawa
- Chmaj M., Marszałek-Kawa J., Sokół W. (red.), *Encyklopedia wiedzy politycznej*, Toruń
- Kaczmarek J., Krzemiński P., Litwa P., Szymła W. (red.), (2005), *Procesy zmian w okresie transformacji systemowej. Prywatyzacja, restrukturyzacja, rynek kapitałowy*, Kraków
- Kowalczyk K. (2006), *Prawo i Sprawiedliwość – „rewolucyjni konserwatyści”*, [w:] K. Kowalczyk, J. Sielski, (red.) *Partie i grupowania parlamentarne III Rzeczypospolitej*, Toruń
- Kowalczyk K. (2006), *Platforma Obywatelska Rzeczypospolitej Polskiej – „partia ludzi sukcesu”*, (w:) K. Kowalczyk, J. Sielski, (red.) *Partie i grupowania parlamentarne III Rzeczypospolitej*, Toruń
- Sielski J. (2006), *System parlamentarny*, [w:] K. Kowalczyk, J. Sielski, (red.) *Partie i grupowania parlamentarne III Rzeczypospolitej*, Toruń
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 sierpnia 1997 r. (Dz.U. nr 78, poz. 483)
- Wojtaszczyk K. A. (1999), *Kompendium wiedzy o państwie współczesnym*, Warszawa
- Żukowski A. (2004), *System wyborczy do Sejmu i senatu RP*, Warszawa

Źródła internetowe

- <http://www.platforma.org/pl/platforma/> [25.10.2013]
- <http://www.pis.org.pl/main.php> [25.10.2013]
- <https://rownetraktowanie.gov.pl/dyskryminacja-i-mobbing> [12.01.2013]

SUMMARY**Different areas of discrimination. Can we talk about disability discrimination in a political space exemplified by Poland?**

Human rights protection system defines the rights of not only single individuals, but whole groups of society. The political space is a visible area that is not quite „free” from the manifestations of unequal treatment. Examples are, even minimal, noticeable on the political agenda and the electoral environment targeted at people with disabilities foundation program / election. It is worth considering the direction in which this phenomenon should evolve. Both the analyzed programs as well as slogans appearing before the actual announcement of the election campaign and the political debates arise the need for a slogan of the new legislation, or improvements of existing legislation. But it would be most effective work across party lines, the implementation of the multi-phase, regardless of the parliamentary majority and non-parliamentary party, environmental activities for people with disabilities.

Keywords:

disability, discrimination, election program, apolitical program, political party

URSZULA ABŁĄŻEWICZ-GÓRNICKA

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: U.AG@INTERIA.PL

MARGINALIZACJA I WYKLUCZENIE SPOŁECZNE W PRZESTRZENI MIEJSKIEJ

Zróźnicowanie społeczno- przestrzenne stanowi istotny wymiar funkcjonowania zbiorowości miejskich i przedmiot badań socjologii miasta, od początków jej powstania. Jak pisał A. Wallis: „Miasto jest narzędziem nierówności społecznej. Powstaje pod wpływem tych nierówności, ułatwia je i potęguje. Jest narzędziem selekcji społecznej, którą znajdziemy we wszystkich przejawach życia miejskiego. Dotyczy wszystkich dosłownie dóbr miejskich, z których korzysta obywatel, poczynając od szpitala położniczego, a kończąc na cmentarzu” [Wallis 1971: 23]. Współczesne analizy podejmujące tę problematykę wskazują na pogłębianie się podziałów przestrzennych, szczególnie widocznych w dużych ośrodkach miejskich i metropoliach [por. Jałowiecki 2007]. Procesy te z jednej strony stanowią efekt rozwarstwienia ekonomicznego społeczeństw i odzwierciedlenie innych wymiarów podziałów społecznych, ale mogą być również postrzegane, jako czynnik wzmacniający marginalizację i wykluczenie społeczne przedstawicieli określonych kategorii społecznych.

W artykule przedstawiono problem wykluczenia i marginalizacji przestrzennej na tle szerszego zjawiska zróźnicowania społeczno- przestrzennego we współczesnych miastach. Przedmiotem analizy są problemy marginalizacji w zakresie przestrzeni mieszkaniowej (dostępności i jakości zamieszkiwania), w obszarze przestrzeni publicznej (fizyczne, wizualne i symboliczne ograniczeniu dostępu) oraz marginalizacji w rozumieniu ograniczenia ruchliwości przestrzennej i partycypacji w kształtowaniu przestrzeni. W artykule koncentruję się na zewnętrznych mechanizmach wykluczenia i marginalizacji społecznej, traktując dostęp i umiejscowienie w przestrzeni, jako przejaw wspomnianych procesów i czynnik warunkujący ich dalszy przebieg.

Wykluczenie i marginalizacja a przestrzeń

W literaturze przedmiotu stosowane są różne ujęcia wykluczenia społecznego i marginalizacji, ich mechanizmów oraz wzajemnej relacji obu kategorii. Wymienione pojęcia często stosowane są łącznie, co wskazuje na gradację i powiązanie omawianych zjawisk społecznych, bywają także używane zamiennie. Zdaniem E. Wnuka – Lipińskiego, konieczne jest ściśle rozgraniczenie obu kategorii: „marginalizacja i wykluczenie nie są pojęciami zamiennymi, choć niekiedy tak właśnie się je traktuje. Pojęcie marginalizacji dotyczy raczej usytuowania jednostki na peryferiach istotnych nurtów życia publicznego, tymczasem wykluczenie jest terminem ostrzejszym i odnosi się do braku możliwości uczestniczenia w owych istotnych nurtach życia publicznego” [Wnuk- Lipiński 2008: 271]. W przyjętym rozumieniu zjawisko marginalizacji jest szersze od wykluczenia.

Kwestią dyskusyjną jest również sposób postrzegania mechanizmów wykluczenia. W szerokim rozumieniu wykluczenie społeczne może być wynikiem zarówno ekskluzji wewnętrznej (autowykluczenia), jak i ekskluzji zewnętrznej. W ujęciu węższym dotyczy wyłącznie wyizolowania przymusowego [Grotowska-Leder 2005].

Grotowska-Leder wskazuje na dwa podstawowe stanowiska – partycypacyjne i dystrybucyjne, w zakresie definicji analitycznych wykluczenia społecznego. Ujęcie partycypacyjne koncentruje się na kwestii ograniczenia lub braku uczestnictwa jednostek i grup społecznych w ważnych obszarach życia społecznego, w których „uczestnictwo jest swojego rodzaju powinnością, w których jest oczekiwane biorąc pod uwagę obowiązujące normy życia społecznego na danym etapie rozwoju” [ibidem]. Jako podstawowe sfery wskazuje się zazwyczaj uczestnictwo w wymiarze w ekonomicznym (udział w procesach wytwarzania, pracy i konsumpcji), politycznym (udział w strukturach związanych z podejmowaniem decyzji politycznych) i społecznym (zakres kontaktów społecznych oraz uczestnictwo w instytucjach oświatowych i kulturalnych), [ibidem].

Stanowisko dystrybucyjne akcentuje problem dostępu do kluczowych zasobów i usług- rynku pracy, konsumpcji, edukacji. Za szczególnie istotne uznaje się przede wszystkim te zasoby i usługi, które wyznaczają materialny poziom życia z racji ich powiązania z innymi cechami społecznymi i kulturowymi istotnymi z punktu widzenia pozycji zajmowanej przez jednostki i grupy [ibidem].

Szefrenberg, obok ujęć partycypacyjnych i dystrybucyjnych wykluczenia społecznego, wyróżnia jeszcze podejście akcentujące uprawnienia. Rozumienie

takie obecne jest między innymi w dokumentach Obserwatorium Krajowych Polityk Przeciwdziałania Wykluczeniu Społecznemu: „Definiujemy wykluczenie społeczne przede wszystkim w związku z prawami socjalnymi. Badamy, jakie prawa socjalne mają obywatele w kontekście zatrudnienia, mieszkania, ochrony zdrowia; jak skutecznie krajowe polityki umożliwiają obywatelom zabezpieczenie tych praw; jakie przeszkody wykluczają ludzi z tych praw” [Room (red.) 1991: 3, za: Szefrenberg 2005: 30].

Marginalizacja i wykluczenie przestrzenne, rozumiane jako ograniczenie lub brak dostępu jednostek i kategorii społecznych do przestrzeni i możliwości jej wytwarzania, mogą być analizowane łącznie jako problem uczestnictwa, zasobu i uprawnień. Wspomniane ograniczenia mogą mieć zarówno charakter nieformalny, jak i formalny, materialny i symboliczny, mogą być postrzegane i analizowane w wymiarze statycznym (struktura społeczno- przestrzenna i prawa dostępu) i dynamicznym (ruchliwość przestrzenna i kształtowanie przestrzeni).

Marginalizacja i wykluczenie przestrzenne przyjmują różne formy, które w zależności od analizowanej kategorii społecznej i kontekstu przestrzennego mogą zachodzić niezależnie bądź łącznie. Są to:

- marginalizacja i wykluczenie w zakresie przestrzeni mieszkaniowej;
- marginalizacja i wykluczenie w obszarze przestrzeni publicznej;
- marginalizacja i wykluczenie w zakresie ruchliwości przestrzennej i partycypacji w kształtowaniu przestrzeni.

Wymienione przestrzenne aspekty marginalizacji mogą być powiązane z zakresem kontaktów społecznych i jakością więzi społecznych mieszkańców. W tym rozumieniu stanowią równocześnie istotny element kształtujący kapitał społeczny i kulturowy zbiorowości.

Marginalizacja i wykluczenie w zakresie przestrzeni mieszkaniowej

Marginalizacja w zakresie przestrzeni mieszkaniowej dotyczy dwóch podstawowych problemów: dostępności zasobów mieszkaniowych oraz jakości zamieszkiwania. Ograniczenie lub brak dostępu do przestrzeni mieszkaniowej może być analizowane jako wykluczenie z uprawnień. Zgodnie z art. 75 ust. 1 Konstytucji RP z 1997 r. „Władze publiczne prowadzą politykę sprzyjającą zaspokojeniu potrzeb mieszkaniowych obywateli, w szczególności przeciwdziałając bezdomności, wspierają rozwój budownictwa socjalnego oraz po-

pierają działania obywateli zmierzające do uzyskania własnego mieszkania”. W tym kontekście warto przywołać komentarz K. Frieske, zdaniem którego „marginalność społeczna w nowoczesnych społeczeństwach wyznaczona jest przez warunki, jakie trzeba spełnić, aby móc korzystać z praw przysługujących, przynajmniej formalnie, wszystkim jego członkom” [Frieske 1999: 23]. Do najważniejszych problemów mieszkaniowych w Polsce, wiążących się z kwestią marginalizacji, można zaliczyć: wysoki poziom deficytu mieszkań, niekorzystną strukturę zasobów mieszkaniowych, której utrwalaniu służy prowadzona przez samorządy wyprzedaż lokali komunalnych, a także zakres występowania tzw. mieszkań substandardowych¹.

Skrajną postać wykluczenia przestrzennego stanowi bezdomność. W szerokim rozumieniu, stosowanym przez Europejską Federację Narodowych Organizacji Pracujących na rzecz Bezdomnych [FEANTSA], bezdomność i zagrożenie bezdomnością dotyczy nie tylko osób wykluczonych z domeny fizycznej (ochrony przed niekorzystnymi warunkami atmosferycznymi) i prawnej (legalnego tytułu do zamieszkiwania w miejscu pobytu) sfery mieszkaniowej, ale także sytuacji braku prywatności w miejscu zamieszkania w stopniu uniemożliwiającym wchodzenie w satysfakcjonujące relacje społeczne [Zaniewska 2007]. Wykluczenie w ostatnim z przedstawionych wymiarów nie dotyczy wyłącznie osób ubogich i fizycznych cech zamieszkiwanych przez nich budynków (np. części mieszkań socjalnych, ze względu na otwarty układ mieszkań i/lub brak odrębnej infrastruktury sanitarnej), ale także osób doświadczających w miejscu zamieszkania przemocy. Ograniczenie prywatności może być także związane z działaniami podejmowanymi przez przedstawicieli instytucji publicznych w postaci „zawieszenia” części reguł dotyczących prywatności w miejscu zamieszkania w stosunku do osób korzystających z pomocy społecznej. Podobnej, a prawdopodobnie nawet intensywniejszej, formy wykluczenia doświadczają mogą w Polsce mieszkańcy ośrodków dla uchodźców.

Szerszym zjawiskiem, w ramach którego sytuować można problemy marginalizacji i wykluczenia w zakresie przestrzeni mieszkaniowej, jest segregacja społeczno – przestrzenna oraz procesy gettoizacji przestrzeni miejskiej,

¹ Polska zajmuje ostatnie miejsce wśród państw UE pod względem liczby mieszkań w przeliczeniu na 1000 mieszkańców (327 mieszkań w porównaniu do średniej europejskiej w wysokości 466) [Herbst 2012: 38]. Z danych Narodowego Spisu Powszechnego wynika, że w 2011 roku zasoby gminne obejmowały 1,1 mln mieszkań, czyli 8,7% całkowitej liczby mieszkań zamieszkałych w Polsce. W stosunku do 2002 roku liczba tych zasobów zmniejszyła się o około 20%. Około 10,7% ogółu mieszkań zamieszkałych na stałe stanowiły tak zwane mieszkania substandardowe, czyli wyróżnione ze względu na zły stan techniczny budynków, niepełne wyposażenie w instalacje lub nadmierne zaludnienie. W warunkach substandardowych zamieszkiwało około 14,1% ludności (9,6% mieszkańców miast i 21,0% zamieszkujących na stałe na wsi), [Mieszkania 2013: 26, 41].

które w ostatnich latach doczekały się szeregu analiz socjologicznych. Efektem wspomnianych procesów jest zamykanie przestrzeni w postaci grodzonych enklaw społecznych, w tym strzeżonych osiedli dla ludzi zamożnych, oraz degradacja i symboliczne odgradzanie miejsc zamieszkałych przez ubogich [Jałowiecki, Łukowski 2007]. Zjawiska te pogłębiają fragmentaryzację przestrzeni miejskiej. Nieuchronnie wpływają też na jakość zamieszkiwania, o której decydują nie tylko obiektywne kryteria, takie jak cechy zabudowy i dostępna infrastruktura, ale także procesy waloryzacji i stygmatyzacji określonych obszarów. Adres zamieszkania może przykładowo stanowić kryterium selekcji szkolnych lub być czynnikiem warunkującym znalezienie pracy. Stereotypy dotyczące składu społecznego i jakości życia w poszczególnych dzielnicach są nie tylko rozpowszechnione wśród mieszkańców poszczególnych miast, ale też jak się okazuje dość trwałe w czasie [por. Jałowiecki, Szczepański 2006].

Warto podkreślić, że w warunkach polskich niska jakość zamieszkiwanej okolicy, mierzona dostępem do usług i instytucji, nie dotyczy wyłącznie obszarów zamieszkałych przez najuboższą część zbiorowości miejskiej. Problemy tego typu dotyczą między innymi mieszkańców przekształcających się intensywnie obszarów centralnych miast, w których utrudnione jest zaspokajanie części potrzeb, związanych chociażby z dostępem do artykułów żywnościowych. W tym przypadku szczególnie silnej marginalizacji podlegają osoby w wieku starszym. Podobny obraz, ale polskiej suburbanizacji, rysuje w swoich pracach Katarzyna Kajdanek [por. Kajdanek 2012].

Marginalizacja i wykluczenie w obszarze przestrzeni publicznej

Przekształcenia przestrzeni publicznej, których jesteśmy świadkami w Polsce, prowadzą do zmniejszenia jej zakresu, zarówno poprzez redukcję obszarów pozostających we własności samorządów, jak i w efekcie przekazywania funkcji zarządzania w ręce prywatnych administratorów [por. B. Jałowiecki 2007]. Coraz większe znaczenie odgrywają w miastach przestrzenie prywatne pełniące funkcje publiczne, przede wszystkim centra handlowe, w których możliwości selekcji użytkowników i ograniczenia dostępu są nieporównanie większe niż w przypadku tradycyjnej miejskiej przestrzeni publicznej.

Bierwiaczonek i Nawrocki wskazują na, trzy płaszczyzny marginalizacji i wykluczenia społecznego w przestrzeni publicznej. Są to:

- wykluczenie i marginalizację w zakresie potrzeb zachodzące wówczas, gdy przedstawiciele określonych kategorii społecznych nie

mają możliwości lub mają ograniczoną możliwość zaspokojenia swoich potrzeb w przestrzeni publicznej; warunkowane jest to między innymi rozbieżnościami potrzeb i aktywności różnych kategorii mieszkańców, a także może być wyrazem celowych działań aktorów społecznych o silniejszej pozycji;

- wykluczenie i marginalizację w zakresie praw do przestrzeni publicznej oznaczające brak lub ograniczenie możliwości realizacji tych praw przez mieszkańców;
- wykluczenie i marginalizację w zakresie znaczenia przestrzeni publicznej dotyczące możliwości zrozumienia przez mieszkańców znaczeń, w które wyposażona jest przestrzeń publiczna; znaczenia te mogą być nie tylko niezrozumiałe dla części mieszkańców, ale też odzwierciedlać różnice zajmowanych pozycji w zbiorowości [Bierwiaczonek, Nawrocki 2012].

Istotnym kryterium oceny marginalizacji jednostek w przestrzeni publicznej jest ograniczenie praw dostępu, które analizować można w trzech perspektywach: fizycznej, wizualnej i symbolicznej [Carr i in. 2009, za: Bierwiaczonek, Nawrocki 2012]. W pierwszym przypadku uwaga koncentruje się na fizycznej dostępności danego obszaru. Do jej ograniczania przyczyniają się między innymi wspomniane wcześniej procesy prywatyzacji i grodzenia przestrzeni miejskiej. Sytuować tu można także problem barier architektonicznych marginalizujących w przestrzeni osoby niepełnosprawne, w tym zjawiska tzw. dostępności pozornej (urządzenia lub formy dostosowania przestrzeni w praktyce uniemożliwiające bezpieczne użytkowanie) lub niepełnoprawnej (np. brak dostępu do głównego wejścia), [Olszewski, Parys, Trojańska 2012].

Dostępność wizualna związana jest z przestrzenią dostępną fizycznie, ale postrzeganą przez przedstawicieli określonej grupy/ grup jako nieatrakcyjna i w związku z tym niegościnna, czy niedostępna. Wydaje się, że nie musi to dotyczyć przestrzeni zaniedbanych, ale też przestrzeni nowoczesnych, rewitalizowanych, czy wręcz reprezentacyjnych części miasta, o ile nie są postrzegane przez mieszkańców, jako własne, swojskie, przyswojone. Przykładowo z badań realizowanych wśród działkowców wynika, że negatywnie waloryzują oni inne miejskie tereny zielone [Majbroda 2012].

Trzeci, symboliczny wymiar dostępności, wiąże się z „naznaczaniem danej przestrzeni symbolami mającymi na celu wykluczenie innych z obecności w danej przestrzeni”. Mogą mieć one bardzo różny charakter, począwszy od znaków oficjalnych, pełniących funkcje porządkowe (np. regulamin korzystania z parku), aż po nieformalne symbole (na przykład graffiti) wyklu-

czające ze wspólnej przestrzeni członków mniejszości kulturowych. Podobną rolę może pełnić wystrój oraz oferta sklepów i punktów gastronomicznych. W polskich warunkach takim mechanizmem wykluczenia jest zdaniem badaczy podniesienie cen piwa: „Wyższe ceny piwa w symboliczny sposób zmieniają oblicze publiczności zajmującej przestrzeń publiczną” [Bierwiazzonek, Nawrocki 2012: 55].

Za przejaw marginalizacji i wykluczenia symbolicznego z przestrzeni publicznej należałoby także uznać brak lub ograniczenie wizualnej/ symbolicznej obecności określonych kategorii społeczno- kulturowych w przestrzeni publicznej (na przykład nieobecność w przestrzeni publicznej symboliki ukazującej społeczne znaczenie kobiet) i/ lub dominację symboliki określonych grup na przykład etnicznych i religijnych.

Ruchliwość przestrzenna i partycypacja w wytwarzaniu przestrzeni miejskiej

Marginalizacji można także doszukiwać się w zakresie ruchliwości przestrzennej różnych kategorii społecznych, która osłabia lub wzmacnia przedstawione wcześniej ograniczenia wynikające z dostępu i umiejscowienia w przestrzeni miejskiej. Ruchliwość ta zależna jest od szeregu czynników, zarówno od cech społeczno- kulturowych mieszkańców oraz posiadanych zasobów, jak i zewnętrznych uwarunkowań będących, przynajmniej częściowo, wyrazem polityki miejskiej (na przykład dostęp do transportu publicznego, lokowanie mieszkań socjalnych na peryferiach miast). Znaczenie ruchliwości mieszkańców B. Jałowiecki podsumowuje następująco: „Ruchliwość jest podstawą relacji społecznych i przestrzennych, umożliwia więzi z innymi ludźmi i miejscami. Płaszczyzną relacji społecznych jest w mniejszym stopniu konkretne miejsce, a w większym przestrzeń przepływów. Ograniczenie ruchliwości powoduje natomiast upośledzenie i wykluczenie społeczne” [Jałowiecki 2010: 27].

„Przypisanie” do przestrzeni bywa postrzegane, jako czynnik marginalizacji społecznej osób o niższym statusie społeczno- ekonomicznym². Zróżnicowanie

² Warto zaznaczyć, że w literaturze przedmiotu funkcjonują przeciwstawne hipotezy i wyniki badań odnośnie zależności między statusem społeczno-ekonomicznym a stopniem przywiązania do miejsca. Część autorów, między innymi B. Jałowiecki i Z. Bauman, wskazuje na silniejsze przywiązanie osób o niższym statusie, między innymi z ze względu na ich ograniczoną ruchliwość przestrzenną. Zdaniem innych badaczy zależność jest odwrotna – wyższe przywiązanie jest raczej charakterystyczne dla jednostek lepiej sytuowanych. Uznaje się, że decydującą rolę pełni w tym przypadku kwestia własności domów i mieszkań [Lewicka 2012].

mobilności może dotyczyć między innymi kwestii dostępu mieszkańców do usług o wyższym poziomie (na przykład szkoła osiedlowa *versus* dowożenie dzieci do szkół renomowanych położonych w innych obszarach miasta). Ruchliwość przestrzenna osób ubogich jest raczej związana z poszukiwaniem oszczędności (na przykład dostęp do tańszych towarów), przy czym peryferyjne lokowanie mieszkań socjalnych może zwiększać koszt i czasochłonność mobilności tej kategorii mieszkańców [por. Abłażewicz- Górnicka, Oryszczyszyn 2009].

Trudniej jest ocenić kwestię marginalizacji i wykluczenia w kontekście partycypacji w wytwarzaniu przestrzeni miejskiej. Wydaje się, że w tym przypadku marginalizacja dotyczy zdecydowanie szerszej kategorii mieszkańców. Jak zauważa B. Jałowiecki: „Zmniejsza się [...] zakres samoregulacji w systemie społecznym. Słabnie kontrola społeczności nad praktykami przestrzennymi poszczególnych aktorów, stają się oni tak potężni, że praktycznie działają poza kontrolą zbiorowości. Problem jednak polega nie tylko na samej kontroli, lecz także na skali podejmowanych operacji. Współcześnie wytwarzane formy przestrzenne dotyczą bez porównania większych zbiorowości i bardziej dotkliwie naruszają ich interesy” [Jałowiecki 2010: 311]. Ponadto, funkcjonujący w Polsce system prawny, chociaż tworzy pewne ramy partycypacji mieszkańców w zakresie współtworzenia ładu przestrzennego, w rzeczywistości niekoniecznie przekłada się na faktyczną możliwość udziału i wpływu mieszkańców na praktyki zagospodarowania przestrzeni [por. Theiss 2010]

W sytuacji osób o niższej pozycji społecznej wydaje się, że mamy do czynienia z jeszcze jednym istotnym mechanizmem ograniczającym partycypację. Jest nim założenie, że wszyscy uczestnicy życia społecznego posiadają wiedzę odnośnie mechanizmów demokracji lokalnej, czyli kapitał ludzki i kulturowy w stopniu umożliwiającym uczestnictwo społeczne i polityczne. W związku z tym, jeśli nie uczestniczą to jest to ich świadomy wybór i brak zainteresowania partycypacją. Działający tu mechanizm doskonale obrazuje przytoczona wcześniej uwaga K. Frieske, którą w tym kontekście można zinterpretować następująco: wszyscy mamy teoretycznie równe prawa by uczestniczyć w demokracji lokalnej – w praktyce jednak skorzystanie z uprawnień wymaga zasobów, które nie są demokratycznie rozłożone w społeczeństwie.

Mechanizmy marginalizacji przestrzennej

O kształcie i kierunkach zmian struktury społeczno- przestrzennej miast nie decyduje wyłącznie logika ekonomiczna- rynkowa. Mamy raczej do czynienia z nakładaniem się nowych wymiarów podziałów społecznych na rzeczywistość społeczno- kulturową, a także z równoczesnym zachodzeniem mechanizmów segregacji i agregacji społecznej [Jałowiecki, Szczepański 2006]. Opisane w artykule formy marginalizacji i wykluczenia przestrzennego są efektem szeregu procesów społeczno- kulturowych. O ich obecnym kształcie i dynamice zmian między innymi decydują:

- uwarunkowania prawne w zakresie polityki mieszkaniowej i zagospodarowania przestrzennego (w tym brak prawnych uregulowań problemu tzw. ładu przestrzennego);
- system finansowania projektów dotyczących przestrzeni, w którym prymat wiezie logika rynkowa i łatwo mierzalne efekty, utrudniając autentyczną ocenę społecznych konsekwencji wprowadzanych zmian;
- procesy rewitalizacyjne powiązane z zachodzącą w sposób planowany bądź spontaniczny gentryfikacją przestrzeni;
- niewielki zakres kontroli sprawowanej przez członków zbiorowości nad procesami zmian przestrzeni;
- uwarunkowania społeczno- kulturowe, w tym prymat prawa do własności prywatnej i „syndrom późnego przybysza”, który w tym przypadku oznacza krótkowzroczność i pozorność dokonującej się modernizacji przestrzeni.

Ostatnia kwestia wymaga krótkiego wyjaśnienia. U źródeł wymienionych procesów leżą określone wizje nowoczesności i rozwoju oraz wartościowania przestrzeni. Można zastanawiać się, czyje potrzeby zaspokaja miasto, kiedy w miejsce otwartego boiska buduje się płatną halę sportową lub kiedy planuje się centrum handlowe w miejscu lokalnego rynku. W efekcie narzuca się standardy jakości życia klas średnich marginalizując mieszkańców o niskich dochodach. Jak zauważa I. Sagan, przestrzeń miejska jest podporządkowywana funkcjom komercyjnym: „Kreacja miast perfekcyjnie i homogenicznie zaprojektowanych i urządzonych jest możliwa tylko w określonych fragmentach przestrzeni miasta. To prowadzi do rosnących dysproporcji między przestrzeniami należącymi do „rynkowej oferty miejskiej” a tymi pozostającymi do „użytku wewnętrznego” mieszkańców. To zróżnicowanie prowadzi do coraz wyraźniej narastającej kolizji funkcjonalnej współczesnych miast. Na ile ich

charakter i zagospodarowanie służy mieszkańcom, a na ile jest ono ofertą dla gości” [Sagan 2007: 473].

Planowanie przestrzeni w sposób respektujący prawa dostępu różnych kategorii mieszkańców utrudnia uznawany przez znaczną część Polaków prymat prawa do własności prywatnej nad koniecznością kształtowania ładu przestrzennego [por. *Polacy o architekturze* 2010]. Widoczne jest to także w działaniach polskich samorządów. Wyraża się to między innymi w istniejącym przyzwoleniu na procesy grodzenia przestrzeni miejskiej, które traktować można, jako fizyczny i symboliczny wyraz podziałów i ekskluzji społecznej we współczesnych polskich miastach.

Bibliografia:

- Abłażewicz-Górnicka U., Oryszczyszyn R. (2009), *Mieszkalnictwo socjalne w przestrzeni miasta z punktu widzenia reintegracji społecznej i kapitału społecznego*, [w:] U. Abłażewicz-Górnicka, K. Krzysztofek, R. Oryszczyszyn (red.), *Kapitały społeczne i kulturowe miast środkowoeuropejskich i wschodnioeuropejskich pograniczy*, Białystok
- Bierwiazzonek K., Lewicka B., Nawrocki T. (2012), *Rynki, malle i cmentarze. Przestrzeń publiczna miast śląskich w ujęciu socjologicznym*, Kraków
- Carr S., Francis M., Rivlin L. G., Stone A. M. (1992), *Public Space*, Cambridge
- Castells M. (2008), *Spółczesność sieci*, Warszawa
- Frieske K. (1999), *Marginalność i procesy marginalizacji*, Warszawa
- Grotowska-Leder J. (2005), *Ekskluzja społeczna- aspekty teoretyczne i metodologiczne*, [w:] J. Grotowska-Leder, K. Faliszek (red.), *Ekskluzja i inkluzja społeczna. Diagnoza-uwarunkowania- kierunki działań*, Toruń
- Herbst I. (2012), W poszukiwaniu polityki mieszkaniowej, „Magazyn Miasta” 2012, nr 1
- Jałowiecki B. (2010), *Warszawa – metropolia ułomna* [w:] L. Michałowski, D. Rancew-Sikora, A. Bachórz (red.), *Miasto nie-miasto. Refleksje o mieście jako społeczno-kulturowej hybrydzie*, Gdańsk
- Jałowiecki B. (2007), *Fragmentacja i prywatyzacja przestrzeni*, [w:] *Gettoizacja polskiej przestrzeni miejskiej*, Warszawa
- Jałowiecki B., Łukowski W. (2007), *Przedmowa* [w:] B. Jałowiecki, W. Łukowski (red.), *Gettoizacja polskiej przestrzeni miejskiej*, Warszawa
- Jałowiecki B., Szczepański M. S., (2006) *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*, Warszawa
- Kajdanek K. (2012), *Suburbanizacja po polsku*, Kraków
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 27 sierpnia 1997 r. (Dz.U. nr 78 poz. 483)
- Lewicka M. (2012), *Psychologia miejsca*, Warszawa
- Majbroda K. (2012), *W poszukiwaniu znaczenia miejsca*, [w:] Piekarska-Duraj Ł. (red.), *Dzielo-działka*, Kraków
- Mieszkania. Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2011* (2013), Warszawa

- Olszewski S., Parys K., Trojańska M. (2012), *Przestrzenie życia osób z niepełnosprawnościami*, Kraków
- Polacy o architekturze* (2010), Komunikat CBOS, BS/134/2010
- Sagan I. (2007), *Czas miasta wyobrażonego*, [w:] M. Madurowicz (red.), *Percepcja współczesnej przestrzeni miejskiej*, Warszawa
- Szarfenberg R. (2005), *Od trzech elementarnych strategii badawczych do programu badań wykluczenia społecznego*, [w:] L. Frąckiewicz (red.), *Wykluczenie społeczne*, Katowice
- Theiss M. (2010), *System pozornie otwarty. O instytucjonalnych uwarunkowaniach lokalnej partycypacji politycznej w Polsce*, [w:] B. Lewenstein, J. Schindler, R. Skrzypiec, *Partycypacja społeczna i aktywizacja w rozwiązywaniu problemów społeczności lokalnych*, Warszawa
- Wallis A. (1971), *Socjologia i kształtowanie przestrzeni*, Warszawa
- Wnuk- Lipiński E., (2008), *Socjologia życia publicznego*, Warszawa
- Zaniewska H. (red.), (2007), *Bieda mieszkaniowa i wykluczenie. Analiza zjawiska i polityki. Raport z badań*, Warszawa

SUMMARY**Marginalization and social exclusion in urban space**

The article presents the problem of spatial marginalization and exclusion in the context of modern Polish cities. The analysis concentrates on marginalization in the area of housing assets (access and quality), public space (physical, visual and symbolic limitations), restrictions of spatial mobility and participation in spatial development. The conclusion comprises the significant mechanisms of spatial marginalization, including municipal policy and socio- cultural factors.

Keywords:

exclusion, marginalization, city space, public space, housing assets

MACIEJ BIAŁOUS

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: MACIEJ.BIALOUS@GMAIL.COM

SPOŁECZNA PERCEPCJA PRZESTRZENI W MIEŚCIE O WIELOKULTUROWEJ PRZESZŁOŚCI. PRZYKŁAD BIAŁEGOSTOKU

Białystok do drugiej wojny światowej był miastem wyraźnie zróżnicowanym kulturowo, etnicznie i religijnie. Współczesna struktura miasta ukształtowała się natomiast przede wszystkim w wyniku działań wojennych (polityki okupantów niemieckich i sowieckich wobec ludności polskiej, Zagłady Żydów) oraz intensywnych migracji ze wsi do odbudowującego się miasta w następnych dekadach. Na skutek tych procesów dawna struktura zanikła, a współczesne zróżnicowanie Białegostoku, to przede wszystkim istnienie w mieście zdominowanym przez katolicką większość, mniejszości prawosławnej, szacowanej przez Andrzeja Sadowskiego na 17-20% mieszkańców miasta [Sadowski 2006: 163]. Pewna część wyznawców prawosławia reprezentuje również inną niż polska (lub nie tylko polską) tożsamość narodową. Wśród mniejszości etnicznych w Białymstoku, najliczniejszą grupę stanowią Białorusini, którą na podstawie danych Głównego Urzędu Statystycznego, oszacować można na około 2,5% mieszkańców miasta [Deklaracje 2008].

Kulturowe i etniczne zróżnicowanie społeczności Białegostoku, rozumiane jako jej cecha podstawowa i charakterystyczna, należy więc w dużej mierze do przeszłości. Niemniej, nawiązanie do historii Białegostoku jako miasta wielu kultur jest obecnie istotnym elementem w dążeniach władz samorządowych do skonstruowania nowoczesnej, spójnej tożsamości lokalnej. Potwierdzają to takie dokumenty jak Strategia rozwoju miasta Białegostoku na lata 2011-2020 plus [2010], czy też *Wniosek aplikacyjny o tytuł Europejskiej Stolicy Kultury – Białystok 2016. Sztuka współistnienia* [Wniosek 2010].

Ponieważ zróżnicowanie kulturowe – w formie, do jakiej nawiązują owe dokumenty – należy do przeszłości, wszelkie działania odwołujące się do tej idei opierają się w dużym stopniu na elementach dziedzictwa materialnego, takich jak budowle, pomniki, cmentarze, ulice (wraz z ich patronami), tereny zielone. Działania te skierowane są bądź na ochronę tych elementów, zarówno w sensie

fizycznym, jak i symbolicznym, bądź na konstruowaniu wokół nich nowych znaczeń, pożądanym z punktu widzenia tożsamości lokalnej lub rozwoju turystyki. Trzecim kierunkiem działań jest wreszcie tworzenie nowych form przestrzennych (tablice pamiątkowe, rzeźby, instalacje), które mają odwoływać się do idei przeszłości wielu kultur. Wszystkie te aktywności należą do sfery pamięci zbiorowej, czyli, posiłkując się definicją Barbary Szackiej, zbioru „świadomych odniesień do przeszłości, które występują w bieżącym życiu zbiorowym” [Szacka 2006: 19]. Uwaga ta jest o tyle ważna, iż przestrzeń miejska, a ściślej jej społeczna percepcja, również poprzez powiązanie z pamięcią zbiorową staje się istotnym składnikiem tożsamości lokalnej. Zabytki, czy inne charakterystyczne miejsca, stanowią często kluczowe punkty orientacji przestrzennej, wokół których tworzą się jednostkowe i grupowe identyfikacje z miastem [Bartoszek 1999]. Tym samym, wszelkie społeczne aktywności podejmowane wobec przestrzeni miejskiej, mogą okazać się istotnym wymiarem lokalnej polityki pamięci, rozumianej jako „działania, które jednostka [czy szerzej – podmiot, dop. M.B.] intencjonalnie podejmuje na forum publicznym w celu ugruntowania pamięci zbiorowej obywateli lub jej zmiany” [Nijakowski 2008: 44], a tym samym stać się przedmiotem zmagania o symboliczną dominację w mieście. Innymi słowy, zabytki czy inne elementy przestrzeni miejskiej mogą pełnić funkcję „miejsca pamięci”, czyli fragmentów społecznego pejzażu, wokół których kryształizują się istotne wątki pamięci zbiorowej oraz elementy tożsamości mieszkańców, bądź ich poszczególnych grup [Szpociński 2008].

Współczesny Białystok jest wciąż do pewnego stopnia miastem zróżnicowanym kulturowo i etnicznie. Funkcjonują tu również mniej lub bardziej zorganizowane środowiska działające na rzecz pamięci o grupach zamieszkujących miasto w przeszłości, a współcześnie właściwie nieistniejących (takich jak Żydzi, czy Niemcy) – można je określić mianem spadkobierców symbolicznych tych społeczności. W związku z tym, celem niniejszego tekstu jest próba odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób przestrzeń miejska Białegostoku funkcjonuje w świadomości mieszkańców i pamięci zbiorowej. Jakie są interpretacje przestrzeni miejskiej – przede wszystkim historycznie nacechowanego centrum miasta – w pamięci oficjalnej, upowszechnianej przez instytucje władzy lokalnej, a jakie w pamięciach prywatnych – indywidualnych mieszkańców miasta, bądź też skupionych wokół rozmaitych wspólnot pamięci? Do jakiego stopnia są one spójne? Czy odmienne interpretacje przestrzeni są w praktyce społecznej afirmowane, tolerowane bądź negocjowane, czy też kryje się w nich potencjał konfliktu symbolicznego i politycznego?

Niniejszy artykuł powstał na podstawie danych zebranych w ramach grantu badawczego „Procesy funkcjonowania pamięci zbiorowej w regionach

kulturowo zróżnicowanych na przykładzie Białostocczyzny i Lubelszczyzny” (numer rejestracyjny wniosku NN116211536), przeprowadzonego w latach 2010-2012. Wykorzystane w tekście cytaty pochodzą z wywiadów pogłębionych, przeprowadzonych z osobami, które z racji zajmowanego stanowiska bądź społecznej aktywności, zostały uznane za miejscowych liderów opinii w kwestiach upamiętniania przeszłości. Wyniki badań ilościowych pochodzą z sondażu pod tytułem „Historia i pamięć w społeczności Białegostoku i Lublina”, przeprowadzonego w obu miastach latem 2010 roku. W badaniu białostockim wzięło udział 285 respondentów, wybranych na podstawie doboru losowo-kwotowego, opartego na zmiennych płci i wieku. Grupa respondentów okazała się niemal jednolita pod względem etnicznym – 97% zadeklarowało narodowość polską, co w zasadzie pokrywa się z danymi Głównego Urzędu Statystycznego dla Białegostoku [*Deklaracje* 2008]. W badanej grupie, 13,2% respondentów zadeklarowało wyznanie prawosławne, co stanowi odsetek niższy od wspomnianych wyżej szacunków Andrzeja Sadowskiego o około 4-7%, ale daje to pewne podstawy do porównań pomiędzy mniejszościową grupą wyznawców prawosławia a dominującymi katolikami.

Spośród znaczących elementów przestrzeni miejskiej (w tym zabytków) w społecznej percepcji i praktyce może funkcjonować tylko część z nich, podczas gdy inne są zapomniane, bądź świadomie marginalizowane [Piccinato 1997: 19-24]. Społeczne mechanizmy wyboru tych elementów oraz negocjacji istniejących wokół nich znaczeń mogą stać się warunkiem wstępnym do stworzenia spójnej tożsamości lokalnej, stanu pożądanego ze względu na potencjał umożliwiający następnie konwersję posiadanych zasobów kulturowych w szeroko rozumiany kapitał, zarówno ekonomiczny, jak i kulturowy [Sadowski 2009: 39]. Mogą być jednak również źródłem konfliktu, a w efekcie dezintegracji społeczności. Społeczne i polityczne znaczenie przestrzeni miejskiej można podkreślić stwierdzeniem Aleksandra Wallisa, iż „[g]ranice architektoniczne wznoszą się tam, gdzie pragną tego poszczególne zbiorowości czy grupy społeczne” [za: Wódz 1999: 73].

Warto więc w pierwszej kolejności odwołać się do wyników sondażu, badającego – wśród innych kwestii – postawy mieszkańców wobec nacechowanej historycznie przestrzeni miejskiej. Jedno z najważniejszych pytań kwestionariusza poruszających ten wątek brzmiało: „W wielu miastach znajdują się obiekty ważne ze względu na ich historyczną wartość. Jakie miejsca lub obiekty w Białymstoku / Lublinie pełnią P. zdaniem rolę najważniejszych pamiątek przeszłości?” Pytanie było prekategoryzowane, więc respondenci nie mogli sugerować się kafeterią odpowiedzi; każdy z badanych proszony był o wskazanie od trzech, do pięciu miejsc. W ten sposób, stworzony został swoisty katalog miejsc pamięć-

tanych, będących – w opinii mieszkańców – symbolicznie najistotniejszymi. Dziesięć najczęstszych wskazań zostało zestawionych w tabeli 1.

Tabela 1. Obiekty pełniące rolę najważniejszych pamiątek przeszłości w Białymstoku^a

Wyszczególnienie	Liczba wskazań	Procent respondentów
Pałac Branickich	259	92,0
Katedra Wniebowzięcia NMP (kościół Farny)	161	57,2
Ratusz	121	42,9
Kościół p.w. św. Rocha	102	36,3
Pomnik Marszałka Józefa Piłsudskiego	29	10,5
Cerkiew katedralna p.w. św. Mikołaja	28	10,1
Kościół p.w. św. Wojciecha	22	7,7
Pałac Lubomirskich (Dojlidy)	22	7,7
Muzeum Wojska Polskiego	21	7,4
Park Planty	16	5,9

^a Procenty nie sumują się do stu, ponieważ każdy z respondentów proszony był o wskazanie od trzech do pięciu miejsc.

Źródło: badania własne.

Wśród kilkudziesięciu obiektów wymienionych przez respondentów, zdecydowanie najwięcej odpowiedzi otrzymały cztery – 92% badanych wskazało Pałac Branickich, 57,2% katedrę (kościół farny), 42,9% Ratusz, 36,3% kościół św. Rocha. Te cztery budowle swoje czołowe miejsce w świadomości społecznej zawdzięczają prawdopodobnie charakterystycznej architekturze, położeniu w centrum miasta (niemal na jednej osi), jak również funkcjom pełnionym w przeszłości i obecnie. Pałac Branickich i Ratusz stanowią symbole władzy świeckiej oraz miejskości (mimo że w rzeczywistości białostocki Ratusz nie pełnił nigdy funkcji administracyjnych), dwie pozostałe to najważniejsze świątynie rzymskokatolickie w mieście.

Bez względu na wyznanie, respondenci pozostali w dużej mierze zgodni w kwestii najbardziej wartościowych zabytków. Znaczącym wyjątkiem może być jednak przypadek Cerkwi Katedralnej pod wezwaniem św. Mikołaja przy ulicy Lipowej. Respondenci prawosławni wyraźnie częściej niż katolicy wska-

zywali na jej wartość (34,9% w grupie wyznawców prawosławia przy 6,3% katolików). Gdyby listę wymienianych budynków zbudować jako ranking, według respondentów prawosławnych cerkiew św. Mikołaja zajęłaby miejsce trzecie, *ex aequo* z Ratuszem, „spychając” kościół św. Rocha niżej. Tymczasem liczbowo dominująca społeczność katolicka najwyraźniej nie przywiązuje tak dużej wagi do najważniejszej w mieście świątyni prawosławnej. Cerkiew jest dopiero ósmym wskazaniem pod względem częstości, chociaż znajduje się ona w bezpośredniej bliskości obiektów wymienianych najczęściej.

Pomiędzy czwartym na liście najpopularniejszych kościołem św. Rocha, a następnymi budowlami istnieje wyraźna różnica sięgająca ponad 25% odpowiedzi, co wskazuje na ich zdecydowanie słabsze zakorzenienie w społecznej świadomości. Łącznie, 17 budowli i miejsc osiągnęło wynik powyżej 3% wskazań, z czego 15 leży w granicach szeroko rozumianego centrum miasta (pozostałe dwa to tak zwany Domek Napoleona oraz Pałac Lubomirskich). Siedem z nich (cerkiew św. Mikołaja, Rynek Kościuszki, Dom Ludwika Zamenhofa, pomnik Józefa Piłsudskiego, Pałacyk Gościnny, Muzeum Wojska oraz Park Planty) leży w bezpośredniej bliskości osi, którą wyznaczają cztery najczęściej wskazywane budowle, to jest ulicy Lipowej, a następnie Rynku Kościuszki i jego przedłużenia w kierunku Pałacu Branickich. Tym samym, można uznać, że w społecznej percepcji oś ta jest najważniejszym, z symbolicznego i historycznego punktu widzenia, traktem miejskim.

Mapa 1. Obiekty pełniące rolę najważniejszych pamiątek przeszłości według respondentów



Źródło: badania własne.

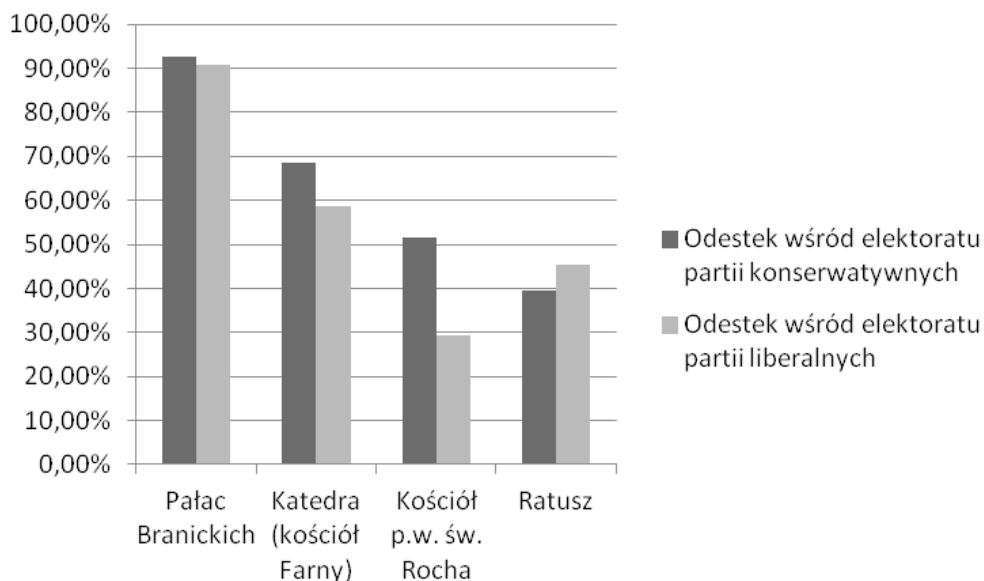
O ile zmienna wyznania przynosi znaczącą różnicę postaw wobec ważnych budowli tylko w jednym przypadku, dalsze różnice odnaleźć można uwzględniając zmienne światopoglądowe. Respondenci byli zapytani o to, na kogo oddaliby swój głos w wyborach, gdyby odbyły się one w najbliższą niedzielę. Odpowiedzi osób, które zadeklarowały chęć pójścia do wyborów oraz podały nazwę konkretnej partii, zostały następnie zagregowane w dwóch zbiorach. Miały one oddać w jakimś stopniu istniejące w polskim społeczeństwie podziały światopoglądowe na osi liberalizm-konserwyzm, dlatego przebiegły w poprzek istniejącego obecnie, jak i wówczas (sondaż został przeprowadzony latem 2010 roku) podziału politycznego. W zbiorze konserwatywnym znaleźli się wyborcy Prawa i Sprawiedliwości oraz Polskiego Stronnictwa Ludowego, jak również mniejszych partii prawicowych (Liga Polskich Rodzin, Prawica RP). Po stronie liberalnej, wyborcy Platformy Obywatelskiej oraz Sojuszu Lewicy Demokratycznej¹. Zdając sobie sprawę z uproszczeń związanych z takim podejściem, wydaje się, że odpowiadają one rzeczywistym podziałom społeczno-

¹ Fakt, że badanie zostało przeprowadzone latem 2010 roku spowodował, że nie znalazły się w nim jeszcze dwie partie, które od roku 2011 tworzą układ parlamentarny – Solidarna Polska oraz Ruch Palikota. Logika przepływu elektoratu pozwala jednak z dużą pewnością stwierdzić, że wyborcy Solidarnej Polscy rekrutują się z grupy elektoratu konserwatywnego, a Ruchu Palikota – liberalnego.

-światopoglądowym, na co zwracają uwagę inne badania, w tym *Diagnoza społeczna* [Czapiński, Panek 2013: 26]. W tak skonstruowanej zmiennej, w grupie konserwatywnej istnieje pewna przewaga osób z niższym formalnym wykształceniem oraz białostoczan w pierwszym pokoleniu. Jednak ani wykształcenie, ani miejsce urodzenia, podobnie jak płeć, nie wpływają tak jednoznacznie na zróżnicowanie w społecznej percepcji przestrzeni jak preferencje polityczne.

Niskie liczebności części wskazań nakazują podchodzić do interpretacji w sposób ostrożny, niemniej wydaje się, że odpowiedzi układają się w pewien trend. W obu grupach, niekwestionowaną wizytówką miasta jest Pałac Branickich (powyżej 90% wskazań). Odpowiedzi układają się podobnie również w przypadku miejsc i budowli niemających wyraźnych konotacji politycznych ani etnicznych, takich jak Pałac Lubomirskich, Muzeum Wojska, Park Planty. Przedstawiciele elektoratu partii konserwatywnych obyczajowo (tradycjonalistycznych), częściej wskazywali na najważniejsze białostockie świątynie rzymskokatolickie: katedrę oraz kościół św. Rocha (wskazało go ponad połowa respondentów konserwatywnych i niecałe 30% liberalnych).

Wykres 1. Ważne pamiątki przeszłości a preferencje wyborcze



Źródło: badania własne.

Wyniki badania pokazują również, że przedstawiciele tej grupy wyborców wymieniali większą liczbę katolickich świątyń jako obiektów wyjątkowo ważnych, co obrazuje tabela 2.

Tabela 2. Percepcja kościołów jako wartościowych pamiątek przeszłości a preferencje wyborcze

Wyszczególnienie		Preferencje wyborcze			
		Konserwatyzm		Liberalizm	
		Liczebność	Procent respondentów	Liczebność	Procent respondentów
Liczba wskazywanych kościołów	Maksymalnie jeden kościół	35	55,4	89	72,9
	Przynajmniej dwa kościoły	29	44,6	33	27,1

Testy chi-kwadrat Pearsona: Chi-kwadrat = 6,30; Ist. = 0,012, α = 0,05.

Źródło: badania własne.

Tymczasem wyborcy partii liberalnych, nieznacznie częściej wskazywali na te elementy przestrzeni, które kojarzą się z władzą świecką i państwową (ratusz, pomnik Józefa Piłsudskiego) oraz miejsca kojarzące się z przeszłością Białegostoku wielu kultur (cerkwie pod wezwaniem św. Mikołaja oraz Marii Magdaleny, ulicę Zamenhofa i jego dom rodzinny, pomnik Ludwika Zamenhofa, dawne synagogi, cmentarze żydowskie i miejsca upamiętniania powstania w getcie białostockim). Zależność pomiędzy preferencjami wyborczymi a przywoływaniem pamiątek wielokulturowej przeszłości jest istotna statystycznie, co pokazuje tabela 3.

Tabela 3. Percepcja pamiątek wielokulturowej przeszłości a preferencje wyborcze

Wyszczególnienie		Preferencje wyborcze			
		Konserwatyzm		Liberalizm	
		Liczebność	Procent respondentów	Liczebność	Procent respondentów
Liczba wskazanych pamiątek wielokulturowej przeszłości	Brak wskazań	56	86,8	87	71,5
	Przynajmniej jedno wskazanie	8	13,2	35	28,5

Testy chi-kwadrat Pearsona: Chi-kwadrat = 6,190; Ist. = 0,013, $\alpha = 0,05$.

Źródło: badania własne.

Różnice pojawiają się również przy odpowiedziach na pytanie „Czy są wśród historycznych miejsc lub obiektów w P. mieście takie, które są P. zdaniem zaniedbane, a zasługują na ochronę?” W tym przypadku, choć liczebności odpowiedzi są znacznie mniejsze, pokazują podobną zależność jak w przykładach wyżej. Część odpowiedzi została zagregowana i zaprezentowana w tabeli 4.

Tabela 4. Percepcja pamiątek wielokulturowej przeszłości a preferencje wyborcze^a

Wyszczególnienie		Preferencje wyborcze			
		Konserwatyzm		Liberalizm	
		Liczebność	Procent respondentów	Liczebność	Procent respondentów
Miejsca zaniedbane	Związane z katolicyzmem	9	82,4	9	36,0
	Związane ze społecznością żydowską	5	43,7	21	81,1

a Procenty nie sumują się do stu, ponieważ każdy z respondentów mógł wymienić kilka miejsc, należących do różnych kategorii.

Testy chi-kwadrat Pearsona: Chi-kwadrat = 11,508; Ist. = 0,003, $\alpha = 0,05$.

Źródło: badania własne.

Wyborcy partii tradycjonalistycznych częściej wskazywali na zaniedbanie architektury sakralnej (kościółów katolickich) oraz cmentarzy. W przypadku elektoratu partii liberalnych warto natomiast zwrócić uwagę na ich wyraźnie częstsze upomnienie się o stan pamiątek po wielokulturowej czy ściślej, biorąc pod uwagę odpowiedzi respondentów, żydowskiej przeszłości miasta.

Analiza odpowiedzi respondentów wskazuje na dość wyraźne różnice w percepcji i wartościowaniu przestrzeni miejskiej wśród grup odmiennych politycznie i światopoglądowo. Elektorat partii tradycjonalistycznych wydaje się być bardziej przywiązany do symboli związanych ze sferą sacrum, a konkretniej z katolicyzmem (świątynie, cmentarze) oraz polską przeszłością miasta. Tymczasem elektorat partii liberalnych, pomimo generalnie niskiej ilości wskazań, jest bardziej otwarty na obiekty przypominające o wielokulturowej przeszłości Białegostoku. To z tej zbiorowości rekrutują się przede wszystkim środowiska spadkobierców pamięci po dawnych mieszkańcach miasta. Powyższe wyniki pozwalają wysunąć przypuszczenie, że wśród mieszkańców Białegostoku istnieją przynajmniej dwie podstawowe perspektywy widzenia nacechowanej historycznie przestrzeni miejskiej – jedna z nich opiera się na przeszłości grupy obecnie dominującej, to znaczy polskiej i katolickiej; druga jest bardziej otwarta na elementy dziedzictwa wielu kultur.

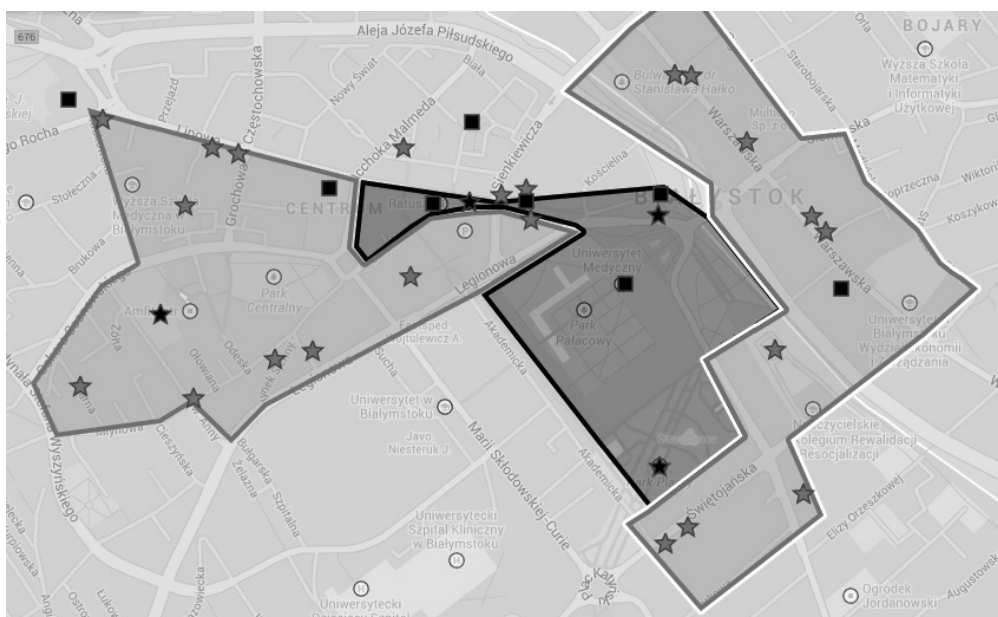
Co istotne, zaprezentowane wyżej wyniki, pokazujące społeczne wartościowanie historycznych obiektów w przestrzeni publicznej Białegostoku, nie pokrywają się w pełni z teraźniejszą polityką pamięci władz lokalnych, które – widząc potencjalne korzyści dla tożsamości miasta oraz jego rozwoju pod względem kulturowym i gospodarczym (turystycznym) – w rozmaitych dokumentach i wydawnictwach odwołują się do Białegostoku jako miasta przede wszystkim wielu kultur. Za przykład mogą tu posłużyć stworzone na zlecenie władz lokalnych produkty turystyczne, opisujące najwartościowsze, z punktu widzenia ich twórców, obiekty w przestrzeni miejskiej.

Obecnie lokalne władze firmują pięć szlaków turystycznych po Białymstoku: „Szlak esperanto i wielu kultur”, „Szlak architektury drewnianej”, „Szlak białostockich świątyń”, „Szlak białostockich fabrykantów” oraz „Szlak rodu Branickich”. Wszystkie, z wyjątkiem ostatniego, w największym stopniu eksponują wielokulturową przeszłość Białegostoku. Porównując wskazania respondentów z obiektami znajdującymi się na wyżej wymienionych szlakach zauważyć można że, oczywiście, częściowo się one pokrywają, jednak oficjalne szlaki wskazują o wiele więcej obiektów znajdujących się w centrum miasta. Wśród miejsc polecanych w oficjalnych produktach, a zapomnianych lub zmarginalizowanych przez białostockich respondentów, zdecydowanie dominują takie, które kojarzą się przede wszystkim z przeszłością grup et-

nicznie niepolskich. Część z tych obiektów nie znalazło żadnego, bądź bardzo znikome uznanie respondentów nawet pomimo faktu, że znajdują się w bezpośredniej bliskości wspomnianej wyżej osi najważniejszych budowli. Do takich przypadków należą popiersie Ludwika Zamenhofa (sześć wskazań badanych), pałacyk Nowika (jedno wskazanie), dom Jakuba Szapiro, czy kamienica Moesa (zero wskazań).

Co więcej, jeżeli naniesie się na mapę obiekty najliczniej wskazywane przez respondentów oraz miejsca polecane na oficjalnych szlakach turystycznych, można zauważyć, że społeczna percepcja wartościowych obiektów, poza pewnymi wyjątkami (przede wszystkim kościołem św. Rocha), ogranicza się do dość zwartego fragmentu centrum, odpowiadającego w jakimś stopniu obszarowi centrum prywatnego miasta z okresu Branickich, czyli drugiej połowy XVIII wieku. Obszar ten jest natomiast otoczony przez te części centrum, w których najbardziej wartościowymi materialnymi pamiątkami przeszłości są – przynajmniej według pamięci oficjalnej – przede wszystkim elementy spuścizny po grupach niepolskich: Żydach, Niemcach, wyznawcach prawosławia. Zresztą, osadnictwo niepolskie w tych właśnie częściach Białegostoku również ma długą historię i sięga także okresu Branickich. Już w latach siedemdziesiątych XVIII wieku, ludność chrześcijańska stanowiła bowiem zaledwie około 55% mieszkańców miasta [Dobroński 2001].

Mapa 2. Istotne elementy przestrzeni według respondentów i oficjalnych szlaków turystycznych.



LEGENDA:

- | | | | | | | | | | |
|---|--|---|---|---|--|---|--|---|--|
|  | Miejsca na szlakach turystycznych |  | Miejsca na szlakach oraz wskazane przez badanych |  | Miejsca wskazane tylko przez badanych |  | "Przestrzeń wewnętrzna" centrum |  | "Przestrzeń zewnętrzna" centrum |
|---|--|---|---|---|--|---|--|---|--|

Źródło: badania własne.

Obszar zbieżny z dawnym centrum miasta Branickich, który na użytek niniejszego tekstu określić można „przestrzenią wewnętrzną”, wydaje się być obecnie najwyżej wartościowaną, najbardziej prestiżową częścią centrum, nie tylko według wskazań respondentów. W „przestrzeni wewnętrznej”, w której dominują obiekty związane z polską i katolicką przeszłością (bądź o takiej współczesnej konotacji), odbywa się obecnie większość imprez masowych w mieście. Tam znajdują się istotne pomniki, które nawiązują do zbiorowej tożsamości religijnej – jak pomnik Jana Pawła II oraz ks. Jerzego Popiełuszki – jak również państwowej – pomnik Józefa Piłsudskiego oraz poświęcony żołnierzom Armii Krajowej. Przy pomnikach tych odbywa się szereg uroczystości religijnych, państwowych, politycznych i historycznych. Wewnątrz tego obszaru, przy Muzeum Wojska, od lipca 2010 roku ustawiony jest też wagon kolejowy, charakterystyczny element upamiętniający sowieckie deportacje pol-

skich obywateli na wschód, będący, nie w pełni zgodnie z faktami (na co zwrócił uwagę jeden z rozmówców, przedstawiciel mniejszości²) przede wszystkim polskim miejscem pamięci. Poza tym obszarem, jedyną enklawę podobnych znaczeń stanowi obecnie wieńczący ulicę Lipową teren Kościoła św. Rocha, wraz z istniejącymi wokół niego miejscami upamiętniania, takimi jak odsłonięty w 2011 roku pomnik smoleński. Percepcja tej przestrzeni odpowiada istniejącemu w społeczności białostoczan przekonaniu, iż okres tzw. Białegostoku Branickich, czyli druga połowa XVIII wieku, jest głównym powodem do dumy z przeszłości miasta – ten okres był wskazywany przez respondentów najczęściej (21,8% badanych)³. Wywiady pogłębione potwierdziły, że duma z okresu Branickich, może być też w pewnych przypadkach postawą marginalizującą niepolską przeszłość. Jeden z rozmówców stwierdził: „Białystok wyrósł jako miasto prywatne. Stąd nie mamy rynku, takiego, powiedzmy, w sensie tradycji zabudowy miejskiej. Ale mamy pałac. [...] Raptem, według mnie, było to takie miasto na pograniczu. I dziś moglibyśmy użyć takiego słowa »na pograniczu kultur«, ale Branickcy zupełnie byli Polakami, żadnych innych kultur nie uznawali, prawda? Tak więc, to jakieś specyficzne odniesienie Białegostoku jest tro-

² „Pomnik Sybiraków i Marsz Sybiraków [...] jest rzeczą bardzo istotną, tylko przy [...] tym jest pewna rzecz o której się zapomina, że na Sybir byli wywożeni obywatele polscy a więc wywożono Polaków, Białorusinów, Żydów, że też widzenie sprawy Sybiraków u nas się tworzy przez pryzmat mono, że to jest cierpienie tylko narodu polskiego. Zapomina się, że byli wywożeni również czy właśnie Żydzi, Białorusini i Rosjanie zamieszkujący to miasto. To właśnie [...] sprowadzenie cierpienia tylko do kwestii cierpienia jednego narodu, tu chodzi o Białystok, a z wywózki cierpieły też inne narody i narodowości zamieszkujące Białystok” (wywiad B4).

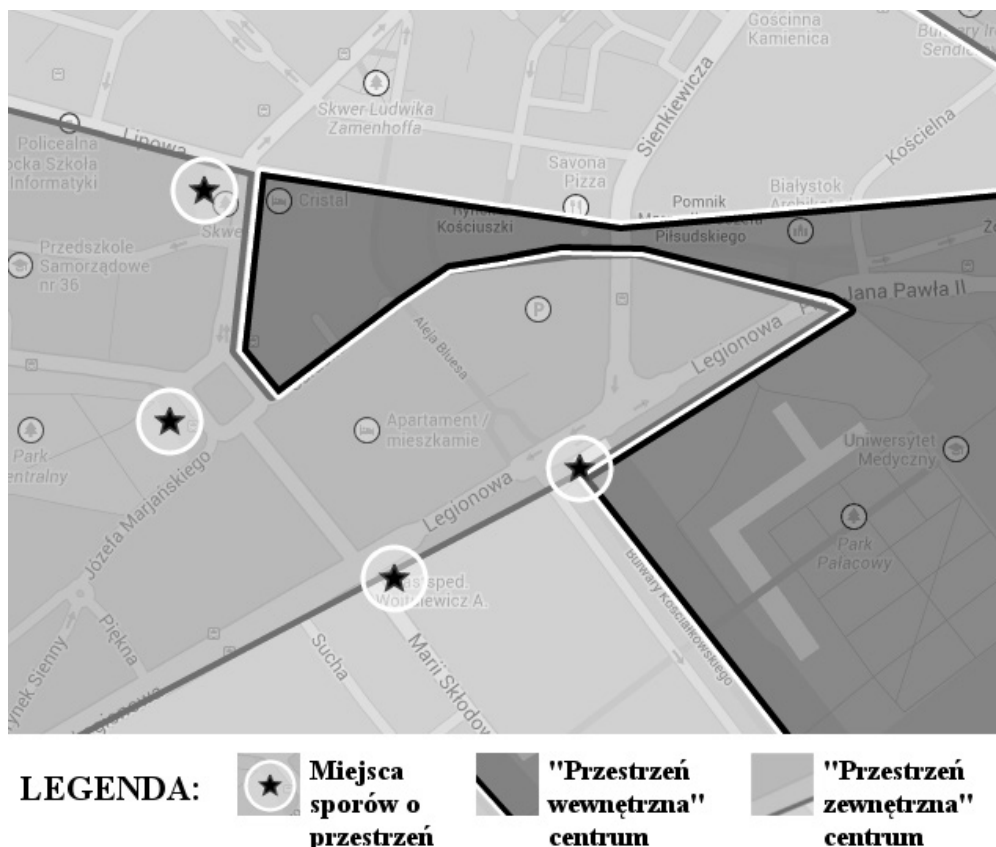
³ Nawet jeśli jest to w dużej mierze duma bezrefleksyjna. Kilkoro rozmówców scharakteryzowało stosunek białostoczan do przeszłości okresu Branickich następująco: „Tu jest pewnego rodzaju nasz kompleks. Znowu szukamy jakiegoś wyznacznika, coś co nas pokaże na tle. Dlatego ten Branicki. Ja sobie często żartuję, że się mówi »już starożytni Rzymianie«, to u nas się mówi »już Jan Klemens Branicki«. Nie ma w tym jednak żadnej konsekwencji, nawet z tym Branickim. Ot, choćby Jan Klemens Branicki, już nie mówię pomnika, nie ma żadnej tablicy pamiątkowej w tym mieście. [...] Jest rewitalizacja ogrodu tego parteru, i wszyscy jesteśmy zachwyceni. [...] Ale o sto metrów dalej, w obrębie historycznego rewitalizowanego ogrodu sól inteligencji tej ziemi, Uniwersytet Medyczny, rąbie na chana wielki jakiś »budynas«, jakieś centrum farmacji – tak jakby nie było pół wolnych w mieście” (wywiad B22). „Pałac nie jest po prostu Pałacem, tylko Uniwersyteciem Medycznym. Pałac jest, można na niego popatrzeć, wokół niego się poszwendać i koniec. Gdyby ten Pałac naprawdę funkcjonował, on by musiał mieć inną organizację wewnątrz i inną funkcję. Były takie próby, żeby Akademię Medyczną wynieść stamtąd, a zrobić z tego taki kompleks rozrywkowo-kulturalno-gastronomiczny i nie wiadomo co. Nie najgorszy pomysł, być może to by organizowało życie” (wywiad B28). „Tak naprawdę, łączność z tą rodziną Branickich to myśmy nie stracili 50 lat temu, tylko 200 lat temu. I to jest taka trochę opowieść o Popiele w mysiej wieży. Bardzo odległa, szalenie odległa, która na pewno jest ważna, ale wymagałaby chyba jakiegoś mądrego pomysłu na to. Wygląda mi na to, że te pomysły w stylu białostockim skończą się na tym, że zrobimy jakiś bal przebierańców i przejedzie przez miasto jakaś karoca [...] jakademia ku czci, totalna bezrefleksyjność” (wywiad B16).

chę wydumane. Ja unikam tego słowa, żeby nie mówić, ale dla mnie Białystok był zawsze ostoją właśnie takiej prywatności, polskości” (wywiad B6).

Pozostały obszar centrum, „przestrzeń zewnętrzną”, oficjalne przewodniki próbują przedstawić przede wszystkim jako miejsca atrakcyjne ze względu na swoją wielokulturową przeszłość. Przez większość mieszkańców miasta są one jednak bądź świadomie zmarginalizowane, bądź przynajmniej mniej rozpoznawalne, a więc również mniej cenione. Jeśli więc uznamy za uprawnione stwierdzenie o pamięci zbiorowej białostoczan jako takiej, która buduje osobną narrację dla polskiej przeszłości miasta i osobne dla grup pozostałych (Żydów, prawosławnych, Niemców), tym samym wyłączając je w dużym stopniu z głównego nurtu pamięci [Sztop-Rutkowska: 2011], to w przestrzeni miejskiej i sposobach jej wartościowania znajduje ono swój odpowiednik.

Spostrzeżenie o dwóch, jakościowo różnych przestrzeniach centrum Białegostoku może potwierdzać fakt, że na ich styku dochodzi do charakterystycznych dla obszarów granicznych napięć i konfliktów tożsamości. Napięcia te wystąpiły w ostatnich latach przynajmniej w czterech miejscach na styku tych przestrzeni. Każde z nich miało nieco inny charakter, natężenie i przebieg, jednakże łączy je wspólny mianownik – braku porozumienia pomiędzy społeczną percepcją przestrzeni oraz pamięcią zbiorową polsko-katolickiej większości i rozmaicie rozumianych (etnicznie, wyznaniowo, politycznie) grup mniejszościowych.

Mapa 3. Miejsca sporów o przestrzeń miejskich w centrum Białegostoku.



Źródło: badania własne.

Pierwsze z wymienionych napięć to protest mniejszości rosyjskiej skupionej wokół Rosyjskiego Stowarzyszenia Kulturalno-Oświatowego, dotyczący umieszczenia na terenie parku Planty, u zbiegu ulic Legionowej i Akademickiej, rzeźby psa Kawelina. Formą nawiązuje ona do oryginalnej rzeźby psa, zwanego Kawelinem, ustawionej przy ogrodzeniu Pałacu Branickich w 1936 roku i zaginionej w 1944 roku. Imieniem nawiązuje natomiast do Mikołaja Kawelina, carskiego pułkownika, osiadłego po pierwszej wojnie światowej na Białostocczyźnie na stałe, znanego w mieście między innymi jako mecenas sportu. W opinii protestujących miałyby to być symbol poniżenia narodu rosyjskiego (przedstawicielka Stowarzyszenia, Halina Romańczuk pytała: „[...] jaka byłaby reakcja Polaków, gdyby w Rosji wystawiono pomnik pieska i nazwano go Wałęsą czy kimś innym?”), [Medek 2009: 2]. Protest ten, choć w dużej mierze

niezauważony lub zignorowany (por. Medek), także na skutek swego rodzaju „przejęcia” pamięci o Mikołaju Kawelinie przez inne środowiska (na przykład kibiców Jagielloni Białystok, której prezesował w latach 1932-1935) oraz innych inicjatyw upamiętniających tę postać (jego imieniem nazwane jest jedno z białostockich rond oraz restauracja, z której okien zobaczyć można rzeźbę psa), pokazuje pewien potencjał napięć w społecznym rozumieniu przestrzeni publicznej pomiędzy grupą dominującą i mniejszościową. Stawia jednocześnie interesujące pytanie, na jakiej podstawie określone środowisko może być uznane za właściwszego depozytariusza konkretnego wycinka przeszłości?

Drugi konflikt dotyczył instalacji „Kinooko”, autorstwa artystki Aleksandry Czerniawskiej. Instalacja, odsłonięta w styczniu 2011 roku u zbiegu ulic Legionowej i Marii Skłodowskiej-Curie, została oprotestowana przez środowiska narodo-patriotyczne z powodu rzekomej gloryfikacji systemu komunistycznego. Obiekt poświęcono bowiem urodzonemu w Białymstoku pionierowi filmów dokumentalnych, tworzącemu w ZSRR Dżidze Wiertowowi (w rzeczywistości: Denis Kaufman, urodzony w Białymstoku w roku 1896, wyemigrował wraz z rodziną w głąb Rosji w 1915 roku). Postać filmowca była wówczas także tematem burzliwej dyskusji rady miejskiej w kontekście powiązania jego osoby z planowanym festiwalem filmowym [Boruch 2011]. Dwa lata wcześniej, podobne komentarze wzbudziło umieszczenie tablicy upamiętniającej Wiertowa kilkadziesiąt metrów dalej, na ścianie kina Forum. Ślad po sporze wokół tablicy odnaleźć można na przykład w komentarzach internautów, z których dość wyraźnie wyłania się wątek potępienia bolszewizmu Wiertowa, ale również jego skojarzenie z żydowskim pochodzeniem, a tym samym odwołanie do stereotypu żydokomuny (na przykład „Chyba pochodzenie żydowskie tego zbrodniarza, i jego propagowanie esperanto spowodowały upamiętnienie tego... bolszewika.”, „Stawia się pomniki i upamiętnia ludzi pochodzenia Żydowskiego [...] A prawdziwi Polacy, patrioci, ludzie zasłużeni dla miasta idą w zapomnienie”) [Skandal 2009]

Trzeci, to kwestia powieszenia we wrześniu 2011 roku, na Pomniku Bohaterów Ziemi Białostockiej napisów „Bóg-Honor-Ojczyzna” oraz dodanie orłowi korony, nazwana przez autorów tej akcji „dekomunizacją” lub „odkomunizacją” pomnika. Do komitetu, stawiającego sobie za cel „dekomunizację”, a następnie obronę zmian, weszli przedstawiciele Związku Więźniów Politycznych Okresu Stalinowskiego w Białymstoku, Związku Żołnierzy Narodowych Sił Zbrojnych oraz innych środowisk reprezentujących twardą postawę narodo-katolicką. Główna strategia obrony zmian została streszczona w hasłach „Komu przeszkadzają te słowa?”, czy „Które słowo wam przeszkadza?”. Tym samym, ewentualni przeciwnicy zmian, bez względu na pobudki (na przykład natury estetycznej

czy prawnej) zostali ustawieni na pozycjach ateistycznych (antykatolickich) i antynarodowych. Samowolna akcja ingerencji w przestrzeń miejską spotkała się początkowo ze zdecydowaną reakcją przedstawiciela władz lokalnych, wiceprezydenta miasta, Aleksandra Sosny. Oficjalne stanowisko władz ewoluowało jednak ostatecznie w kierunku akceptacji zmiany. Natomiast początkowa reakcja prezydenta Sosny, kojarzonego często jako reprezentanta mniejszości w mieście, sprawiła że w prawicowo-katolickich środowiskach pojawiły się głosy kojarzące prawosławne wyznanie przedstawiciela władz z jego rzekomą sympatią do komunizmu [np. *Białystok* 2011; *Władze* 2011], tym samym odgrzewając stereotyp prawosławnej, czy białoruskiej ludności wspierającej reżim komunistyczny i przenosząc konflikt – podobnie jak w przypadku upamiętnienia Dżigi Wiertowa – także na poziom kulturowy (etniczny).

Czwarty spór, to zablokowanie inicjatywy środowisk prawosławnych, związanych przede wszystkim z mniejszością białoruską (Białoruskim Towarzystwem Społeczno-Kulturalnym), która polegać miała na zbudowaniu na skwerze przy cerkwi św. Mikołaja pomnika poświęconego prawosławnym ofiarom drugiej wojny światowej i okresu powojennego. Inicjatywa, ze względu na pomysł oraz część zaangażowanych w sprawę działaczy, była pokrewna zakończonym w 2002 roku staraniom o wybudowanie w Bielsku Podlaskim pomnika ofiar tak zwanej „sprawy furmanów”⁴. Główne kontrowersje wokół białostockiego projektu wzbudzała treść ewentualnej tablicy pamiątkowej, która miała być dedykowana ofiarom wojny oraz powojennych walk zbrojnych aż do 1956 roku, a więc obejmować również funkcjonariuszy Milicji Obywatelskiej oraz Ochotniczych Rezerw Milicji Obywatelskiej jako ofiar ze względu na wyznanie i narodowość. Tym samym, w sprawie powracała kwestia postaw białoruskiej i prawosławnej ludności wobec okupacji sowieckiej oraz powojennego reżimu komunistycznego. W trakcie negocjacji, reprezentanci strony większościowej⁵ proponowali początkowo przesunięcie ewentualnego pomnika na teren cerkwi św. Mikołaja [Bołtryk 2006], a więc praktyczne wyłączenie go z przestrzeni publicznej. Ostatecznie, w 2012 roku pomnik został odsłonięty w innej lokalizacji, na terenie cerkwi św. Ducha przy ulicy Antoniuk Fabryczny (jako element ogrodu). Treść tablicy umieszczonej przy pomniku głosi: „Prawosławnym ofiarom drugiej wojny światowej, męczennikom za wiarę i narodowość w la-

⁴ Na przełomie stycznia i lutego 1946 roku, oddział Pogotowia Akcji Specjalnej Narodowego Zjednoczenia Wojskowego pod dowództwem porucznika Romualda Rajsa „Burego” zabił 30 mężczyzn wyznania prawosławnego, wykorzystanych uprzednio jako furmanów, dokonał również pacyfikacji pięciu do ośmiu białoruskich wsi. W wydarzeniach tych zginęło łącznie ponad 80 osób.

⁵ Jeden z rozmówców reprezentujących stronę mniejszościową wskazał na środowisko żołnierzy Armii Krajowej jako wywierające szczególnie silną presję na zablokowanie projektu (wywiad B19).

tach 1939-1956. Świętym Ziemi Podlaskiej”. Pomimo tej treści, wydaje się, że pomnik oddalony od centrum miasta nie wzbudza większych kontrowersji wśród białostoczan.

Do listy zaistniałych w ostatnich latach napięć dodać można, być może, jeszcze piąty obiekt. Budowa Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnego przy ulicy Warszawskiej, ukończona w 2012 roku, wzbudzała szereg kontrowersji. Miały one przede wszystkim charakter architektoniczny, potężna bryła budynku miałyby bowiem łamać miejscowy plan zagospodarowania przestrzennego, zakłócać oś widokową ulicy oraz przesłaniać zabytkowy kościół św. Wojciecha. W tle dyskusji, pojawiały się jednak również głosy, że powstanie budowli jest przejawem symbolicznej dominacji Kościoła katolickiego (Ruch 2012, Archiwum 2009) w mieście, czy konkretnie nad ulicą Warszawską, która jest uznawana za jedną z najbardziej wartościowych ulic w kontekście przeszłości – również wielokulturowej – Białegostoku.

Przykłady te pokazują, że obszar pogranicza pomiędzy społecznie wyznaczoną „przestrzenią wewnętrzną” a „zewnątrzną” centrum Białegostoku był w ostatnich latach, a więc okresie, w którym oficjalna, lokalna polityka pamięci została już wyraźnie skierowana na wielokulturową przeszłość, przedmiotem sporów dotyczących symbolicznego nacechowania tych miejsc. Spory te toczyły się nie tylko na płaszczyźnie czysto politycznej (władze miasta – opozycja), ale również płaszczyznach kulturowej i etnicznej, najczęściej pomiędzy grupami utożsamiającymi się z polsko-katolicką większością a przedstawicielami mieszkających w Białymstoku mniejszości, bądź też świadomymi lub mimowolnymi spadkobiercami pamięci o mniejszościach, których już w Białymstoku nie ma. Charakterystyczne dla tych sporów było łączenie określonych grup etnicznych z konkretnymi postawami politycznymi czy ideologicznymi, takich jak założenie sympatii Żydów i Białorusinów (prawosławnych) dla ideologii komunistycznej, czy antyrosyjskości Polaków. Przytoczone wyżej przykłady pozwalają przypuszczać, że pamięć zbiorowa związana z przestrzenią miejską Białegostoku może wyzwać w przyszłości dalsze spory pomiędzy dominującą grupą Polaków-katolików a mniejszościami etnicznymi i wyznaniowymi, jak również w łonie grupy dominującej, pomiędzy wspólnotami pamięci skupionymi na narodowej wykładni przeszłości, ze środowiskami bardziej otwartymi, gotowymi zaakceptować i przyswoić przeszłość wielu kultur.

Pomimo potencjału konfliktu, warto także zwrócić uwagę, że miejsca sporne stają się w pewnym sensie automatycznie miejscami pamiętanymi, poprzez kontrowersję włączonymi do społecznie żywej symboliki miasta. Natomiast, pomimo wsparcia wielokulturowej przeszłości w oficjalnej pamięci oraz produktach turystycznych, w obrębie szeroko rozumianego centrum miasta po-

zostają obszary związane z przeszłością grup mniejszościowych, które nadal są w dużej mierze obszarami zbiorowej niepamięci. Przykładami takich „wysp niepamięci” odwołujących się do przeszłości społeczności żydowskiej mogą być, na przykład: plac Mordechaja Tenenbauma, stanowiący oficjalne miejsce upamiętniania getta białostockiego oraz powstania w getcie (tam odbywają się uroczystości rocznicowe), czy też Park Centralny, który został zbudowany w miejscu dawnego cmentarza żydowskiego. Naturalnie, trudno jest jednoznacznie formułować zarzut produktom takim jak szlaki turystyczne, że pomijają owe miejsca, nawet jeśli celem tych szlaków jest promocja wielokulturowej przeszłości. Niemniej, miejsca te nie znajdują się ani wśród wskazań respondentów, ani niemal w żadnym opracowaniu albumowym czy turystyczno-popularyzatorskim wydanym na temat Białegostoku po roku 1989. Wyjątki stanowią jedynie *Białystok, przewodnik historyczny* [Lechowski 2008] oraz powstały z inicjatywy pozarządowej Fundacji Uniwersytetu w Białymstoku „Szlak dziedzictwa żydowskiego w Białymstoku” z roku 2008, które wspominają o obu miejscach⁶.

Przeszłość żydowska Białegostoku jest jednak tematem, którym od kilku lat zajmuje się coraz szersze grono osób, badaczy i animatorów kultury, można więc przypuszczać, że w przyszłości także przestrzeń z nią związana zostanie w większym stopniu zasymilowana przez pamięć zbiorową białostoczan. Problemem – według jednego z rozmówców, miejskich liderów opinii, z którymi w ramach grantu przeprowadzono wywiady pogłębione – jest obecnie niepamięć przeszłości innych grup. Stwierdził on: „[C]zasem mam wrażenie, że są przechyły, że żyła tu tylko jedna nacja. Ja powiem, że dzisiaj badanie nad pamięcią o Żydach jest bardzo trendy, jak by to powiedziała młodzież, bardzo modna, na to można uzyskać środki i trzeba to badać, i trzeba to upamiętniać. Jestem jak najbardziej za, tylko trzeba pamiętać, że nie była to jedyna nacja, że żyły oprócz tego, żyli tu i Polacy, może w mniejszym stopniu w samym Białymstoku Białorusini, Rosjanie, Niemcy. Czy dzisiaj ktoś tam pamięta, że w Białymstoku w okresie międzywojennym była też grupa mniejszości niemieckiej?” (wywiad B32).

⁶ Jeden z rozmówców, z którym został przeprowadzony wywiad pogłębiony, przedstawiciel władz lokalnych, stwierdził, że ta sytuacja relatywnej niepamięci wiąże się obecnie z niewystarczającą ilością funduszy na właściwe upamiętnienie tych miejsc, a więc na poziomie deklaratywnym, władze lokalne przyznają wartość tym miejscom. „Teraz to jest też związane z brakiem środków finansowych, bo [...] jest jeszcze rewitalizacja miejsca na Żabiej, całego tego kompleksu, [...] tam gdzie jest pomnik [...]. To jest jedna [sprawa – dop. M.B.], pozostaje jeszcze cmentarz w centrum miasta, park centralny, [...] też mamy projekt, też brak środków finansowych” (wywiad B20).

Podsumowanie

Spółeczna percepcja przestrzeni miejskiej, a więc również zbiorowa pamięć tej przestrzeni, nie jest w społeczności Białegostoku spójna. Władze lokalne, chcące upowszechnić pamięć wielokulturowej przeszłości miasta, dysponują pewnymi narzędziami, takimi jak szlaki turystyczne, opracowania popularyzatorskie, czy też obchody rocznic i imprezy masowe. Dzięki nim próbuje się wytworzyć spójną i nowoczesną tożsamość lokalną. Pamięć zbiorowa większości białostoczan – w dużej mierze powojennych migrantów lub ich potomków, których prywatna pamięć nie obejmuje wielokulturowej, przedwojennej przeszłości miasta – wciąż pozostaje jednak przede wszystkim nakierowana na przeszłość kojarzoną z okresem Branickich, rozumianym jako okres świetności miasta, ale również polskiej dominacji. Zestawienie percepcji przestrzeni miejskiej z postawami światopoglądowymi sugeruje, iż bardziej liberalni mieszkańcy miasta są jednocześnie bardziej otwarci na przestrzeń istotną dla grup mniejszościowych, w dużej mierze pozostaje ona dla nich jednak wciąż nieodkryta.

Zasadna wydaje się hipoteza o istnieniu w centrum Białegostoku dwóch rodzajów przestrzeni. „Wewnętrznej”, najbardziej prestiżowej, obejmującej symboliczne centrum upamiętniania i tożsamości lokalnej, a jednocześnie kojarzonej z przeszłością polsko-katolicką. „Przestrzeń zewnętrzna”, mniej znana, a więc niżej ceniona, kojarzona jest raczej z przeszłością grup mniejszościowych (Żydów, Niemców, wyznawców prawosławia). W „przestrzeni zewnętrznej” znajdują się również wspomniane wyżej „wyspy niepamięci”. Szczególnie na styku tych dwóch rodzajów przestrzeni pojawiają się napięcia i konflikty dotyczące symboliki konkretnych miejsc, budowli czy pomników. Świadczy to, być może, o tym, iż społeczność Białegostoku nie jest obecnie w stanie w pełni zaakceptować i zasymilować przestrzeni kojarzącej się pamięcią wielokulturowości. Wydaje się, iż proces ten wymaga społecznych negocjacji znaczeń przestrzeni miejskiej, zarówno na poziomie historycznym (faktograficznym), jak również politycznym, kulturowym i etnicznym.

Bibliografia:

- Bartoszek A., Szczepański M. S., Gruszczyński L. A. (1999), *Przestrzeń miasta w oglądzie jego mieszkańców*, [w:] M. Malikowski, S. Solecki (red.), *Społeczeństwo i przestrzeń zurbanizowana. Teksty źródłowe*, Rzeszów
- Boltryk M. (2006), *Pomnik tu, pomnik tam...*, „Przegląd Prawosławny” nr 8
- Czapiński J., Panek T. (red.), (2013), *Diagnoza społeczna 2013. Warunki i jakość życia Polaków*, Warszawa
- Dobroński A. (2001), *Białystok historia miasta*, Białystok
- Lechowski A. (2008), *Białystok przewodnik historyczny*, Białystok
- Medek J. (2009), *Kawelin (nie)dypłomatyczny*, „Gazeta Wyborcza” nr 86
- Nijakowski L. M. (2008), *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Warszawa
- Piccinato Giorgio (1997), Wszystkie miasta są historyczne (ale niektóre bardziej), [w:] K. Broński, J. Purchla, Z. Zuziak (red.), *Miasto historyczne – potencjał dziedzictwa*, Kraków
- Sadowski A. (2006), *Białystok. Kapitał społeczny mieszkańców miasta*, Białystok
- Sadowski A. (2009), Tożsamość miasta jako kapitał kulturowy, [w:] U. Abłazewicz-Górnicka, K. Krzysztofek, R. Oryszczyszyn, A. Sadowski (red.), *Kapitały społeczne i kulturowe miast środkowoeuropejskich i wschodnioeuropejskich pograniczy*, Białystok
- Szacka B. (2006), *Czas przeszły, pamięć, mīt*, Warszawa
- Sztop-Rutkowska K. (2011), *Niepamiętane historie miasta. Żydowska przeszłość Białegostoku i Lublina w (nie)pamięci obecnych mieszkańców*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. XVIII
- Szpociński A. (2008), *Miejsca pamięci (lieux de memoire)*, „Teksty Drugie” nr 4
- Wniosek aplikacyjny o tytuł Europejskiej Stolicy Kultury – BIAŁYSTOK 2016. *Sztuka współistnienia* (2010), Białystok
- Wódz J. (1999), *Społeczna rola przestrzeni – wprowadzenie do rozważań socjologicznych nad przestrzenią*, [w:] M. Malikowski, S. Solecki (red.), *Społeczeństwo i przestrzeń zurbanizowana. Teksty źródłowe*, Rzeszów

Źródła internetowe

- Archiwum i muzeum archidiecezjalne (2012) <http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=906074> [20.09.2013]
- Białystok – dzisiaj nad ranem odwojowaliśmy pomnik (2011) <http://www.blogpress.pl/node/9891> [20.09.2013]
- Boruch A. (2011), *Dżiga Wiertow, czyli Denis Kaufman, podzielił radnych*, <http://www.poranny.pl/apps/pbcs.dll/article?AID=/20110207/BIALYSTOK/895722126> [20.09.2013]
- Deklaracje narodowościowe w gminach w 2002 r. (2008) http://www.stat.gov.pl/gus/5840_4520_PLK_HTML.htm [20.09.2013]
- Ruch Palikota: Zamienić Muzeum Archidiecezjalne w Muzeum Religii Województwa Podlaskiego (2012) <http://www.poranny.pl/apps/pbcs.dll/article?AID=/20120425/POLITYKA/120429741> [20.09.2013]
- Skandal z pomnikami (2009) <http://forum.poranny.pl/skandal-z-pomnikami-t24125/> [20.09.2013]
- Strategia rozwoju miasta Białegostoku na lata 2011-2020 plus (2010) <http://www.bialystok.pl/395-strategia-rozwoju-miasta/default.aspx> [20.09.2013]
- Władze Białegostoku postanowiły zdjąć koronę Orłu Białemu (2011) <http://blogmedia24.pl/node/52113> [20.09.2013]

SUMMARY**Social perception of urban space in culturally heterogeneous communities. An example of Białystok**

Social perception of urban space is one of the elements that shape the identity of the city dwellers. In culturally heterogeneous cities, such as Białystok, each group may have different or even contradictory attitudes toward the urban space. The purpose of this paper is to examine how this space is seen by Białystok inhabitants and what are the interpretations of the historical center in the official memory of local authorities as well as in the memories of individuals and various communities of memory.

The analyzed data indicate differences in social perception of urban space in various ethnic, cultural and political groups. These differences suggest that the city center can be symbolically divided into two qualitatively different spaces, one of which, better known and prestigious, is associated with the past of the dominant Polish-Catholic group, while the other is the space less recognized and valued, which implies the past of other cultures. At the borderline of these two spaces, several conflicts over space occurred in recent years. The results suggest that Białystok lacks a coherent perception of space and intergroup conflicts over space may be repeated in the future.

Keywords:

city identity, collective memory, city space, historical monuments, social conflicts