Uniwersytet w Białymstoku
Instytut Socjologii

POGRANICZE

Studia Społeczne

Tom XXIII

Procesy transgraniczne

pod redakcją
Katarzyny Niziołek i Andrzeja Sadowskiego

Białystok 2014

Rada Programowa
Grzegorz Babiński (UJ), Andrzej Sakson (I. Zach.), Marian Malikowski (URz), Zbigniew Kurcz (UWr.), Leszek Gołdyka (USz.), Jerzy Nikitorowicz (UwB),Włodzimierz Pawluczuk (UwB), Andrzej Sadowski (UwB), Kazimierz Krzysztofek (WSPS), Sergiej Trojan (Dyplomatyczna Akademia Ukrainy, Kijów), 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, Małgorzata Skowrońska – sekretarze redakcji
Jan Poleszczuk – redaktor statystyczny

Zespół Recenzentów
Tadeusz Popławski (PB), Kazimierz Krzysztofek (WSPS), Edmund Dmitrów (UwB), Ewa Michna (UJ), Jerzy Nikitorowicz (UwB), Basia Nikiforowa (Instytut Kultury, Wilno), Larisa Titarenko (Akademia Nauk, Republika Białoruś), Tomas Kacerauskas (VGTU, Wilno), Elżbieta Czykwin (ChAT), Wojciech Łukowski (UW),Leszek Gołdyka (USzcz.), Włodzimierz Pawluczuk (UwB), Barbara Cieślińska (UwB).

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2014

ISSN 1230-2392

Na okładce
„Ludzie są równi, tylko nierówność ich dzieli”
(Kazimierz Przerwa-Tetmajer),
antydyskryminacyjny mural na osiedlu Leśna Dolina
w Białymstoku, fot. Katarzyna Niziołek, 2013

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: HOT ART Białystok

Spis treści

Łukasz Kaczmarek
Kategorie kultury publicznej służące konserwowaniu relacji władzy. Rasa i klasa w kontekście (post)kolonialnym 7

Katarzyna Niziołek
Sztuka jako narzędzie społecznej inkluzji. Perspektywa socjologiczna 41

Katarzyna Wójcikowska
Walka o miejsca pamięci w przestrzeni dwunarodowej gminy Sejny 65

Paweł Ładykowski
Litwo ojczyzno moja… dyskurs kresowy, tożsamość narodowa i głosy podporządkowanych 83

Karol Łopatecki, Radosław Poniat, Ewa Zalewska
Pomnik w Uroczysku Jaroszówka – świadek akcji komasacji gruntów w II Rzeczpospolitej 97

J. Paweł Gieorgica, Sławomir Bartnicki
Karta Polaka a tożsamość narodowa. Przykład Polaków w Białorusi 111

Anna Idzior
Obrazy Białorusi i Białorusinów w świetle procesów globalizacyjnych 133

Karolina Wojciechowska
Adaptacja tradycji kultur muzułmańskich w krajach Unii Europejskiej 145

Karolina Radłowska
Między grupą etnograficzną a narodem. Status Tatarów polskich w świetle dotychczasowych badań 155

Sławomir Bartnicki
Konsultacje społeczne jako aspekt demokracji semibezpośredniej we władztwie gminnym województwa podlaskiego 167

Lucja Ryńska
Rolnik w społecznej świadomości mieszkańców na przykładzie wybranych wsi województwa podlaskiego 187

Michał Dąbrowski
Zmiana normy prawnej a proces instytucjonalizacji przekraczania granicy państwowej 203

Marcin Piotr Puczyński
Idea społeczeństwa narodowego Floriana Znanieckiego w warunkach demokratycznych na przykładzie III Rzeczypospolitej Polskiej 223

Elżbieta Krysztofik-Gogol
Znaczenie religijności w życiu prywatnym nauczycieli 249

J. Paweł Gieorgica
Stany Zjednoczone Ameryki jako kierunek emigracji Polaków. Współczesne uwarunkowania 265

Table of contents

Łukasz Kaczmarek
Categories of Public Culture Instrumented in Creating Power Relations: Race and Class in (Post)Colonial Context 7

Katarzyna Niziołek
Art as a Means of Social Inclusion from Sociological Perspective 41

Katarzyna Wójcikowska
The Struggle for Memorials in the Space of the Binational Community of Sejny 65

Paweł Ładykowski
Lithuania, my country… Kresy and Their Discourse, Ethnic Identity, and the Voices of the Subaltern 83

Karol Łopatecki, Radosław Poniat, Ewa Zalewska
Monument in the Jaroszówka Area – Witness of Land Aggregation in the Second Polish Republic 97

J. Paweł Gieorgica, Sławomir Bartnicki
Polish National Card versus National Identity. The Example of Poles in Belarus 111

Anna Idzior
Image of the Republic of Belarus and Belarusians in the Context of Globalization Processes 133

Karolina Wojciechowska
Adaptation of Muslim Cultural Traditions in the Member States of the European Union 145

Karolina Radłowska
Between Ethnographic Group, Ethnic Group and Nation. The Status of Polish Tatars in the Light of the Existing Research 155

Sławomir Bartnicki
Public Consultations as an Aspect of Semi-Direct Democracy in the Local Governance of Podlaskie Voivodeship 167

Lucja Ryńska
The Farmer in the Social Consciousness of the Inhabitants on the Example of Selected Villages in the Podlaskie Voivodeship 187

Michał Dąbrowski
Changes to the Rule of Law and the Process of Institutionalization at the State Border Crossing 203

Marcin Piotr Puczyński
The Ideas of Nation-Society of Florian Znaniecki under Democratic Conditions on the Example of the Third Republic of Poland 223

Elżbieta Krysztofik-Gogol
The Importance of Religiousness in Teachers' Private Life 249

J. Paweł Gieorgica
The United States of America as a Direction of Emigration of Poles. Modern Conditions 265

Łukasz Kaczmarek
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
e-mail: lukaszk@amu.edu.pl

KATEGORIE KULTURY PUBLICZNEJ SŁUŻĄCE KONSERWOWANIU RELACJI WŁADZY. RASA I KLASA W KONTEKŚCIE (POST)KOLONIALNYM

W tym artykule pragnę rozpatrzeć wyobrażenia rasy i klasy w postkolonialnych relacjach władzy. Kolonialność i postkolonialność traktuję jako kontinuum opisujące wytwarzanie i odtwarzanie się współczesnych reguł i zjawisk związanych z funkcjonowaniem władzy państwowej opartej ideacyjnie na dyskursach kultury publicznej [termin za: Ortner 2004: 420 i dalsze]. Postkolonialność jest konsekwencją kolonialności i, w mojej opinii, opisuje dynamiczną sytuację, w której znalazł się współczesny świat, niezależnie od formalnego statusu społeczeństw i państw – czy były kolonizowane, czy też kolonizowały. Aparat pojęciowy „systemu światowego", którego najbardziej rozwiniętą instytucją publiczną jest prawo międzynarodowe, a główną emanacją - ONZ, został wytworzony w odniesieniu do realiów kolonialnych i przy użyciu specyficznej, ukształtowanej w dobie kolonializmu perspektywy narodowej. Istotne w niej jest postrzeganie ludzkości w kategoriach odgórnie narzucanych i instytucjonalizowanych oraz legitymizowanych siłą oręża lub argumentem dominacji gospodarczej i wspieranych autorytetem wiedzy „większości", „wolą narodu".Określenia te są zazwyczaj desygnatem jedynie grupy dominującej politycznie. Pomimo istnienia szeregu tzw. praw człowieka, rola jednostki i jej samoświadomość jest w tym porządku marginalna, a mobilność społeczna jest w dużym stopniu zdeterminowana wyobrażeniami zbiorowymi, które doczekały się instytucjonalizacji w ramach wspomnianych kategorii służących do opisywania zbiorowości ludzkich, i przyporządkowujących jednostki do specyficznych schematów poznawczych. Należą do nich m.in. państwa, granice, terytoria, narodowości, etniczności, obywatelstwa. Jednak, opierając się na moich badaniach, w niniejszym tekście uwagę poświęcę głównie wyobrażeniom społecznym implikującym odgórne i oddolne racjonalizacje statusu społeczno-ekonomicznego: rasie i klasie.

Kolonializm i postkolonializm traktuję więc bardzo szeroko, gdyż nie dostrzegam istotnych różnic pomiędzy różnymi formami rozciągania władzy polityczno-ekonomicznej i dyskursywnej przez jakiś podmiot geopolityczny na obszary zajmowane przez wcześniej niezależnych od niego ludzi, niezależnie od form ich organizacji społeczno-kulturowej i geograficznego położenia ich terytorium. Niezależnie, którego zakątka świata dotyczą nasze dociekania i jak zakreślimy granice geopolityczne czy kulturowe, wszędzie obserwować można podobne relacje wiedzy-władzy polegające na instrumentalnym wykorzystywaniu przez władzę lub pretendentów do władzy kategorii, w których ludzie konstruują autoreprezentacje i egzoreprezentacje zbiorowe – opisują „swojego" i „Innego". Dyskurs kultury publicznej, stanowiący główną przestrzeń rozgrywania relacji władzy, jest nośnikiem wyobrażeń (a zatem wiedzy), które dostarczają powodów chęci zmian statusu lub jego zachowania oraz legitymizują transformacje i ciągłość systemów. Wpływają one jednocześnie na postrzeganie oraz sposób opisywania owych relacji władzy, statusów i systemów. Do ich istotnych cech należy to, że nigdy nie są identyczne, że nie są statyczne. Dynamika zachodzących zjawisk powoduje, iż są one trudno uchwytne w opisie zarówno naukowym, jak artystycznym, a także to, że każdy, kto podejmuje próbę ich opisu postrzega je z odmiennej perspektywy. Zależy ona od kontekstu wytwarzanego z jednej strony przez habitus, doświadczenia i osobowość opisującego, jak i tego, do jakiego stopnia potrafi on uruchomić swoją wrażliwość i empatię wobec opisywanych wydarzeń, habitusów, ludzi. Istniejące podobieństwa pozwalają badaczom na ich porównawcze interpretowanie, ale standardowo podejmowane próby uporządkowania w naukowe klasyfikacje i kategorie w wielu przypadkach nie sprzyjają wyjaśnianiu, a wręcz wywołują zamieszanie. Dzieje się tak dlatego, że sami naukowcy nader często powielają popularne schematy wyjaśniania zjawisk, nie przykładając się wystarczająco do wnikliwego rozpoznania omawianych problemów. Skutkiem tego jest instrumentalne i niewystarczająco refleksyjne wykorzystywanie w dyskursie naukowym nieadekwatnych pojęć i stosowanie nieprzystających kategoryzacji.

Moje dotychczasowe doświadczenia badawcze i osobiste nakazują mi więc podchodzić z dystansem do dyskursów elit intelektualnych na całym świecie dotyczących historycznych i współczesnych relacji międzynarodowych i międzygrupowych, „systemu światowego", mechanizmów i przyporządkowań społeczno-kulturowych. Wielokrotnie przekonałem się, że korelacje, związki przyczynowo-skutkowe, które stanowiły podwaliny argumentacji wpływowych myślicieli, w praktyce okazywały się koincydencjami lub ich związki były

czysto iluzoryczne[1]. Kiedy zaczynałem moją pracę badawczą na Fidżi miałem w miarę jasny obraz historii geopolitycznej świata, mechanizmów interakcji międzyludzkich i międzygrupowych, procesów gospodarczych. Był to ugruntowany „sposób widzenia" [Berger 1997] zbudowany w toku polskiej enkulturacji, rozwijania własnych zainteresowań prywatnych i naukowych w specyficznym habitusie, w którym odnośnie humanistyki dominuje perspektywa odgórna, której cechą jest uprzedmiotowienie, czy wręcz dehumanizacja ludzi jako obiektu opisu[2].

Wróćmy jednak do kolonializmu, postkolonializmu oraz nawiążmy do kategorii takich, jak np. socjalizm, postsocjalizm, strefy wpływów, naród-społeczeństwo. Wielu naukowców i innych ludzi kształtujących dyskurs kultury publicznej budowało takie rozróżnienia, ale, w moim przekonaniu, proponowane przez nich kategorie bardzo często służyły samym ich twórcom głównie do budowania własnego autorytetu, czy choćby rozpoznawalności we własnym środowisku, do narzucania kierunku dyskursu, a zatem do sankcjonowania *status quo* lub uzasadniania planowanych zmian. Służyły nie tyle do wyjaśniania, co do racjonalizowania obserwowanych zjawisk i procesów oraz podejmowanych decyzji, a także przyjmowanych i obserwowanych postaw. W konsekwencji, kategorie, którymi często posługujemy się w nauce, tworzone były jako instytucjonalizujące wyobrażenia, narzucane odgórnie schematy, petryfikujące modele idealne. W takich narracjach nie ma wiele miejsca na wątpliwości, toteż nader często stosowano retorykę, której zadaniem było wytwarzanie wrażenia definitywności wyrażanych poglądów i ich naukowej wiarygodności oraz uniwersalności. Nadużywano zdań, które miały charakter „encyklopedycznych" twierdzeń, choć z metodologicznego punktu widzenia spełniały co najwyżej wymogi hipotez, czy wręcz tez o ideologicznym zabarwieniu. Są to wydawałoby się poważne zarzuty, jednak jeśli przyjrzymy się mechanizmom i warunkom funkcjonowania nauki oraz oczekiwaniom stawianym naukowcom (np. od powstania pierwszych uniwersytetów, a także współcześnie), zrozumiemy, iż ich

---

1 Oczywiście, moje konstatacje nie oznaczają całościowego zanegowania dorobku nauki, ale kazały mi zastanowić się uważnie nad moim własnym wykształceniem i „reżimem tożsamości" [Bloch 2011], w jakim dorastałem jako osoba zajmująca się obecnie pracą naukową. Musiałem zrewidować własne podejścia, zredefiniować bądź zanegować używane kategorie, wyzwolić się na tyle na ile umiałem spod oddziaływania wielkich metanarracji. W tym względzie, zgodnie z wykładnią Richarda Rorty'ego, postępuję zgodnie z duchem postmodernizmu.

2 Zdając sobie sprawę z uwarunkowań, którym sam podlegam, czuję wielki szacunek do osiągnięć ludzi, którzy kształtowali mój światopogląd, nawet jeśli obecnie w wielu przypadkach nie zgadzam się z ich sposobami widzenia, ponieważ zdaję sobie sprawę, iż mogli podlegać i podlegali podobnym procesom jak ja. Wiem również, że to co mnie się wydaje racjonalne, może podlegać dyskusji i nie uzyskać akceptacji innych osób, np. tych ukształtowanych w inny sposób, nawet gdy należą do tego samego habitusu co ja.

status był zazwyczaj uzależniony od rozpoznawalności, od wpływowości ich tez, od autorytetu i sławy. Ktoś, kto przejawiał nadmierny sceptycyzm wobec swojej własnej wiedzy, w obliczu oczekiwań naukowej nieomylności, nie mógł i nie może oczekiwać, że przekona pozaakademickich odbiorców swoich prac, od których zazwyczaj zależy finansowanie działalności naukowej. W moim przekonaniu, to właśnie przestrzeń dyskursywna „wypierania dobrego pieniądza przez zły", w której porządna nauka przegrywa nie tylko z obiegową wiedzą stosowaną w kulturze publicznej, ale również z nauką powierzchowną uprawianą bez dbałości o empirię. W tym świetle można postawić tezę, że nauka nigdy nie mogła liczyć na nieograniczoną „wolność badań" i zawsze była uzależniona od intelektualnych mód, od wyobrażeń i oczekiwań wobec proponowanych wyjaśnień, w tym również pozanaukowych. W najbardziej ponurych przypadkach naukowcy, którzy ośmielili się głosić poglądy niezgodne z dominującym nurtem dyskursu wiedzy-władzy, byli usuwani z uczelni, przepędzani, a nawet mordowani. Do kategorii, w kontekście których dochodzi i dochodziło do szczególnie wielu nadużyć, należą omawiane w tym artykule rasa i klasa.

Kategorie statyczne w naukach społecznych jako narzędzie kontroli systemowej.

> W klubie nie było żadnego problemu. Jak zaczął dobrze grać, wszyscy go kupili. Tak samo było z czarnymi. Kiedy grali u nas, byli nietykalni. W imię zasady: nasz Murzyn zawsze jest biały. Tym razem biały jest nasz Żyd. I będziemy go bronić jak niepodległości. Kiedy zmieni klub przestanie być biały. (Kibic Wisły Kraków o Maorze Meliksonie, piłkarzu z Izraela [Polityka 2011: 114]) .

Powyższy cytat wskazuje, do jakiego stopnia konkretne sytuacje wpływają na twórcze reinterpretacje wyobrażeń i powiązanych z nimi praktyk w ramach habitusu [zob. też Bourdieu 2007: 192 i dalsze]. Każdy habitus, kultura, społeczeństwo ma charakter dynamiczny, wymagający zmieniającego się podejścia analitycznego. Grupy takie są tworzone przez żywych ludzi, z których każdy ma swój rozum, samoświadomość i sprawczość oraz własną, mobilną pozycję w grupie. Oznacza to, że niezależnie do chęci naukowców widzenia danej grupy jako ucieleśnienia weberowskiego modelu idealnego, np. typowej społeczności melanezyjskiej, typowych *homo sovieticus*, typowej społeczności tradycyjnej kierującej się kolektywizmem rodowym, rodzinnym, czy „plemiennym", nie zaś „zachodnim indywidualizmem", to jednostka jest twórczym aktorem, podmiotem posiadającym wpływ na rozwój danej sytuacji. Jest to niewygodne np. dla

tych etnografów, socjologów czy politologów, którzy pragną omówić sytuację w jakimś zakątku globu, nie wgłębiając się w „zbędne" szczegóły i reprodukując reifikujące narracje na temat np. „Polaków", „Rosjan", „kobiet", a w omawianym tu kontekście, przedstawicieli „ras", czy „klas".

Wyraźnie zwracał na to uwagę już w 1936 roku Józef Obrębski w kontekście tożsamości zbiorowej, wprowadzając rozróżnienie na „podejście statyczne" i „dynamiczne". Obrębski [1936b:589 za: Benedyktowicz 2000:28] pisał o statycznych, encyklopedycznych ujęciach, które, moim zdaniem, są dziś reprodukowane niewystarczająco krytycznie na gruncie nauki oraz aż nazbyt mechanicznie i bezrefleksyjnie w kulturze publicznej (politycy i media). Choć są potrzebne jako informacja wstępna, to

> Niebezpieczne staje się to dopiero wówczas, gdy ulega się złudzeniu, że po uzyskaniu tej statycznej informacji o narodzie, czy narodowości, dających nam pojęcie o ich dziejach, obszarze, liczbie, języku, etnografii, składzie rasowym itd., wyczerpaliśmy przedmiot badań. Zatrzymując się w tym miejscu, kończymy naszą pracę badawczą tam, gdzieśmy ją właśnie powinni rozpocząć.

Pragnę uzasadnić stawiane powyżej tezy, skupiając się na zasygnalizowaniu problemów implikowanych badaczom zróżnicowania społeczno-kulturowego przez wieloznaczność pojęć „rasy" i „klasy" używanych w dyskursach ich dotyczących. Wynika ona z wielości kontekstów społeczno-politycznych i historycznych, w których wspomniane wyobrażenia występują i są używane oraz spowodowanych tym różnic definicyjnych. Często jest także efektem uznawania tych kategorii za oczywiste, niewymagające definiowania. Prowadzi to do dalszego „zamieszania pojęciowego", występującego zarówno na poziomie debaty naukowej i publicznej, oraz administracyjnego i potocznego używania wspomnianych wyobrażeń. To z kolei przekłada się na funkcjonowanie systemów społecznych i relacji władzy.

W trakcie moich badań na obszarach postkolonialnych szczególną uwagę zwracałem na sferę polityki i oddolnych relacji władzy ukształtowanych pod wpływem idei pochodzących z „Zachodu" i związanego z tym „imperialnego spojrzenia" [Pratt 2011] na habitusy podporządkowanych społeczności. Współcześnie, współtworząc repertuar wyobrażeń, na których są oparte ideologie narodowe zdekolonizowanych państw, są one żywym dziedzictwem kolonializmu zarówno w systemie społeczno-politycznym wielokulturowego Fidżi [Kaczmarek 2010], jak i względnie homogenicznej etnicznie, lecz ujawniającej silną stratyfikację społeczną i znaczne obszary wykluczeń Jamajki [Kaczmarek 2012a; Kaczmarek, Parowicz 2013].

Prowadzone przeze mnie wielostanowiskowe badania terenowe, uzupełniane o dociekania etnohistoryczne oparte na literaturze, pozwoliły mi zdać sobie sprawę z wielości sfer oddziaływania mechanizmów konstruowania „wspólnot wyobrażonych" [Anderson 1997] w kontekście oddziaływania dyskursów tożsamościowych opartych na pamięci społecznej [Halbwachs 1968; Nowak 2011] i wyobrażeniach zbiorowych [np. Durand 1986; Taylor 2004] rozprzestrzenianych w ramach relacji władzy.

Wyobrażenia współtworzące każdy habitus stanowią również Foucaultowską wiedzę, na której opiera się władza [Foucault 2009]. W dyskursie wyobrażeń społecznych, na jego różnych poziomach mamy do czynienia z zestawem ciągle zmieniających znaczenie symboli rozumianych tu za Abnerem Cohenem, u którego

> Symbole są przedmiotami, czynami, pojęciami, czy konstrukcjami językowymi, które niejednoznacznie przedstawiają mnogość różniących się znaczeń, wy- i przy-wołują sentymenty i emocje, oraz zmuszają ludzi do działania[3]. Zwykle występują one w stylizowanych wzorach czynności takich jak ceremonialne, rytualne, wymiana darów, ustalonych formach żartowania, zaprzysięgania, wspólnego jedzenia i picia. (…) 'władza' jest aspektem niemal wszystkich relacji społecznych, a 'polityka' odnosi się do procesów związanych z dystrybucją władzy, jej utrzymywaniem, wykorzystywaniem i zmaganiami o nią. Niektórzy naukowcy zajmujący się polityką zgłaszają obiekcje wobec tej 'obszernej' definicji, głównie dlatego, że współ-rozciąga ona badania polityki do badań ogólnospołecznych. Ale te zastrzeżenia są głownie metodologiczne, a nie teoretyczne. Większość badaczy polityki jest w pełni świadoma faktu, że władza nie istnieje w „czystej formie", lecz zawsze zawiera się w relacjach społecznych różnych typów [Cohen 1974:]

Podobnie jak symbole, czy wprost – jako symbole – możemy rozpatrywać kategorie epistemologiczne przyniesione czy wytworzone pod wpływem „Zachodu" w konkretnych kontekstach społeczno-kulturowych, takie jak np. etniczność, klasa, rasa oraz idee, takie jak np. kultura, patriotyzm, naród, dziedzictwo kulturowe, tradycja, obywatelstwo, demokracja, multikulturalizm oraz efektywność, rozwój, postęp, opłacalność, uczestnictwo i inne. Jako swoiste sy-

---

[3] Ten fragment przedmowy do książki A. Cohena („*Symbols are objects, acts, concepts, or linguistic formations that stand ambiguously for a multiplicity of disparate meanings, evoke sentiments and emotions, and impel men to action*") przytaczany przez Turnera w tłumaczeniu Ewy Klekot [Turner 2005:90] brzmi: „przedmiotów, czynów, pojęć lub tworów lingwistycznych, które w sposób *niejasny* konotują wiele rozmaitych znaczeń, odwołując się czasem do sentymentów i emocji, oraz pobudzają ludzi do działania". Z uwagi na cele mojego opracowania i używany w nim język operujący terminologią z obszaru wyobrażeń/reprezentacji, zmuszony byłem nieco zrewidować to tłumaczenie (ze szkodą dla polszczyzny), aby uwypuklić w nim akcenty wynikające z oryginalnego kontekstu książki Cohena.

mulakra [Baudrillard 1981], czy na zasadzie różni (*differance* Derridy[4]) stanowią one istotne elementy relacji władzy – również w kontekście postkolonialnym czy postsocjalistycznym. Symbole takie są przetwarzane i reprodukowane w dyskursie publicznym i prywatnym (jako interpretacje i praktyki – zob . Firth 1973) oraz równie często wykorzystywane do legitymizacji *status quo,* jak i do prób jego podważania [zob. Turner 2003{1975}, Cohen 1974]. Ponadto, stanowią one w rozmaitych konfiguracjach desygnaty konstrukcji tożsamości grupowej oraz esencjalistycznych egzoprezentacji i autoreprezentacji grup.

Jako zinstytucjonalizowane wyobrażenia, w omawianym tu przeze mnie sensie, odgrywają one społeczną rolę, którą Malinowski przypisywał mitom (*myth as a charter of society* [por. Malinowski 1958]). Już Ernst Cassirer [1946] i Robert MacIver [1947] dokonywali takiej interpretacji pojęcia „mit". Ten drugi pisze, iż

> każde społeczeństwo jest utrzymywane razem przez system mitów (…) Wszystkie relacje społeczne, ta właściwa tekstura ludzkiego społeczeństwa, są zrodzone z mitu i podtrzymywane przez mit (…) Dokądkolwiek idzie, cokolwiek napotyka, człowiek przędzie dokoła siebie swą sieć mitów, jak gąsienica tkająca swój kokon. Każdy przędzie swoją własną sieć wewnątrz większej sieci całej grupy [MacIver 1947: 4-5].

Wiedza ta jest źródłem norm i wartości legitymizujących każdy system władzy, jej relacje i hierarchie. Może być i jest również wykorzystywana przez podporządkowanych w celu zmiany relacji władzy lub ich legitymizacji (proces „mimikry" [Bhabha 2008]).

Zaprezentowane poniżej wywody są osadzone głównie w kontekście USA i Jamajki, dwóch odmiennych obszarów postkolonialnych – dawnych kolonii brytyjskich. Pierwszy jest częściej omawiany w kontekście imperializmu, a drugi „klasycznej", „peryferyjnej" byłej kolonii. Niemniej, w obu tych krajach rozpoznać można, będący w znacznej mierze dziedzictwem kolonializmu brytyjskiego, system etnorasowej stratyfikacji społecznej, którego funkcjonowanie ma znaczny wpływ na determinujące tamtejsze dyskursy wyobrażenia klasowości. Jak sądzę, omawiane tu przykłady „kłopotów" z pojęciami mogą zostać odniesione także do praktyk występujących w wielu innych miejscach świata, tym bardziej, że prowadzona w tych krajach walka z nierównościami społecznymi na tle rasowym miała niebagatelny wpływ na społeczne wyobrażenia rasy

[4] Są one często świadomie lub nieświadomie trawestowane i stosowane/wykorzystywane w pewnym oderwaniu od swych pierwowzorów, nakazując nam je dekonstruować, by w końcu postawić pytanie, czy istotnie miały kiedykolwiek takie znaczenia, jakie im przypisujemy w akademickich debatach, czy też, jakimi posługujemy się w naszym codziennym języku.

w globalnej kulturze masowej (to znaczy tam, gdzie ona dociera). Dyskursowi „rasowemu" poświęcam w tym artykule znacznie więcej uwagi niż „klasowemu", gdyż zakładam, iż gruncie rzeczy w przypadku „klasy" mamy do czynienia z podobnymi jak w kontekście „rasy", mechanizmami percepcyjno-epistemologicznymi, które determinują sprawczość i postrzeganie jednostek oraz grup. Niemniej, wyobrażenia klasowe zależą w wielkim stopniu od indywidualnych i zbiorowych wyobrażeń na temat „swojskości" i „użyteczności" [zob. Kaczmarek 2012b], co nader często wiąże się ze sposobem interpretacji własnej i cudzej rasy.

W trakcie moich badań terenowych i studiów nad przyczynami i konsekwencjami zróżnicowania społeczno-kulturowego w dawnych koloniach brytyjskich[5] często spotykam się z postulatami wzywającymi do poświęcania należytej uwagi problemom rasy i klasy [zob. np. Greene 1993]. Próbując zrozumieć, w jaki sposób ludzie w różnych kontekstach geograficzno-społecznych i ekokulturowych nabywają swoją tożsamość i konstruują granice „swego" i „obcego" oraz opierając się na nich kalibrują swoją sprawczość, przychylam się do stanowiska sygnalizowanego już przez Franza Boasa [1928: 18 i 50 za: Eller 2012: 179] i wielokrotnie podtrzymywanego na gruncie nauk społeczno-kulturowych, iż zarówno rasa, jak i klasa są społecznymi wytworami [por. Barker 2005: 16-26; Eller 2012: 169-184; Fenton 2007: 66-89; Hall 2011: 16 i dalsze; Omi i Winant 1986: 61]. Oznacza to, że tylko od sprawczości i mobilności społecznej ludzi w ich konkretnych habitusach zależy sposób traktowania rasy i klasy oraz negocjowania ich znaczeń. Moje stanowisko nie oznacza, iż ignoruję istnienie różnic między ludźmi na poziomie fenotypu i morfologii oraz kwestionuję możliwe do naukowego uchwycenia prawidłowości (np. biologiczne). Uważam, iż należy zdawać sobie z nich sprawę i porównawczo analizować ich znaczenie dla badanych społeczności. Niemniej, należy to czynić ostrożnie oraz za każdym razem pamiętać, iż ich znaczenie i oddziaływanie jest osadzone w różnorodnych i swoistych ramach poszczególnych habitusów, kontekstach kulturowo-społecznych i językowych. Ponadto, dla zdecydowanej większości ludzi, w tym również dla naukowców, którzy nie zajmują się badaniami w omawianych sferach, bądź nie odczuwają potrzeby refleksji na ten temat, naukowe ustalenia i debaty prowadzone w tym dyskursie nie mają praktycznego znaczenia, bądź też są ignorowane, jako wykładnie sprzeczne z uprawianymi narracjami. W pragmatyce życia społecznego zazwyczaj wykorzystują oni aktualnie funkcjonujące („obiegowe") i często niespójne wyobrażenia

[5] Spostrzeżenia i refleksje zawarte w tym artykule są efektem moich badań terenowych na Jamajce prowadzonych od stycznia do lipca 2011 roku oraz studiów i dyskusji naukowych na Jamajce, w Stanach Zjednoczonych, Niemczech i Polsce w 2011 roku.

dotyczące rasy, klasy, czy jak pokazują ostatnio prowadzone w Polsce publiczne spory – płci.

Zróżnicowanie społeczne na Jamajce

W tej części artykułu refleksja jest oparta przede wszystkim na moich obserwacjach z Jamajki. Moje uwagi, na ile jest to możliwe, dotyczą też Indii Zachodnich, a zatem głównie karaibskiego obszaru, który stanowił kolonie brytyjskie[6], a po dekolonizacji jego państwa znalazły się w Brytyjskiej Wspólnocie Narodów. Kształt struktur społeczno-etnicznych został nadany Karaibom w okresie kolonialnym, zwłaszcza w wyniku realizacji interesów państw, które sprawowały polityczną i gospodarczą kontrolę nad regionem. Abstrahując od różnic pomiędzy poszczególnymi krajami Indii Zachodnich, można stwierdzić, iż cechą wspólną ich społeczeństw jest stratyfikacja społeczno-ekonomiczna, w której analizie, na gruncie intelektualnym czy naukowym, pryzmat „rasy" i „klasy" zwykle odgrywa istotną rolę [por. np. Smith 1959, 1965, Hintzen 1983, Greene 1993, Maingot 2010][7].

Społeczeństwa Indii Zachodnich ukształtowały się pod silnym wpływem kolonialnej kultury brytyjskiej, a w tym właściwych jej pojęć i języka oraz narzuconej przez ten kontekst stratyfikacji społecznej. Tamtejsze kultury rdzenne zostały unicestwione albo zmarginalizowane. Ich miejsce zajęły kultury hybrydowe (np. „plantacyjne"), które wyłoniły się w interakcjach zachodzących w populacjach niewolniczych i postniewolniczych[8].

---

6 Z uwagi na wspomnianą przynależność do Brytyjskich Indii Zachodnich oraz implikowane tym faktem podobieństwa kulturowe, zwyczajowo do tej grupy włącza się również państwa kontynentalne – Belize (dawniejszy Brytyjski Honduras) i Gujanę.

7 Tłumaczy to duży wpływ ideologii Marcusa Garvey'a [por. Nowicka 1979], czy wręcz intelektualna dominacja nurtu tzw. „krytyki antykolonialnej" na gruncie karaibskim zapoczątkowana przez Martynikanów – Cesaire'a [1939] i Fanona [1952, 1961] oraz współtworzonych przez Jamajczyka, Stuarta Halla, studiów kulturowych.

8 Na Jamajce zdecydowana przewaga liczebna ludności o korzeniach afrykańskich oraz działające tam mechanizmy i strategie kreowania tożsamości doprowadziły do daleko posuniętej homogenizacji kulturowej. Potomkowie niewolników i pewnej liczby wolnych przybyszów z Afryki Zachodniej stanowią według danych spisowych około 97% ogółu obywateli, przy czym bardzo trudno jest dziś oszacować, jaki odsetek ludności posiada pośród swoich przodków osoby wywodzące się z innych obszarów Ziemi. W 2010 roku jako „Czarni" deklarowało się 91,2% ludności (pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku – 77%), a dalsze 6,2% jako „mieszani" (w latach siedemdziesiątych – 14% do 15%), co przy zachowaniu pewnej ostrożności pozwala zakładać, iż około 2 773 000 ludzi w populacji liczącej 2 847 232 [CIA 2010] postrzega siebie jako osoby pochodzenia afrykańskiego.

Większość społeczeństw Indii Zachodnich, a także pozostałych obszarów Karaibów, cechuje się większym niż Jamajka zróżnicowaniem morfologicznym („rasowo-etnicznym") czy społecznym („klasowo-etnicznym" i „rasowo-klasowym") w kontekście „typów" możliwych do uchwycenia przez naukowców lubujących się w przeprowadzaniu statycznych kategoryzacji. Znaczna część populacji kraju jest po prostu wymieszana do tego stopnia, iż bywa, że członkowie jednej rodziny wywodzą genealogię z wielu obszarów świata, a rodzeństwo posiadające tych samych rodziców miewa odmienne cechy morfologiczne – np. odcienie skóry. Kraje Antyli zamieszkiwane są w większości przez grupy napływowe, których obecność w Nowym Świecie była wynikiem działalności mocarstw kolonialnych [Kuper 1976]. Są to przede wszystkim grupy pochodzenia afrykańskiego, których przodkowie zostali sprowadzeni do kolonii jako niewolnicy. Drugi zbiór grup stanowi ludność pochodząca z innych kolonii, której przodkowie zostali sprowadzeni w charakterze pracowników kontraktowych (taniej siły roboczej, która miała zapewnić opłacalne funkcjonowanie gospodarki kolonialnej po zniesieniu niewolnictwa). Kolejnym elementem etnicznego składu społecznego tych państw są potomkowie Europejczyków – osadników, administratorów, nauczycieli, biznesmenów i żołnierzy europejskich. Na skutek etnocydu, najczęściej przejawiającego się w formach długotrwałej akulturacji, marginalizacji, dyskryminacji i fizycznej eksterminacji, grupy pochodzenia tubylczego stanowią ułamek populacji nielicznych karaibskich krajów Wspólnoty Brytyjskiej, gdzie przetrwały.

Różnorodność pochodzenia i procesy kulturowych interakcji, jakie zachodziły przez długi okres współwystępowania omawianych grup na terenach karaibskich państw, zaowocowały niezwykle interesującymi zjawiskami w aspekcie formowania się zróżnicowanych i niejednokrotnie złożonych z wielu elementów tożsamości. Wielokulturowe dziedzictwo mieszkańców omawianych krajów, na które oprócz elementów wywodzących się z obszarów pochodzenia poszczególnych grup, a także z krajów-centrów kolonialnych, przejawia się we wszystkich sferach kultury i życia codziennego – począwszy od form kultu religijnego, w wielu przypadkach znacząco zsynkretyzowanego, poprzez obyczajowość, seksualność i życie rodzinne, sferę językową, ekonomiczną, sztuki, a wreszcie polityczną, żeby w sposób arbitralny wymienić chociaż nieliczne [Posern-Zieliński 2006: 131]. Wspomniane bogactwo kulturowe dopełnione przez wielość lokalnych form będących efektem twórczych reinterpretacji i improwizacji, emanuje na sferę tożsamości, co nierzadko znajduje swój wyraz w zjawiskach politycznych. Interesujące jest również ustrojowo-administracyjne zarządzanie

Pozostałe grupy spisowe tworzą zaledwie 2,6% (w latach siedemdziesiątych – około 8%, w tym Białych zaledwie około 1%).

ową wielokulturowością. Etnocentryczny stosunek Europejczyków do innych, „obcych" ludów odegrał tu swoją rolę. Stanowił wyraz postrzegania różnic kulturowych i biomorfologicznych i przyczynę, dla której Europejczycy, zgodnie z długoletnią tradycją, wdrożyli do tworzonego przez siebie porządku polityczno-prawnego segregację etnorasową. Przyczynili się w ten sposób świadomie do automatycznego powstania i instytucjonalizacji różnic w statusie pomiędzy sobą a resztą ludności zamieszkującej wyspy. Zatem pojęcie „etnocentryzmu" można tu stosować co najmniej w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, w opisującym perspektywę, której centrum jest własna grupa etniczna. Po drugie zaś, w takim, które nakazuje interpretować „Innych", jako przedstawicieli kategorii skonstruowanych na podobieństwo naszej własnej grupy etnicznej, nawet jeśli w tym celu trzeba takie kategorie po prostu stworzyć. W ten sposób wytwarza się „etniczność polityczną" [patrz: Eriksen 1992; Kaczmarek 2010: 83].

Europejczycy wywarli istotny wpływ na uformowanie się nowożytnych karaibskich grup etnicznych. Próbując swoim zwyczajem uporządkować i usystematyzować poznawany świat, stworzyli oni nową kategorię geograficzną – Karaiby, a następnie ich mieszkańców przyporządkowali do wymogów swojej percepcji, wtłaczając ich w swe kategorie poznawcze[9]. Konsekwencją tworzenia takich kategorii jest, z kolei, zwyczaj zaliczania wszystkich ich mieszkańców do „adekwatnych", w pewnym sensie unifikujących, czy też uniformizujących, pomimo występowania niejednokrotnie olbrzymich różnic, kategorii rasowych czy etnicznych, takich jak „Indus", „Afrykanin", „Czarny", „Indianin", „Azjata", „Metys". Nie muszą one wiązać się zawsze z istnieniem podobieństw pomiędzy ludźmi tworzącymi te grupy (np. kategoria „Azjatów"). Jednak wyrażają tendencję do zacierania tych odmienności, które, być może z powodu

[9] Na podobnej zasadzie generalizacji powstały kategorie takie, jak choćby „Indie", „Czarny Ląd" czy „Wybrzeże Niewolnicze", „Ameryka Indiańska", „Melanezja", czy „Polinezja". Oczywiście, tego rodzaju zachowania nie są właściwe jedynie Europejczykom, czy Ludziom Zachodu. Jak wskazuję w dalszej części artykułu, także postrzeganie Europejczyków przez mieszkańców obszarów nieeuropejskich prowadziło i prowadzi do podobnej esencjalizacji. Sprzeciw przeciwko wliczaniu mnie do kategorii ludzi odpowiedzialnych za kolonizację i cierpienia czarnych niewolników był bardzo ciekawym odczuciem towarzyszącym moim kontaktom z rozmówcami na Jamajce. Ponadto, do bardzo ciekawych refleksji prowadzi konstatacja, że dla wielu przedstawicieli społeczeństw postkolonialnych Polska, jako część Europy, nie różni się zasadniczo od Wielkiej Brytanii, Hiszpanii, Niemiec czy Belgii. I chociaż formalnie w kategoriach winy i niewinności, jako Polacy możemy nie poczuwać się do odpowiedzialności za kolonializm i niewolnictwo, to jednak przypomnienie sobie mocarstwowych dziejów Rzeczpospolitej i stosunku naszych duchowych przodków do grup zdominowanych prowadzi do konkluzji, iż nie możemy ręczyć za ich zachowanie w przypadku posiadania pozaeuropejskich kolonii. Tu w sukurs relatywiście przychodzi świadomość, że wielu Polaków wywodzi się z chłopstwa pańszczyźnianego, które bywało traktowane w podobnie przedmiotowy sposób jak niewolnicy na plantacjach.

egzotyczności przedmiotu porównań – ludzi i kultur, czyli różnic w stosunku do świata znanego Europejczykom – wydają się stosunkowo mało istotne.

Zdaniem Adama Kupera [1976: 48], stratyfikacja rasowa mająca początek w czasach niewolnictwa prowadziła w późniejszych latach do kategoryzacji społeczeństwa Jamajki w ramach trzech zasadniczych grup - białej, brązowej i czarnej, w kolejności zgodnej z kryterium dominacji, ale odwrotnej względem liczebności. W krajach karaibskich Wspólnoty Brytyjskiej najbardziej liczny składnik populacji stanowi ludność pochodzenia afrykańskiego. Dla celów statystyczno-spisowych, opierając się na kryteriach rasowych, nazywa się jej przedstawicieli „Afrykańczykami" czy „Czarnymi". Również grupa opisywana jako „Mieszana" (*Mixed*) w większości przypadków określa ludzi, których przodkowie choć w części wywodzili się z Afryki. Dotyczy to też „Mulatów". Pojęciami tymi posługują się ludzie w języku codziennym, aczkolwiek w rozmowach ze mną na ten temat, osoby utożsamiające się z grupą „białą" bardziej starannie dobierały słownictwo, starając się unikać pejoratywnych określeń na temat pozostałych. Natomiast osoby z grupy „czarnej" stosowały wobec siebie pełną gamę wyrażeń, łącznie z tymi, które uchodzą za obraźliwe w dyskursie publicznym – np. Negro, Nigger. Paradoks tej sytuacji polega na tym, że osobę z domieszką „czarnej" krwi przyporządkowuje się najczęściej do tej właśnie grupy. Zapewne jest to efektem tego, że „białość" wciąż stanowi rodzaj ideału estetycznego, od którego odstępstwa są natychmiast odnotowywane. Natomiast trudniej jest przy użyciu takiej perspektywy odwrócić logikę postrzegania rasy. Być może, gdyby model idealny stanowił jakiś „czarny wzorzec", to procesy percepcyjne oddziaływałyby w drugą stronę. Moi rozmówcy z Alligator Pond określali się ironicznie jako „Niggers", ale wskazywali, że „prawdziwych", „czystych czarnych" można spotkać w niewielu miejscach na Jamajce i wysyłali mnie w tym celu do Accompong na Maroon Festival[10], gdzie można spotkać „prawdziwych Murzynów, tak czarnych, że aż mają czerwone oczy".

Europejczycy od momentu swego przybycia zachowali duże znaczenie, nieproporcjonalnie duże w stosunku do rozmiaru swej kategorii, która już od momentu rozpoczęcia handlu czarnymi niewolnikami na Karaibach, zawsze była niewielka w proporcji do ogółu populacji. W tym kontekście warto zauważyć, że ich liczba stopniowo zmniejsza się od dekolonizacji Karaibów. Wyjeżdżają oni przede wszystkim do rozwiniętych krajów anglojęzycznych. Jednak warto za-

[10] Organizowane corocznie 6 stycznia obchody upamiętniające przywódcę jamajskich Maronów, Cudjoe. Święto jest okazją do zabawy oraz przypomnienia historii i kultury „wolnych Afrykańczyków" – zbiegłych niewolników i ich potomków, którzy tworzyli enklawy w niedostępnych terenach kraju.

uważyć w kontekście tego wywodu, że wpływ na ich „zanikanie" ma także zawieranie przez nich związków z reprezentantami innych grup „etnorasowych".

Niemniej Biali, zdaniem moich rozmówców (niezależnie od ich koloru skóry), w porównaniu z innymi grupami są nadreprezentowani jako przedstawiciele lepiej sytuowanych w kontekście władzy i materialnym grup społeczeństwa (menedżerowie, zarządcy, specjaliści i wykwalifikowani pracownicy). Wiele spośród dużych przedsiębiorstw pozostaje w rękach euroamerykańskiego kapitału, gdzie do zarządzania bądź udziałów w dalszym ciągu często dopuszcza się przedstawicieli lepiej wykształconych warstw społeczeństw wyspiarskich, wśród których wciąż można zaobserwować biały, lub „mniej czarny" odcień skóry. Jednak moi rozmówcy wywodzący się z tej „lepiej sytuowanej", obecnie głównie miejskiej, sfery społecznej odżegnują się w swych deklaracjach od izolacjonizmu rasowo-klasowego, chętnie przywołując posiadanie Czarnych przodków lub wskazując przykłady „międzyrasowych" związków w swym najbliższym otoczeniu. Ciekawe jest to, że przedstawiciele tego typu środowisk często mówią o sobie, że są „bardzo zamerykanizowani" bądź „zeuropeizowani" i prawie wszyscy odebrali choćby częściowe wykształcenie w USA, Wielkiej Brytanii lub Kanadzie. Ponadto, bez trudu przypominają sobie „dawne dzieje" sprzed kilku czy kilkudziesięciu lat, gdy np. bali się wsiąść do „zwykłego" autobusu czy pójść pieszo do centrum miasta, a po dodatkowej indagacji przyznają, że prawa każdy porusza się samochodem. Deklarowali również, iż właściwie żadne z nich nie miałoby problemu z szybkim znalezieniem pracy, ponieważ posiadają odpowiednie znajomości i wiedzą jak ich użyć. Europejscy czy amerykańscy pracownicy, czy czasowi rezydenci bardzo szybko aklimatyzują się w tym środowisku.

Jednakże dla celów analizy kulturowej lub etnicznej, samo kryterium koloru czy wręcz odcienia skóry nie dostarcza wiążących informacji, a może wręcz prowadzić do mylnych konkluzji, ponieważ nie tylko „Czarnoskóra" ludność Karaibów przez stulecia podlegała licznym czynnikom kształtującym tożsamość, które spowodowały występowanie ogromnej różnorodności form i przejawów kultury oraz tożsamości lokalnej. Należy wspomnieć o krzyżowaniu się z Europejczykami i ludnością pochodzącą z innych kontynentów, które miało, lub mogło mieć, wpływ na status społeczno-majątkowy oraz samoocenę ludzi urodzonych z tego typu formalnych i nieformalnych związków. W czasach kolonialnych bywało, iż np. Mulat był właścicielem niewolników albo że po uzyskaniu edukacji i poprawie statusu majątkowego, potomek niewolników zrywał związki z kulturą afrykańskich przodków i starał się „europeizować", bądź, wręcz przeciwnie, postulował zniesienie niewolnictwa [por. Jean Baptiste Philippe's „Free Mulatto" {1824}, za: Cudjoe 2001]. Zdarzają się również sy-

tuacje, iż potomkowie mieszanych związków starają się zerwać z dziedzictwem innym niż afrykańskie, wypierając ze świadomości fakt „mezaliansu". Zabrzmi to zapewne jak truizm, lecz na autoidentyfikację jednostki i jej podejście do pochodzenia wpływ ma nie tylko kolor skóry, który zresztą może być postrzegany odmiennie przez różne osoby, na co wpływ mają także względy samo świadomościowe związane z samooceną, ale także jej reprezentacje i system wartości, które zależą od enkulturacji, osobowości czy indywidualnych doświadczeń i uwarunkowań, a także wypływających stąd decyzji i sposobów postrzegania rzeczywistości [por. Loomba 2011: 119-147]. Wydaje się, iż dopiero pojawienie się lokalnych elit postniewolniczych w drugiej połowie XIX wieku wywołało powszechniejszą refleksję wśród Afro-Karaibczyków nad ich tożsamością przy wykorzystaniu „zachodnich" kategorii opisujących etniczność. Rozwój zainteresowań folklorystyką oraz badania etnograficzne pozwoliły na systematyczne, „naukowe" dochodzenie do korzeni tożsamości i stopniowe konstruowanie dyskursu tej grupy dominującej politycznie i kulturowo w większości krajów karaibskich po dekolonizacji. Obecnie można doszukiwać się afrykańskości korzeni kultury Czarnych Karaibczyków, niemniej stanowi ona odrębną, shybrydyzowaną jakość [zob. też np. Nettleford 2001: 17-39].

Do ciekawych refleksji prowadzić mogą wspomnienia Jamajczyka niemieckiego pochodzenia opisane w książce *Zaginione białe plemiona* [Orizio 2009: 79-80]. Człowiek ten, wraz z kolegami, w latach powojennych był na stypendium językowym w Hamburgu. Pewnego dnia niemiecki wykładowca zapytał go, dlaczego tyle czasu spędza z „tymi czarnymi". Jak wspomina, dopiero wtedy zorientował się, iż kolor skóry kolegi tak bardzo się różni od jego własnego. Niektóre z osób, z którymi się zetknąłem, potwierdzają, iż w środowiskach, w których dorastali, kolor skóry nie odgrywał większej roli w relacjach międzyludzkich. Niemniej, te same osoby pytane o związek koloru, czy odcienia skóry z szansami zdobycia pracy, zazwyczaj uznawały za powszechny pogląd, iż im bielsza skóra, tym lepsze widoki na dobrą posadę, a niektóre same go powielały.

Psycholog Christopher A. D. Charles z University of The West Indies ujmuje to bardzo mocno w artykule *Skin Bleaching, Self-Hate, and Black Identity in Jamaica* (*Wybielanie skóry, nienawiść własna i Czarna tożsamość na Jamajce* [2003: 714]).

> Trwają nieustanne zmagania między afrykańską i „wyższą", europejską kulturą [Nettleford, 1978]. Ci, którzy kultywują swoje afrykańskie dziedzictwo, opierają się wyzwaniom niesionym przez europejskie kanony [Alleyene, 2001]. Inni przyjęli europejskie normy i wartości, i stali się typowymi użytkownikami tej kultury, gdyż afrykańskie dziedzictwo zostało relegowane do nizin społecznych [Brodber 1989]. Stało się tak, ponieważ sytuacja kolonialna była głęboko zakorzenionym stanem

umysłu, który pozostawił długotrwałe psychologiczne szramy. Dlatego powodowało to problemy dla nowo powstałych karaibskich narodów [Singham 1969]. W konsekwencji czarne matki na Jamajce opowiadają swoim dzieciom, że ich wełniste włosy są złe. Co więcej, opowiadają też dzieciom, że Biały jest lepszy niż brązowy, a brązowy lepszy niż Czarny. Dlatego niektórzy Czarni Jamajczycy wybielają swą skórę [Abrahams 2000].

Jednak artykuł ten ma charakter bardzo kompilacyjnego eseju – zlepku fragmentów cudzych opinii i ustaleń, które ilustrują tezę przyjętą przez autora, zapewne w zgodności z jego własnymi odczuciami jako osoby uwrażliwionej na opisywane kwestie przez swoje własne obserwacje z codziennego życia na Karaibach lub też ideologię, co może stanowić pewną wartość poznawczą dla badaczy tych zagadnień, przy zachowaniu ostrożności i dużej dozy krytycyzmu wobec tego źródła. Ostrożności takiej zabrakło najwyraźniej Marcinowi F. Gawryckiemu [2013: 323-333], który to, prawdopodobnie z perspektywy swojego gabinetu, kreuje na użytek polskiego czytelnika ilustrację rasy i klasy w postkolonialnej Jamajce opierając się na – jak się wydaje – przypadkowym lub tendencyjnym zbiorze opinii (w wielu przypadkach równie ostro i jednostronnie sformułowanych jak w przypadku Charlesa) zaczerpniętych z rozmaitych artykułów i esejów autorów o najrozmaitszej proweniencji profesjonalnej. W efekcie otrzymujemy dość radykalny, reprodukujący schematyczne i mało refleksyjne myślenie o rasie i klasie, ponury obraz społeczeństwa odmalowany z esencjalizującej i generalizującej perspektywy odgórnej. Zarówno przypadek Charlesa, jak i Gawryckiego zdaje się mówić więcej o strategiach tworzenia tekstów „naukowych" jako narzędzi służących zaistnieniu w środowisku akademickim niż o ludziach mieszkających na Jamajce i ich sytuacji.

Konkluzje z dyskusji prowadzonych z wieloma osobami, które poznałem w trakcie moich badań, nie pozwalają na formułowanie aż tak ostrych poglądów dotyczących powodów i przejawów negatywnych autoreprezentacji wśród czarnoskórych Jamajczyków. Również wśród tych, którzy nie należą do „nizin społecznych" przeważała deklarowana akceptacja dla własnego pochodzenia i koloru skóry. W każdym ze środowisk, z którymi miałem kontakty, częste były również sytuacyjne żarty i dowcipy na te tematy, ówcześnie, w 2011 roku, dotyczące zwłaszcza amerykańskiego prezydenta Baracka Obamy, który przygotowywał się do reelekcji. Niemniej kilka osób wyrażało przekonanie o tym, iż szczególnie wśród „młodych ambitnych" istnieje zjawisko wybielania skóry, aczkolwiek do znajomości takiego człowieka przyznała się tylko jedna z nich. Bardzo wielu moich jamajskich znajomych pochodzi z mieszanych rodzin oraz współtworzy mieszane związki, i odnoszę wrażenie, iż często przypisywanie sobie przynależności rasowej, w tym kontekście czarnej, ma charakter kon-

wencjonalnego stosowania obiegowych wyobrażeń, bez przywiązywania do tego specjalnej wagi. Choć poznałem też osoby, które świadomie decydowały się afirmować swoją „czarność" lub deprecjonować swoją „białość" na skutek doświadczeń życiowych (np. na emigracji w Kanadzie, gdzie się czuły niesłusznie dyskryminowane przez sam fakt pochodzenia z Jamajki). To tylko dowodzi w mojej opinii, że rasa i klasa są kategoriami hipersubiektywnymi i mogą podlegać takim samym interpretacjom i racjonalizacjom jak każda inna kwestia związana z postrzeganiem i odczuwaniem statusu społecznego.

Praktyczne kłopoty z „Rasą" i „Klasą"

Nie potrafię oprzeć się wrażeniu, iż przywiązanie do odgórnego analizowania zróżnicowania społecznego z uwypukleniem perspektywy ekonomicznej wynika z tradycji nauk społeczno-ekonomicznych wywodzącej się z XIX wieku. Została ona zapewne wynaleziona i spopularyzowana w kontekście postkolonialnym przez myślicieli ukształtowanych w „zachodnioeuropejskim kręgu intelektualnym" przy licznych odniesieniach do angielskich przekładów marksizmu, czy rzadziej weberyzmu, przefiltrowanych przez tłumaczenia Gramsciego, Cesaire'a i Fanona, oraz wzbogacona o interpretacje Foucaulta. Na tym gruncie przede wszystkim eksponowano czynniki ekonomiczne oraz te związane z „walką klas" i „uciskiem", a często na dalszy plan spychano kulturowy (antropologiczny), a także lokalny i osobowościowy kontekst zróżnicowania społecznego[11].

Tej dystrybucji i częstym tłumaczeniom towarzyszy zacieranie się różnic pomiędzy „naukowymi" i „potocznymi" zastosowaniami omawianych terminów[12] oraz ich esencjalizacja i instytucjonalizacja, często w formie arbitralnie „petryfikującej" ich znaczenia w oderwaniu od wcześniejszych kontekstów. Współtworzą dyskursy, w tym również te hegemoniczne. Jest to tym bardziej

[11] Związek między używaniem języka angielskiego a rozwiniętą w XIX wieku refleksją filozoficzno-społeczno-ekonomiczną (socjologia, ekonomia) jest szczególnie widoczny w odniesieniu do kategorii analitycznych, którym poświęcony jest niniejszy artykuł – „rasy" i „klasy". Warto poświęcić temu zagadnieniu (przyzwyczajeniu) uwagę, ponieważ język angielski stał się najistotniejszym medium międzynarodowego dyskursu naukowego i politycznego ostatnich dekad, a problematyka definiowana i formułowana w tym języku, czy przefiltrowana/spopularyzowana przez tłumaczenia nań, nabiera globalnego zasięgu.

[12] Dotyczy to również wielu innych pojęć, takich jak np. multikulturalizm, pluralizm, etniczność, w przypadku których zastosowań naukowych nie tylko są one często oderwane od swych pierwotnych znaczeń, ale także zacierane są granice między nimi.

istotne, że pojęcia kreowane w środowiskach akademickich w odniesieniu do określonych kontekstów kulturowych są następnie modyfikowane, i nie zawsze adekwatnie parafrazowane, tak, aby pasowały do partykularnych potrzeb czy skojarzeń badacza[13]. Pojęcia te często stają się mglistym odbiciem czy też odległą metaforą swoich pierwotnych znaczeń[14].

Rasa

W tradycji języka angielskiego terminy „rasa" i „klasa" mają wiele zastosowań i znaczeń, które często wykraczają poza ramy definicji naukowych, w które próbowano je przyoblec, aby uczynić z nich „*obiektywne* kategorie analityczne". „Rasa" nie jest tam określeniem związanym nierozerwalnie z „kolorem skóry", czy morfologicznymi zróżnicowaniami gatunku *homo sapiens*. Słowo to czasami odnosi się do denominacji kulturowych, narodowościowych czy etnicznych [por. A. Posern-Zieliński, 2005: 15 i dalsze; T.H. Eriksen, 2002:5 i dalsze], często było stosowane jako synonim „ludu", czy późniejszego terminu „grupa etniczna"[15]. Widoczne to było np. w arbitralnym i pragmatycznym sposobie dzielenia populacji krajów tworzących Imperium Brytyjskie na etnorasowe kategorie z prawnie przypisanym miejscem w hierarchii społeczno-politycznej [por. Kaczmarek 2008: 173 i dalsze, Kaczmarek 2010]. To, co w okresie kolonialnym dodatkowo dawało wyraz etnocentrycznemu czy wręcz światopoglądowo rasistowskiemu podejściu kolonizatorów do ludności zamieszkującej kontrolowane przez Brytyjskie Imperium obszary, a w RPA po ustąpieniu Brytyjczyków rozwinęło się w Apartheid, stopniowo nabierało innych znaczeń.

W miarę upływu czasu i rozwoju międzynarodowego dyskursu dotyczącego praw człowieka oraz multikulturalistycznej potrzeby poszanowania różnorodności kulturowej zmieniało się również podejście wobec rasy. Do najważniejszych przemian, które symbolicznie i praktycznie torowały drogę tego dyskursu można zaliczyć zniesienie niewolnictwa, dekolonizację, porażkę faszyzmu

---

13 Na przykład „kreolizacja" w zastosowaniu U. Hannerza została oderwana od swoich kilku pierwotnych znaczeń stosowanych w odmiennych kontekstach kulturowych [por. Sheller 2003, s. 274-280].

14 Dotyczy to np. terminu „akulturacja", który po „upolitycznieniu" jednego z jego znaczeń został „wyklęty" i stopniowo wyrugowany ze słownika głównego nurtu nauk społecznych.

15 W kontekście „ewolucji" pojęć, jak zauważył Richard Jenkins [1997: 25], rozwój refleksji nad społeczeństwem mnogim i wielokulturowością zachodził równolegle do stopniowego zastępowania pojęcia „plemię" przez „grupę etniczną" w koncepcjach, które nadawały ton antropologii społecznej okresu postkolonialnego. Odzwierciedlało to w antropologii brytyjskiej utratę imperium oraz zmiany w świecie po II wojnie światowej.

i nazizmu, likwidację Apartheidu w Republice Południowej Afryki. Równolegle rozwijano i modyfikowano naukowe podejścia, definicje i taksonomie dotyczące morfologicznego zróżnicowania gatunku *homo sapiens* [por. Piasecki 2010: 155-167]. W ich efekcie nie zaprzestano postrzegania i analizowania różnic rasowych, a w dominujących dyskursach elit naukowo-intelektualnych rasa zatraciła funkcję determinującą pozycję społeczną jednostek i grup jako biologiczne „zrządzenie Opatrzności" czy „prawo Natury" i została „zdegradowana" do roli jednego z czynników wpływających w zależności od uwarunkowań kulturowych na relacje społeczne (w tym również ekonomiczne), czy wręcz zaczęła być traktowana jako produkt tych relacji.

Nie oznacza to, że rasizm jako światopogląd zakładający hierarchizację i dyskryminację na podłożu rasowym zupełnie wyeliminowano. Został on potępiony i zakazany na poziomie deklaratywnym w większości krajów, których dominujące politycznie środowiska pragną uchodzić za „postępowe" czy „nowoczesne". Wprowadza się tam coraz bardziej surowe standardy zapobiegające dyskryminacji i propagujące „równość szans". I chociaż owa „tolerancja" i poszanowanie odmienności są bardzo często traktowane fasadowo, to niemniej samo pragnienie „pokazania światu postępowości" i chęć elit społecznych bycia postrzeganymi jako „nowoczesne" jest wielkim sukcesem idei i praktyk multikulturalizmu. Pomimo jego krytyki ostatnio „modnej" w publicystyce – także naukowej - i polityce (dla porównania różnych stanowisk - patrz np. Barry 2001; Cameron 2011; Huntington 1996; Mamzer 2008; Merkel 2010; Novak 1996; Sarkozy 2011; Smoczyński 2010], multikulturalizm wprowadził zmianę jakościową w dyskursie elit i systemach prawnych wielu państw (zwłaszcza tych, które ratyfikowały Kartę Praw Człowieka), którą niełatwo byłoby cofnąć bez radykalnych zmian ustrojowych i narażenia się na oficjalne potępienie ze strony pozostałych krajów sankcjonujących jego osiągnięcia[16].

Problemem pozostaje jednak to, czym jest rasa w umysłach i praktykach ludzi posługujących się tą kategorią w dyskursie codziennym, w tym również naukowo. O ile „przeciętny człowiek" ma prawo kierować się odczuciami i nie musi się kłopotać naukowym ujmowaniem różnic międzygrupowych czy określaniem poziomów ich występowania, o tyle naukowcy w miarę możliwości powinni starać się dyskutować za pomocą możliwie precyzyjnego i spójnego języka, który nawet w przypadku różnic definicyjnych pozwoliłby im funkcjonować w ramach tej samej dyskusji. Z kolei teoretyczne, oparte na empirii usta-

[16] Ciekawym przypadkiem jest Fidżi, gdzie przewrót wojskowy 2006 roku, przeprowadzony pod hasłami multikulturalizmu, został potępiony przez liczne państwa mu hołdujące, przede wszystkim Australię zaniepokojoną gwałtownymi i niedemokratycznymi środkami stosowanymi przez fidżyjską juntę w celu „krzewienia równości obywateli".

lenia naukowe powinny oddziaływać porządkująco na sposób ujmowania tak uzgodnionych kategorii w praktyce – np. w polityce, prawie czy administracji. Wszakże to m.in. w tym celu finansowane są wolne badania naukowe.

Jednak żyjemy w świecie, gdzie rozziew między dyskursem nauki i praktyki codziennej, że ujmę to eufemistycznie, „nie pomniejsza się". Co więcej, pojawiają się coraz większe, bardzo często niepotrzebne, różnice między definiującymi rozmaite zjawiska naukowcami. Warto zaznaczyć, iż naukowe interpretacje są często emanacją politycznych przekonań ich autorów lub, co gorsza, tubą poglądów instytucji sponsorujących badania. Opracowań naukowych jest coraz więcej, lecz nie służą one wyłącznie rozwojowi badań czy weryfikacji hipotez. W obliczu merkantylizacji i postępującej dominacji ilościowych wskaźników oceny nauki i jej ludzi, wielu autorów realizuje wzmacnianą przez tak wykreowany system potrzebę autopromocji za pomocą metod marketingowych[17]. Z tego to, m.in., powodu, politycy i prawodawcy nie czują się zobligowani, by nadążać za „najnowszymi" ustaleniami nauki i orientować się we wszelkich nowinkach i niuansach. Ponadto, bardzo często świadomie je ignorują, albo stosują instrumentalnie i wybiórczo, gdyż ich uwzględnienie wymagałoby synchronizacji zbyt wielu sfer, np. przepisów.

W rezultacie w aktach prawnych regulujących systemy prawne funkcjonuje pojęciowa hybrydyzacja naukowości i potoczności definiowania zjawisk. To z kolei przekłada się na otoczenie kulturowe, w którym kształtują się poglądy naukowców[18]. Wspomnę, że słowo „rasizm" bywa obecnie często używane w oderwaniu od rasy na określenie wszelkiej dyskryminacji kulturowej czy etnicznej.

Poniżej pragnę pokrótce przedstawić przykład administracyjnego podejścia do problemów identyfikacji etnorasowej ilustrujący, w mojej opinii, ową hybrydyzację sfer naukowej i potocznej oraz stanowiący próbę redefinicji pojęć podporządkowanej pragmatyce. Jest to przypadek, w mojej opinii, tym bardziej ciekawy, że miał miejsce w Stanach Zjednoczonych Ameryki – kraju niezwykle rozwiniętej nauki i społecznej debaty o globalnym oddziaływaniu, którego kultura i polityka wywiera poważny wpływ również na dyskursy i zjawiska społeczne Karaibów[19].

---

[17] Na przykład głośnej krytyki istniejących ujęć danego problemu i zaproponowaniu dla niego nowej interpretacji, definicji, a najlepiej jeszcze chwytliwej nazwy (najchętniej tak skonstruowanej, aby móc spopularyzować akronim).

[18] Tak zatem inne będą zapatrywania np. na „rasę" i „klasę" naukowców ukształtowanych w kręgu języka angielskiego – zróżnicowane w zależności od panującej w ich krajach sytuacji i osobistych biografii - a inne w środowiskach np. języków francuskiego, chińskich, indyjskich, niemieckiego, hiszpańskiego czy polskiego.

[19] Mam tu na myśli wpływ polityki amerykańskiej na, nie tylko anglojęzyczne, państwa Karaibów oraz wpływ wywierany na ich społeczeństwa przez naukę i kulturę masową USA. Jest to temat na

Współcześnie w USA można zaobserwować działania polegające na instrumentalnym, czysto pragmatycznym tworzeniu dodatkowych kategorii, których efektem ubocznym jest pomieszanie pojęć i „zamieszanie semantyczne" Zaintrygowało mnie to, gdy natknąłem się na kwestionariusze, w których odpowiedzią na pytanie o etniczność jest określenie kategorii związanej z dyskursem rasy: np. kaukaska („*ethnicity: caucasian*")[20]. Sądzę iż w dużej mierze jest to pochodną podejmowanych w USA prób zdobywania i wykorzystywania „czułych" informacji na temat osoby bez naruszania administracyjno-prawnych uzgodnień antydyskryminacyjnych, a raczej z ich ominięciem i w duchu swoiście pojmowanej „poprawności politycznej" (co niekiedy prowadzi do kompromitacji tej, skądinąd podyktowanej szlachetnymi intencjami, praktyki).

Działania takie spotyka się np. w trakcie konkursów o pracę (w tym castingów prowadzonych przez wytwórnie filmowe), ale również w rozporządzeniach i publikacjach spisowych. Na przykład na stronach internetowych autoryzowanych przez U.S. Census Bureau [American Factfinder: factfinder.census.gov] wyjaśnia się, iż w kategoriach dotyczących rasy i etniczności zbierane są dane oparte na własnej klasyfikacji ludności zgodnie z tym, z jaką rasą czy rasami i etnicznością najbardziej identyfikuje się dana osoba [Race… 2011]. Co jednak ciekawe, nie jest to wprost nakierowane na odzwierciedlenie osobistych autoreprezentacji, gdyż kategorie, które może wybrać dana osoba są bardzo specyficzne. Na poziomie ogólnoamerykańskiego spisu nie można było np. podać informacji, że jest się Polakiem, Palestyńczykiem czy Irlandczykiem. Zgodnie ze stanowiącymi podstawę prawną spisu regulacjami U.S. Office of Management and Budget's [OMB 1997 w dziale „Categories and Definitions"] „Minimalne kategorie danych dotyczących rasy i pochodzenia etnicznego dla statystyk federalnych, raportowania programów administracyjnych i raportowania stosowania praw obywatelskich są zdefiniowane następująco"[21]:

- Amerykański Indianin albo Rdzenny Alaskańczyk (*American Indian or Alaska Native*). Osoba wywodząca się z któregokolwiek rdzennego

tyle obszerny, że podobnie jak w przypadku amerykanizacji Europy i globalizacji, należałoby mu poświęcić wiele serii opracowań książkowych.

20 Jest to również odwzorowywane w kulturze masowej, np. w serialu o wielomilionowej oglądalności na całym świecie „CSI: Las Vegas" (odcinek „Internal Combustion" 2010). Zaabsorbowało to moją uwagę, nie tylko dlatego, że jako antropolog kulturowy uważam to zestawienie za kuriozum, ale również dlatego, że seriale i internet mają olbrzymi wpływ na kształtowanie opinii i poglądów u tzw. „masowego" czy wręcz „globalnego odbiorcy".

21 Wszystkie tłumaczenia z dokumentów źródłowych pochodzą od autora. Starałem się nadać im jak najbardziej dosłowny charakter, dlatego np. termin „*African American*" tłumaczę jako „Afrykański Amerykanin" i nie tłumaczę słowa „Negro". Podobnie postępuję odnośnie szyku zdań i stylu, aby jak najbardziej wiernie oddawały one kontekst oryginału. Z tego samego powodu nie dokonywałem korekt błędów popełnionych przez twórców dokumentów źródłowych.

ludu Północnej i Południowej Ameryki (włączając Amerykę Środkową), a która zachowuje plemienną afiliację czy umocowanie we wspólnocie.
- Azjata (*Asian*). Osoba wywodząca się z któregokolwiek rdzennego ludu Dalekiego Wschodu, Azji Południowo-Wschodniej czy subkontynentu indyjskiego, włączając np. Kambodżę, Chiny, Indie, Japonię, Koreę, Malezję, Pakistan, Filipiny, Tajlandię i Wietnam.
- Czarny albo Afrykański Amerykanin (*Black or African American*). Osoba wywodząca się z którejkolwiek czarnej grupy Afryki. Określenia takie jak „Haitańczyk" czy „Negro" mogą być używane dodatkowo do „Czarny albo Afrykański Amerykanin".
- Hispanic bądź Latino (*Hispanic or Latino*). Osoba z kubańskiej, meksykańskiej, puertorykańskiej, kubańskiej, południowo czy środkowoamerykańskiej czy innej hiszpańskiej kultury czy pochodzenia, niezależnie od rasy. Określenie „pochodzenie hiszpańskie" może zostać użyte dodatkowo do „*Hispanic bądź Latino*".
- Rdzenny Hawajczyk bądź Inny Wyspiarz Pacyfiku (*Native Hawaiian or Other Pacific Islander*). Osoba wywodząca się z któregokolwiek rdzennego ludu Hawajów, Guam, Samoa czy innych wysp Pacyfiku.
- Biały (*White*). Osoba wywodząca się z któregokolwiek rdzennego ludu Europy, Bliskiego Wschodu czy Afryki Północnej.

W efekcie, w omawianym dokumencie wyróżniono pięć typów dla określenia kategorii rasy i tylko dwa etniczności:

Rasa:
- Amerykański Indianin albo Rdzenny Alaskańczyk,
- Azjata,
- Czarny albo Afrykański Amerykanin,
- Rdzenny Hawajczyk bądź Inny Wyspiarz Pacyfiku,
- Biały.

Etniczność:
- Hispanic bądź Latino,
- Nie Hispanic bądź Latino (*Not Hispanic or Latino*).

Jako opcję dla pracowników gromadzących dane wprowadzono także „format kombinowany"[22] (mieszany), który „może zostać wykorzystany, jeśli to konieczne, dla danych o rasie i etniczności zebranych przez obserwatora

[22] *Combined format*.

(dane typu *observer-collected*, zbierane przez np. pracownika spisowego, gdy odpowiedzi nie udziela respondent spisowy). Zarówno (dane o) rasie (włączając w to odpowiedzi wielorakie) i etniczności powinny być gromadzone, gdy to właściwe i możliwe, jakkolwiek wybór jednej z kategorii formatu kombinowanego jest akceptowalny. Gdyby format kombinowany miał zostać użyty, istnieje sześć minimalnych kategorii":

- Amerykański Indianin albo Rdzenny Alaskańczyk,
- Azjata,
- Czarny albo Afrykański Amerykanin,
- Hispanic bądź Latino,
- Rdzenny Hawajczyk bądź Inny Wyspiarz Pacyfiku,
- Biały.

Jak widać na omawianym przykładzie, kategorie wytypowane do zbierania danych spisowych o etniczności i rasie są specyficzne dla sytuacji społeczno-kulturowej i politycznej w konkretnych warunkach Stanów Zjednoczonych i niemożliwe do bezpośredniego zastosowania w żadnym innym kraju. Kategorie te, co podkreślają ich autorzy, nie mogą w żadnym przypadku być traktowane jako naukowe[23], tym bardziej, że ich ostateczne sformułowanie było efektem negocjacji z przedstawicielami „zainteresowanych" grup oraz kompromisu z grupami nacisku (m.in. lobbystami). Miało ono również służyć administracji federalnej do uniknięcia posądzeń o jakiekolwiek uprzedzenia. Natomiast dane szczegółowe, np. o przynależności do konkretnych grup plemiennych są gromadzone na poziomie bardziej lokalnym, np. stanowym.

Omawiane zapisy OMB przywodzą metaforycznie skojarzenia z działalnością Komisji Europejskiej, która na skutek sprawczości konkretnych grup definiuje np. marchewkę jako „owoc", a ślimaki jako „ryby". W rezultacie m.in. sprzeciwu władz plemiennych Indian Amerykańskich odrzucono postulat hawajskich środowisk[24], aby wpisać Hawajczyków do tej samej kategorii, co Amerykańskich Indian i Rdzennych Alaskańczyków, a nie jak do tej pory do

[23] Jak zastrzegają autorzy "Ta klasyfikacja wprowadza minimalny standard dla zachowywania, zbierania i przedstawiania informacji o rasie i etniczności dla wszelkich celów federalnych. Kategorie użyte w tej klasyfikacji są konstruktami społeczno-politycznymi i nie powinny być interpretowane jako będące natury naukowej, czy antropologicznej. Nie służą użyciu jako determinanty uprawnień do uczestniczenia w jakimkolwiek programie federalnym. Standardy te zostały opracowane aby wprowadzić wspólny język dla ujednolicenia i porównywalności w zbieraniu i używaniu informacji o rasie i etniczności przez agencje federalne" [OMB 1997].

[24] Hawajskiej delegacji kongresowej, siedmiu tysięcy Hawajczyków, którzy podpisali i wysłali specjalnie wydrukowane żółte pocztówki, departamentów i legislatury Stanu Hawaje, hawajskich organizacji oraz innych osób.

kategorii „Azjata lub Wyspiarz Pacyfiku". Ostatecznie jednak utworzono dla Hawajczyków i Wyspiarzy Pacyfiku odrębną kategorię [OMB 1997].

Klasa

> Ptaki fruwały przed pojawieniem się ornitologii, a ryby pływały przed pojawieniem się ichtiologii. Nie musiały się bowiem uczyć latania i pływania od naukowców. (…) Podobnie jest z teorią klas. (…)Teoria klas bowiem jest swoistą psychoanalizą zastosowaną do całego społeczeństwa klasowego. Jest jednym z genialnych narzędzi poznawczych stworzonych przez trzech Mistrzów Podejrzeń: Marksa, Nietzschego i Freuda. I to być może narzędziem najprzemyślniejszym!
> Jerzy Kochan „Przedmowa" [2011: 8][25]

Powyższy, barwny cytat stanowi ilustrację „zamieszania semantycznego" przejawiającego się w studiach nad klasowością. Autor z jednej strony sugeruje, że teoria klas (tak jakby istniała jedna) jest „naturalną" konsekwencją zróżnicowania społecznego, lecz z drugiej strony przyznaje, że została stworzona jako narzędzie poznawcze. Mogę mu tylko dopowiedzieć, że źle skalibrowane narzędzie może poczynić więcej szkód niż korzyści. Okulary są znakomitym wynalazkiem. Jednak stosowane w nieodpowiedni sposób nie tylko zniekształcają widzenie, lecz także mogą spowodować uszkodzenie wzroku.

Teorie i samo pojęcie „klasy" w różnych swych użyciach przybierają podobnie niedookreślony charakter jak „rasa". Stosuje się je jako „wytrych" pozwalający „naukowo" opisać sytuację zróżnicowania społecznego na podłożu materialnym czy w odniesieniu do środków produkcji, chętnie sięgając po nie także w celu opisywania relacji i sposobu osiągania władzy [np. Marks 1959; Weber 1956; Ossowski 1957; Waren 1957; Bourdieu 1984]. Niemniej w dyskursie filozoficzno-naukowym stworzono tak wiele różnorodnych systematyk

[25] Autor rozwija swój manifest dalej, w dosyć zabawny sposób „rozprawiając się" z potencjalnymi oponentami. „Poddając krytyce obiegowe i nie tylko obiegowe sądy na temat teorii klas, pamiętam doskonale o tym, że zazwyczaj w tych przypadkach mam do czynienia ze swoistą ludową pop-teorią lub też – w wypadku twórców akademickich – po prostu z nieuctwem i brakiem erudycji. Ma to swoje uwarunkowania ideologiczne i polityczne, samo jest także elementem walki klas. Wiem też doskonale, że w poważnej nauce, niezależnie od jej orientacji, teoria klas zawsze znajdzie się w podręcznikach, wykładach i książkach. A jej twórcom poświęci się całe rozdziały w skryptach z socjologii, filozofii, teorii polityki, ekonomii… Są też kraje, w których wiedza o klasach społecznych stała się trwałym składnikiem kultury politycznej społeczeństwa. (…) Perspektywa polska, podszyta od wieków narodowym solidaryzmem, nie sprzyja takiej wiedzy, traktuje ją często jako zagrożenie dla wspólnoty narodowej, „dywersję" dla świętej sprawy niepodległości… wysypuje się cały worek zakurzonych zabawek ze strychu narodowej pamięci." [J. Kochan 2011, s. 8-9].

klasowych, z których każda zakłada znaczny stopień arbitralności dotyczącej miejsca przeprowadzenia podziałów, że trzeba skonstatować, iż obecnie badacze klasowości mogą czerpać z nieograniczonych źródeł inspiracji. Nie wpływa to korzystnie na możliwości wypracowania wspólnego języka.

Z punktu widzenia antropologii społeczno-kulturowej niezwykle istotne są własne wyobrażenia/autoreprezentacje badanej społeczności; to, czy badana społeczność postrzega swą różnorodność na sposób „klasowy" oraz, czy „klasowość" w jakikolwiek sposób stanowi element tożsamości jej członków. Z moich dotychczasowych obserwacji wynika, iż dzieje się tak głównie w społeczeństwach „wyedukowanych klasowo", to jest "Zachodnich", ukonstytuowanych w kontekście społeczno-ustrojowym na fundamencie hierarchizacji feudalnej/stanowej. Dotyczy to również społeczeństw krajów, gdzie przedstawiciele elit oczytani w zachodniej, np. oświeceniowej, rewolucyjnej[26] bądź antykolonialnej i postkolonialnej literaturze ponieśli kaganek „świadomości klasowej", by oświecić „masy społeczne"[27], (podobne efekty osiągali równolegle administratorzy kolonialni, nie pozostawiając złudzeń, że każdy może awansować w hierarchii społeczno-gospodarczej, bądź też stać się „nowym człowiekiem")[28].

Można zauważyć, że w praktyce analitycznej dokonywanej przez pryzmat czy też na podstawie klasowości mamy do czynienia z dwiema postawami badawczymi (pozwolę sobie przeprowadzić prymitywną typologię). Reprezentant pierwszej dokonuje „dopasowania" badanego społeczeństwa do zapożyczonych definicji klas (np. od Marksa, Lenina, Webera, Warnera czy Bourdieu), czyli doszukuje się uniwersalistycznych podobieństw i paraleli. Przedstawiciele drugiej postawy, równie przyzwyczajeni do tworzenia typologii i dostrzegania stratyfikacji na sposób zachodni („naukowy"), wyodrębniają klasy na podstawie obserwacji przeprowadzonych *in situ*. Takim przykładem jest opis zróżnicowania klasowego polskiej wsi Thomasa i Znanieckiego [Thomas, Znaniecki 1976: 124-132], czy analiza struktury społecznej Warsop (Jamajka) zapisana w notatkach terenowych oraz niepublikowanych szkicach Józefa Obrębskiego[29] [Obrębski 1948]. W mojej opinii, pierwsze i drugie podejście zakłada dopatry-

---

26 Chodzi mi głównie o Rewolucję Francuską, ale mam też na uwadze rewolty i powstania XIX-wieczne, Rewolucję Październikową i inne gwałtowne wydarzenia oparte na ideologiach nacechowanych społeczno-ekonomicznie (w tym także te związane z faszyzmem i ruchy wyzwoleńcze XX wieku).

27 Zwróćmy uwagę, iż równolegle podobny proces zachodził w odniesieniu do konstruowania „świadomości narodowych" [por. Anderson 1997; Gellner 1991].

28 W celu prześledzenia dyskursu dotyczącego rozprzestrzeniania się zachodnich idei i ich wykorzystania w różnych kontekstów historycznych i kulturowo-społecznych [por. m.in. Anderson 1997, Chakrabarty 2011, Gellner 1991, Goody 2011, Loomba 2011, Pratt 2011].

29 Józef Obrębski współpracował ze Znanieckim w Instytucie Spraw Narodowościowych.

wanie się klasowości zawsze i wszędzie, niemniej w przypadku pierwszego istnieje większe ryzyko „przeniesienia" – nadania jej nieistniejącego kształtu dopasowanego do wcześniejszych, zinstytucjonalizowanych wyobrażeń badacza.

Kolejną cechą wielu badaczy klas jest traktowanie ich jako wspólnot społecznych, według podobnych kryteriów, jak np. grupy etniczne. O ile można zgodzić się, że zbiór ludzi o podobnych (dowolnych) cechach mamy prawo nazwać klasą albo grupą, czy w określonych kontekstach - klasą/grupą społeczną, o tyle przypisywanie klasie „naturalnych" cech wspólnoty jest moim zdaniem nadużyciem. Wspólnotowość nie jest przyrodzoną cechą reprezentantów danej klasy. Jest ona dopiero skutkiem nawiązania interakcji społecznych i wykreowania reprezentacji (w pierwszej kolejności tej klasy), a następnie ich transferu do sfery autoreprezentacji. Tak następuje uświadomienie jej przedstawicielom istnienia wspólnych cech, interesów bądź potencjalnych łączących ich celów. Oczywiście, można unaocznić np. robotnikom budowlanym, że łączy ich położenie względem pracodawcy, metody i środki pracy, lokalne obyczaje/kultura pracy. Może to doprowadzić do powstania wspólnoty, a nawet przekonań o paraetnicznych cechach. Podobnie uświadamiano masy pracujące, iż od zawsze je wykorzystywano, a ich historycznym wrogiem jest „kapitalista". Niemniej tego typu zabiegi, abstrahując od ich potencjału sprawczego, mają charakter wtórny.

Z pewnością można wskazać grupy etniczne, które w szczególnych warunkach, np. plantacyjnych, zbudowały swoją tożsamość po uruchomieniu podobnych mechanizmów. W tym przypadku mielibyśmy jednak do czynienia z „wtórną" tożsamością polityczną, która dopiero z upływem czasu i dorastaniem kolejnych pokoleń może nabrać charakteru wspólnoty np. etnicznej[30]. Wspólnoty, czyli takiej grupy, której członkowie *powszechnie współodczuwają* przynależność, a nie jedynie *są świadomi* wspólnotowych interakcji i cech. Przykładu dostarczyć mogą społeczeństwa postniewolnicze wywodzące się od przodków z różnych grup Afryki, czy też postkolonialne społeczności induskie, których pierwsze pokolenia wywodziły się z najróżniejszych grup plemiennych,

[30] Oczywiście wszelkiego rodzaju reprezentacje są nabyte bądź wytworzone w kontakcie z otoczeniem. Niemniej „prymordialną" wspólnotę etniczną konstruują te, które zostały nabyte głównie drogą enkulturacji w danej grupie. Natomiast „wtórną" tożsamość polityczną cechuje powstawanie u jej posiadaczy nowych autoreprezentacji, które wiązać się muszą z refleksyjnością i mogą zostać przejęte od pozagrupowego otoczenia społecznego. Na potrzeby retoryki wykorzystać tu można metaforę z religią: dla osób urodzonych i wychowanych w danej grupie religijnej może mieć ona charakter „prymordialny", niewymagający przeprowadzenia dowodu teologicznego, a dla neofitów, o wiele większe znaczenie będą miały argumenty intelektualne, a zatem charakter ich wiary będzie bardziej „konstruktywistyczny" (nie wnikam tu w sytuację objawień, ponieważ zarówno na gruncie religijnym, jak i naukowym doznają ich nieliczni, choć to oni, dzięki charyzmie, mogą później odgrywać wiodącą rolę w podtrzymywaniu/tworzeniu spoistości wspólnoty wokół światopoglądu/wierzeń).

narodowościowych, kast i regionów Brytyjskich Indii Wschodnich, a połączyły dopiero warunki plantacji w zamorskich koloniach brytyjskich.

Zdaję sobie sprawę, że trochę niebezpiecznie wchodzę tu na grunt posługiwania się kryterium autentyczności i rozróżniania tych tożsamości, które są **naturalne** i **prawdziwe**, od tych, które są sztucznie wytworzone (słowo **wtórne**). Prawdą jest też, że przywołuję tu stary, dobry dyskurs prymordialności-konstrukcyjności tożsamości grupowej, czy etnicznej. Niemniej to właśnie stanowi dla mnie sedno problemu, że jako naukowcy dekonstruujemy elementy otaczającej nas rzeczywistości, konstatujemy, że świat człowieka jest światem reprezentacji, ale nie możemy zapominać, że niezależnie od tego, jak bardzo jest on wyobrażony, to jednak ten zbiór konstrukcji jest *realnością* zarówno naszą, jak i członków badanych przez nas społeczności.

Wnioski

Sytuacja dominacji etnicznej jednej z grup społeczeństwa wielokulturowego, przy jednoczesnej obecności nierówności praw poszczególnych jego grup składowych, prowadzi do nieuchronnych porównań i podkreślania różnic etnorasowych czy kulturowych. To z kolei utrudnia kooperację i integrację w ramach społeczeństwa obywatelskiego, ponieważ każda z grup czuje się zmuszona realizować swoje partykularne cele i „walczyć o swoje". Próby zastępowania dyskursu „etnicznego" przez dyskurs „klasowy" nie prowadzą, w mojej ocenie, w dobrym kierunku, gdyż proponując inne podziały nie przeciwdziałają przeciwstawianiu jednych sztucznie wytworzonych grup drugim. Podobnie polityka preferencyjna skierowana do wyznaczonych grup społecznych, zawodowych czy etnicznych powoduje u pozostałych poczucie niesprawiedliwości wprost proporcjonalne do stopnia arbitralności dokonanej selekcji [por. Kaczmarek 2008: 196-198].

Administracyjne mechanizmy systemu kolonii Korony Brytyjskiej, jak i pozostające z nimi w relacji genetycznego i ideologicznego pokrewieństwa praktyki stosowane do dziś w krajach wielokulturowych, narzucały kategoryzowanie ludności jako uprzedmiotowionych całości. Prowadziło to do powstawania nowych grup („zewnętrznego" kreowania nowych bytów oraz ich „odśrodkowego" wyłaniania się), początkowo, jako w pewnej mierze sztucznie wyodrębnionych kategorii prawnospisowych obejmujących szereg zróżnicowanych kulturowo i językowo grup lokalnych i traktowanych odrębnie grup napływowych, a następnie na drodze zacierania różnic i podkreślania cech wspólnych do wyłaniania się ich

wspólnych tożsamości. Przykładem tego są opisane powyżej regulacje spisowe i ich konsekwencje dla codziennych praktyk w USA.

Procesom tym dodawało dynamiki sprowadzanie do kolonii i na obszary centrów kolonialnych, odmiennych pod względem fenotypu i kultury, grup napływowych w roli siły roboczej. Na terytoriach karaibskich, jak i w USA, gdzie „wyeksploatowano" i zmarginalizowano ludność rdzenną, istniała olbrzymia potrzeba zapewnienia rąk do pracy w celu zabezpieczenia podstawowych potrzeb gospodarki. Początkowo sprowadzano ludność europejską wszelkiego autoramentu (osadnicy, pracownicy najemni, skazańcy, biali niewolnicy), których dość wcześnie zaczęto „uzupełniać", a następnie zastąpiono niewolnikami z Afryki. Po zniesieniu niewolnictwa ich miejsce w systemie gospodarczym zajęli pracownicy najemni na plantacjach i drobni rolnicy. W sytuacji karaibskiej ich większość rekrutowała się spośród wyzwoleńców, a w USA uruchomiono w znacznym stopniu kontrolowane procesy migracyjne (początkowo nakierowane głównie na pozyskiwanie Europejczyków, później bardziej zróżnicowane, przy przewadze w ostatnich dekadach ludności z obszaru Ameryki Łacińskiej). Lokalnie na Karaibach w XIX i XX wieku, (np. na Jamajce, Trynidadzie czy w Gujanie) także prowadzono werbunek pracowników z innych, niekaraibskich kolonii. Większość wywodziła się z Indii, chociaż pozyskiwano też siłę roboczą z innych kierunków, np. z Chin, czy wolnych osadników z Afryki (np. w parafii St. Thomas na Jamajce, por. Nettleford 2001: 208; Roberts 1957: 103-132, 335].

Wobec tych grup nierdzennych stosowano odmienne polityki i zasady prawne, które były oparte na zasadach odrębności rasowej. Dokonywano ich segregacji poprzez przypisanie im kategorii rasowych, które uwzględniały różnice fenotypu oraz, w dość swobodny i stereotypowy sposób, pochodzenie geograficzne, a ignorowały „rzeczywiste" (sprowadzone wraz z pracownikami) zróżnicowanie etniczne, społeczne i kulturowe. W ten sposób tworzono kategorie prawnospisowe, takie jak Biali (czy „Europejczycy"), „Wschodni Indusi" (bądź też „Południowi Azjaci"), „Kreole", „mieszańcy" oraz rzecz jasna „Czarni" czy „Afrykanie"), które w późniejszych czasach modyfikowano i redefiniowano w zależności od doraźnych potrzeb. Praktycznie we wszystkich krajach, gdzie przetrwały wspólnoty rdzennych mieszkańców opisuje się ich jako „Arawak/Caribbean Amerindian", w podobny sposób do opisanego powyżej, ignorując różnice kulturowe pomiędzy różnorodnymi i zróżnicowanymi, ocalałymi społecznościami indiańskimi.

Tego typu wykluczająco-włączające praktyki na poziomie biurokratycznym, obrazujące stosunek Europejczyków epoki kolonialnej do zróżnicowania etnokulturowego ich koloni, przekształciły się w oddziałujące na społeczno-kulturowe realia polityczne czynniki etnotwórcze (jak również etnodegradujące),

prowadząc do różnorodnej i o zróżnicowanym zasięgu adaptacji na rozmaitych poziomach wewnętrznej tożsamości grup (wewnątrzgrupowej i indywidualnej) indukowanych z zewnątrz ram percepcyjnych, oraz do hybrydyzacji w ramach politycznie wytworzonych kategorii etnorasowych.

Zjawisko to, zarówno w odniesieniu do ludności postniewolniczej, Indusów, Europejczyków i rdzennych Karaibczyków (żeby wymienić tylko „najbardziej charakterystycznych" aktorów karaibskiej sceny etnopolitycznej), można ująć jako nabywanie etniczności politycznej [por. Eriksen 1992; Kaczmarek 2010: 83], która posiada atrybuty użytkowe i jest ukierunkowana zewnętrznie, jako funkcja pozwalająca działać w ten sposób utworzonym grupom w przestrzeni społeczno-politycznej według tych samych reguł, co nie oznacza ich równego statusu, gdyż reguły te są aplikowane inaczej wobec każdej ze zbiorowości, których dotyczą. W kontekście karaibskim, etniczność polityczna bywa znacząco odmienna od partykularnej i indywidualnej tożsamości etnicznej i nie niweluje różnic tożsamości kulturowej i etnicznej, a także nie uwzględnia zróżnicowania językowego, czy religijnego, poszczególnych grup tworzących najważniejsze etnorasowe kategorie społeczeństw, zarówno tych typu mnogiego, jak i bardziej multikulturalistycznych czy homogenicznych[31].

„Rasa" i „klasa" we współczesnych dyskursach naukowych, praktycznych i potocznych, są konstrukcjami społecznymi i jako takie powinny być dekonstruowane na gruncie dyscyplin humanistycznych i społeczno-kulturowych, tym bardziej, że traktowane dosłownie służą instrumentalnemu umacnianiu zbędnych nierówności i wykluczeń społecznych. Tym samym ograniczają mobilność społeczną rozumianą jako zdolność grup i jednostek do zmiany społecznego statusu – miejsca w hierarchii i strukturze relacji społecznych. Należy pamiętać o źródłach naukowych i ideologicznych zainteresowań nimi w światopoglądach Zachodu, którego praktyki polityczno-administracyjne i opór przeciw nim, przyczyniły się do rozwoju refleksji nad nimi w podporządkowanych mu społeczeństwach. Są bowiem reprezentacjami przetworzonymi przez lokalne, już nie tylko zachodnie, konteksty kulturowe, które nie mają charakteru uniwersalnego, aplikowalnego dla całej ludzkości. Dlatego mogą i powinny stanowić obiekt badań społeczno-kulturowych z perspektywy *emic*, ale nie nadają się na narzędzie analityczne z punktu widzenia *etic*. Nie powinny stanowić uniwersalnych kategorii klasyfikacyjnych dla opisu naukowego, chyba, że naukowcy założą podobną dowolność

[31] Nabycie etniczności politycznej nie determinuje bezpośrednio wartości rdzennych grup składowych jakiegokolwiek społeczeństwa. Na Jamajce, i szerzej, w Indiach Zachodnich i całych Karaibach, możemy się zetknąć z Europejczykami kultywującymi tożsamość angielską, niemiecką, czy francuską, czy też z Indusami, którzy czują się Pendżabczykami, Gudżeratyjczykami czy Tamilami. Wyraźnie też komunikują swą przynależność lokalną potomkowie Afrykańczyków.

definicyjno-interpretacyjną do tej, jaką stosują politycy, administratorzy i „zwykli ludzie".

Analizując wpływ fenotypu, pochodzenia środowiskowego i sytuacji życiowej na dynamikę zróżnicowania wewnątrzspołecznego, jako naukowcy powinniśmy pamiętać, że kategorie i pojęcia przez nas używane praktycznie natychmiast po ich „stworzeniu" zaczynają żyć własnym życiem, ponieważ są reinterpretowane przez każdą kolejną osobę, która się z nimi zetknie, mogą nabierać „sprawczości" i wpływać na „świadomość" opisywanej społeczności. Na przykład apologeci „walki klasowej", których nie brakowało również wśród naukowców, traktowali teorię klas bardzo dosłownie i bardzo się natrudzili, aby spopularyzować swoją optykę i argumentację wśród „mas społecznych". „Klasy" przeniknęły do potocznego języka i dla wielu „odbiorców" stały się elementami ich afiliacji i tożsamości, w bardzo częstych przypadkach odrywając się od naukowych definicji. Bardzo ciekawe jest śledzenie wypowiedzi polityków i artystów po osiągnięciu przez nich wysokiego statusu materialnego, który pozwala im żyć na wzór „arystokracji" czy „burżuazji". Wielu z nich deklaruje np., iż nie przestali być częścią „klasy robotniczej". Zakładam, że nie wszystkie te wypowiedzi są nieszczere czy cyniczne, za to obrazują one „zamieszanie pojęciowe" i nieadekwatność używanych pojęć w stosunku do ich naukowych definicji.

Bibliografia

Anderson B. (1997), *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa-Kraków

Barker Ch. (2005), *Studia kulturowe. Teoria i praktyka,* Kraków

Barry B. (2001), *Culture & Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism Cambridge*, Harvard

Basch L., Glick-Schiller N., Szanton-Blanc C. (1994), *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialised Nation-States,* London and New York

Bhaba Homi K. (2008), *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, tłum. T. Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie" nr 1-2

Boas F. (1928), *Anthropology and Modern Life,* New York

Bourdieu P. (2007), *Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. W. Kroker, Kęty

Cassirer E. (1946), *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven

Césaire A. (1939), *Cahier d'un retour au pays natal,* Paris

Chakrabarty D. (2011), *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna.* tłum. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Poznań

Charles Ch. A.D. (2003), *Skin Bleaching, Self-Hate, and Black Identity in Jamaica*, "Journal of Black Studies" t. 33, nr 6: 711-728
Cohen A. (1974), *Two-Dimmentional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolizm in Complex Society*, Routledge & Kegan Paul, London
Derrida J. (1978), *Różnia*, tłum. J. Skoczylas, [w:] M. J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa
Durand G. (1986), *Wyobraźnia symboliczna*, tłum. i przedmowa Cezary Rowiński, Warszawa
Eller J. D. (2012), *Antropologia kulturowa. Globalne siły lokalne światy,* Kraków
Eriksen Th. H. 1992, *Indians in New Worlds: Mauritius and Trinidad*, "Social and Economic Studies" t. 41, nr 1
Fanon F. (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris
Fanon F. (1961), *Les Damnés de la terre*, Paris
Fenton S. (2007), *Etniczność*, Warszawa
Foucault M. (2009), *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa
Gawrycki M. F. (2013), *Stosunki międzynarodowe na Karaibach. Perspektywa postkolonialna*, Warszawa
Gellner E. (1991), *Narody i nacjonalizm*, Warszawa
Goody J. (2011), *Kradzież historii,* tłum. J. Dobrowolski, Warszawa
Greene J. E. (red.), (1993), *Race, Class and Gender in the Future of the Caribbean*, Mona
Halbwachs M. (1969), *Społeczne ramy pamięci,* tłum. M. Król, Warszawa
Hintzen P. (1983), *Bases of Elite Support for a Regime: Race, Ideology and Clientilism as Bases for Leaders in Guyana and Trinidad*, "Comparative Political Studies" t. 16: 363-391.
Hodson H.V. (1972) *The Diseconomics of Growth*, Pan Ballantine
Huntington S. P. (2005), *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego,* tłum. H. Jankowska, Warszawa
Kaczmarek Ł. (2008), *Fidżi. Dzieje i barwy wielokulturowości,* Poznań
Kaczmarek Ł. (2010), *Ethnicity and Politics in Fiji*, "Ethnologia Polona" nr 30
Kaczmarek Ł. (2012a), *Poza luksusowym więzieniem. Społeczne oddziaływania turystyki na Jamajce*, „Lud" t. 96: 249-272
Kaczmarek Ł. (2012b), *Wolny przepływ towarów i (u)sług. Multikulturalizm a wielokulturowość w wyobrażeniach o swojskości i przydatności społecznej oraz legitymizacji kulturowej w kontekście aksjologii ekonomicznej*, „Pogranicze. Studia Społeczne" nr 20: 107-131
Kaczmarek Ł., Parowicz I. (2013), *Kingston: kolonialne ślady w tożsamości przestrzennej,* „Journal of Urban Ethnology" nr 10: 33-45
Kincaid J. (1988), *A Small Place*, New York
Kochan J. (2011), *Studia z teorii klas społecznych*, Warszawa
Kuper A. (1976), *Changing Jamaica*, Routledge & Kegan Paul Boston
Loomba A. (2011), *Kolonializm/Postkolonializm*, tłum. N. Bloch, Poznań
MacIver R. M. (1947), *The Web of Government,* New York
Maingot A. P. (2010), *Gordon K. Lewis on Race, Class and Ideology in the Caribbean*, Kingston
Malinowski B. (1947), „Introduction" (w:) F. Ortiz, *Cuban Counterpoint: Tabacco and Sugar*, New York, Knopf Publisher: IX-XVI oraz polskie tłumaczenie tego tekstu w: B. Malinowski (2004), *Dzieła*, t. 13: 443-451, Warszawa
Malinowski B. (1958), *Mit w psychologii ludów pierwotnych* [w:] *Szkice z teorii kultury*, tłum. T. Święcka, Warszawa

Mamzer H. (red.), (2008), *Czy klęska wielokulturowości?* Poznań
Mufuka N. K. (1978), *The Jamaican Experiment*, "Current History" t. 74, nr 434
Nettleford R. M. (2001), *Mirror Mirror: Identity, Race and Protest in Jamaica*, Kingston
Nettleford R. M. (1972), *Identity, Race and Protest in Jamaica*, New York
Novak M. (1996), *Unmeltable Ethnics: Politics & Culture in American Life*, New Brunswick, U.S.S
Nowak J. (2011), *Społeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej,* Kraków
Nowicka E. (1979), *Afrykanie z wyboru. Afryka w świadomości Murzynów amerykańskich*, Warszawa
Norris K. (1962), *Jamaica: The Search for an Identity*, London
Obrębski J. (1948), *Jamaican Rural Town* (nieopublikowane opracowanie z badań dla West Indies Social Survey, znajdujące się w Archiwum Uniwersytetu Massachusetts w Amherst)
OMB (1997), (U.S. Office of Management and Budget), *Revisions to the Standards for the Classification of Federal Data on Race and Ethnicity*, "Federal Register Notice" 30 October
Omi M., Howard W. (1986), *Racial Formation in the United States*, London
Orizio R. (2009), *Zaginione białe plemiona. Podróż w poszukiwaniu zapomnianych mniejszości*, Warszawa
Ortner S. B. (2004), *Pokolenie X. Antropologia w świecie nasyconym mediami*, tł. M. Kempny, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa, s. 420-447
Payne A. (1988), *Jamaica's Approach to Independence*, "Caribbean Review" t. XVI, nr 1
Piasecki K. (2010), *Problem rasy w antropologii*, [w:] M. Drozd-Piasecka, A. Posern-Zieliński (red.), *Antropologia polityki i polityka w antropologii*, Warszawa
Polityka (2011), *Kibic Wisły Kraków o Maorze Meliksonie, piłkarzu z Izraela,* „Polityka" nr 2834: 114
Posern-Zieliński A. (2006) *Józef Obrębski i antropologia Karaibów*, [w:] A. Engelking (red.), *W stulecie urodzin Józefa Obrębskiego*, „Sprawy Narodowościowe", numer specjalny, z. 29: 123-145
Pratt M. L. (2011), *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkulturacja,* tłum. E. E. Nowakowska, Kraków
Roberts G. W. (1957), *The Population of Jamaica*, Cambridge
Sheller M. (2003), *Creolization in Discourses of Global Culture* [w:] S. Ahmed, C. Castaneda, A.-M. Fortier, M. Sheller (red.), *Uprootings / Regroundings. Questions of home and migration*, Oxford
Smith M. G. (1959), *Social and Cultural Pluralism*, [w:] V. Rubin (red.), *Social and Cultural Pluralism in the Caribbean*, "Annals of New York Academy of Science" 83: 761-916
Smith M. G. (1965), *The Plural Society of The British West Indies*, Berkeley
Smoczyński W. (2010), *Koniec tolerancji*, „Polityka" nr 2783: 36-41
Thomas W. I., Znaniecki F. (1976), *Chłop polski w Europie i Ameryce. Organizacja grupy pierwotnej*, tłum. M. Metelska, t. 1, Warszawa
Thomas-Hope E. M. (1992), *Caribbean Migration,* Kingston
Turner V. (2005), [1975], *Badania nad symbolami*, przeł. E. Klekot, [w:] M. Kempy, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej,* Warszawa

Taylor Ch. (2004), *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press; książka ukazała się też w wersji polskiej: *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków

Warner W. L. (1957), *American Life: Dream and Reality*, Chicago

Weber M., 1956, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehende Soziologie*, Tübingen

Źródła internetowe

American Factfinder http://factfinder.census.gov/servlet/ACSSAFFPeople?_submenuId=people_10&_sse=on [14.03.2011]

Cameron David 2011, PM's Speech at Munich Security Conference, The Official Site of The British Prime Minister 5.02.2011 http://www.number10.gov.uk/news/pms-speech-at--munich-security-conference/ [17.09.2011]

Cudjoe Selwyn Reginald 2001, *Identity and Caribbean Literature*, A lecture delivered to the Japanese Black Studies Association at Nara Women's College, Nara, Japan http://www.trinicenter.com/Cudjoe/2001/June/24062001b.htm [17.08.2011]

Merkel Angela 2010, Merkel says German multicultural society has failed, BBC, 17.10.2011, http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-11559451 [12.12.2011]

OMB (U.S. Office of Management and Budget) Recommendation for Classification of Data on Native Hawaiians, http://www.whitehouse.gov/omb/fedreg_1997standards [7.08.2011]

Race and Ethnicity - Information on peoples' self-classification according to the race or races and ethnicity with which the individual most closely identifies http://factfinder.census.gov/servlet/ACSSAFFPeople?_submenuId=people_10&_sse=on [24.10.2011]

Sarkozy Nicolas 2011, Nicolas Sarkozy declares multiculturalism had failed, The Telegraph, http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/france/8317497/Nicolas-Sarkozy--declares-multiculturalism-had-failed.html [11.02.2011]

Summary

Categories of Public Culture Instrumented in Creating Power Relations: Race and Class in (Post)Colonial Context

In the article I intend to describe the way in which "scientific" categories of race and class are invented and transferred into public culture and subsequently instrumented in creating and maintaining imaginaries and practices of colonial and postcolonial power relations. I interpret colonialism and postcolonialism in a very broad context, as a continuum encompassing creation and recreation of the contemporary rules and phenomena that are related to the functioning of nation-state power, which in turn is shaped, as a set of ideas, by discourses of public culture. My arguments derive from anthropological research on social mobility and are illustrated with examples from Jamaica and the USA.

Keywords:
class, postcolonial power relations, public culture, socio-cultural anthropology, race

Katarzyna Niziołek
Instytut Socjologii
Uniwersytet w Białymstoku
e-mail: katarzyna.niziolek@gmail.com

„Sztuka jest po stronie uciśnionych.
Pomyśl zanim wzdrygniesz się na upraszczające dictum
i jego heretycką definicję wolności sztuki.
Bo jeśli sztuka oznacza wolność ducha,
jak może istnieć wśród uciskających?"
[E. Wharton, za: Clover, Stalker 2007: 3, tłum. KN].

SZTUKA JAKO NARZĘDZIE SPOŁECZNEJ INKLUZJI. PERSPEKTYWA SOCJOLOGICZNA[1]

Perspektywa socjologiczna

W świetle klasycznej teorii socjologicznej procesy ekskluzji i inkluzji społecznej wiążą się ze zjawiskiem zamykania się (ang. *closure*) klas społecznych i grup statusowych. Koncepcję tę wprowadził do socjologii Max Weber, jeden z prekursorów tej nauki, a w późniejszym okresie rozwijali ją m.in. Anthony Giddens, Frank Parkin i Raymond Murphy. Według Webera zamykanie się jest środkiem ograniczenia ruchliwości społecznej i reprodukcji szans życiowych. Dlatego stanowi podstawę nierówności społecznych o różnym charakterze: materialnym, prestiżowym i politycznym, ale także rasowym, etnicznym, kulturowym, płciowym (*gender*) czy geograficznym. Weber twierdził, że dowolna grupowa charakterystyka może być potencjalnie podstawą wykluczenia, jak również samowykluczenia (charakterystycznego np. dla współczesnych autorowi społeczności żydowskich) [Weber 1978: 43–46; także: Marshall 1998: 79; Domański 2004: 166–169].

Ujmując rzecz ogólnie, o zamykaniu się mówimy wtedy, gdy jedna zbiorowość odmawia innej dostępu do nagród materialnych i społecznych (afiliacji,

[1] Artykuł przygotowano w ramach projektu badawczego „Sztuka społeczna w Polsce. Badanie jakościowe", realizowanego w latach 2010–2012 w związku z pracą doktorską *Sztuka społeczna. Obywatelski wymiar działań społeczno-artystycznych* i sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki. Wykorzystano w nim fragmenty rozprawy doktorskiej.

uznania, prestiżu) opierając się na kryteriach (fizycznych lub społecznych), które jednocześnie stara się ideologicznie usprawiedliwić (uprawomocnić). Mechanizm ten kształtuje i podtrzymuje m.in. relację dominacji – podporządkowania, większości – mniejszości. Rewersem tego zjawiska, określanego także jako monopolizacja przywilejów, jest uzurpacja dostępu do tychże przywilejów przez grupę podporządkowaną (wykluczaną, marginalizowaną). Uzurpacja nie jest działaniem indywidualnym, lecz zbiorowym; przybiera postać protestów, ruchów społecznych, a w skrajnym przypadku – rewolucji. Jest zatem siłą demokratyzującą [por. Parkin 1979].

W ujęciu tym uwagę zwraca dynamiczny, a nie statyczny charakter struktury społecznej – wyłaniającej się z ciągłego napięcia pomiędzy przeciwstawnymi procesami ekskluzji i inkluzji, gdzie pierwsza oznacza zdolność (władzę) narzucania społecznych podziałów i hierarchii, a druga ich przekraczania, uwalniania się od obowiązującej logiki wykluczenia, emancypacji. Strategie zamykania dostępu do zasobów i szans życiowych opierają się na rywalizacji aktorów (agentów) społecznych i ich wzajemnie dyskryminujących praktykach, a nie są wyrazem utrwalonej struktury społecznych pozycji. Są społecznymi działaniami, poprzez które struktura społeczna się reprodukuje (odtwarza, zachowuje ciągłość) i przez które może być zmieniana.

W ujęciu socjologicznym ekskluzja i inkluzja społeczna są zatem podstawowymi mechanizmami strukturyzacji społeczeństwa, zarówno w wymiarze pionowym (stratyfikacji, uwarstwienia), jak i poziomym (relacji, podziałów i dystansów międzygrupowych, w tym międzykulturowych). Odnoszą się do procesów zamykania (się) i otwierania (się) struktur społecznych: grup statusowych, zawodowych, etnicznych i innych, stopnia przenikalności ich granic. Choć inkluzja jest procesem o kierunku przeciwnym do ekskluzji, nie polega na jej prostym odwróceniu – wkluczaniu wykluczonych czy też ich odzyskiwaniu dla społeczeństwa (resocjalizacji). Kwintesencją inkluzji jest społeczna transformacja polegająca na zmianie w obszarze reguł i praktyk społecznej ekskluzji i/lub uzasadniających je wyobrażeń[2].

W terminologii socjologicznej istnieją co najmniej trzy sposoby rozumienia społecznego wykluczenia. Pierwsze dotyczy praw i ich ograniczeń. Wiąże więc procesy ekskluzji z funkcjonowaniem społeczeństwa obywatelskiego. Drugie odnosi się do społecznej izolacji, kategorii anomii (rozchwiania normatywnego) i problemów społecznej integracji (kryzysu społecznej solidarności). Trze-

[2] Transformacja może polegać np. na zastąpieniu kolektywnych kryteriów ekskluzji kryteriami indywidualnymi. Podstawą wykluczenia przestaje być wówczas przynależność do danej grupy czy kategorii społecznej (np. rasowej, etnicznej, płci), a stają się cechy jednostkowe, takie jak: wiedza, umiejętności, doświadczenie, zasługi, zdolności.

cie oznacza skrajną marginalizację, szczególnie w kontekście społeczeństwa wielokulturowego [Marshall 1998: 2013]. Marshall Wolfe wyróżnia aż sześć dystynktywnych wymiarów wykluczenia społecznego:

1. z dostatecznego poziomu bytowania (np. z powodu utraty pracy, zdrowia, sprawności);
2. ze świadczeń socjalnych (z powodu wycofywania się państwa z funkcji opiekuńczych);
3. z kultury konsumenckiej (z powodu względnego ubóstwa);
4. z politycznego wyboru (z powodu niedorozwoju struktur obywatelskich i kultury uczestnictwa);
5. z sieci organizacji obywatelskich i ze społecznej solidarności (z powodu dezintegracji społecznej, atrofii wspólnotowych więzi społecznych);
6. z rozumienia tego, co się dzieje (z powodu szybkiego tempa rozwoju technologicznego i przyrostu informacji) [Wnuk-Lipiński 2005: 273–274].

Nie można też zapominać, że różne rodzaje wykluczenia kumulują się.

Wykluczenie społeczne jest więc pojęciem szerokim, uwzględniającym różne obszary partycypacji, solidarności (więzi) i dostępu, odnoszącym się tak do sfery materialno-bytowej, jak społecznej, kulturowej i politycznej. W tym kontekście inkluzja społeczna łączy się z powszechnym, zbiorowym (kolektywnym) uczestnictwem, a jej miarą jest aktywność obywatela jako członka wspólnoty. Nie dotyczy podklasy, ale wszystkich członków i członkiń społeczeństwa. Ostatecznym środkiem inkluzji społecznej jest więc demokracja, rozumiana nie w kategoriach systemu politycznego, ale sposobu organizacji życia społecznego we wszystkich jego wymiarach, którego podstawę stanowi równość możliwości (szans życiowych)[3].

> Działanie demokracji [...] polega zarazem na zmniejszaniu odległości między różnymi pozycjami w ramach społecznej struktury i na redukcji samej ich trwałości. Najprościej mówiąc, demokracja sprzyja egalitaryzacji i społecznej ruchliwości. Można wręcz powiedzieć, że nie jest niczym innym niż związkiem tych dwóch procesów. W tym sensie stanowi dekonstrukcję stabilnej struktury społecznej, zakładającej określoną hierarchię lub określony system dystrybucji podstawowych dóbr. Jest tym, co kwestionuje i rozsadza każdy taki system, tym, co wymusza jego ciągłą restrukturyzację [Kowalska 2010: 105].

Patrząc na kwestię społecznej inkluzji z tej dynamicznej, wieloaspektowej i prodemokratycznej perspektywy dostrzegamy możliwość wpływania na spo-

[3] Szanse życiowe, także szanse rynkowe albo szanse ruchliwości – pojęcie odnoszące się do możliwości osiągnięcia przez jednostkę pożądanych przez nią wartości, w szczególności awansu społecznego, co jest zależne od jej ulokowania w strukturze społecznej.

łeczną strukturę zarówno na poziomie praktyk ekonomicznych i politycznych, jak też kulturowych. Należą do niech także rozmaite oddolne działania podejmowane w obszarze edukacji, kultury i sztuki, kształtujące zręby demokracji kulturowej. Działania te nie mogą być traktowane jako zastępcze względem zorientowanej na społeczną inkluzję redystrybucyjnej polityki państwa (znacznie obecnie ograniczonej)[4], ale ich dostrzeżenie i docenienie może istotnie poszerzyć repertuar środków konstruowania inkluzywnego, otwartego, demokratycznego, wielokulturowego społeczeństwa.

Sztuka jako narzędzie inkluzji społecznej

Jak piszą Darlene E. Clover i Joyce Stalker [2007: 8, cyt. tłum. KN], demokracja kulturowa „kwitnie tylko w tych społeczeństwach, które stymulują szerokie uczestnictwo w sztuce i w których dzieła sztuki ocenia się nie tylko pod kątem ich walorów estetycznych, lecz także ich funkcji terapeutycznych i społecznych". Jako idea filozoficzna i polityczna demokracja kulturowa wyrasta ze sprzeciwu wobec kulturowego wykluczenia, czyli instytucjonalnego wyłączenia większości ludzi (*sic!*) z procesów tworzenia sztuki. Opiera się na przekonaniu o ekskluzywności istniejących instytucji artystycznych, które nie uwzględniają zróżnicowanych potrzeb i aspiracji kulturowych różnych grup etnicznych i społecznych oraz o możliwości zmiany sposobu ich funkcjonowania na bardziej inkluzywny poprzez rozszerzenie partycypacji, czyli zaangażowanie ludzi z reguły nieuczestniczących w sztuce. Nie chodzi przy tym po prostu o poszerzanie widowni poprzez zwiększanie dostępu zróżnicowanej publiczności do oferty instytucji sztuki (muzeów, galerii, teatrów) czy umieszczanie sztuki w przestrzeni publicznej, ale o szeroki i zróżnicowany oddolny udział obywateli w definiowaniu i tworzeniu sztuki. Sztuka zewnętrzna (*outdoor art*), która nie wchodzi w interakcje z otoczeniem społecznym, nie włącza się do sfery publicznej dyskusji, nie jest przejawem demokracji kulturowej, a co naj-

[4] Poważnym zagrożeniem jest instrumentalizacja tego rodzaju „miękkich" praktyk, charakterystyczna dla europejskiej polityki kulturalnej, przy jednoczesnym wycofywaniu się państwa ze sfery „twardych" usług socjalnych. Na przykład w Wielkiej Brytanii rozwojowi w dziedzinie partycypacji w sztuce (*community art*, *participatory art*) towarzyszy zawężanie repertuaru innych, instytucjonalnych środków służących społecznej inkluzji (polityka zatrudnienia, opieka społeczna, ochrona zdrowia, edukacja), [por. Bishop 2012b]. Omówiony w dalszej części tekstu projekt „Universal" stanowi rodzimy przykład takiej substytucji. Projekt został wyłoniony w otwartym konkursie na artystyczną rewitalizację osiedla przy ulicy Dudziarskiej, ogłoszonym przez Urząd Miasta Stołecznego Warszawy i sfinansowany ze środków publicznych.

wyżej jej fasadowej wersji. Dopiero wtedy, gdy w istotny sposób odnosi się do sytuacji jakiejś społeczności, jej kultury i angażuje tę społeczność w obrębie jej własnego kulturowego doświadczenia, jednocześnie rozszerzając granice tego doświadczenia (przełamując jego zamknięcie), zasługuje na miano publicznej [por. Lippard 1984][5]. Demokratyczna kultura jest otwarta, traktuje wkład każdej grupy jako wartościowy, każdemu daje szansę na uczestnictwo. Jest wielogłosem różnych kultur i społeczności, które znajdują w niej swoją reprezentację [por. Webster 1997: 21]. Dla Rachel Davis DuBois demokracja kulturowa jest synonimem wielokulturowości, wiąże się z twórczym wykorzystaniem kulturowych różnic w społeczeństwie (*a creative use of differences*), [za: Graves 2005: 10–11].

Pytanie o efektywność sztuki jako narzędzia społecznej inkluzji jest więc pytaniem nie tylko o to, czy sztukę mogą tworzyć wykluczeni (z różnych porządków rzeczywistości społecznej, w tym z pola sztuki), ale także o to, czy i jaka sztuka pomaga zmieniać obowiązujące reguły społecznej ekskluzji, poszerzać możliwości demokratycznego uczestnictwa, stymulować kreatywne i refleksyjne (podmiotowe) działania jednostek. Funkcje, jakie w tym kontekście mogą wypełniać działania artystyczne to w szczególności: poszerzanie sfery publicznej, kreowanie społecznego dyskursu i wyobrażeń, wyrażanie konfliktów społecznych, konstruowanie sytuacji otwartej komunikacji (dialogu), facylitacja procesu poznawania Innego/Obcego, symboliczna i/lub fizyczna reorganizacja przestrzeni publicznej, a także społeczna terapia. Krótko mówiąc, inkluzja społeczna poprzez sztukę wymaga przekształcania zastanych struktur społecznych od wewnątrz, czy inaczej – ich dynamizowania. Czy jest to zadanie, któremu sztuka może sprostać?

Wydaje się, że rosnąca, choć wciąż nieliczna, grupa współczesnych artystów wychodzi poza przypisaną im rolę krytyków społecznych (kontestujących *status quo* i unaoczniających relacje władzy) i jest żywo zainteresowana możliwościami społecznej interwencji i współdziałania z różnymi społecznościami. Do grupy tej możemy m.in. zaliczyć: Johna Ahearna (rzeźby na Bronksie), Pawła Althamera (*Klasa Einsteina*, *Pan Guma, Bródno 2000*, *Raj, Wspólna sprawa,* współpraca z grupą arteterapeutyczną Nowolipie), Suzanne Lacy (*Crystal Quilt*, *Code 33*), Johna Malpede'a (Los Angeles Poverty Department), Oiko Petersena (*Guys. From Poland with Love*, *Downtown Collection*), nieżyjącego już Christopha Schlingensiefa (*Passion Impossible*, *CHANCE 2000*), Krzysztofa

[5] Dla odróżnienia sztuki publicznej od sztuki zewnętrznej, często nazywanej publiczną, stosuje się niekiedy termin „nowa sztuka publiczna" (*new genre public art*), [zob. Lacy 1995]. Istnieje także rozróżnienie na sztukę w przestrzeni publicznej i sztukę w interesie publicznym [zob. Raven 1989; Kwon 2004]. Więcej na temat współczesnej sztuki publicznej w Polsce [Niziołek 2012].

Wodiczkę (*Laska tułacza*, *Rzecznik*, *Pojazdy bezdomnych*, publiczne projekcje). Już tylko wymienieni twórcy stosują bardzo różne media i metody pracy: od rzeźby, poprzez fotografię, instalację, projekcję wideo, po performans i teatr. Różnie rozkładają akcenty między twórcą, wykonawcą i odbiorcą. W różny sposób podchodzą do problemów: autorstwa, podmiotowości uczestnika, wspólnotowości („naturalnej" i politycznej). W różnych proporcjach mieszają to, co artystyczne z tym, co społeczne. W różny sposób definiują swoją własną rolę, nie tyle zawodową, co społeczną.

Sztuka zorientowana na zmianę społeczną niełatwo poddaje się analizie estetycznej, ponieważ równie ważne (jeśli nie ważniejsze) są dla niej cele społeczne i sposób ich osiągania, proces dochodzenia do nich: poprzez partycypację nie-artystów, działanie w sferze publicznej, zbliżanie sztuki i codziennego doświadczenia[6]. Proponuję określać tego typu działania jako sztukę społeczną, którą możemy zdefiniować jako kombinację pięciu wzajemnie powiązanych elementów:

1) **celu działania** – wyrażonego w kategoriach pożytku publicznego lub zmiany społecznej (np. edukacja obywatelska, aktywizacja społeczna, inkluzja społeczna);
2) **uczestników działania** – określonych w sposób ogólny, w kategoriach grupowych lub zbiorowych (np. społeczność lokalna, imigranci, kobiety);
3) **sposobu angażowania uczestników w działanie** – jako twórców lub odbiorców sztuki – bez względu na ich formalne przygotowanie do działalności tego rodzaju, minimalizującego bariery uczestnictwa i odbioru;
4) **społecznej przestrzeni działania** – jego lokalizacji w sferze publicznej, pozainstytucjonalnej, na poziomie struktur społecznych średniego szczebla, na zewnątrz zarówno świata sztuki, jak i publicznych instytucji kultury (takich jak: muzea, galerie, teatry);
5) **jakości działania** – jego obywatelskiego charakteru, przejawiającego się nie tylko w oddolności (prywatnej inicjatywie), samoorganizacji, spontaniczności i responsywności, ale też przywiązaniu do obywatelskich wartości[7].

---

6 Dlatego także w obszarze teorii i krytyki artystycznej pojawiają się alternatywne wobec dotychczasowych ujęć estetyczno-historycznych koncepcje sztuki, takie jak: estetyka relacyjna [Bouriaud 2010], sztuka konwersacyjna albo dialogiczna [Kester 2004] czy, wspomniana już, nowa sztuka publiczna [Lacy 1995].

7 Więcej na temat koncepcji sztuki społecznej [Niziołek 2008, 2009a, 2009b].

Sztuka galeryjna, wysoka, burżuazyjna (mieszczańska), komercyjna, a nawet awangardowa (jeśli ograniczymy znaczenie awangardy do rozwiązań formalnych) nie ma mocy zmieniania społeczeństwa, a raczej zmiany zachodzące w społeczeństwie odzwierciedla. Potrzeba społecznego sprawstwa kieruje więc aktywność artystów w stronę przestrzeni publicznej, społeczności lokalnych i grup mniejszościowych, które stanowią najbardziej charakterystyczne konteksty sztuki społecznej. Jest to, o czym przekonuje Maria Anna Potocka [2008: 251], „eksperyment zainicjowany przez samą sztukę". To nie wykluczeni ze świata sztuki (czyli większa część społeczeństwa) szturmują jego bramy i mury, uzurpując dostęp do jego dobrodziejstw, lecz transgresyjnie zorientowani artyści poszukują obopólnie znaczącego kontaktu z publicznością. Piotr Piotrowski [2010: 7] nazywa to zjawisko „agorafilią". Określenie to jest o tyle przydatne dla proponowanego podejścia do zagadnienia społecznej inkluzji, o ile odsyła wprost do pojęcia starożytnej agory – przestrzeni publicznej, rozumianej jako przestrzeń bezpośredniego uczestnictwa wolnych i równych obywateli oraz kształtowania przez nich ładu społecznego (notabene także za pomocą strategii ekskluzywnych, takich jak ostracyzm).

Jako praktyka artystyczna wychodząca poza pole sztuki i jednocześnie enklawa aktywności o charakterze obywatelskim, sztuka społeczna nie tylko włącza w działanie twórcze nie-artystów, ale też może być przez nie-artystów inicjowana, animowana, praktykowana. Jest więc ściśle związana z procesem demonopolizacji uprawnień twórczych i demokratyzacji sztuki – jej poszerzenia, rozumianego jako powszechna możliwość podejmowania samodzielnej aktywności artystycznej, beuysowskiego bycia artystą[8]. Przy czym, bycie artystą jest tu rozumiane w kategoriach obywatelskich: nie oznacza tylko możliwości indywidualnej ekspresji, ale też zdolność kolektywnego oddziaływania na otoczenie, powodowania w nim zmian społecznych, kulturowych, politycznych.

Przedstawione w dalszej części tekstu przykłady – muralowego projektu „Universal", rzeźby *Pana Gumy* i spektaklu dokumentalnego *Import/Export* – pozwolą bliżej określić możliwości i ograniczenia sztuki jako narzędzia społecznej inkluzji i stworzyć katalog praktycznych wskazówek dla społecznych praktyków (w tym nauczycieli i edukatorów) zainteresowanych tą formą dzia-

[8] Joseph Beuys (1922–1986), niemiecki artysta, teoretyk sztuki i działacz społeczno-polityczny, powszechnie uznawany za prekursora myślenia o każdym człowieku jako o artyście. Przewodnim celem jego pracy dydaktycznej, społecznej i artystycznej było uświadamianie ludziom, że mogą i muszą nauczyć się bycia twórczymi. Mawiał, że „każdy może być artystą". Nie w sensie twórcy dzieł tradycyjnie pojmowanej sztuki, ale twórczego myślenia i świadomego kształtowania własnego otoczenia: politycznego, ekonomicznego i społeczno-kulturowego. Twórczość i sztukę postrzegał Beuys jako środek radykalnej transformacji społecznej. Uważał, że sztuka, która nie może kształtować społeczeństwa, w ogóle nie jest sztuką [Kaczmarek 2001, także: Niziołek 2011].

łania. Każde z tych przedsięwzięć posługuje się inną strategią uzurpacji, wpływania na reguły społecznej ekskluzji/inkluzji: od wytrącenia społeczności z symbolicznej równowagi, poprzez wyartykułowanie zbiorowej, lokalnej tożsamości, po spotkanie międzykulturowe (i międzyludzkie zarazem). Przykłady te celowo nie zostały dobrane według popularnego klucza tzw. dobrych praktyk, lecz pod kątem ich przydatności jako punktów odniesienia, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych, dla bardziej krytycznej refleksji i praktyki społecznej.

Przykład 1: „Universal" a problem podwójnego wykluczenia[9]

Działanie artystyczne w przestrzeni pozagaleryjnej, otwartej, publicznej ma swoją własną specyfikę. Przede wszystkim wymaga uwzględnienia użytkowników tej przestrzeni, o czym wielu artystów zdaje się zapominać. Problem ten doskonale ujmuje rosyjski konceptualista Ilia Kabakow [2010: 346], według którego to widz, mieszkaniec ulicy czy miasta, a nie artysta, który tylko realizuje tam swój projekt, jest „panem miejsca".

> Na każdą pojawiającą się nowość patrzy jak właściciel mieszkania, któremu ktoś chce coś wstawić, dlatego musi to zaakceptować, uznać za naturalny element swojego życia albo odrzucić, potraktować jako rzecz bezużyteczną, zbędną, niekonieczną – reakcja ta jest całkowicie naturalna i zrozumiała. Zmienia to jednak w zasadniczy sposób relację między projektem publicznym i widzem, ponieważ to widz mieszka w miejscu, gdzie artysta jest jedynie zaproszonym gościem.

W pułapkę odgórnego, arbitralnego i przemocowego (w sensie symbolicznym) działania wpadli Grzegorz Drozd i Alicja Łukasiak (związani z Fundacją Zmiana Organizacji Ruchu – ZOR), autorzy zrealizowanego w 2010 roku projektu „Universal", którego kluczowym elementem były murale na osiedlu bloków socjalnych przy ulicy Dudziarskiej w Warszawie. Osiedle Dudziarska zostało stworzone w połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku na potrzeby zakwaterowania mieszkańców eksmitowanych z innych dzielnic Warszawy, w sąsiedztwie więzienia i spalarni śmieci, bez instalacji gazowej i grzewczej. Szybko zamieniło się w getto, osiedle biedy, do tego fizycznie i organizacyjnie odizolowane od reszty miasta – usytuowane za torami kolejowymi, z jednym połączeniem autobusowym. Projekt „Universal" opierał się na odtworzeniu

[9] Na temat projektu „Universal": [Niżyńska 2011; *Debiliada...* 2010; Drozd 2010; Rypson 2010; Sikora 2010; Watts 2010; Szabłowski 2011]. Zob. też: http://zorfoundation.org/zor/universal.html [07.08.2013].

w monumentalnej skali modernistycznych obrazów Kazimierza Malewicza (*Czarny kwadrat*) i Pieta Mondriana (jednej z *Kompozycji*) na ścianach trzech bloków należących do osiedla i w ten sposób zderzeniu społeczno-artystycznej utopii z rzeczywistością życia w inspirowanych nią realiach. Oprócz bezpośredniej ingerencji w przestrzeń osiedla, w ramach projektu powstał utrzymany w artystycznej konwencji film *Etykieta zastępcza*, ukazujący życie na Dudziarskiej (którego mieszkańcy w większości nie widzieli). Założonym pozaartystycznym celem projektu „Universal" było wzbudzenie refleksji i dyskusji na temat wykluczenia społecznego oraz zogniskowanie publicznej uwagi na problemach osiedla i żyjących tam ludzi[10].

Modernistyczne murale spotkały się z odrzuceniem przez mieszkańców Dudziarskiej – nie tyle jednak ze względu na ich niezrozumiałość, co sposób, w jaki autorzy projektu potraktowali społeczność osiedla. Pomysł nie został z nimi w żaden sposób skonsultowany czy przedyskutowany. Nikt nie wyjaśnił mieszkańcom, dlaczego projekt ma być zrealizowany właśnie na ich osiedlu, dlaczego mają być to „malewicze i mondriany" (każdy z obrazów został zreplikowany na ścianach kolejnych bloków) i czemu całe działanie ma służyć. Autorzy projektu publicznie tłumaczyli tę sytuację niemożnością nawiązania komunikacji z mieszkańcami i bezpośrednim zagrożeniem, jakie odczuwali z ich strony. Zapytani, jaki mural chcieliby widzieć na swoim bloku, lokatorzy mieli odpowiedzieć: „pierdolnijcie jakieś kwiatki albo gołe baby" [*Debiliada*... 2010: 132]. Ze względu na presję ze strony mieszkańców pierwsza ekipa malarzy wykonujących murale zrezygnowała z pracy – według relacji Drozda, rzucano w nich wyzwiskami, przekleństwami i butelkami [Watts 2010]. Znamienne, że pomimo tak gwałtownej i jednoznacznej reakcji, projekt „na siłę", wyraźnie wbrew woli mieszkańców, doprowadzono do końca.

Monumentalne murale i konflikt z lokalną społecznością, jaki spowodowały z pewnością przykuły do Dudziarskiej uwagę mediów, władz miasta i opinii publicznej. Przypomniano sobie o ludziach tam żyjących i ich trudnej sytuacji – jak pisze Patricia Watts [2010], praca Drozda „rzuciła światło na Dudziarską, gdzie dotąd panował mrok". Postawiono jednocześnie ważne pytanie – o etyczny aspekt tego rodzaju ingerencji: Czy artysta, w ramach projektu finansowanego przez miasto, ma prawo wejść w przestrzeń publiczną bez pytania o zdanie jej użytkowników? Czy, używając metafory Kabakowa, może wstawić do cudzego mieszkania co mu się żywnie podoba? Czy może potraktować mieszkańców instrumentalnie, jako punkt odniesienia dla swoich działań? Watts [2010] pyta z kolei: „Czy dzieło sztuki realizowane w przestrzeni publicznej może oka-

[10] http://zorfoundation.org/zor/universal.html [7.08.2013].

zać się „sukcesem", jeśli artyście nie udało się porozumieć ze społecznością? Czy dialog taki jest konieczny? A jeśli nie, czy praca taka ma wartość bez względu na reakcję odbiorców?".

Jeśli wziąć w nawias moralną ocenę przedsięwzięcia, faktem pozostaje, że mieszkańcy Dudziarskiej nie mieli możliwości uczestnictwa w projekcie na żadnym jego etapie (ani planowania, ani wykonania). Takie uczestnictwo wymagałoby przygotowań, długiej obecności artysty w lokalnym środowisku, nie tylko pozyskania wiedzy na jego temat, ale też poznania go od środka, zaangażowania się, zbudowania relacji z lokalną społecznością, z różnymi, potencjalnie skonfliktowanymi jej segmentami[11]. Także gotowe murale nie wciągają przechodniów w interakcję, nie stawiają pytań, nie prowokują do refleksji czy dyskusji, jak robią to np. murale warszawskiego duetu Twożywo[12] czy billboardy toruńskiej Galerii Rusz. Stanowią zamknięte dzieła, przeniesione z muzeum na ściany bloków, poznawczo niedostępne dla ludzi, którzy nie są przygotowani do recepcji nowoczesnej sztuki. Mówiąc o projekcie, Drozd wskazuje na potrzebę budzenia w ludziach (mieszkańcach Dudziarskiej) społecznej świadomości, a dokładniej świadomości ich społecznego położenia [*Debiliada*... 2010]. Nie da się jednak tak sformułowanego celu osiągnąć, posługując się językiem, którego ludzie ci nie znają, takim jak język modernizmu i jego pastiszu zaproponowanego przez artystę. Murale ZOR-u pozwalają „dotknąć rysy, która jest wpisana w samą zasadę nowoczesności" – pisze Stach Szabłowski [2011], objaśniając sens projektu. Ale to nie jest dyskurs Dudziarskiej. Dla jej mieszkańców modernistyczne obrazy na ich blokach są elementem nie tylko kulturowo obcym, ale też narzuconym, do tego przypominającym o ich wykluczeniu. To symbole braku władzy. W toku realizacji projektu, ludzie na co dzień pozbawieni możliwości pełnego uczestnictwa w życiu publicznym – zarówno w jego wymiarze politycznym, jak i kulturowym – zostali w sposób spektakularny i publiczny pozbawieni możliwości współdecydowania o swoim bezpośrednim otoczeniu. Projekt „Universal" przypieczętował wykluczenie mieszkańców Dudziarskiej – nie dlatego, że wprowadził w obszar ich doświadczenia obce obrazy, ale dlatego,

---

11 Zwolenniczką takiego podejścia jest np. Suzanne Lacy, która uważa, że sztuka to nie tylko dzieło lub zdarzenie, lecz proces, na który składa się także: edukowanie społeczności, kształtowanie relacji z mass mediami, wybór przestrzeni działania, rekrutacja współpracowników i performerów, kontakty z organizacjami społecznymi i wiele innych z pozoru pozaartystycznych działań. Performanse Lacy są zawsze kulminacją wielomiesięcznej kolektywnej pracy w kontekście lokalnym, zaangażowania artystki i członków społeczności, wzajemnego poznawania się, wspólnych spotkań i działań. Kontekst, który Lacy określa jako „usytuowanie dzieła w obrębie życia społeczności lub społeczeństwa", jest dla niej równie ważny, jak proces twórczy [Lacy 1989: 290, cyt. tłum. KN].

12 Pisownia oryginalna.

że został zrealizowany w sposób wykluczający, bez ich udziału. Z tego powodu stanowi antyprzykład sztuki społecznej.

Artyści ZOR-u podjęli się działania w specyficznym i delikatnym środowisku społecznym, które na pewnym poziomie udało im się „poruszyć", ale nie w kierunku, w jakim planowali. Uruchomili typową reakcję obronną, ograniczoną do własnego podwórka, określaną przez socjologów jako NIMBY – *Not In My Back Yard*. Artystyczna interwencja została zdefiniowana przez mieszkańców jako działanie wrogie, a nie potrzebne, pożyteczne czy choćby ciekawe. Stało się tak prawdopodobnie nie tylko dlatego, że nie przeprowadzili wcześniej starannego rozpoznania środowiska, w którym chcieli zrealizować swój projekt, ale także dlatego, że za metodę działania obrali „desant" – relatywnie szybką, jednorazową akcję, sterowaną z zewnątrz. Podczas gdy w takich warunkach, w pracy ze społecznością zaniedbaną i *de facto* pozbawioną praw, aby osiągnąć jakikolwiek pozytywny cel pozaartystyczny, konieczne jest długotrwałe zaangażowanie, zbudowanie wzajemnego zaufania i partnerskich relacji z mieszkańcami. Ich bezpośredni udział w projekcie legitymizowałby go i chronił przed dewastacją.

> Nawet społeczności niedoświadczające tego typu zaniedbań i zapraszające artystę do współpracy, np. do namalowania muralu, są oporne wobec zmian – podkreśla Watts. Gdy artysta proponuje dzieło sztuki wykraczające poza rozumienie danej społeczności lub nie trafia w ich własną estetykę, trudno jest mu uzyskać akceptację, nawet kiedy ma do czynienia z kulturą elitarną. Opór jest normalną reakcją w świecie sztuki publicznej, tym bardziej, że dzieła sztuki wpisują się wówczas w dany krajobraz najprawdopodobniej na stałe [Watts 2010].

Przykład 2: *Pan Guma* i granice partycypacji[13]

Pan Guma to rzeźba, która powstała w 2008 roku w efekcie współpracy artysty Pawła Althamera z kilkoma nastolatkami z warszawskiej starej Pragi, dzielnicy (podobnie jak Dudziarska) obciążonej wizerunkiem biednej, patologicznej i niebezpiecznej. Projekt zainicjowało stowarzyszenie Grupa Pedagogiki i Animacji Społecznej Praga Północ (GPAS), które zaprosiło Althamera, znanego m.in. ze współpracy z mieszkańcami Bródna (*Bródno 2000*, *Raj*, *Wspólna sprawa*, *Mieszkania X*), do zrealizowania z ich podopiecznymi projektu artystycz-

[13] Na temat rzeźby *Pana Gumy* m.in.: [Kowalska 2009; Lisicki 2009; *Niech ludzie...* 2009]. Zob. też: http://artmuseum.pl/pl/kolekcja/praca/althamer-pawel-guma [10.08.2013] oraz [*Wokół kolekcji…* 2009].

nego. Althamer i pedagodzy współpracowali już wcześniej przy projekcie *Klasa Einsteina*[14]. Tym razem artysta zaproponował stworzenie pomnika dla dzielnicy, dla jej mieszkańców. Zadaniem uczestników było wytypowanie miejscowego bohatera, protagonisty, postaci, którą chcieliby w ten sposób uwiecznić. Wybór padł na Gumę, trzydziestokilkuletniego prażanina, garbatego alkoholika, stojącego zwykle pod jednym ze sklepów przy ulicy Stalowej. W efekcie powstały dwie naturalnych rozmiarów rzeźby: jedna została włączona do kolekcji Muzeum Sztuki Nowoczesnej, finansującego projekt, druga stanęła w miejscu, gdzie zwykle można było spotkać nieżyjącego już w tym momencie Gumę[15]. Rzeźba wykonana jest z tworzywa sztucznego, ubrana w zieloną kurtkę i umocowana do ziemi za pomocą sprężyny tak, że kiwa się na podobieństwo swego pierwowzoru.

Odsłonięcie pomnika, które miało miejsce w roku 2009, spotkało się z gwałtownym protestem mieszkańców, wyrażonym bezpośrednio podczas uroczystości, a później w ramach szerszej dyskusji w lokalnej prasie. Argumenty, których dostarczyli protestujący i dyskutanci można streścić następująco: rzeźba jest szkodliwa, bo wzmacnia negatywny stereotyp mieszkańca północnej Pragi; jest obraźliwa dla jej mieszkańców, którzy nie identyfikują się z tym stereotypem; promuje (głównie wśród młodzieży) negatywny wzór osobowy, zamiast go piętnować; dotyka poważnych społecznych problemów, ale w żaden sposób nie pomaga ich rozwiązać; sprzeniewierza publiczne środki, które powinny być wydawane na rozwiązywanie społecznych problemów, a nie ich manifestowanie. Argumenty te dobrze obrazują wypowiedzi internautów:

> Znowu jakaś chora afirmacja menelstwa!!! Jak te biedne dzieci z Pragi mają wyjść poza swoje środowisko, gdy ciągle pokutuje jakiś niedorzeczny kult degenerata – obecnie Pana Gumy? Kiwał się pod sklepem i pożyczał na fajki – genialny obiekt dla zblazowanego „artysty", który śmiem podejrzewać, wychował się w innych realiach finansowych, ale w takiej samej pustce duchowej. Straszny syf [seba];

> Strasznie głupi pomysł. Niestety. Fajnie, że dzieciaki miały zabawę, ale tym razem „uczestnicy" trafili kulą w płot. To przykre. Tutejsze dzieciaki potrzebują prawdziwych wzorów i bohaterów. Nie idoli w postaci menela… To żałosne, że powielane są stereotypy… „Będę menelem, postawią mi pomnik". Gratuluję [x];

---

14 Projekt zrealizowany przez Althamera w 2005 roku w ramach niemieckiej komisji, mający celebrować stulecie śmierci Alberta Einsteina. Przez pół roku siedmiu młodych prażan (w większości relegowanych ze szkoły) uczyło się fizyki pod okiem nauczyciela, który sam stracił pracę w szkole z powodu niekonwencjonalnych metod nauczania. Zajęcia polegały na przeprowadzaniu eksperymentów naukowych w różnych nietypowych miejscach: w ogrodzie, w polu, na plaży, w studiu artysty, a następnie dzieleniu się zdobytą wiedzą, również za pomocą eksperymentów, z sąsiadami.

15 Guma zmarł w trakcie realizacji projektu.

> Skandaliczna głupota!!! Jeżeli tak się pracuje z dzieciakami na Pradze, to gratuluję. Rozumiem, że wcześniej dzieci poznały życiorys pana Gumy (chyba nie wszystkie znały go osobiście), „bohater" zaimponował im do tego stopnia, że chciały go uwiecznić, płakać się chce. Chory pomysł, ale ktoś go zaakceptował, ktoś dał pieniądze… Wierzyć się nie chce, że można było zrealizować coś takiego, dając tym dzieciom taki wzór do naśladowania. Mam nadzieję, że szybko zniknie [AB][16].

Althamerowi nie można jednak zarzucić ani arbitralności wyboru protagonisty artystycznego przedstawienia, ani przemocowego wdzierania się w cudzą przestrzeń życiową. Gumę wybrali uczestniczący w projekcie chłopcy z Pragi, a przedstawiającą go rzeźbę umieścili „na swoim podwórku" – w miejscu, w którym, tak samo jak Gumie, przyszło im żyć. Andrzej Orłowski z GPAS-u podkreśla tkwiący w rzeźbie potencjał artykulacyjny. Przy pomocy *Pana Gumy* mieszkańcy Pragi mogą mówić o sobie i swoich problemach.

> Chłopcy zdecydowali, że to ma być Guma, i to jest szczere. Wolę taki pomnik niż mdły, który wszyscy będą lubili. Wiem, że dla niektórych może być nawet obraźliwy. Ale spełnia swoją funkcję, bo przyciąga uwagę do dzielnicy. Wciąż stoi, a przecież mogli go spalić. W mroźne dni założyli mu nawet czapkę i podbity futrem kaptur. Klepią po ramieniu: „Cześć, Guma!". Spotykają się przy nim, dyskutują. Niech ludzie mówią o tym, jak tu jest, że nie chcą tak żyć. Niech się tego nie wstydzą [*Niech ludzie*... 2009].

Wydaje się więc, że pomimo oporu pewnej grupy mieszkańców Pragi, twórczy wkład miejscowej młodzieży w rzeźbę legitymizuje i broni przed dewastacją. Z pewnością nie jest też bez znaczenia solidarnościowy i tożsamościowy aspekt „praskości", który nakazuje szacunek dla „swoich", więc także dla upamiętnionego pomnikiem Gumy. Definicja animatorów, w świetle której pomnik przyciąga uwagę do dzielnicy i nagłaśnia jej problemy, nie jest jednak podzielana przez mieszkańców. Dla tych ostatnich, pomnik jest raczej symbolem zbiorowej tożsamości, skonstruowanej m.in. na podstawie kategorii wspólnego trudnego doświadczenia życiowego, ale też swoistej dumy ze zdolności tej zbiorowości i jej indywidualnych przedstawicieli do przetrwania, dla której Guma stanowi kontrprzykład.

Jak pokazuje przypadek rzeźby *Pana Gumy*, brak społecznej, oddolnej legitymizacji pracy artysty na rzecz społeczności przez tą społeczność, może wywołać skutek uboczny w postaci przeniesienia punktu ciężkości w towarzyszącej publicznej (także medialnej) dyskusji na kwestie związane ze statusem

[16] Komentarze pochodzą z forum internetowego warszawskiego wydania „Gazety Wyborczej". Zob. wypowiedzi pod artykułem [Kowalska 2009].

sztuki i artysty w społeczeństwie, takie jak: Czy to jest sztuka? Do czego artysta ma prawo? Kogo reprezentuje? Kto za to płaci? Czy taka sztuka jest potrzebna? Czy ulica jest właściwym miejscem dla sztuki? Czy „ulica" rozumie sztukę? Jednocześnie dyskusja ta oddala się od kwestii rzeczywiście ważnych dla danej społeczności, które miały uzasadniać obecność artysty i nadawać sens jego działaniom. Przykładowo, zamiast pisać o sytuacji dzieci i młodzieży na Pradze Północ, lokalne gazety zajęły się „skandalem" wokół pomnika *Pana Gumy*, a fora internetowe zaroiły się od wypowiedzi negujących celowość stawiania pomnika „menelowi". Nikt nie zapytał o zdanie młodych współtwórców rzeźby. Nikt nie zainteresował się tym, jaki wpływ miał na nich udział w projekcie. Nikt nie wymieniał ich z imienia i nazwiska jako równoprawnych autorów rzeźby[17]. Wykonanie i odsłonięcie pomnika wyznaczyło w tym przypadku granice publicznego działania poprzez sztukę. Co więcej, w połowie 2011 roku został on usunięty ze Stalowej ze względu na zły stan techniczny i do tej pory tam nie powrócił. Zamiast tego, *Pana Gumę* prezentowano w Pałacu Prezydenckim na wystawie *Jaka sztuka dziś, taka Polska jutro* (26.01. – 21.04.2013), a aktualnie rzeźba stanowi część ekspozycji *W sercu kraju* w Muzeum Sztuki Nowoczesnej (14.02.2013 – 06.01.2014)

Przykład 3: *Import/Export*, czyli inkluzja społeczna w mikroskali[18]

Import/Export (2013–2014) w reżyserii Michała Stankiewicza to dokumentalny spektakl teatralny, a jednocześnie projekt, który można zaliczyć do stworzonej przez Granta H. Kestera [2004] kategorii sztuki konwersacyjnej, dialogicznej (*conversational art*, *dialogical art*). Ta podwójna klasyfikacja wiele mówi o jego charakterze (co w przypadku muralu czy rzeźby nie jest oczywiste). Teatr dokumentalny jest szczególną dziedziną teatru, w którym aktorami są zwykli ludzie, a treścią przedstawień (spektakli czy performansów) historie ich życia, ich prywatne doświadczenia przełożone na język sztuki. Sztuka dialogiczna polega zaś na stwarzaniu otwartych sytuacji komunikacyjnych pomiędzy różnymi (różniącymi się kulturowo, zajmującymi różne pozycje w strukturze społecznej, skonfliktowanymi) społecznościami lub grupami, w których ich członkowie mają szansę

[17] Muzeum Sztuki Nowoczesnej, w której kolekcji znajduje się rzeźba *Pana Gumy*, przedstawia ją jako dzieło Pawła Althamera, stworzone „we współpracy z dziećmi i opiekunami z Grupy Pedagogiki i Animacji Społecznej Praga Północ". Zob. http://artmuseum.pl/pl/kolekcja/praca/althamer-pawel-guma [dostęp 10.08.2013].

[18] Zob.: www.widok.org.pl [8.08.2013] oraz [Krutul 2013; Medek 2013; *Młodzi Czeczeni...* 2013].

przekroczyć społeczne podziały, identyfikacje i stereotypy na co dzień naznaczające ich wzajemne relacje, by później niejako przenieść to doświadczenie na zewnątrz. Do kategorii tej Kester zalicza różnorodne projekty interaktywne, procesualne, performatywne, oparte na dialogu, współpracy i autorefleksyjności, zorientowane na wytwarzanie kontekstu sprzyjającego komunikacji, a jednocześnie zmierzające do rozwiązania konkretnych (pozaartystycznych) problemów. Narzędziem sztuki dialogicznej jest według Kestera empatyczne poznanie (*emphatic insight*), które dokonuje się na trzech płaszczyznach:

1) relacji między artystą i uczestnikami,
2) relacji między uczestnikami,
3) relacji między uczestnikami i szerszą publicznością.

Pierwsza ma charakter asymetryczny: artysta zawsze występuje z pozycji *outsidera* i kulturowej władzy. Zmiana społeczna zachodzi przede wszystkim na drugiej i trzeciej. Sztuka dialogiczna może wytworzyć więzi między uczestnikami, a także „podważyć dominujące sposoby reprezentacji społeczności lub grupy i wytworzyć postawy głębszego zrozumienia i empatii względem tej społeczności/grupy wśród szerszej publiczności" [Kester 2004: 115, cyt. tłum. KN].

Spektakl *Import/Export*, zrealizowany przez Stowarzyszenie Edukacji Kulturalnej WIDOK w ramach większego projektu „Mieszkam w Białymstoku", dobrze ilustruje opisane przez Kestera funkcje sztuki. Wytworzył bowiem społeczną przestrzeń, w której jego uczestnicy – młodzież czeczeńska i polska – mogli komunikować się zarówno ze sobą nawzajem, jak i z szerszą publicznością (tą oglądającą spektakl na żywo i tą, która dowiedziała się o nim z mediów). W spektaklu występują nastoletni uchodźcy z Czeczenii, którzy od kilku lat mieszkają w Białymstoku, zarówno chłopcy, jak i dziewczęta, oraz ich polskie koleżanki[19]. Wpisując się w model Kestera, praca nad spektaklem stworzyła warunki międzykulturowego spotkania na trzech poziomach: między polskimi realizatorami (reżyserem, dźwiękowcem, widżejem, scenografką) a czeczeńskimi uczestnikami (aktorami), między uczestnikami czeczeńskimi i polskimi oraz między czeczeńskimi aktorami a w większości polską publicznością. Próbą tych relacji było otwarte dla publiczności spotkanie, nazwane *teaserem* spektaklu, utrzymane w konwencji reportażu, rozmowy reżysera z aktorami. Konwencja *quasi*-intymnego spotkania między ludźmi różnych narodowości i kultur z pewnością sprzyja przełamywaniu wzajemnych uprzedzeń i przezwyciężaniu zastanych podziałów społeczno-kulturowych. Dla nastoletnich Czeczenów motywacją do udziału w przedsięwzięciu była jednak przede wszystkim chęć

[19] W spektaklu biorą udział: Zaurbek Vazaev, Zelichman Edilov, Bersan Mezhidov, Lorsan Mezhidov, Laura Mezhidov, Isa Ahmadov, Dżaneta Ahmadova, Oxana Ahmadova, Khava Ozdamirova, Khavashi Kosumova oraz Patrycja Kownacka, Natalia Siereda, Ida Matysek i Martyna Płońska.

zrekonstruowania swojej własnej historii (uciekając z Czeczenii mieli po kilka lat, niewiele pamiętają, ich wspomnienia są porozrywane, fragmentaryczne) i opowiedzenia tej historii innym, Polakom. Dzięki projektowi dostrzegli w teatrze możliwość komunikacji z otoczeniem, które – jak się okazało – chce ich słuchać [*Młodzi Czeczeni...* 2013]. Udział w projekcie wzmacnia więc ich czeczeńską (a może czeczeńsko-polską) tożsamość.

Opowieści, które snują bohaterowie spektaklu są bardzo autentyczne i bezpośrednie, po części improwizowane, co potęguje w widzu poczucie kontaktu z prawdziwym człowiekiem (a nie wykreowaną postacią). Aktorzy właściwie nie grają, są sobą. Czasami trudno jest im mówić po polsku, czasami łamie im się głos, czasami przez narrację przebija stres i onieśmielenie obecnością publiczności. Czeczeni opowiadają o dzieciństwie w ojczyźnie, o rodzinnych stronach, ulubionych zabawach, zapamiętanych detalach, wojnie, przemocy, ucieczce, przetrzymywaniu na granicy, życiu w ośrodku, polskiej szkole, spotkaniach z Polakami, poznawaniu innej kultury, swojej tęsknocie za Czeczenią, ale też przywiązaniu do Polski. Mówią po polsku, mówią o serdeczności Polaków, o tym, że w Polsce czują się bezpiecznie i o tym, że większość ich znajomych to Polacy. Z perspektywy polskich uczestników projektu ich relacje z Czeczenami naznaczone są ambiwalencją: w opowiadanych historiach przyjaźni ciekawość innej kultury i radość z jej poznawania stopniowo zastępuje żal za utraconymi przyjaciółmi, którzy wyjechali dalej na Zachód. Spektakl porusza temat tymczasowości w relacjach międzykulturowych, nieobecny w dominującym dyskursie integracyjnym. To ta tymczasowość czyni z czeczeńskich uchodźców „modelowych" Obcych, o jakich pisał socjolog Georg Simmel [2006: 204]:

> Jeśli wędrowanie jako brak związku z wszelkim konkretnym punktem przestrzeni jest pojęciowo przeciwieństwem trwałego przywiązania do danego, konkretnego punktu, to socjologiczna forma „obcości" stanowi w pewnej mierze syntezę obydwóch tych określeń. Zjawisko to ujawnia, że stosunek do przestrzeni jest, z jednej strony warunkiem, z drugiej zaś – symbolem stosunku do człowieka. Nie mamy tu na myśli „cudzoziemca" jako wędrowca, który dziś przychodzi, jutro odchodzi, ale osobę, która dziś przychodzi, jutro zaś zostaje – niejako potencjalnego wędrowca, który, aczkolwiek nie wyruszył dalej, nie zrezygnował też całkowicie z owej swobody przychodzenia i odchodzenia.

Obcy nie tylko uznają i realizują odmienne wartości kulturowe, ale także w każdej chwili mogą odejść. Stąd tytuł spektaklu *Import/Export*, który w wersji roboczej brzmiał *Nie bierz tego do swojego serca*. Spektakl dokonuje redefinicji strachu związanego z obecnością Obcych: strach przed obcością (rozumianą jako kulturowa odmienność) wypiera strach przed utratą Obcego. Otwartość

na kontakt międzykulturowy, która jest głównym postulatem edukacji w tym zakresie, nie likwiduje napięcia między bliskością a dystansem w odniesieniu do Obcych. Coraz częściej musi mierzyć się z wyzwaniem przestrzenno-społecznej mobilności, która – w skali makro – stanowi barierę wzajemnej, międzykulturowej integracji.

Spektakl *Import/Export* powstał w szczególnym kontekście społecznym i politycznym, na który złożyły się: powtarzające się akty agresji wobec obcokrajowców (podpalanie mieszkań, pobicia, wyzwiska), ich szerokie medialne nagłośnienie (także w mediach ogólnopolskich), z jednej strony odgórne przyzwolenie na mowę nienawiści w dyskursie publicznym (uznanie przez prokuratora Dawida Roszkowskiego namalowanej na murze swastyki za symbol szczęścia, orzeczenie sędzi Aliny Krejzy-Aleksiejuk uznające za nieobraźliwe nazwanie Czeczenów „pasożytniczym ścierwem"), z drugiej – ostra retoryka sprzeciwu wobec nietolerancji na szczeblu centralnym („Idziemy po was"[20]), oraz doraźne działania różnych środowisk lokalnych: samorządu (koncert *Białystok dla tolerancji*), mediów (akcja *Wykopmy rasizm z Białegostoku*), środowisk twórczych i opiniotwórczych (akcja *Zamaluj zło*, facebookowa społeczność *Normalny Białystok*, antyrasistowski mural na budynku na osiedlu Leśna Dolina[21]). Uciekając się do metafory, możemy mówić o dwóch spektaklach: tłem spektaklu teatralnego jest spektakl społeczno-polityczny – w którym migranci, cudzoziemcy, Obcy zostali obsadzeni w roli niemej ofiary. Spektakl *Import/Export* odwraca tę logikę: ci, o których się mówi, pisze i dyskutuje zaczynają mówić o sobie, więcej – stają się partnerami w rozmowie. Stwarza sytuację, w której widzowie mogą usłyszeć, co młodzi Czeczeni mieszkający w Białymstoku mają im do (o)powiedzenia. W mikroświecie spektaklu prawo do wypowiedzi i bycia wysłuchanym zyskują ci, którzy są go pozbawieni na zewnątrz artystycznego kontekstu.

Podsumowanie

Każdy z trzech omówionych projektów można potraktować jako – mniej lub bardziej skuteczną – taktykę uzurpacji dostępu społecznej mniejszości do

[20] Cytat z wypowiedzi ministra spraw wewnętrznych Mikołaja Sienkiewicza, skierowanej do skinheadów podczas jego wizyty w Białymstoku.

[21] Mural przedstawia ciemnoskórą kobietę, która zdejmuje białą maskę. Podpisany jest słowami Kazimierza Przerwy-Tetmajera: „Ludzie są równi, tylko nierówność ich dzieli". Wykonała go dwójka włoskich twórców streeartowych przy wsparciu grupy inicjatorów profilu *Normalny Białystok* i Spółdzielni Mieszkaniowej Słoneczny Stok, do której należy ściana. Jest to pierwszy społecznie zaangażowany mural w Białymstoku.

sfery publicznej. W tym aspekcie tworzą one swego rodzaju kontinuum: od artystycznej kolonizacji przestrzeni, przez partycypację w tworzeniu sztuki, po upodmiotowienie w sferze publicznej. Przyjęcie perspektywy socjologicznej jako podstawy ich opisu i analizy, jako działań społeczno-artystycznych zorientowanych na inkluzję społeczną, pozwala ocenić ich skuteczność, rozumianą jako zdolność generowania zmiany społecznej, w sposób realistyczny, a nie życzeniowy.

Projekt „Universal" razi „kolonizatorskim" podejściem: brakiem humanistycznej wrażliwości (która nakazuje patrzeć na daną rzeczywistość społeczną oczami jej uczestników), uprzedmiotowieniem ubóstwa, wykorzystaniem społeczności dla własnych celów artystycznych. Odpowiadając na krytykę, Drozd tłumaczył, że „uprzedmiotowienie jeszcze bardziej podkreśla dramat tych ludzi" [*Debiliada...* 2010: 128]. Z socjologicznego punktu widzenia, problematyczność projektu „Universal" polega na tym, że chcąc zakwestionować reguły społecznej ekskluzji decydujące o niekorzystnym położeniu mieszkańców Dudziarskiej (poprzez wzmocnienie ich zbiorowej świadomości i poruszenie opinii publicznej), artyści je wzmocnili, utrwalili. Bez choćby minimalnego zintegrowania lokalnej społeczności wokół celów działania (włączenia jej członków w proces twórczy, uzgodnienia znaczeń, oddania im głosu) nie da się wywołać zmiany tych reguł. Można tylko pokazać, że takie – niesprawiedliwe – reguły istnieją (używając słów Drozda „podkreślić dramat tych ludzi").

Rzeźba *Pana Gumy* powstała w sposób partycypacyjny, kolektywny i odwracający logikę wykluczenia. Partycypacyjne projekty artystyczne często ograniczają się do prostego wykonywania wizji artysty przez uczestników nie-artystów. Andre Breton nazwał kiedyś ten rodzaj sytuacji partycypacyjnych „sztucznymi piekłami" [za: Bishop 2012a: 6–7]. Poprzez prosty gest przeniesienia decyzyjności na uczestników, Althamer spowodował odwrócenie ról. To on stał się współwykonawcą artystycznej wizji chłopców z Pragi; ci jednak pozostali anonimowi. Uczestnikiem publicznej dyskusji (wprawdzie nie-ludzkim) stał się *Pan Guma*, a nie oni sami. To za pośrednictwem rzeźby, umieszczonej w przestrzeni publicznej, miała zawiązać się komunikacja między twórcami a odbiorcami: członkami społeczności i zewnętrznymi obserwatorami. Wraz z usunięciem *Pana Gumy* z Pragi w wymiarze społecznym rzeźba stała się całkowicie bezskuteczna.

Spektakl *Import/Export* zamienił w artystów uczestników projektu, przede wszystkim młodych uchodźców z Czeczeni. W ramach stworzonych przez projekt stali się oni aktorami – znanymi z imienia i nazwiska, i wynagradzanymi za swoją pracę (*sic!*). Rola reżysera, dźwiękowca, widżeja i innych profesjonalnych twórców zaangażowanych w projekt polegała na nadaniu artystycznej (estetycznej) formy prawdziwym i osobistym historiom, opowiedzianym przez

uczestników, na stworzeniu warunków, w których mogli je przekazać szerszej publiczności. Centralnym momentem projektu była więc własna opowieść młodych Czeczenów i Czeczenek – autentyczna i w dużej mierze spontaniczna, opowiadana kolejnym widowniom, a nie mówiona z pamięci, opowiadana przy tym własnym głosem. Spektakl zaś przypominał spotkanie, rozmowę prowadzoną z kimś, kogo właśnie poznajemy. Dzięki temu miał znacznie większy potencjał komunikacyjny niż rzeźba *Pana Gumy*, odtwarzająca typowy sposób „pracy sztuki", polegający na „zamknięciu" w obiekcie artystycznym pewnej treści przez jego twórcę/twórców, którą odbiorcy mają z niego z kolei „wydobyć".

Spośród trzech omówionych projektów tylko *Import/Export* stworzył warunki, w których uczestnicy mogli rzeczywiście komunikować się z szerszą publicznością, sami opowiadając o sobie, swoich doświadczeniach i emocjach. Roman Pawłowski widzi w tym siłę teatru dokumentalnego, który „sięga głębiej, pokazuje problemy z perspektywy jednostki [...], dzięki czemu pomaga nam lepiej rozumieć świat" [*Pawłowski…* 2010]. W projekcie „Universal" społeczność Dudziarskiej została całkowicie pozbawiona głosu, podwójnie wykluczona. *Pan Guma* miał z kolei reprezentować problemy mieszkańców Pragi, a więc niejako mówić w ich imieniu czy też za nich (choć sam Althamer, co należy podkreślić, nie rościł sobie prawa do reprezentowania społeczności). Kontrowersje wywołane przez dwa ostatnie projekty straciły zdolność generowania zmiany społecznej percepcji wykluczenia (przestrzennego i ekonomicznego) wraz z przeniesieniem uwagi opinii publicznej ze społecznego problemu na kwestie związane ze sztuką i rolą artystów. Wydaje się więc, że *Import/Export* ma wśród omówionych działań największy potencjał naruszania – choć tylko w mikroskali – dominujących reguł społecznej ekskluzji i inkluzji. W tym przypadku problemem pozostaje jednak niewielka liczba granych spektakli, a w konsekwencji także odbiorców, uczestników teatralnego spotkania[22].

Namalowanie muralu zwracającego uwagę na jakiś społeczny problem, czy uobecniającego jakąś wykluczoną zbiorowość w przestrzeni publicznej, jest działaniem typowo artykulacyjnym czy manifestacyjnym. Samo podjęcie aktywności twórczej przez osobę wykluczoną także nie jest wystarczającym środkiem przełamania jej wykluczenia (choć może mieć sens terapeutyczny). Równie ważny jest rodzaj i kontekst tej aktywności: podmiotowe, sprawcze uczestnictwo, kolektywne działanie, otwartość procesu twórczego, wyjście w przestrzeń publiczną, zorientowanie na zmianę społeczną. Procesy społecznej ekskluzji i inkluzji jako obszar artystycznej interwencji i współpracy z nie-artystami stawiają twórców

[22] W 2014 roku spektakl *Import/Export*, pokazany dotąd zaledwie siedem razy, został zakwalifikowany do programu Teatr Polska, co pozwoli na zwiększenie liczby jego odbiorców i dotarcie do bardziej zróżnicowanej publiczności.

wobec konieczności zmiany repertuaru działania w sposób eliminujący bariery uczestnictwa, rezygnacji przez artystę z pełnej kontroli nad dziełem/działaniem i podjęcia wysiłku zbiorowego konstruowania jego znaczenia.

Przyglądając się omówionym projektom, można wyciągnąć kilka ważnych wniosków dotyczących wykorzystania sztuki jako narzędzia społecznej inkluzji. Po pierwsze, sama ekspozycja na sztukę nie spełnia tej funkcji; przeciwnie, wzmacnia poczucie wykluczenia i alienacji, szczególnie jeśli jest to sztuka niezrozumiała dla odbiorcy. Po drugie, działanie na rzecz inkluzji społecznej poprzez sztukę wymaga pogłębionego rozpoznania kontekstu społecznego w jego różnych wymiarach: ekonomicznym, kulturowym, historycznym. Najlepiej jeśli identyfikacja potrzeb i problemów danej grupy czy społeczności odbywa się przy jej udziale – jej członkowie są przecież najlepszymi ekspertami w kwestii własnego życia. Po trzecie, sztuka służąca społecznej inkluzji musi być partycypacyjna, a partycypacja nie powinna ograniczać się do społeczności czy grup wykluczonych, a raczej stwarzać sytuacje komunikacji, dialogu ponad zastanymi podziałami. Uczestnictwo powinno mieć charakter zbiorowy, kolektywny, kooperatywny. Nie może też sprowadzać się do wykonawstwa (realizacji z góry narzuconej wizji artysty), musi być podmiotowe i twórcze. I w końcu, warunkiem inkluzji jest upublicznienie efektu działania. Przez zaprezentowanie tego efektu w miejscu publicznym, medialne relacje, dyskusję zainicjowaną w środowisku lokalnym sztuka może wpływać na społeczne wyobrażenia, a nawet działania polityczne. Pod warunkiem jednak, że zbiorowo tworzona narracja nie zostanie przekierowana przez media w stronę „skandalu". Stąd szczególne znaczenie współpracy artystów z dziennikarzami jako kontrolerami sfery publicznej. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że sztuka jest tym skuteczniejsza jako narzędzie społecznej inkluzji, im mniej jest sztuką. Im bardziej oddala się od mechanizmów świata sztuki. Im bardziej zbliża do życia społecznego, lecz nie na zasadzie zasysania go, zamieniania w temat przedstawienia, ale wyposażania jego uczestników w nowe, niekonwencjonalne narzędzia kolektywnego działania w sferze publicznej. Im bardziej jest sztuką społeczną.

Bibliografia

Bishop C. (2012a), *Artificial Hells. Participatory Art and the Politics of Spectatorship*, Londyn – Nowy Jork

Bourriaud N. (2010), *Estetyka relacyjna*, Kraków

Clover D.E., Stalker J. (red.), (2007), *The Arts and Social Justice. Re-crafting Adult Education and Community Cultural Leadership*, Leicester

Debiliada. Wytwór ideologii (2010), rozmowa A. Hudzika z G. Drozdem, „Notes na 6 Tygodni", nr 65: 126-133

Domański H. (2004), *Struktura społeczna*, Warszawa

Graves J.B. (2005), *Cultural Democracy. The Arts, Community, and the Public Purpose*, Urbana – Chicago

Kabakow I. (2010), *Projekt publiczny albo duch miejsca*, [w:] E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*, Kraków: 342-354

Kester G.H. (2004), *Conversation Pieces. Community and Communication in Modern Art*, Berkeley – Los Angeles – Londyn

Kowalska M. (2010), *Demokracja jako dekonstrukcja struktur społecznych*, [w:] P. Gliński, I. Sadowski, A. Zawistowska (red.), *Kulturowe aspekty struktury społecznej. Fundamenty, konstrukcje, fasady*, Warszawa: 104-116.

Kwon M. (2004), *One Place After Another: Site-Specific Art and Locational Identity*, Cambridge – Londyn

Lacy S. (1989), *Fractured Space*, [w:] A. Raven (red.), *Art in the Public Interest*, Ann Arbor – Londyn: 287-301.

Lacy S. (red.), (1995), *Mapping the Terrain: New Genre Public Art*, Seattle – Waszyngton

Lippard L.R. (1984), *Community and Outreach: Art Outdoors, In the Public Domain*, [w:] tejże, *Get the Message? A Decade of Art for Social Change*, Nowy Jork

Marshall G. (red.), (1998), *Dictionary of Sociology*, Oxford

Niziołek K. (2008), *Sztuka i aktywność obywatelska*, [w:] A. Kościański, W. Misztal (red.), *Społeczeństwo obywatelskie. Między ideą a praktyką*, Warszawa: 235-265

Niziołek K. (2009a), *Publiczna, zaangażowana, społecznościowa? O sztuce jako formie aktywności obywatelskiej*, „Trzeci Sektor", nr 19: 28-37

Niziołek K. (2009b), *Sztuka jako enklawa aktywności obywatelskiej*, [w:] L. Gołdyka, I. Machaj (red.), *Enklawy życia społecznego. Kontynuacje*, Szczecin: 209-225

Niziołek K. (2011), *Edukacja międzykulturowa poprzez sztukę*, „Pogranicze. Studia społeczne" t. 17, cz. 1: 149-163

Niziołek K. (2012), *Pomnik, instalacja, działanie… Trajektorie sztuki publicznej w posttransformacyjnej Polsce*, „Dekada Literacka" nr 2/3: 31-41

Niżyńska A. (2011), *Street art jako alternatywna forma debaty publicznej w przestrzeni miejskiej*, Warszawa

Parkin F. (1979), *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*, Londyn

Piotrowski P. (2010), *Agorafilia. Sztuka i demokracja w postkomunistycznej Europie*, Poznań

Potocka M.A. (2008), *Prywatna studnia – publiczny umysł*, [w:] tejże, *To tylko sztuka*, Warszawa: 246-255

Raven A. (red.), (1989), *Art in the Public Interest*, Ann Arbor – Londyn

Simmel G. (2006), *Obcy*, w: tegoż, *Most i drzwi. Wybór esejów*, Warszawa: 204-212

Weber M. (1978), *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*, Berkeley – Los Angeles – Londyn

Webster M. (red.), (1997), *Community Arts Workers: Finding Voices, Making Choices*, Bramcote Hills

Wnuk-Lipiński E. (2005), *Socjologia życia publicznego*, Warszawa

Źródła internetowe

Bishop C. (2012b), *In the Age of the Cultural Olympiad, We're All Public Performers*, „The Guardian" 23.07.2012, http://www.theguardian.com/commentisfree/2012/jul/23/cultural-olympiad-public-performers/print [11.08.2013]

Drozd G. (2010), *Strzeż się tych miejsc*, „Obieg" 27.11.2010, http://www.obieg.pl/fokus/19552 [7.08.2013]

Kowalska A. (2009), *Pan Guma, czyli prawdziwy pomnik warszawski*, „Gazeta Wyborcza – Warszawa" 13.12.2009, http://warszawa.gazeta.pl/warszawa/1,95158,7360156,Pan_Guma__czyli_prawdziwy_pomnik_warszawski.html [10.08.2013]

Krutul U. (2013), *To był wyrazisty i udany „Import/Export"*, „Gazeta Współczesna" 02.07.2013, http://www.e-teatr.pl/pl/artykuly/165512.html [08.08.2013]

Lisicki G. (2009), *Guma znów stoi na stalowej. Promocja menela czy sztuka?*, „Gazeta Wyborcza – Warszawa" 16.12.2009, http://warszawa.gazeta.pl/warszawa/1,34889,7373583,Guma_znow_stoi_na_Stalowej__Promocja_menela_czy_sztuka_.html [10.08.2013]

Medek K. (2013), *Odnaleziony smak pigwy. Spektakl o białostockich Czeczenach*, „Gazeta Wyborcza – Białystok", 30.06.2013, http://bialystok.gazeta.pl/bialystok/1,35241,14197322,Odnaleziony_smak_pigwy__Spektakl_o_bialostockich_Czeczenach.html [08.08.2013]

Młodzi Czeczeni w Białostockim Teatrze Lalek (2013), rozmowa A. Bajguza z D. Ahmadovą, I. Ahmadovem, B. Mezhidovem i M. Stankiewiczem, 28.05.2013, http://www.radio.bialystok.pl/kultura/wydarzenia/id/99429 [8.08.2013]

Niech ludzie nie wstydzą się Pragi (2009), rozmowa A. Kowalskiej z A. Orłowskim, „Gazeta Wyborcza – Warszawa" 26.12.2009, http://warszawa.gazeta.pl/warszawa/1,34889,7397190,_Niech_ludzie_nie_wstydza_sie_Pragi_.html [10.08.2009]

Pawłowski: Teatr dokumentalny – psychoterapia dla małych miasteczek (2010), rozmowa P. Walaszkowskiego z R. Pawłowskim, „Krytyka Polityczna" 14.12.2010, http://www.krytykapolityczna.pl/Wywiady/PawlowskiTeatrdokumentalny-psychoterapiadlamalychmiasteczek/menuid-77.html [10.08.2013]

Rypson P. (2010), *Kwadrat na Dudziarskiej*, „Obieg" 27.11.2010, http://www.obieg.pl/fokus/19555 [07.08.2013]

Sikora P. (2010), *Rudowęglowiec „Ibupron"*, „Obieg" 27.11.2010, http://www.obieg.pl/fokus/19563 [07.08.2013]

Szabłowski S. (2011), *Utopia do kwadratu*, „Zwierciadło" 15.04.2011, http://zwierciadlo.pl/2011/kultura/sztuka/utopia-do-kwadratu [07.08.2013]

Watts P. (2010), *Grzegorz Drozd: Animowanie wykluczonych w przestrzeni publicznej*, „Obieg" 27.11.2010 http://www.obieg.pl/fokus/19569 [07.08.2013]

Wokół kolekcji. Andrzej Orłowski i Tomek Szczepański opowiadają o „Gumie" Pawła Althamera (2009), 14.01.2009, http://artmuseum.pl/pl/doc/video-wokol-kolekcji lub http://vimeo.com/2952580# [10.08.2013]

Summary

Art as a Means of Social Inclusion from Sociological Perspective

The article is focused on the civic practices that fall into the category of social art. Applying sociological perspective, in particular closure theory (as introduced by Max Weber, and developed by Frank Parkin), and referring to the modern concept of cultural democracy, the authoress compares three artistic projects: *Universal* (led by Grzegorz Drozd), *Guma* (Paweł Althamer), and *Import/Export* (Michał Stankiewicz), in order to assess the capability of social art to transform the processes of social closure. The three projects not only differ in terms of artistic means (mural, sculpture, theatre), but also present varied strategies of "usurpation", that is of affecting the rules of social inclusion (incorporation) and exclusion (marginalisation): from disturbance of the society's symbolic order, through articulation of local collective identity, to intercultural (and, at the same time, interpersonal) encounter. The cases, which reveal both possibilities, and limits (or traps) of social art, have been selected so as to create points of critical reference for a more reflective and self-conscious social practice. Hence, at the end, the authoress provides a list of practical recommendations to be used by artists, activists and educators who are willing to resort to social art as a means of social inclusion.

Keywords:
closure theory, social art, social inclusion

Katarzyna Wójcikowska
Instytut Socjologii,
Uniwersytet Warszawski
e-mail: k.wojcikowska@is.uw.edu.pl

WALKA O MIEJSCA PAMIĘCI W PRZESTRZENI DWUNARODOWEJ GMINY SEJNY

Wprowadzenie

Celem artykułu jest analiza sporów o miejsca pamięci w przestrzeni dwunarodowej – polsko-litewskiej gminy Sejny. Pragnę przedstawić najważniejsze działania społeczności litewskiej po 1989 roku zmierzające do symbolicznego upamiętnienia w sferze publicznej jej narodowego dziedzictwa historycznego i kulturowego, polskie reakcje na nie oraz wynikające z tego konflikty. Ich zrozumienie wymaga analizy znaczeń nadawanych przez obie strony powstałym i planowanym miejscom pamięci. W podsumowaniu zastanowię się nad rolą miejsc pamięci w przemianach tożsamości gminy i jej mieszańców na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat.

Wskazana problematyka jest interesująca w dwóch kontekstach teoretycznych. Z jednej strony, tworzenie miejsc pamięci można analizować z perspektywy pamięci zbiorowej, zwracając uwagę na to, jakie wydarzenia i postaci są przywoływane oraz w jaki sposób są interpretowane. Z drugiej strony, biorąc pod uwagę społeczne uwarunkowania oraz odpowiedzi społeczności polskiej na aktywność mniejszości litewskiej w tym obszarze, adekwatna wydaje się koncepcja sporu o tzw. domenę symboliczną [Nijakowski 2006]. Przed przystąpieniem do ich omówienia, warto jednak zarysować sam obszar analiz, czyli specyfikę gminy Sejny.

Sejny jako gmina dwunarodowa

Sejny to miasto i gmina położone w północno-wschodniej części województwa podlaskiego, w bezpośrednim sąsiedztwie Republiki Litewskiej. Liczba

mieszkańców miasta wynosi 5709, a otaczającej go gminy wiejskiej – 4156[1]. Sejny są drugą, obok Puńska, gminą w Polsce w zwarty sposób zamieszkiwaną przez społeczność litewską. Jednakże, w przeciwieństwie do Puńska, w którym Litwini stanowią około 75% mieszkańców, ich udział w strukturze społecznej Sejn jest znacznie mniejszy. Trudno go jednoznaczne oszacować, ponieważ występują znaczne rozbieżności między danymi organizacji litewskich (wskazującymi na około 25%)[2] oraz polskich (wskazującymi na około 8% w samym mieście oraz około 19% w gminie wiejskiej)[3]. Niewielka liczebność przekłada się na niską reprezentację Litwinów we władzach samorządowych, a także – brak możliwości ubiegania się o uznanie języka litewskiego za język pomocniczy w gminie[4]. Społeczność litewska, szczególnie po 1989 roku, jest tu jednak aktywna – w mieście działają stowarzyszenia litewskie oraz instytucje kulturalne i oświatowe, których powstanie było finansowane głównie ze środków Republiki Litewskiej (Dom Litewski i Konsulat Republiki Litewskiej, Szkoła Podstawowa i Gimnazjum z Litewskim Językiem Nauczania „Žiburys").

Litwini są na omawianych ziemiach ludnością autochtoniczną, zamieszkującą tu od XVI wieku. W wyniku rozstrzygnięć politycznych po I wojnie światowej oraz walk litewsko-polskich o przynależność tego obszaru w latach 1919-1920, znaleźli się w państwie polskim. Na mocy porozumienia pomiędzy ZSRR i Niemcami z 1941 roku, większość Litwinów z tych terenów została przesiedlona do Republiki Litewskiej i jedynie części z nich udało się powrócić na rodzime ziemie po zakończeniu wojny. Świadomość rdzenności odgrywa kluczową rolę w podtrzymywaniu związków z przekazywaną z pokolenia na pokolenie ziemią oraz stanowi w perspektywie samych Litwinów – argument „legitymizujący" ich prawo do zamieszkiwanego terytorium.

---

1 www.gus.gov.pl (na podstawie Narodowego Spisu Powszechnego 2011).

2 http://ltnamai.sejny.pl/ [3.11.2013].

3 Dane wg Narodowego Spisu Powszechnego 2002.

4 Aby gmina mogła ubiegać się o wprowadzenie języka mniejszości narodowych jako pomocniczego, odsetek przedstawicieli mniejszości wśród mieszkańców gminy musi wynosić co najmniej 20% (Dz.U. 2005 nr 17 poz. 141).

„Odzyskiwanie pamięci" w gminie Sejny

Moje zainteresowanie problematyką miejsc pamięci w dwunarodowej gminie pojawiło się na marginesie realizowanych od niemal trzech lat badań poświęconych migracjom edukacyjnym wśród młodego pokolenia społeczności litewskiej w Polsce. W wywiadach, które prowadziłam zarówno na terenie pogranicza, jak i Republiki Litewskiej, często spontanicznie pojawiał się wątek stosunków polsko-litewskich na pograniczu, a walka o miejsca pamięci była przedstawiana przez rozmówców jako jedna z podstawowych płaszczyzn międzyetnicznych relacji. Moją uwagę zwrócił fakt, iż temat ten podejmowali zarówno mniejszościowi liderzy, jak i osoby niezaangażowane na co dzień czynnie w lokalną politykę. Z ich narracji wynikało, iż o ile większość problematycznych jeszcze w latach dziewięćdziesiątych kwestii (np. dotyczących finansowania organizacji, litewskiego języka w sferze publicznej, możliwości stosowania litewskich nazwisk) została uregulowana i znacznie rzadsze niż w poprzednich dekadach są akty bezpośredniej przemocy wobec Litwinów, o tyle obszarem sporu pozostają praktyki kommemoracyjne. Konflikt przeniósł się zatem w sferę symboliczną, rozgrywany jest przede wszystkim przez politykę pamięci. Trwające od ponad dwudziestu lat symboliczne spory są postrzegane jako żywe, stanowią element biografii jednostek, ich indywidualnej lub rodzinnej pamięci. Potwierdza to tezę, iż działania symboliczne są doświadczane przez jednostki jako rzeczywiste, kształtują ich postawy oraz zachowania [por. Hałas 2007: 21] – w tym przypadku stosunek do grupy dominującej (szczególnie w wymiarze lokalnym) i przyjmowane wobec niej strategie.

Warto podjąć tę kwestię z dwóch powodów. Po pierwsze, o samej społeczności litewskiej w Polsce mówi się stosunkowo niewiele. W porównaniu z innymi mniejszościami narodowymi i etnicznymi zarówno polska, jak i litewska literatura socjologiczna czy antropologiczna na jej temat jest stosunkowo uboga [por. Stravinskiene 2004: 184]. Również w regionalnym lub ogólnokrajowym dyskursie medialnym problematyka dotycząca tej grupy pojawia się rzadko. Przekazywane przy okazji kolejnych incydentów informacje o sporach wokół miejsc pamięci zwykle są krótkimi, faktograficznymi wiadomościami, którym rzadko towarzyszy próba wyjaśnienia źródeł, uwarunkowań czy konsekwencji, lub tym bardziej – całościowego spojrzenia w dłuższej perspektywie czasowej. Po drugie, analizowane procesy stanowią dobrą egzemplifikację koncepcji wypracowanych na gruncie socjologii symbolicznej czy socjologii pamięci, sięgnięcie do nich może przyczynić się do lepszego zrozumienia zjawisk.

Do lat dziewięćdziesiątych obecność Litwinów na Ziemi Sejneńskiej nie znajdowała symbolicznego odzwierciedlenia w przestrzeni publicznej. Po ostatecznym włączeniu Sejneńszczyzny do odrodzonego państwa polskiego w 1920 roku, ziemie te zostały objęte dość silną polityką polonizacyjną prowadzoną przez polskie władze lokalne. Litwini znaleźli się w państwie polskim jako przegrani powstania; Polacy natomiast dążyli do symbolicznego potwierdzenia prawa do panowania nad ziemiami przez konstruowanie ich jednoznacznie polskiego obrazu. Polityka wobec mniejszości, nosząca znamiona dyskryminacyjne [por. Makowski 1986] znacząco utrudniała społeczności litewskiej upamiętnianie przeszłości. Podobnie, w okresie PRL-u, władze państwowe, zorientowane na budowanie zunifikowanej, monoetnicznej, a nawet nacjonalistycznej wizji historii [por. Zaremba 2001], sprzeciwiały się umieszczaniu symboli, dokumentujących wielonarodową historię ziem. Dopiero zmiana systemowa w 1989 roku zagwarantowała mniejszościom narodowym prawa i wolności – m.in. do ochrony pamięci przeszłości – także w formie budowania miejsc pamięci. Istotne znaczenie miało również odrodzenie państwa litewskiego w 1990 roku. Republika Litewska, zwłaszcza w pierwszej dekadzie niepodległości, sama prowadziła aktywną politykę pamięci, m.in. poprzez praktyki symbolizacji [por. Żołędowski 2003] oraz wspierała ją politycznie i finansowo u rodaków za zachodnią granicą. Po raz pierwszy w trakcie wielowiekowej historii Litwinów na zamieszkiwanych ziemiach pojawiły się zatem, wydawałoby się sprzyjające, ramy do symbolicznego przedstawienia dorobku i przeszłości tej grupy w przestrzeni publicznej. Aktywność ta wpisała się także w coraz liczniejsze w tym okresie postulaty o pluralizację dyskursów przeszłości. Upadek komunizmu rozpoczął bowiem w Europie Środkowo-Wschodniej proces „odzyskiwania" czy też „zwielokrotniania" pamięci" [LeGoff 1992, Hałas 2006]. W nowych uwarunkowaniach zaczęły rozwijać się tzw. „kontrpamięci" – alternatywne narracje kommemoracyjne, sprzeciwiające się dominującemu dyskursowi. Zwykle były tworzone właśnie przez grupy dotychczas zmarginalizowane, pozostające w mniej lub bardziej jawnym konflikcie z grupą dominującą [Hałas 2007: 69]. Proces ten rodził jednak niekiedy antagonizmy o charakterze politycznym, naruszał bowiem dotychczasowe relacje władzy czy legitymizację porządków społecznych. Przykładem – w lokalnym wymiarze – może być właśnie przypadek gminy Sejny. Inicjatywy symbolicznego upamiętnienia różnych elementów przeszłości grupy (postaci, wydarzeń, znaczących miejsc) przez mniejszość litewską spotkały się ze sprzeciwem polskiej społeczności i reprezentujących ją lokalnych władz, a także Kościoła katolickiego oraz podjęcia przez nie działań, zmierzających do wzmocnienia własnej wizji historii miejsca.

Inspiracje teoretyczne – miejsca pamięci, pamięć zbiorowa, spory o domenę symboliczną

Definicja miejsca pamięci wciąż stanowi przedmiot debaty socjologów i historyków. Prekursor badań w tym obszarze Pierre Nora określa je jako „materialne lub idealne jednostki znaczące, które wola ludzi lub praca czasu przekształciły w symboliczną cząstkę dziedzictwa pamiętanego przez daną wspólnotę" [Norra 1984 za: Jabłonowski, Kończal, Matlak 2009]. Zdaniem E. Francois i H. Siegrista są to „punkty krystalizacyjne narodowego patrymonium" [Francois i Siegrist za: Jabłonowski, Kończal, Matlak, 2009: 12]. Służą grupie do zapamiętywania i przekazywania pamięci o wydarzeniach i postaciach, kluczowych dla kształtowania jej tożsamości. W szerokim rozumieniu mogą nimi być zatem miejsca topograficzne, ale także postaci, wydarzenia, rytuały i instytucje. Są one zarówno symbolami referencyjnymi, odwołującymi się do określonych elementów z przeszłości, jak i kondensacyjnymi, wywołującymi emocje związane z określonymi sytuacjami – dumy, chwały, upokorzenia, nadziei [Edelman 1985: 6-7], często odmiennymi w różnych grupach. W tekście skupię się na specyficznym typie materialnych miejsc pamięci, jakim są pomniki oraz tablice upamiętniające. Choć różnią się one estetyką, ich funkcje społeczne jako nośników pamięci są takie same [Nijakowski 2006: 109].

Problematyka miejsc pamięci pozostaje w ścisłym związku z problematyką pamięci zbiorowej [Szacka 2006; Szpociński 2008]. Relacja ta ma charakter dwustronny. Analiza miejsc pamięci i nadawanych im znaczeń, zbiorowych wyobrażeń oraz refleksja nad wykorzystaniem przeszłości do aktualnych potrzeb pozwala dotrzeć do treści pamięci zbiorowej grupy. Z drugiej strony, pamięć zbiorowa w znacznym stopniu jest kształtowana przez różnego rodzaju praktyki upamiętniające, stanowiące część polityki symbolicznej.

Od momentu rozpoczęcia badań na pamięcią zbiorową przez Maurice'a Halbwachsa, zarówno pojęcie to, jak i teorie odnoszące się do niego, podlegały rozmaitym reinterpretacjom. Na potrzeby tego tekstu przyjmuję, że są to „procesy komunikowania i reprezentowania w symbolicznej formie przeszłych doświadczeń grupy" [Hałas 2006: 58]. Pozwalają one określić jej identyfikację w stosunku do innych grup i stanowią jeden z kluczowych elementów jej tożsamości [Fine 2005 za: Hałas 2006: 60].

Analizując pamięć przeszłości wśród Litwinów w Polsce można wyróżnić dwa poziomy. Pierwszy – lokalny – obejmuje pamięć przeszłości samej grupy mniejszościowej na zajmowanym przez nią terytorium. Odwołując się do klasyfikacji Jana i Aleidy Assmannów [Assmann 2003] ma ona jeszcze w dużym

stopniu charakter komunikacyjny – jest przekazywana w rodzinie lub niewielkiej społeczności, opierając się na ustnym, niesformalizowanym przekazie międzypokoleniowym[5]. Sprzyjają temu charakterystyczne dla tej grupy wielogeneracyjne zakorzenienie oraz silne związki rodzinne. W trakcie realizowanych przeze mnie badań terenowych młode osoby wielokrotnie przytaczały żywe w ich domach historie dziadków lub pradziadków, związane przede wszystkim z okresem walk o przynależność państwową Sejn, a także – deportacjami podczas II wojny światowej i powrotem w rodzinne strony (często również trudnościami w odzyskaniu gospodarstw), czy w późniejszych dekadach - staraniami o nabożeństwo w języku litewskim w bazylice sejneńskiej.

Drugi poziom – ponadlokalny – obejmuje pamięć przeszłości całego narodu litewskiego – wizję, podzielaną z rodakami w macierzystym kraju, oraz także – w znacznym zakresie – z litewską diasporą na świecie. Ma ona charakter kulturowy - jest to specyficzny dla społeczności (w tym przypadku narodowej) zasób tekstów, wyobrażeń i rytuałów, w których pielęgnuje się i przekazuje wyobrażenie o sobie i zbiorowo podzielaną wiedzę o przeszłości, stanowiące podstawę świadomości jedności grupy [Assmann 2003: 15]. Jej podtrzymywanie odbywa się przede wszystkim poprzez wpływ kultury (teksty, obrzędy, pomniki) oraz komunikację zinstytucjonalizowaną. W społeczności litewskiej kluczową rolę odgrywa sieć szkolnictwa etnicznego oraz instytucje kultury, stanowiące podstawowe kanały transmisji kanonu dziedzictwa narodowego oraz budowy ideologicznej więzi z rodakami za granicą.

Ponieważ zamieszkiwany obecnie przez Litwinów obszar odegrał istotną rolę w historii i kształtowaniu świadomości narodu litewskiego, dwa poziomy pamięci często splatają się. Jak zostanie pokazane w dalszej części tekstu, to właśnie wydarzenia rozgrywające się na Ziemi Sejneńskiej o znaczeniu dla całego narodu litewskiego, stały się przedmiotem szczególnie silnych praktyk kommemoratywnych.

Kluczowe elementy pamięci przeszłości mniejszości litewskiej

Akty upamiętniania są z konieczności selektywne, fragmentaryczne, a zatem wybór tego, co zostanie upamiętnione stanowi element polityki pamięci [Hałas 2007: 61]. Komunikują one lub wręcz narzucają pewną wizję przeszłości – związane z nią wartości i interpretacje. Również w przypadku społeczności litew-

[5] Zdaniem badaczy, przekaz ten ograniczony jest do trzech - czterech pokoleń.

skiej, mamy do czynienia z odmienną gęstością kommemoracyjną wydarzeń z różnych okresów przeszłości [por. Hałas 2007: 66].

Można wyróżnić dwa, szczególnie często przywoływane okresy historyczne, co świadczy o ich kluczowym znaczeniu tożsamościowym dla grupy. Pierwszy to druga połowa XIX i początek XX wieku, czyli czas związany z rolą Sejn w litewskim odrodzeniu narodowym. Miasto to było wówczas - obok Kowna i Wilna – głównym ośrodkiem kultury litewskiej. Większość słuchaczy działającego w latach 1826-1915 w siedzibie dominikańskiego klasztoru seminarium duchownego miało pochodzenie litewskie. Jego klerycy stali się aktywnymi uczestnikami ruchu społeczno-kulturowego na rzecz litewskiego odrodzenia narodowego, działaczami tajnych organizacji, dążących do podnoszenia świadomości narodowej Litwinów, odkrywania i powrotu do etnicznych korzeni i ludowej tradycji [Vileisyte 2004]. Wśród jego absolwentów znaleźli się litewscy pisarze i poeci, należący dziś do kanonu kultury narodowej oraz językoznawcy. Miasto stanowiło również ważny ośrodek wydawniczy, a jego oddziaływanie miało zdecydowanie ponadregionalny charakter. Sami Litwini współcześnie w rozmowach często podkreślają znacznie istotniejsze znaczenie Sejn dla rozwoju kultury litewskiej niż polskiej.

Drugi przywoływany okres to czas walki o kształt granic po I wojnie światowej i dążeń Litwinów do przyłączenia Sejneńszczyzny do państwa litewskiego. Po I wojnie światowej, na mocy decyzji Rady Najwyżej Państw Ententy, linia demarkacyjna rozgraniczająca sporne terytoria (tzw. linia Focha) włączała tereny Sejneńszczyzny do Polski. Spotkało się to ze sprzeciwem rdzennej ludności litewskiej. Przegrane przez Litwinów Powstanie Sejneńskie w 1919 roku oraz próba odbicia ziem podczas wojny polsko-bolszewickiej w 1920 roku są przedstawiane jako świadectwo więzi z narodem litewskim i politycznego zaangażowania mniejszości.

Próby konstruowania lub raczej nadawania materialnego korelatu funkcjonującym już w świadomości Litwinów, związanym z tymi wydarzeniami miejscom pamięci spotkały się z ostrymi reakcjami ze strony polskiej. Adekwatną ramą opisu konfliktu symbolicznego wydaje się tu koncepcja walki o domenę symboliczną wypracowana przez Lecha Nijakowskiego [2006], inspirowanego teoriami Pierre'a Bourdieu. Domena symboliczna oznacza terytorium, nad którym grupa panuje symbolicznie. Panowanie symboliczne, stanowiące element „polityki symboli", nie musi się pokrywać z władaniem politycznym, choć zwykle państwa narodowe dążą do ich połączenia. Dotyczy ono przede wszystkim zdolności dokonywania symbolicznych operacji na obiektach upamiętniających, które są ważnymi symbolami lub znakami dla danej grupy. Jednakże, wtórnie wpływa także na relacje społeczne – daje bowiem możliwość

tworzenia nowych podziałów oraz mobilizacji społecznej [Nijakowski, 2006: 108-109]. Panowanie symboliczne wymaga konstruowania materialnych znaków grupowych na określonej przestrzeni, czyli miejsc pamięci – np. takich, jak analizowane przeze mnie pomniki czy tablice. Są one fizycznymi nośnikami symbolicznych znaczeń, wyrażających pamięć społeczną grupy. Odgrywają kluczową rolę tożsamościową – stanowią znak zawłaszczenia obszaru i czasu historycznego oraz – z racji długotrwałej recepcji – element socjalizacji. Komunikują bowiem kolejnym pokoleniom związane z nim treści symboliczne i interpretacje historii [Łodziński 1997: 91]. W wymiarze lokalnym miejsce pamięci staje się dowodem na obecność grupy i jej wspólnoty pamięci a w wymiarze narodowym – akceptacją dla treści, które wspierają określoną interpretację historii oraz – tym samym – prawo do zajmowanej ziemi [Nijakowski 2006: 110]. Poprzez panowanie symboliczne nad pomnikami, grupa zyskuje symboliczne panowanie na terytorium, które stanowi jej tzw. *residuum* ontologiczne. Dobrze ilustruje to właśnie przykład Sejn. Przestrzeń niewielkiego miasta jest silnie nasycona polskimi miejscami pamięci, można powiedzieć, iż panowanie polityczne współwystępuje z symbolicznym. Jak słusznie zauważa lokalny litewski historyk i lider organizacji mniejszościowej, w większości są one związane z historią militarną[6]. W centralnym punkcie miasta znajduje się pomnik dedykowany polskim powstańcom sejneńskim, ulice mają za patronów przywódców działań wojskowych. Tendencja do budowania obrazu i tożsamości miasta w odniesieniu do tego okresu wydaje się utrzymywać, powstałe w zeszłym roku, rondo zostało nazwane im. Korpusu Ochrony Pogranicza – polskiej organizacji powołanej w 1924 roku do ochrony wschodnich granic, przez Litwinów postrzeganej jednak jako opresywna[7]. Ponadto, silne są odniesienia do czasów II wojny światowej – pomnik zwycięstwa (zwany pomnikiem wdzięczności, od lat osiemdziesiątych także pomnikiem Matki Polki), czy tablica dedykowana Polakom straconym w mieście przez hitlerowców. Narracja budowana jest zatem wokół walki, a polskie ofiary i krew „przelana za ojczyznę" stają się źródłem legitymizacji panowania nad terytorium. Podejmowane od początku lat dziewięćdziesiątych przez Litwinów starania mogły przełamać tę hegemonię, gdyż miejsca pamięci odwołujące się do litewskiej historii oznaczałyby w wymiarze symbolicznym – „podział" panowania nad terytorium, terytorium- tym bardziej ważnym, gdyż stanowiącym jeden z kluczowych elementów tożsamości grupy mniejszościowej odwołującej się do autochtoniczności lub wręcz pierwszeństwa na zajmowanym terenie.

---

6 http://www.propatria.lt/2013/10/zivile-makauskiene-gyvenimas-paminklu.html [03.11.2013].

7 http://www.ekspertai.eu/tadas-bagdonavicius-labiau-skauda-kai-musa-savi/ [03.11.2013].

Analiza sporów o miejsca pamięci

Jednym z pierwszych sporów, najszerzej także opisanym w literaturze, był spór o pomnik Antanasa Baranauskasa – biskupa sejneńskiego w latach 1897-1902 [por. Tarka 1997; Czerwonnaja 2009][8]. Baranauskas był jedną z kluczowych postaci litewskiego odrodzenia narodowego – działał na rzecz wzmacniania litewskiej tożsamości, jako pierwszy kościelny hierarcha zwracał się do wiernych również w języku litewskim (uchodzącym dotąd za język warstwy niższej – chłopstwa). Oprócz pełnienia funkcji duchownych, zajmował się poezją, językoznawstwem, muzyką i matematyką. Odegrał istotną rolę w normalizowaniu i upowszechnianiu języka litewskiego, opracowując jego ortografię i gramatykę[9], tłumacząc na rodzimy język katechizm i wiele pieśni religijnych, a także tworząc poezję w języku litewskim. Jest dziś uznawany za klasyka literatury litewskiej, a jego poemat *Borek Oniksztyński* – za jeden z największych utworów w narodowym dorobku literackim. Pierwsze dążenia w kierunku upamiętnienia postaci pojawiły się już przed I wojną światową. Pomysł powrócił po 1989 roku. W założeniu, pomnik miał stać się symbolem polsko-litewskiego pojednania (sam biskup był zwolennikiem współpracy polsko-litewskiej w opozycji do caratu) oraz pokazać kulturowe i historyczne bogactwo regionu. Szybko jednak okazał się przedmiotem sporu między społecznością litewską a polską społecznością lokalną i Kościołem. Początkowo lokalne władze nie były skłonne w ogóle wydać zgody na budowę pomnika, a w 1993 roku natomiast rozgorzał spór o jego lokalizację. Społeczność litewska dążyła do umiejscowienia go w centralnych punktach miasta (między pałacem biskupim a bazyliką). Władze jednak odrzuciły wniosek, odwołując się do potrzeby ochrony zabytkowego charakteru miasta i zagrożenia dla historycznego zamysłu urbanistycznego. Proponowały miejsca poza centrum Sejn, w okolicach powstającego Domu Litewskiego. Zostało to odebrane jako próba zminimalizowania znaczenia i peryferyzacji dorobku społeczności litewskiej. Ówczesny spór przekroczył lokalne granice. Litwini odwoływali się do kurii oraz rządu litewskiego, sprawa przedstawiona została także na sejmowej Komisji Mniejszości Narodowych i Etnicznych. Samorząd zmienił zdanie pod wpływem Komisji i zaproponował do wyboru kilka lokalizacji. Wówczas jednak okazało się, iż wybrany teren stanowi własność prywatną, której dysponent nie wyrażał zgody na postawienie pomnika. Konflikt doprowadził do interwencji konsula litewskiego na sejmo-

[8] O sporze o pomnik bp. Baranauskasa piszę także w artykule *Kultura i sztuka litewska w przestrzeni społecznej Podlasia* w pracy *Litwini* pod red. L. Nijakowskiego przygotowanym przez Wydawnictwa Sejmowe.

[9] Efektem prac był wydany w 1857 roku podręcznik *Nauka języka litewskiego*.

wej Komisji w 1997 roku. Ostatecznie biskup wydał zgodę na ustawienie pomnika w sąsiedztwie bazyliki. Praca dłuta wileńskiego rzeźbiarza G. Jakubonisa została odkryta w 1999 roku [Cervonnaja 2009: 202]. Jak zauważył badacz historii polskich Litwinów Krzysztof Tarka, walka o lokalizację pomnika stanowiła jedynie przejaw głębszego konfliktu o symboliczną dominację nad miastem – „w rzeczywistości chodziło o to, jaki charakter: polski czy litewski będą miały Sejny" [Tarka 1997: 218]. Niechętny stosunek społeczności polskiej wynikał z resentymentów z przeszłości i obawy o lituanizację Sejn. Próby „wypchnięcia" pomnika z centrum wpisywały się w dążenie do zachowania jednoznacznie polskiego obrazu miasta i panowania symbolicznego nad jego terytorium.

O ile po niemal dekadzie litewscy liderzy przy wsparciu swojej społeczności doprowadzili do powstania pomnika, o tyle nie udało się zrealizować drugiego postulatu, czyli nadać imienia biskupa Baranauskasa ulicy, przy której mieści się Dom Litewski (obecnie nosi ona nazwę 22 lipca). Główną linię sporu stanowiła forma zapisu nazwiska potencjalnego patrona - jak już zostało wspomniane, gmina Sejny nie spełnia ustawowych warunków „dwujęzyczności", a władze samorządowe nie chcą się zgodzić na litewski zapis nazwiska. Polski zapis (Baranowski) jest z punktu widzenia Litwinów symbolicznym podważeniem przynależności narodowej biskupa, kolejnym aktem dominacji ze strony grupy większościowej. Jednocześnie, w Sejnach zwraca uwagę niespotykana już w innych miastach liczba ulic, mających za patronów komunistycznych działaczy (np. Świerczewskiego, Marchlewskiego, Nowotkę). Biorąc pod uwagę skład władz samorządowych (zdecydowana dominacja partii prawicowych) tym bardziej może dziwić, że nie zostały one zmienione. Władze lokalne nie wypowiadają się oficjalnie na ten temat. Grupa mniejszościowa tłumaczy to natomiast obawą przedstawicieli gminy, że w sytuacji rozpoczęcia zmian, Litwini wysuną propozycje własnych patronów.

Z podobnym oporem spotkały się wieloletnie dążenia społeczności litewskiej do upamiętnienia w formie litewskojęzycznej tablicy poświęconej znaczeniu sejneńskiego seminarium duchownego. Stanowiło ono kluczowy ośrodek litewskiego ruchu narodowego oraz miejsce kształcenia litewskich twórców (m.in. poetów: J. Laukaitisa, V. Mykolaitisa-Putinasa, S. Norkusa). Do 1919 roku większość słuchaczy stanowili Litwini, dopiero po zajęciu Sejn przez Polaków, władze wojskowe aresztowały wykładowców oraz kleryków seminarium i wysłały ich na Litwę [Cervonnaja 2008]. Znajdująca się obecnie na budynku tablica w języku polskim i angielskim informuje o historii seminarium z polskiej perspektywy, przywołując wyłącznie związanych z nim Polaków. Z litewskich postaci upamiętniony w formie dwujęzycznej (litewskiej i polskiej) tablicy został jedynie Vincas Kudirka – poeta i twórca hymnu narodowego Litwy. Tablica

informująca o innych litewskich postaciach oraz ich znaczeniu dla historii seminarium została przygotowana przez etnicznych liderów i oczekuje w Domu Litewskim na zgodę na jej zawieszenie. Zarządca budynku sprzeciwia się jednak, za oficjalny powód podając trwający remont obiektu. Jednakże, jak wynika z relacji litewskich liderów, jest on podawany od tak wielu lat, że postrzegany jest już wyłącznie jako mało wiarygodny pretekst i wyraz symbolicznej kontynuacji wieloletniej polityki polonizacyjnej, prowadzonej w przeszłości także przez Kościół katolicki [por. Cervonnaja 2009].

Podobnie nie zostały zrealizowane dążenia Litwinów do oznaczenia (w formie dwujęzycznych tablic) innych istotnych na litewskiej kultury miejsc – np. Pałacu Biskupiego[10], domu, w którym odbył się pierwszy zjazd lituanistów w 1909 roku, dokonujący istotnych kodyfikacji języka [por. Bludzis 1995], czy budynku, w którym mieściło się wydawnictwo i drukarnia „Šaltinis". Ośrodek ten od 1906 do 1915 roku opublikował kilkaset litewskich książek, gazet, broszur istotnych dla odrodzenia narodowego, w tym najbardziej wówczas poczytny litewski tygodnik o tym samym tytule. Systematyczne odmowy tłumaczone są niejasną sytuacją własnościową budynków. Mogą być one jednak interpretowane właśnie przez pryzmat walki o domenę symboliczną – niechęci wobec utraty hegemonii przez grupę dominującą i zmiany charakteru przestrzeni publicznej z jednoznacznie polskiej, na dwuetniczną.

Jak już zostało wspomniane, drugim istotnym z punktu widzenia pamięci mniejszości litewskiej okresem jest czas walki o kształt granicy po I wojnie światowej, których apogeum stanowiło tzw. Powstanie Sejneńskie w sierpniu 1919 roku. W trakcie trwającego w latach 1919-1920 konfliktu miasto kilkakrotnie przechodziło z rąk do rąk. Ostateczne zwycięstwo strony polskiej przesądziło o włączeniu Sejneńszczyzny do Polski, czyniąc z Litwinów – rdzennych mieszkańców ziem – mniejszość narodową. Odmienne sposoby interpretacji wydarzeń znalazły odzwierciedlenie w sporach o ich upamiętnienie, zarówno w wymiarze lokalnym, jak i międzypaństwowym.

Głównym obszarem walk stał się cmentarz w Berżnikach – niewielkiej wsi w gminie Sejny, na którym spoczywają ofiary Bitwy Niemeńskiej. Ta zwycięska dla Polaków konfrontacja stanowiła jeden z punktów zwrotnych wojny polsko-bolszewickiej. Miała ona jednak również istotne znaczenie dla relacji polsko-litewskich. Wykorzystując zaangażowanie Polaków w walce z wojskami radzieckimi, oddziały litewskie wkroczyły bowiem w 1920 roku na teren Sejneńszczyzny, próbując odzyskać utracone w Powstaniu Sejneńskim ziemie. Krok ten został zinterpretowany przez Polaków, a także znaczną część później-

[10] http://www.propatria.lt/2013/10/zivile-makauskiene-gyvenimas-paminklu.html [03.11.2013].

szej polskiej historiografii, jako akt kolaboracji z bolszewikami [por. Łossowski 1995, Żołędowski 2003]. Z litewskiego punktu widzenia natomiast stanowił wykorzystanie sprzyjającej sytuacji geopolitycznej do odzyskania rodzimych ziem. Ponadto, Litwini wskazywali, że zrealizowanie planu strategicznego przez Polaków wiązało się z naruszeniem integralności terytorialnej państwa litewskiego[11]. Na początku lat dziewięćdziesiątych z inicjatywy społeczności litewskiej oraz przy akceptacji lokalnego proboszcza odrestaurowano groby litewskich żołnierzy oraz postawiono im pamiątkowy nagrobek z litewską inskrypcją „Śp. Żołnierze Litewscy, którzy polegli za Wolność Ojczyzny w 1920 roku". Spotkało się to z negatywną reakcją części społeczności polskiej, reprezentującej odmienną wspólnotę pamięci, która interpretowała to symboliczne upamiętnienie jako naruszenie równowagi przelanej krwi[12]. W odpowiedzi na te wątpliwości proboszcz (zarządca cmentarza) zaproponował budowę obelisku poświęconego polskim żołnierzom poległym w Bitwie Niemeńskiej w 1920 roku.

Początkowo plany budowy pomnika przedstawiano w dyskursie pojednania, podkreślając dylematy, z jakimi musiała konfrontować się dwunarodowa społeczność. Ostateczna treść inskrypcji „Wasza ofiara otworzyła wrota do Wiktorii Niemeńskiej" poświęcona była jednak wyłącznie jednej stronie i jasno określała role w konflikcie. Ponadto, obecność najwyższych władz państwowych (m.in. ówczesnego premiera Jerzego Buzka) na uroczystości odsłonięcia pomnika w 2001 roku została przez społeczność litewską odczytana jako sankcjonowanie określonej, jednostronnej wizji historii. Ceremonia została zatem zbojkotowana przez stronę litewską. Polskie władze oraz społeczność odebrały to jako afront i odrzucenie okazji do pojednania. Z punktu widzenia Litwinów ich obecność legitymizowałaby wizję przeszłości opartą wyłącznie na polskiej racji oraz zgodę na przypisywaną im rolę kolaborantów. Rozpoczęli oni natomiast starania o postawienie monumentu własnym żołnierzom (dotychczas niezrealizowane).

W następnych latach na cmentarzu w Berżnikach pojawiły się natomiast kolejne pomniki. W 2005 roku stowarzyszenie „Rodzina Ponarska" umieściło w bezpośrednim sąsiedztwie kwater żołnierzy litewskich poległych w Bitwie Niemeńskiej obelisk poświęcony Polakom zamordowanym w Ponarach na Wileńszczyźnie (przez oddziały SS przy współpracy policji litewskiej). Miejsce monumentu mogło fałszywie sugerować, że litewscy powstańcy pozostawali w jakimkolwiek związku ze zbrodniarzami z Ponar lub ofiarami byli mieszkańcy Sejn [por. Nijakowski 2006: 323]. Inicjatywa została odczytana jako próba ugruntowywania społecznego podziału i spotkała się z gwałtownymi protesta-

[11] Przemarsz wojsk przez terytorium Litwy.

[12] http://www.dawna-suwalszczyzna.com.pl/index.php?dzial=art&m=439 [03.11.2013].

mi społeczności litewskiej, wskazującej na jej nieadekwatność w lokalnym kontekście. Nie przyniosły one jednak rezultatów. W 2011 roku niespodziewanie na cmentarzu pojawiło się kolejne miejsce pamięci. Jak wynika z epitafium, krzyż z obeliskiem i inskrypcją powstał z inicjatywy lokalnego proboszcza. Na pomniku zostały wygrawerowane słowa: „Upamiętniamy miejsce spoczynku żołnierzy litewskich, którzy wkroczyli u boku Armii Czerwonej w 1920 roku na terytorium Rzeczpospolitej Polskiej. Proboszcz"[13]. Bezpośrednio sformułowany zarzut kolaboracji został odebrany przez Litwinów jako prowokacja i próba ugruntowywania w świadomości Polaków negatywnego obrazu Litwina.

W 2013 roku powstała natomiast tablica (także z inicjatywy proboszcza) z dedykacją „Nie mogąc upamiętnić Czynu Żołnierza Polskiego z 1920 r. na Białorusi i Litwie składamy tu Ziemię z Pól Bitewnych Druskiennik, Grodna, Lidy, Wasiliszki, Wołkowyska, Słonima, Baranowicz".

Każdorazowo te inicjatywy spotykały się z protestem strony litewskiej, interpretującej je jako upokarzające w kontekście bliskości litewskich grobów, sprzeczne z duchem pojednania i europejskich wartości[14]. Wydaje się także, że realizowany jest tu jeden z podstawowych elementów polityki symbolicznej, czyli budowanie wizerunku wroga, a przez to komunikowaniu zagrożenia [Edelman 1985], które ma mobilizować polską wspólnotę i utrzymywać międzygrupowe podziały. Spory te mają przede wszystkich charakter lokalny, choć obu stronom zależy na uzyskaniu poparcia na poziomie centralnym. W opinii litewskich liderów, brakuje zdecydowanej reakcji ze strony zarówno przedstawicieli państwa polskiego, jak i instytucji pozarządowych, akademickich[15]. Z drugiej strony, wskazują również na obojętność litewskiego rządu i mediów oraz brak wiedzy na temat specyfiki zamieszkiwanego przez mniejszość regionu, nawet w kręgach opiniotwórczych[16]. Próby wyprowadzenia tematu poza lokalne ramy, uzyskanie choćby symbolicznego, silnego wparcia z Litwy, jak dotąd, nie przyniosły rezultatu.

Zarysowane pokrótce spory pokazują odmienność wspólnot pamięci dwóch grup etnicznych zajmujących od wieków jedno terytorium – przedstawiane przez nich historie albo wzajemnie się wykluczają (jak w przypadku sporu o granicę) albo nie są uznawane jako znaczące przez grupę dominującą (jak w przypadku dorobku litewskiego odrodzenia narodowego). Rozdział ten

---

13 http://www.sejm.gov.pl/sejm7.nsf/biuletyn.xsp?documentId=FB8CCFD6DAF1C633C1257A0200258984 [03.11.2013].

14 Zob. http://www.propatria.lt/2013/10/zivile-makauskiene-gyvenimas-paminklu.html [03.11.2013]

15 Zob. http://www.propatria.lt/2013/10/petras-maksimavicius-paminklams-ne.html [03.11.2013]

16 http://www.propatria.lt/2013/10/zivile-makauskiene-gyvenimas-paminklu.html [03.11.2013], http://www.ekspertai.eu/tadas-bagdonavicius-labiau-skauda-kai-musa-savi/ [03.11.2013]

oraz spór o symboliczne panowanie nad terytorium znajduje także odzwierciedlenie w lokalnych instytucjach kultury. Dziedzictwo litewskie, kluczowe z punktu widzenia historii, kultury i tożsamości grupy mniejszościowej, wciąż jest słabo uwzględniane w regionalnych, samorządowych ośrodkach pamięci. Przykładem może być Muzeum Ziemi Sejneńskiej czy muzeum w klasztorze dominikańskim. Całkowicie pomijają one litewski dorobek i wkład w rozwój ziem, a w przypadku wydarzeń angażujących obie grupy narodowe eksponowana jest jedynie polska interpretacja zdarzeń. To ostatnie zjawisko jest szczególnie widoczne w przypadku narracji o Powstaniu Sejneńskim, prezentującym je jako walkę Polaków z wrogim najeźdźcą, bez zwrócenia uwagi na autochtoniczny charakter ludności litewskiej i próby uwzględnienia perspektywy drugiej strony konfliktu. W odpowiedzi na tę politykę, społeczność litewska organizuje własne instytucje pamięci – w Domu Litewskim znajduje się wystawa poświęcona litewskiemu odrodzeniu narodowemu oraz działalności drukarni Šaltinis. Jej dostępność i zasięg oddziaływania pozostają jednak słabsze niż samorządowych muzeów. Niewiele jest inicjatyw dążących do budowania wizji historii uwzględniającej dziedzictwo obu społeczności i różnorodne interpretacje przeszłości. Próby takie podejmuje działający w Sejnach od 1991 roku Ośrodek Pogranicze. W 2005 Gurdała zauważył jednak, że instytucja ta jest postrzegana przez miejscową ludność jako elitarna, a wręcz obca [Gurdala 2005]. Przekonanie to potwierdza się w moich badaniach – działania organizacji są szerokie, nie zawsze skoncentrowane na problematyce polsko-litewskiej, a jej wpływ na relacje i postawy w lokalnej społeczności jest ograniczony.

Podsumowanie

Przedstawiony przypadek dobrze obrazuję tezę Murray'a Edelmana, że symbolizm łączy w sobie funkcję referencyjną oraz afektywną. Symbole przeszłości, z jednej strony przedstawiają rzeczywistość – stanowią reprezentację określonych wydarzeń i postaci, z drugiej strony – wywołują emocje, pozwalające kształtować rzeczywistość [Edelman 1985, Hałas 2007: 22]. W przypadku mniejszości litewskiej w Polsce, miejsca pamięci i zogniskowane wokół nich praktyki symboliczne nie tylko przypominają o dawnych sporach i je wzmacniają, ale także stanowią przedmiot sporu sam w sobie, który przyczyna się do destabilizacji relacji społecznych [por. Adamiak 2005: 219]. Jest to spór o domenę symboliczną – symboliczne panowanie nad terytorium, zyskanie kapitałów symbolicznych, a także status, prestiż grupy [por. Nijakowski 2006: 120].

Przestrzeń gminy jest nasycona symbolami upamiętniającymi historię polskiej grupy, działalność kommemoracyjna Litwinów nie znajduje natomiast zrozumienia w grupie polskiej, jest interpretowana wrogo. Obawy przed etnicznym zawłaszczeniem, „lituanizacją Sejneńszczyzny" są wyrażane przez część mieszkających w gminie Polaków nie tylko w nieformalnych rozmowach, ale także – coraz częściej – w przestrzeni Internetu. Wydaje się, że w znacznym stopniu kształtują także decyzje lokalnych władz samorządowych. Jak zauważa David Kertzer, symbolika jest niezbędna w umacnianiu panującego porządku politycznego, ma też znaczenie przy jego odrzucaniu lub zastępowaniu [Kertzer 2010: 248]. Teza ta wydaje się słuszna zarówno w odniesieniu do całych systemów politycznych (tak formułuje ją autor), jak i lokalnych czy regionalnych układów władzy. Wprowadzanie symboliki litewskiej przeszłości w przestrzeń publiczną podważa zatem, z punktu widzenia grupy dominującej, budowany do lat dziewięćdziesiątych jednoznacznie polski obraz gminy i monoetniczną wizję historii, co może w perspektywie prowadzić do rozszerzania postulatów grupy mniejszościowej i konieczności redefinicji układu sił.

Podobnie, spory o miejsca pamięci są tożsamościowo istotne w dwóch wymiarach. Po pierwsze, przypominają wspólną przeszłość grupy mniejszościowej, oraz odmienności interpretacji historii przez obie grupy etniczne. Traktowane są również jako wyraz wrogiego stosunku grupy polskiej do obecności Litwinów na zajmowanym terytorium. Po drugie, sama walka o miejsca pamięci, ciągnąca się latami – stanowiąca przedmiot lokalnego zainteresowania i dyskusji, a wręcz element biografii wielu Litwinów – może wzmacniać lub nadawać nowy wymiar tożsamości etnicznej.

Jeszcze w latach siedemdziesiątych pogranicze polsko-litewskie zostało określone jako pogranicze stykowe [Chlebowczyk 1975]. Mimo wielowiekowego współzamieszkiwania dwóch grup, granice między nimi pozostawały wyraźne, a wzajemne stosunki opierały się bardziej na rywalizacji niż przenikaniu kultur. Określenie to znajduje także zastosowanie w analizie pamięci przeszłości i miejsc pamięci. Polityka symboliczna jest narzędziem podziału – porządkowania świata na swoich i obcych, a stosunek do miejsc pamięci stał się jednym z głównych elementów, wyznaczającym granicę międzygrupowych. Pamięć społeczna, historia, dzieje regionu, bohaterowie narodowi pozostają płaszczyzną sporu, a nie dialogu. Obie grupy odwołują się do różnych okresów lub znacząco odmiennie interpretują przeszłe zdarzenia. Ponadto, grupa dominująca jest niechętna, by zmieniać jednoznacznie polski obraz regionu. Trudno wskazać tu także na elementy przeszłości, które mogłyby stanowić płaszczyznę polsko-litewskiego porozumienia i pojednania oraz punkt wspólnych praktyk

kommemoracyjnych[17]. Musiałoby ono odbywać się zatem raczej opierając się na bardziej ogólnych ideach solidarności czy wspólnoty moralnej [por. Goodman 2006], być może – w obecnych czasach – także integracji europejskiej, która mogłaby stanowić nową podstawę dialogu. Istotne znaczenie wciąż ma jednakże peryferyjne usytuowanie terenów, na których toczą się opisywane spory symboliczne, co dodatkowo utrudnia wpisanie ich w szersze, globalne ramy [por. Hałas 2007: 65]. Litewskie symbole wchodzą jednak powoli w sferę publiczną i biorąc pod uwagę wysoki poziom mobilizacji etnicznej Litwinów można zakładać, że będzie ich coraz więcej. Obecnie są one doceniane przede wszystkim przez osoby spoza regionu, ciekawe wielokulturowego dziedzictwa gminy. W warunkach bardzo ograniczonej edukacji regionalnej, być może to jednak właśnie miejsca pamięci będą w kolejnych pokoleniach budować większą świadomość przeszłości ziem, także wśród mieszkańców.

Bibliografia:

Adamiak A. (2005), *Pogranicze – przestrzeń dialogu i rywalizacji. Na przykładzie ziemi Sejneńskiej,* [w:] J. Kurczewska, H. Bojar (red.), *Granice na pograniczach,* Warszawa

Assmann J. (2003), *Pamięć kulturowa,* tłum. S. Dyroff, R. Żytyniec, „Borussia" 29

Assmann J. (2008), *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa

Bludzis J. (1995), *Ochrona dziedzictwa przeszłości,* [w:] *Litwini w Polsce. Praca zbiorowa, Aušra*, Puńsk

Cervonnaja S. M. (2009), *Litovcy v Polʼše: istoriâ i sovremennoe položenie nacionalʼnogo menʼšinstva*, Wydawnictwo Mado, Toruń

Edelman M. (1985), *The Symbolic Uses of Politics,* Urbana

Goodman T. (2006), *Performing a New Nation: The Role of the TRC in South Africa*, [w:] J. C. Alexander, B. Giesen, J.L. Mast, *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*, Cambridge: 169-192

Gurdala M. (2005), *Instytucja społeczno-kulturalna na pograniczu z perspektywy społeczności lokalnej,* [w:] J. Kurczewska, H. Bojar (red.), *Granice na pograniczach,* Warszawa

Hałas E. (2007), *Symbole i społeczeństwo. Szkice z socjologii interpretatywnej,* Warszawa

Kertzer D. (2010), *Rytuał, polityka, władza,* Warszawa

Łossowski P. (1995), *Konflikt polsko-litewski 1918-1920*,Warszawa

Makowski B. (1986), *Litwini w Polsce 1920-1939,* Warszawa

Nijakowski L. (2006), *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym,* Kraków

[17] Część działaczy społecznych i intelektualistów (np. Tomas Venclova) odwołuje się do dziedzictwa Wielkiego Księstwa Litewskiego. Pozostaje to jednak kontrowersyjne, gdyż część społeczności litewskiej interpretuje ten okres przez pryzmat dominacji kultury polskiej lub nawet polityki polonizacji.

Stravinskiene V. (2004), *Lenkijos lietuvių bendruomenė 1944-2000 metais* , *Aušra*, Puńsk
Szacka B. (2006), *Czas przeszły, pamięć, mit,* Warszawa
Szpociński A. (2008), *Miejsca pamięci (le lieux de memoire)*, „Teksty Drugie" nr 4
Tarka K. (1998), *Litwini w Polsce 1944-1997,* Opole
Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (Dz.U. nr 17, poz. 141)
Vilesyte B. (2003), *Działalność kulturalna drukarni w Sejnach (1906-1915),* tłum. W. Wilkialis, Sejny
Zaremba M. (2001), *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm: nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, Warszawa
Żołędowski C. (2003), *Białorusini i Litwini w Polsce, Polacy na Białorusi i Litwie: uwarunkowania współczesnych stosunków między większością i mniejszościami narodowymi*, Warszawa

Źródła internetowe

Jabłonowski K., Kończal K., Matlak M, (2009), *Polsko-niemieckie miejsca pamięci,* Centrum Badań Historycznych PAN w Berlinie, dostępny pod adresem: http://www.cbh.pan.pl/images/stories/pliki/pdf/PNMP/2009-10-16_Reader_PL_online.pdf

Strony internetowe

http://www.dawna-suwalszczyzna.com.pl/index.php?dzial=art&m=439 [03.11.2013]
http://www.gminasejny.pl/ [03.11.2013]
http://gus.gov.pl/ [03.11.2013]
http://www.ltnamai.sejny.pl/ [03.11.2013]
http://pogranicze.sejny.pl/powstanie_sejnenskie,788.html [03.11.2013]
http://www.propatria.lt/2013/10/zivile-makauskiene-gyvenimas-paminklu.html [03.11.2013]
http://www.propatria.lt/2013/10/petras-maksimavicius-paminklams-ne.html [03.11.2013]
http://www.ekspertai.eu/tadas-bagdonavicius-labiau-skauda-kai-musa-savi/ [03.11.2013]

Summary

The Struggle for Memorials in the Space of the Binational Community of Sejny

The purpose of this article is to analyse the conflicts over the memorials (sites of memory) in the space of the binational Polish-Lithuanian community of Sejny. The community of Sejny is the second largest concentration of the Lithuanian minority in Poland. In the second half of the 19th century the city was one of the most important centers of Lithuanian culture and the national revival. During the Interwar Period and the People's Republic of Poland the region was subjected to the polonization policy, which attempted to remove the traces of Lithuanian culture and strengthen the symbolic dominance of the Polish majority. The systemic transformation in Poland provided Lithuanians with formal guarantees to protect group's memory. In the article I would like to present the most important activities of the Lithuanian community after 1989 aimed at symbolic commemoration of its national and cultural heritage in the public sphere, Polish reactions to it and the conflicts resulting thereof. Referring to the concepts of social memory and the dispute about symbolic domain, I explore the importance attached by both sides to both already created or just planned sites of memory. In the summary, I consider the role of memorials in the transformation of the identity of the place and its inhabitants.

Key words:
social memory, memorials, Lithuanian minority, symbolic politics

Paweł Ładykowski
Ośrodek Etnologii i Antropologii Współczesności
Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk
e-mail: ladykowski@yahoo.pl

LITWO, OJCZYZNO MOJA… DYSKURS KRESOWY, TOŻSAMOŚĆ NARODOWA I GŁOSY PODPORZĄDKOWANYCH

Wstęp

Ideą, która przyświecała napisaniu niniejszego tekstu była chęć podjęcia ryzyka, jakim jest zaproponowanie spojrzenia na historię polskiej tożsamości narodowej oraz jej współczesność z innej perspektywy. Uwzględnia ono dotychczas marginalizowany przez badaczy problem, a mianowicie polski kolonializm, a także jego współczesne następstwa. Tym samym chciałem przybliżyć problematykę, która jest mało obecna w polskiej debacie naukowej. A jeśli w ogóle występuje, to trzyma się schematów wypracowanych na gruncie badań z zakresu literaturoznawstwa. Niemniej jednak warty podkreślenia jest fakt, że właśnie refleksja zrodzona na gruncie literaturoznawstwa polskiego ukazała możliwości, jakie otwiera polski dyskurs kresowy odczytany w ramach krytyki postkolonialnej. Można w nim dotychczas zaobserwować dwa podstawowe punkty odniesienia. Tym pierwszym, bardziej „*przepracowanym*", jest uznanie Polski jako ofiary wielowiekowej kolonizacji, głównie, choć nie tylko, o wschodniej proweniencji (Rosja/ZSRR). Tym drugim jest przyznanie, że polska obecność na dawnych jej wschodnich Kresach może być poczytywana jako polski wkład w wewnątrzeuropejski kolonializm [por. np. Dąbrowski 2008: 4]. Jest to istotne, ponieważ Polska stanowi jaskrawe zaprzeczenie obowiązującej w studiach postkolonialnych tradycji, skupiania się głównie w analizie na kwestii rasowej. Studia postkolonialne do niedawna zatem nie widziały tej części Europy jako przykładu ekspansji kolonialnej[1]. Przykład Polski pokazuje, że kolonializm to nie tylko niezwykle brutalna „zamorska przygoda", której konsekwencją jest podporządkowanie białemu zdobywcy nie-białego tubylca. Podporządkowanie

[1] Choć Ewa Domańska przyznaje, że kwestie rasowe, charakterystyczne dla kolonializmu typu zachodniego, na wschodzie Europy zostały zastąpione kwestią narodowościową [Domańska 2008: 169].

dokonuje się tu wobec „bliskiego Innego", kogoś podobnego sobie: Europejczyka, który wyrasta z tożsamej, judeochrześcijańskiej tradycji cywilizacyjnej. Przypadek Polski komplikuje perspektywę wskazaną przez Saida [Said 2005]. Odkrywa przed polskimi badaczami nowe możliwości poznawcze, na co zwraca uwagę m.in. Mieczysław Dąbrowski, pisząc, że jest to niejako kolejna faza zatrudnień krytyki postkolonialnej. W pierwszej fazie zajmowała się ona „poziomem biały kolonizator – kolorowy skolonizowany, przez co zarówno język, jak i rozpoznania były łatwiejsze. Teraz należy mówić również o «białej kolonizacji» (przypadek Irlandii, Szkocji, Polski w XIX wieku aż po rok 1918, innych krajów Europy Środkowo-Wschodniej aż po NRD podległych wpływom ZSRR po II wojnie światowej aż do jego – względnego – rozpadu itp.). W tym porządku myślenia znalazła się także Polska, zaczęto bowiem wskazywać na jej zarówno kolonizatorskie, jak i kolonizacyjne dzieje i doświadczenia" [Dąbrowski 2008: 4].

Obraz Polski w roli opresyjnego kolonizatora jest jednak w obrębie polskiej krytyki postkolonialnej mało obecny. Mimo to, ten stosunkowo słabo rozwinięty kierunek analizy przyczynił się do otwarcia debaty dekonstruującej jeden z naczelnych polskich mitów – mit Kresów Wschodnich. Jest to mit fundamentalny dla polskiej tożsamości narodowej, elementarna podstawa programu edukacyjnego pokoleń Polaków. Ta „bliskość" Innego kreuje problemy metodologiczne dla badacza, gdyż utrudnia rozpoznanie przemocy, co wielokrotnie przenosi się na poziom języka opisu naukowego. Porzucenie własnej tożsamości etnicznej czy narodowej na rzecz zachowania neutralności języka opisu jest bardzo trudne, a może nawet niemożliwe [Świda-Ziemba 1993], stąd obawa przed ryzykiem wskazanym w zdaniu otwierającym ten artykuł. Świadom zagrożeń metodologicznych, podejmuję tu próbę zdekonstruowania jednej z podstaw – również mojej – tożsamości narodowej.

> „«Kresy» bowiem są tym (…) co najbardziej polskie, choć (bo) utracone;
> tym co nobilituje *ex definitione* każdego, kto o nich mówi.
> I odwrotnie – każda krytyka może się tutaj spotkać z ostrą reakcją,
> a nawet z oskarżeniem o narodową zdradę" [Bakuła 2006: 12].

Kresy – polskie kolonie wschodnie

Utrwaliła się w zbiorowej wyobraźni Polaków tradycja pisania o dawnych Kresach Wschodnich jako o utraconej ojczyźnie. Dominującym obrazem w tej narracji jest dojmująca pustka po stracie rozległych ziem wschodnich. Misja polonizacyjna przeprowadzona na Kresach Wschodnich w trakcie ich wielowiekowej integracji z Koroną w rzeczywistości była uważana za „cywili-

zacyjną". Dowodziła tego wielowiekowa i przez nikogo niepodważalna supremacja wzorców polskich na tych terenach, wyrażająca się choćby w dominacji języka polskiego jako języka kultury wysokiej i literatury. Dekonstrukcja utrwalonego mitu Kresów w nurcie polskiej ścieżki studiów postkolonialnych [np. Fiut 2003: 152] wydaje się być – moim zdaniem – jednym z ważniejszych wydarzeń, których konsekwencje mogą zaważyć na naszym postrzeganiu związków większości z mniejszościami w Polsce i sposobie regulowania tej relacji. Mit Kresów bowiem określa standardy „polskości", wyznacza umownie polskie granice oraz model relacji międzyetnicznych i międzykulturowych, który jest normatywny w Polsce. Zbudowany wokół tego mitu dyskurs kresowy narzuca monolityczny i monoetniczny wzorzec pamięci historycznej. Dyskurs ten jest całkowicie polonocentryczny i świadomie ignoruje odrębności etniczne, kulturowe i polityczne, przez co wyraziście kontrastuje z coraz mocniej akcentowaną w Polsce narracją opartą na *filozofii dialogu,* która od blisko dekady jest obecna w przekazie medialnym i naukowym i stara się budzić w społeczeństwie polskim empatię i wrażliwość na partykularyzmy i prawa mniejszości, w tym na kwestie lokalnych tożsamości. Kultywowanie mitu Kresów unieważnia *de facto* kontrnarrację pluralizmu kulturowego. Stąd też nie powinno dziwić, że „[n]ikt w Polsce nie pyta, czy Litwini, Białorusini, Ukraińcy chcą być, metonimicznie, «kresami» Polski w jej historycznych granicach, i co o tym myślą. Dyskurs kresowy gromko obwieszczany jako forma dialogu i przede wszystkim wielokulturowości już na tym pierwszym etapie rozpoznań ukazuje swoją pustkę. Nie ma w nim miejsca na dyskusję. «Kresowość» «kresoznawstwo» są zresztą zarezerwowane dla Polaków, rzadko spotkać tu można aktywnych Litwinów, Białorusinów, Żydów czy Ukraińców" [Bakuła 2006: 14].

Misja polonizacyjna przeprowadzona na Kresach Wschodnich była realizacją wielowiekowego projektu okcydentalizacji krain pogranicznych. W konsekwencji Polacy odczuwają powojenny *exodus* ze Wschodu w kategoriach niezasłużonej utraty istotnej części narodowego dziedzictwa, a etniczni Litwini, Białorusini czy Ukraińcy stali się jedynymi i dominującymi etnicznie rządcami ziem, które również uważają za macierzyste. Korzystając z osiągniętej w procesie dekolonizacji pozycji, realizują własne projekty narodowe, zarówno w wymiarze społeczno-kulturalnym i etnicznym, jak i językowym. Projekty te w dużej mierze nakierowane są na „dekolonizację", a więc w praktyce na „depolonizację". Proces ten budzi silne emocje po obu stronach, ponieważ tak, jak Litwini, Białorusini czy Ukraińcy odbudowują (lub budują) swe potencjały narodowych, tak wśród wielu Polaków wciąż żywa jest chęć choćby symbolicznego ponownego scalenia kraju z jego dawnym *Orientem*. Do klasycznych pól konfliktu należą: 1) stosunek polskich mniejszości do państw powstałych na dawnych Kresach, w obrębie któ-

rych znaleźli się na prawach obywateli, 2) polityka państwa polskiego do polskich diaspor na Wschodzie, 3) stosunek nowych państw do polskiej mniejszości oraz 4) bilateralne stosunki Polski z jej wschodnimi sąsiadami w kontekście wielowiekowych ciążących relacji: kolonizator – kolonizowani.

W tym kontekście do rangi niezwykle istotnego problemu urasta – klasyczne w tradycji myśli antropologicznej – zagadnienie tożsamości. Gdy uświadomimy sobie, że dyskurs kresowy wyklucza bądź znacząco umniejsza rolę wszelkich *Innych* ze swej przestrzeni, z tym większą uwagą przyjdzie nam przyznać, że zagadnienie kształtu polskiej tożsamości pokoleniami budowanej na micie Kresów wymaga ponownego bliższego rozpoznania. Rozpoznanie to ujawnia bowiem, że wpojona programem szkolnym tożsamość narodowa Polaków zbudowana jest na fundamencie kolonialnym, czyli wykluczającym z partnerskiego traktowania odmiennych (etnicznie, językowo, religijnie, klasowo) współmieszkańców. Wniosek ten przybliża mnie do koncepcji Agnieszki Pasieki, piszącej o hierarchicznym charakterze polskiej tradycji wielokulturowości[2]. Jest to taka konstrukcja, która pod pozorami wielokulturowego równouprawnienia zawsze jest zdominowana kulturą polską i jej wyznacznikami: językiem, wyznaniem katolickim i supremacją etniczną [Pasieka 2013a]. Kategoria tożsamości polskiej rozpatrywana w kontekście dekonstrukcji mitu kresowego stanowi zatem jeden z istotniejszych elementów oblicza polskiego postkolonializmu. Uznanie utraconych na rzecz dawnych mniejszości kulturowych Kresów Wschodnich za *źródło* polskiej tożsamości *a priori* uniemożliwia tworzenie nowej kategorii tożsamości, bardziej inkluzywnej i otwartej na dialog. Ewolucja samych Kresów, ich stale zmniejszający się zasięg terytorialny[3], przy jednoczesnym wzroście ich

---

[2] Koncepcja mówiąca o hierarchicznym modelu wielokulturowości w Polsce odwołuje się do spostrzeżenia, iż w naszym kraju obowiązuje jeden normatywny model kultury, który *a priori* wyklucza możliwość zaistnienia modelu wielokulturowego, gdyż – jak zauważa Andrzej Sadowski – byłby on wówczas „kresem nadrzędnej pozycji zbiorowości, której kultura, z racji zorganizowania w państwo, uzyskała status kultury dominującej [Sadowski 2011: 19; Pasieka 2013b: 136]. Doprecyzowując, można powiedzieć, że koncepcja polskiego modelu wielokulturowości dopuszcza akceptację tzw. *Innych*, ale na ściśle określonych i odgórnie narzuconych zasadach, które to zasady – jak pisze Agnieszka Pasieka – „uniemożliwiają naruszenie trzonu kultury dominującej. (…) warto podkreślić, że tym, co wydaje się problematyczne w polskim dyskursie publicznym, jest nie tylko odbieranie prawa do bycia innym, ale także odbieranie prawa przynależności do tego, co wspólne. Nadanie «innym» – bez względu na to, czy są to Romowie, prawosławni czy ludzie mający «odmienny stosunek do historii» – miana kulturowej mniejszości wyklucza ich z narodowo-obywatelskiej wspólnoty, nie narusza istniejących hierarchii i nie prowadzi do bardziej inkluzywnej wizji kultury narodowej. Społeczności te postrzegane są bowiem jako przedstawiciele innej kultury, jak i dorobku historycznego w którego analizie bardzo często pomija się wkład etnicznych i religijnych «innych»" [Pasieka 2013b: 137]

[3] Pierwszym etapem utraty części ziem kresowych był tzw. pierwszy rozbiór Polski dokonany przez Rosję w 1772 roku. Kolejne rozbiory w latach 1793 i 1795 zamknęły historię wschodnich ziem Pierwszej Rzeczypospolitej jako integralnych polskich terytoriów. Dla określenia tych ówczesnych byłych już

znaczenia dla kształtowania cech nowożytnej polskości, nie zmieniają faktu, że same Kresy stanowią nadal osnowę polskiej tożsamości narodowej. Taka definicja tożsamości umożliwia dekonstrukcję normatywnych założeń nie tylko jej samej, ale i całej kondycji społecznej opisywanej za jej pomocą, czyni ją to bowiem „poręczną kategorię analityczną, pozwalającą uchwycić i zdefiniować niektóre najważniejsze problemy współczesnego [polskiego – dop. P.Ł.] społeczeństwa po 1989 r. oraz przemyśleć ich dotychczasowe diagnozy, formułowane w innych językach opisu" [Skórczewski 2013: 7]. Innymi słowy, zagadnienie wewnętrznego związku tożsamości (polskiej) i Kresów stanowi nadal aktualny czynnik kształtujący współczesność oraz regulujący polskie podejście do sąsiadów – zwłaszcza tych ze Wschodu. Wniosek ten podważa przekonanie, wyrażane przez Bogusława Bakułę [2006: 15], że Kresy –– należą już wyłącznie do historii. Mój pogląd w tej kwestii jest znacznie bliższy stanowisku Michaliny Golinczak [2008], która zdecydowanie odrzuca twierdzenie Bakuły, wiążące praktykę kolonializmu li tylko z przeszłością. Uważa ona, że twierdzenie to przyczynia się maskowania założeń języka obecnego dyskursu, „dotyczącego np. stosunku Polaków do sytuacji i przemian na Ukrainie i Białorusi czy też udziału w neokolonialnej wojnie w Iraku. Jeśli przyjąć za Saidem, że cechą dyskursów orientalistycznych jest, m.in., poczucie wyższości i misji, paternalizm, pogląd o dominacji własnego świata oraz przekonanie o niezdolności kolonizowanych do samodzielnej egzystencji, co wiąże się z przeświadczeniem o potrzebie niesienia im «pomocy», wydaje się, że stosunek większości Polaków zarówno do Białorusinów czy Ukraińców, jak i do Irakijczyków można uznać za typowo kolonialny" [Golinczak 2008: 112]. Retoryczne relegowanie mitu Kresów w przeszłość przyczynia się do utrwalenia wyobrażenia o hierarchicznym modelu koegzystencji z rozmaitymi *Innymi* i pojawiania się współcześnie jego nowych emanacji.

Kresów w 1834 roku Maurycy Mochnacki wprowadził do publicystyki oraz naukowego obiegu pojęcie Ziem Zabranych. Ostatnim i mało znanym wydarzeniem mającym znamiona depolonizowania naszych pogranicznych ziem wschodnich, było utworzenie przez rosyjskie władze zaborcze w roku 1912 nowej jednostki administracyjnej Guberni Chełmskiej. Gubernia powstała przez odłączenie od Kraju Przywiślańskiego ziem południowo-wschodniego pogranicza, ziem określanych przez władze carskie jako „rdzennie ruskie". Proces przywracania Kresów Wschodnich Polsce rozpoczął się wraz z wybuchem pierwszej wojny światowej i trwał aż do spektakularnego zajęcia przez „zbuntowaną" Pierwszą Dywizję Litewsko-Białoruską gen. Lucjana Żeligowskiego spornego terytorium tzw. Wileńszczyzny. Ostatni nowożytny rozdział istnienia polskich Kresów na Wschodzie zakończył się wraz z postanowieniami poczdamskimi w 1945 roku. Włączone najpierw w obrębie ZSRR do tzw. republik związkowych Litewskiej SRR, Białoruskiej SRR oraz Ukraińskiej SRR z chwilą rozpadu ZSRR w roku 1991 stały się integralnymi częściami składowymi tych trzech niepodległych już państw.

Litewski problem Polaków *versus* polski problem Litwinów

Współczesnych przykładów Saidowskiego dyskursu orientalistycznego dostarcza mit kresowy. Immanentnie zawierający się w nim paternalistyczny stosunek do polskich wschodnich sąsiadów jest widoczny choćby w problematycznych relacjach z Litwą. Punktów zapalnych jest tu wiele. Wypływają one głównie z odmiennie interpretowanych przez obie strony zaszłości historycznych, choćby z okresu dwudziestolecia międzywojennego. Poza tym, istnieje również problem praw i żądań polskiej mniejszości, która zamieszkuje pogranicze litewsko-białoruskie (Wileńszczyzna). Rzeczywiście jest tak, że pomimo licznych deklaracji zarówno słownych, jak i pisemnych, składanych przez kolejne władze litewskie, liczne kwestie pozostają prawnie nieuregulowane. Do najbardziej nabrzmiałych problemów zaliczyć można problem dopuszczalności zapisu nazwisk w oryginalnej transkrypcji narodowej oraz możliwość zawieszania tablic z nazwami ulic w języku mniejszości, jeśli stanowi ona znaczącą większość w danej jednostce administracyjnej. Powoływanie się przez stronę polską na wypracowane w Brukseli standardy europejskie, którym oba państwa podlegają w jednakowej mierze i które jasno wyznaczają kierunek działań w zakresie przywołanych powyżej problemów, nie znajdują większego posłuchu ani wśród litewskich władz, ani etnicznie litewskiego społeczeństwa. Stanowisko litewskie jest konsekwentne, bez względu na opcję polityczną, co zmusza do zastanowienia się nad przyczynami takiego stanu rzeczy. Postawa ta jest konsekwencją relacji polsko-litewskich, odbieranych niegdyś jako kolonialne, a dzisiaj jako ich stale żywa spuścizna[4]. Litwini świadomi są wagi i miejsca Kresów we współczesnej tożsamości narodowej Polaków. Żądania polskie w kwestii wewnątrzlitewskich regulacji prawnych są odbierane przez Litwinów jako próba ekspansji bądź też odtworzenia historycznego *status quo*. Tymcza-

[4] Litewski historyk średniego pokolenia Alfredas Bumblauskas do spuścizny wzajemnych historycznych relacji zalicza współczesny kształt litewskiej tożsamości narodowej. Komentując jej konstrukcję zauważa, że jest ona antypolska, ponieważ tą podstawową siłą napędową tworzenia się narodu litewskiego była chęć oddzielenia od Polaków. Skutkiem tego jest to, że przy najmniejszym pretekście, Litwini tak łatwo wpadają w złość na swojego strategicznego sąsiada. „Wielu też Litwinów z niezadowoleniem przyjmuje paternalistyczną czy też «wielkosiostrzaną» politykę zagraniczną kraju nad Wisłą. Są jednak kwestie, które również należy dostrzegać: «Cała nasza litewska tożsamość jest antypolska. My, współczesny naród litewski, urodziliśmy się jako antypolacy (…) Najważniejsi XIX-wieczni twórcy naszej tożsamości narodowej mówili, że podstawowym dążeniem tworzącego się narodu litewskiego powinno być wyzwolenie się spod dominacji polskiej. Skoro więc jesteśmy antypolscy z natury, wystarczy najmniejszy pretekst, by wszyscy wpadli w złość»". Cytowany fragment pochodzi z artykułu zatytułowanego *A. Bumblauskas: Urodziliśmy się jako antypolacy*, autorstwa Beaty Bużyńskiej opublikowanego 17.05.2011 na portalu internetowym Wilnoteka, http://www.wilnoteka.lt/pl/artykul/bumblauskas-quoturodzilismy-sie-jako-antypolacyquot [03.05.2014].

sem standardy europejskie, które regulują stosunki między większością a mniejszością etniczną w państwach członkowskich Unii, oparte są na innych założeniach normatywnych, wynikających z innego zestawu wartości, odwołującego się do liberalno-demokratycznego dyskursu praw człowieka. Powoływanie się przez Polskę w konflikcie politycznym z Litwą na normy wyznaczane przez prawo europejskie, powstałe w zachodnioeuropejskim kontekście cywilizacyjno-prawnym, odbierane jest na Litwie jako próba zamaskowania prawdziwych intencji Polski, dążącej do rekolonizacji Litwy. Tezę tę ilustruje sytuacja powstała na wspólnej konferencji prasowej z udziałem premierów Polski i Litwy, zorganizowanej w Brukseli. Po negocjacjach przeprowadzonych z premierem rządu litewskiego, Algirdasem Butkevicziusem, Donald Tusk zakomunikował „Rozmawialiśmy – z mojej inicjatywy – o sprawach niełatwych. Przede wszystkim jest kwestia ustawy o mniejszości narodowych; chcielibyśmy, żeby lojalni obywatele Republiki Litewskiej, a do takich należą także ci polskiej narodowości, mieli szansę na poprawę sytuacji, jeśli chodzi o przestrzeganie standardów, uznawanych przez Radę Europy”[5]. W komunikacie tym uderza podkreślanie „lojalności obywateli litewskich”, bo ono faktycznie jest stawką w dyskusji. Polskie działania są odbierane jako interwencjonistyczne, ponieważ w oczach Litwinów nie mają one na celu ochrony mniejszości, ale ingerencję w relację między państwem a obywatelami litewskimi. Uzupełniającym tę tezę dowodem jest stworzenie przez polskiego ustawodawcę dokumentu, jakim jest tzw. Karta Polaka[6]. Dotyczy on głównie Polaków na Wschodzie, a więc szczególnej

[5] Cytowany fragment pochodzi z informacji PAP opublikowanej 2.04.2014 na portalu internetowym Wirtualna Polska i zatytułowanym: *Donald Tusk: trudne kwestie w relacjach z Litwą wymagają pełnego rozwiązania,* http://wiadomosci.wp.pl/kat,1356,title,Donald-Tusk-trudne-kwestie-w-relacjach-z--Litwa-wymagaja-pilnego-rozwiazania,wid,16512526,wiadomosc.html?ticaid=11298e [26.04.2014].

[6] Karta Polaka, to rodzaj dokumentu, który ma w swym założeniu potwierdzać, – jak to ujął ustawodawca – przynależność do narodu polskiego. Dokument ten może być przyznany osobie nieposiadającej obywatelstwa polskiego, ale jednocześnie deklarującej przynależność do narodu polskiego i spełniającej warunki, które określa ustawa z dnia 7 września 2007 r. o Karcie Polaka (Dz. U. nr 180, poz. 1280). W preambule do ustawy określono motywy powstania dokumentu oraz adresatów Karty, wypełniając moralny obowiązek wobec Polaków na Wschodzie, którzy na skutek zmiennych losów naszej Ojczyzny utracili obywatelstwo polskie, spełniając oczekiwania tych, którzy polskimi obywatelami nigdy wcześniej nie byli, lecz ze względu na swoje poczucie tożsamości narodowej pragną uzyskać potwierdzenie przynależności do narodu polskiego, w celu wzmocnienia więzi łączących Polaków na Wschodzie z Macierzą oraz wspierając ich starania o zachowanie języka polskiego oraz kultywowanie tradycji narodowej. Aby otrzymać Kartę, należy udowodnić swój związek z polskością przez przynajmniej podstawową znajomość języka polskiego, który deklaruje się jako język ojczysty, a także wykazać się znajomością i kultywowaniem polskich tradycji i zwyczajów. Należy również udowodnić, że co najmniej jedno z rodziców lub dziadków albo dwoje pradziadków było narodowości polskiej lub posiadało obywatelstwo RP. Przy braku możliwości przedstawienia tego typu dokumentów, ustawodawca dopuszcza, że niezbędne zaświadczenie mogą wystawić polskie lub polonijne organizacje (działające na terenie państw nad które rozciąga się „działanie” Karty), potwierdzające

kategorii tożsamości funkcjonującej w polskim dyskursie publicznym. Obejmuje mieszkańców byłego Związku Radzieckiego ze szczególnym uwzględnieniem współcześnie niepodległych: Litwy, Białorusi, Ukrainy oraz Łotwy. Argumentując konieczność stworzenia takiego dokumentu, polscy legislatorzy odwoływali się do potrzeby spłacenia długu moralnego względem rodaków, którzy nie ze swej winy pozostali na Wschodzie. Karta Polaka nadaje więc prawa osobom, które (w sposób ustanowiony przez legislatora) wyobrażone są jako członkowie polskiej wspólnoty narodowej, lecz pozostają poza jej faktycznymi granicami politycznymi. Uzyskują oni w ten sposób prawa, które nadają im status zbliżony do statusu posiadanego przez obywateli Polski. Ten specyficzny dokument o cechach „etnicznego paszportu" jest prawnie usankcjonowanym certyfikatem „polskości". „Opiera się on na doktrynalnie konstruowanym przez legislatora uniwersum narodowym, budowanym w oparciu o etnokulturową, romantyczną i zmitologizowaną wizję narodu. Jest swego rodzaju przykładem politycznej wykładni przynależności etnicznej. Prawnie sankcjonuje on nie tylko tożsamość etniczną i narodową, ale również zbiór praw zastrzeżonych dla 'swoich', wyznacza na nowo ramy konkretnej etniczności oraz przynależności państwowej, do pewnego stopnia redefiniuje ramy określające *obywatelstwo*" [Ładykowski 2011: 15]. Karta Polaka, z uwagi na prawa, jakie przyznaje, stanowi „namiastkę paszportu", a więc „obywatelstwa" dla członków diaspory etnicznej będących jednak obywatelami innego państwa[7]. Oznacza to polską ingerencję w wewnętrzne relacje na linii państwo – obywatel w obcych państwach. Narusza ona tym samym podstawową zasadę wyłączności, na podstawie której jest ufundowane europejskie rozumienie przynależności państwowej [Ładykowski 2011: 16]. Rozszerzając przedefiniowaną kategorię obywatelstwa na obywateli wschodnich sąsiadów Polski, Karta Polaka w sensie metaforycznym „unieważnia" obecne granice polityczne i za pomocą polskiego kodu etnicznego rysuje nową mapę polityczną tej części Europy. Odtwarza ona, i w pewnym sensie przywraca do życia utracone, dawne Kresy Wschodnie jako spójną i przede wszystkim polską przestrzeń etniczno-kulturową. Taki stan rzeczy wywołuje oczywiste niepokoje u wschodnich sąsiadów Polski. Jednak

aktywne zaangażowanie w działalność na rzecz języka i kultury polskiej lub polskiej mniejszości narodowej przez co najmniej ostatnie trzy lata.

7 Pomimo tego, że Karta Polaka nie oznacza nabycia polskiego obywatletswa, to jednak jej posiadacz może chociażby ubiegać się np. o zwolnienie z opłaty za wizę do Polski. Ma prawo do zwolnienia z obowiązku posiadania zezwolenia na pracę i może podejmować działalność gospodarczą na terytorium Polski. Może również korzystać bez ponoszenia opłat z państwowego szkolnictwa na wszystkich jego szczeblach. Objęty jest również ubezpieczeniem zdrowotnym, którego gwarantem jest budżet państwa polskiego. Przysługują mu ulgi w wysokosci 37 % przy przejazdach środkami publicznego transportu zbiorowego. Może również bezpłatnie korzystać z oferty muzeuów państwowych.

w polskim dyskursie publicznym panuje wokół tego tematu milczenie: obawy te nie były i nadal nie są brane pod uwagę. Tymczasem skutkiem polskiej troski o dawne Kresy i ich mieszkańców na Litwie jest wspomniany już ciągły niepokój o zakres nielojalności/lojalności litewskich obywateli nielitewskiej narodowości[8]. Podwójne obywatelstwo wyklucza *a priori* lojalność państwową, a poczucie zdrady wzmacnia pamięć o historycznym podporządkowaniu. Zostało ono potwierdzone w okresie międzywojennym, w czasie formowania się litewskiej państwowości, oraz ponownie po upadku ZSRR, w postaci Karty Polaka. Sytuacje te dowodzą agresywnej polityki polskiej w momentach osłabienia państwowości litewskiej i stanowią dowód na istnienie utajonego neokolonializmu polskiego. Dobitnym przykładem są słowa historyka litewskiego, o aspiracjach politycznych, Tomasa Baranuskasa, który powiedział „Polska ustawa jest rygorystyczna i decyduje nie tylko w sprawach przynależności narodowej. Osoba otrzymująca Kartę Polaka musi być lojalna wobec państwa polskiego, w przeciwnym razie natychmiast utraci Kartę. Kartę Polaka wydaje konsul. Może on też jej nie wydać, albo w każdej chwili odebrać, jeśli okaże się, że osoba posiadająca Kartę Polaka albo o nią ubiegająca się „działa lub działała na szkodę podstawowych interesów Rzeczypospolitej Polskiej" (art. 19. 6 i 20. 2). Ponadto, Karta wydawana jest tylko na dziesięć lat i po upływie tego czasu osoba musi znowu zabiegać w polskim konsulacie o przedłużenie ważności Karty. Jak widać, z potwierdzeniem narodowości Polaka ten dokument nie ma nic wspólnego. Przecież narodowość nie zobowiązuje do bycia lojalnym wobec ob-

[8] Pojawienie się tego dokumentu wywołało – dziś już można śmiało powiedzieć – chroniczny problem zarówno w relacjach wewnątrzlitewskich, jak i na linii Wilno-Warszawa. Stąd też w latach 2009 i 2011 część litewskich parlamentarzystów podejmowała próby ustawowego zakazania korzystania z tego dokumentu przez obywateli Republiki Litewskiej. Ostatnie tego typu działanie było podjęte w maju 2013 roku. Jak podała PAP, „Grupa litewskich posłów z partii konserwatywnej przygotowuje wniosek do Trybunału Konstytucyjnego z zapytaniem, czy osoba posiadająca Kartę Polaka może być posłem. Jest to już trzecia podjęta przez litewskich posłów próba postawienia sprawy Kart Polaka na wokandzie Trybunału Konstytucyjnego. Dwie poprzednie, w 2009 i 2011 roku, nie powiodły się, gdyż nie uzyskały poparcia Sejmu. Tym razem grupa inicjatywna, do której należy m.in. były minister spraw zagranicznych Litwy, poseł Audronius Ažubalis, chce, by Trybunał Konstytucyjny orzekł, czy posłem może być osoba, która zadeklarowała wolę przynależności do innego narodu niż naród litewski. Jak twierdzą inicjatorzy akcji, jest to sprzeczne z litewską konstytucją. Ponadto według nich z ustawą zasadniczą nie da się pogodzić posiadanie przez posła osobistego dokumentu, wystawionego przez obce państwo na podstawie jego prawa. W obecnym litewskim parlamencie frakcja Akcji Wyborczej Polaków na Litwie liczy ośmiu posłów. Kartę Polaka posiada tylko poseł Michał Mackiewicz. Zdaniem posłów występujących z inicjatywą skierowania wniosku do Trybunału, posiadanie Karty Polaka może być sprzeczne ze złożeniem przysięgi poselskiej, gdyż zgodnie z orzeczeniem tegoż Trybunału z 1998 r. poseł powinien być wierny i lojalny wobec państwa, konstytucji oraz prawa litewskiego. Kartę Polaka posiada na Litwie około 4 tys.". Artykuł *Kartą Polaka zajmie się litewski trybunał?,* opublikowany 10.05.2013 na portalu internetowym http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/841409,Karta-Polaka-zajmie-sie-litewski-Trybunal [26.04.2013].

cego państwa, a tym bardziej termin ważności narodowości nie może skończyć się po dziesięciu latach. Konsul obcego państwa nie może odebrać obywatelowi litewskiemu jego narodowości, podejrzewając go o nielojalność wobec jego kraju"[9]. Stosunek władz litewskich do polskiej mniejszości na Litwie oraz do współczesnej Polski jest wypadkową kilku elementów, ale, co należy podkreślić, wszystkie one są one spuścizną po polskim kolonializmie Kresów.

Kwestia dwujęzycznych nazw ulic i zapisu nazwisk oraz Karta Polaka to z punktu widzenia Litwinów przemoc symboliczna i odtwarzanie polskiej kolonii na Kresach, na które symetryczną odpowiedzią jest jedynie opór. Obstrukcja władz litewskich w kwestii wprowadzenia europejskich regulacji prawych w zakresie obrony praw mniejszości mają prowadzić do symbolicznego zatarcia egzystencji społeczności, której praw Polska nie tylko broni, ale do których prawo sobie – ich zdaniem – wręcz rości. Litwini żyją w poczuciu potencjalnego zagrożenia ze strony Polski, do czego przyczyniły się wydarzenia podważające w ich odczuciu szczerość polskich intencji. Warto tu wspomnieć choćby o trzech wydarzeniach. W 1918 roku, u zarania pierwszej niepodległej Republiki Litewskiej, zamieszkujące jej tereny skupiska ludności polskiej powoływać zaczęły tzw. „polskie republiki". Ich ludność świadomie i czynnie kontestowała litewskie próby powołania niepodległego państwa litewskiego. Działo się tak w rejonach Kowna, Kiejdan, Wiłkomierza, Wędziagoły i Poniewieża [Ładykowski 2011: 24]. W 1920 roku nastąpiło zbrojne oderwanie południowo-wschodniego fragmentu tworzącej się Litwy przez „zbuntowaną" dywizję rekrutującą się w dużej mierze z tzw. Kresowiaków. Utworzono wówczas na zajętym obszarze *quasi*-państwowy twór pod nazwą Republiki Litwy Środkowej. Wydarzenia te utrwaliły w Litwinach poczucie krzywdy oraz przyczyniły się do reprodukowania obrazu Polski jako kolonialnego agresora, zwłaszcza w latach dziewięćdziesiątych. W niezwykle trudnym okresie, gdy Litwa wychodziła z ZSRR, część polskich działaczy na Wileńszczyźnie podjęła próbę oderwania kilku „polskich" powiatów Wileńszczyzny od Litwy. W efekcie pojawił się efemeryczny samozwańczy *quasi*-państwowy byt polityczny, w różnych okresach tytułujący się Republiką Sowieckiej Polski Wschodniej lub Polskim Krajem Narodowo-Terytorialnym. Opierał on swoje bezpieczeństwo na współpracy z Moskwą. Ten zamach separatystyczny nie miał znamion konfliktu zbrojnego, ponadto jego wymierne efekty okazały się całkowicie nietrwałe.

---

[9] Cytowany fragment pochodzi z artykułu zatytułowanego *Litewski historyk oskarża Polskę o rewizjonizm granic, lecz zarazem ubolewa, że Polska nie chce zwrócić Niemcom swoich zachodnich ziem*, którego autorem jest Stanisław Tarasiewicz, [za:] http://infopol.deal.pl/pl/naujienos/detail.php?ID=1249; oryginalny artykuł autorstwa Tomasa Baranauskasa, zatytułowany *Vilniaus priklausomybė Lietuvai – «nesąžiningas istorinis sprendimas»?* ukazał się: http://www.delfi.lt/news/ringas/lit/tbaranauskas-vilniaus-priklausomybe-lietuvai-nesaziningas-istorinis-sprendimas.d?id=19137229 [20.04.2014].

Trwałe jednak okazały sie jego efekty polityczne, które wpłynęły na relacje polsko-litewskie [Ładykowski 2011, 25-26].

Jednocześnie Kresy, jak każde pogranicze [Gennep 1909; Turner 1967; 1969; Douglas 1966; Ładykowska, Ładykowski 2013], zajmują pozycję ambiwalentną, co otwiera je zarazem na procesy inkluzywne i ekskluzywne. Epizod ten, w społeczeństwie Polski początku lat dziewięćdziesiątych pozostał niemal niezauważony. Ogrom zmian społeczno-polityczno-gospodarczych, jakie zachodziły wówczas w Polsce, przysłaniał inne, niewpływające bezpośrednio na Polskę, wydarzenia. Ponadto, nikł on w wielkiej liczbie „odmrożonych" nagle konfliktów na terenie rozpadającego się ZSRR, których źródeł upatrywano niekiedy w superesencjalizującej kategorii, jaką jest nadużywana w publicznym dyskursie tzw. „sowiecka mentalność". Timothy Snyder nie jest zatem daleki od prawdy, kiedy pisze, że „Polacy z Polski uważali Polaków na Litwie za zacofanych wieśniaków, ludzi wystrychniętych na dudka przez Sowietów" [Snyder 2009: 282]. „Sowiecka" proweniencja to w polskim dyskursie publicznym najpoważniejsze obciążenie, będące najpowszechniejszym instrumentem orientalizacji. Timothy Snyder ilustruje tę tezę wypowiedzią znanego politologa Grzegorza Kostrzewy-Zorbasa. Komentując wileńskie wydarzenia „nazwał [on – dop. P.Ł.] polskich autonomistów na Litwie «sowieckim ludem polskiego pochodzenia». Trudno wyobrazić sobie bardziej jawne wykluczenie z narodowej wspólnoty!" [Snyder 2009: 282].

Nie przekreśla ono wcale jednak tych asocjacji, które w zbiorowej wyobraźni lokują narodową, utraconą ojczyznę na Kresach. Stąd też z polskiego punktu widzenia pojawienie się Karty Polaka stanowi naturalną konsekwencję procesu i potrzeby scalania polskiej wspólnoty narodowej, której wyobrażenie jest w znacznej mierze zasilane dyskursem kresowym.

Tenże dyskurs kresowy po latach jego sukcesywnego kreowania zawładnął w sposób holistyczny polską tożsamością i wydaje się we współczesnej Polsce powszechnie akceptowany [Pasieka 2013b]. Litwini, świadomi historycznego znaczenia Kresów w tożsamości polskiej, w reakcji na chroniczne zagrożenie repolonizacją, charakteryzują się szczególną wrażliwością na kwestie narodowego stanu posiadania, rozumianego jako obrona terytorium, języka oraz własnej tożsamości etnicznej. Do elementów tej reakcji należą również współczesne, ciągle nieznajdujące swojego finału, spory polsko-litewskie o zwrot ziemi, prawo do zapisu imion i nazwisk w transkrypcji narodowej[10] oraz prawo do umieszczania

[10] W debacie o ewentualnej ustawowej zmianie obowiązującej wykładni, dotyczącej zasad form zapisu nazwisk i imion na Litwie, która toczy się ostatnio, wypowiedzieli się również litewscy językoznawcy z Instytutu Języka Litewskiego (LKI) podkreślając, że „**imiona i nazwiska litewskich obywateli są częścią języka litewskiego** (podkreśl. P.Ł)" a także, że „[o]ryginalna pisownia nazwisk jest sprzeczna z Konstytucją (…) W obecnej geopolitycznej sytuacji trzeba dążyć do integralnego i spójnego społe-

w przestrzeni publicznej napisów w języku mniejszości (na terenach, gdzie stanowi ona większość). Nie powinno więc dziwić, że z litewskiego punktu widzenia akt przyznawania Karty Polaka obywatelom innego państwa (np. Litwy) jest tożsamy z działalnością na rzecz dezintegracji owych państw. Jak pisze Tomas Baranauskas, litewski historyk młodego pokolenia „Rzeczpospolita Polska poczyniła krok, którym faktycznie rozpoczęła rewizję polskich granic państwowych ustanowionych po II wojnie światowej. Krok poczyniono na najwyższym szczeblu i zatwierdzony ustawą. (…) To jest po prostu nie do rzeczy – Polska zaczęła uchwalać ustawy dla naszych obywateli!" [Baranuskas 2008: za Tarasiewicz 2008].

Zgadzam się z opinią Pasieki [2013b: 137], że mit Kresów nie stanowi dziś jedynie przedmiotu badań literaturoznawców i historyków. Jako istotny element popularnego dyskursu, został nie tylko zaadaptowany i dopasowany do współczesnych realiów, lecz wręcz nimi zarządza. Mimo, iż uważane za Kresy terytoria nie leżą dziś w polskich granicach, zawarta w micie Kresów wizja stosunków etnicznych jest jak najbardziej aktualna i żywa. Wyobrażenie to ma współczesne konsekwencje w postaci regulacji prawnych wprowadzanych w Polsce lub polskich żądań kierowanych w stosunku do sąsiadów. Bliskość *Innego* jest tu jednak źródłem analitycznych problemów. Spojrzenie na własną tradycję utrudnia wychwycenie paternalistycznego tonu, jaki charakteryzuje relacje omawiane przez teorię postkolonialną. W Polsce nadal nie postrzega się polskiej wielowiekowej ekspansji na Wschodzie w kategoriach kolonialnych, m.in. dlatego, że istotnym elementem polskiej tożsamości jest poczucie podporządkowania, bycia ofiarą kolonializmu rosyjskiego/sowieckiego, której odebrano jedną z najbardziej immanentnych części polskości, a którą właśnie symbolizują Kresy Wschodnie. Jedynie głosy wschodnich podporządkowanych otwierają możliwości spojrzenia na Polskę jako kolonizatora. Dopóki jednak taki jednostronny ogląd narodowych dziejów będzie trwać, dopóty polskie relacje ze wschodnimi sąsiadami będą zahibernowane w obecnym *status quo*.

Bibliografia

Bakuła B. (2006) *Kolonialne i postkolonialne aspekty dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki),* „Teksty Drugie" t. 6: 11-33

czeństwa, które mogłoby zachować charakter oraz tradycje używania języka litewskiego. Tak, aby nie była złamana Konstytucja Litwy, w której jest zapisane, że język litewski jest językiem państwowym"; cytowany fragment pochodzi z artykułu opublikowanego 29.04.2014 roku, na portalu internetowym Znad Wilii i zatytułowanego *Językoznawcy: Oryginalna pisownia nazwisk jest sprzeczna z Konstytucją*, http://zw.lt/litwa/jezykoznawcy-oryginalna-pisownia-nazwisk-jest-sprzeczna-z-konstytucja/ [29.04.2014].

Dąbrowski M. (2008) *Kresy w perspektywie krytyki postkolonialnej*, „Porównania" nr 5: 1-20
Domańska E., *Obrazy PRL w perspektywie postkolonialnej. Studium przypadku*, [w:] K. Brzechczyna (red.), *Obrazy PRL. O konceptualizacji realnego socjalizmu w Polsce,* Poznań: 167-186
Douglas M. (1966) *Purity and danger*, London
Fiut A. (2003) *Polonizacja? Kolonizacja?,* „Teksty Drugie" t. 6: 150-156
Gennep A. van (1981 [1909]) *Les rites de passage,* Paris
Golinczak M. (2008) *Postkolonializm: przed użyciem wstrząsnąć!,* „Recykling Idei; Imperium (przesyłka zwrotna)" t. 10: 108-113
Ładykowska A., Ładykowski P. (2013) *Anthropology of Borders and Frontiers, The Case of the Polish-German Borderland (1945-1980),* [w:] *Borders and Border Regions in Europe. Changes, Challenges and Chances*, Bielefeld
Ładykowski P. (2011) *Gra w karty. 'Karta narodowa' jako stawka w państwowej polityce narodowościowej*, [w:] W. Dohnal, A. Posern-Zieliński (red.), *Antropologia i polityka. Szkice z badań nad kulturowymi wymiarami władzy*, Warszawa
Pasieka A. (2013a) *How pluralism becomes hierarchical? Debating pluralism in Contemporary Poland*, „Sprawy Narodowościowe" t. 43: 53-73
Pasieka A. (2013b) *Wielokulturowość po polsku. O polityce wielokulturowości jako mechanizmie umacniania polskości*, „Kultura i Społeczeństwo" t. LVII, nr 3: 129-155
Sadowski A. (2011) *Socjologia wielokulturowości jako nowa subdyscyplina socjologiczna*, „Pogranicze. Studia Społeczne" t. 18: 5-25
Said E. W. (2005) *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań
Snyder T. (2009) *Rekonstrukcja narodów. Polska, Ukraina, Litwa, Białoruś 1569-1999*, tłum. M. Pietrzyk-Merta, Sejny
Świda-Ziemba (1993) *Pojęcie narodu w myśleniu potocznym I refleksji intelektualnej*, [w:] *Kategoria narodu w kulturach słowiańskich*, Warszawa: 7-11
Turner V. (1967) *The Forest of Symbols. Aspects of Ndebu Ritual*, New York
Turner V. (1969) *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York

Źródła internetowe

Baranauskas T., *Vilniaus priklausomybė Lietuvai – „nesąžiningas istorinis sprendimas"?* http://www.delfi.lt/news/ringas/lit/tbaranauskas-vilniaus-priklausomybe-lietuvai-nesazininingas-istorinis-sprendimas.d?id=19137229 [03.05.2014]
Bużyńska B. „*A. Bumblauskas: «Urodziliśmy się jako antypolacy»*", http://www.wilnoteka.lt/pl/artykul/bumblauskas-quoturodzilismy-sie-jako-antypolacyquot [03.05.2014]
„*Donald Tusk: trudne kwestie w relacjach z Litwą wymagają pełnego rozwiązania*", http://wiadomosci.wp.pl/kat,1356,title,Donald-Tusk-trudne-kwestie-w-relacjach-z-Litwa-wymagaja-pilnego-rozwiazania,wid,16512526,wiadomosc.html?ticaid=11298e [03.05.2014]
„*Językoznawcy: Oryginalna pisownia nazwisk jest sprzeczna z Konstytucją*", http://zw.lt/litwa/jezykoznawcy-oryginalna-pisownia-nazwisk-jest-sprzeczna-z-konstytucja/ [03.05.2014]
„*Kartą Polaka zajmie się litewski trybunał?"*, http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/841409,Karta-Polaka-zajmie-sie-litewski-Trybunal [03.05.2014]
Tarasiewicz S., „*Litewski historyk oskarża Polskę o rewizjonizm granic, lecz zarazem ubolewa, że Polska nie chce zwrócić Niemcom swoich zachodnich ziem*", http://infopol.deal.pl/pl/naujienos/detail.php?ID=1249 [03.05.2014]

Summary

Lithuania, my country… Kresy and Their Discourse, Ethnic Identity, and the Voices of the Subaltern

The article tackles Polish history and the issues of Polish ethnic identity from the perspective of postcolonial studies. In particular, it deconstructs the myth of Eastern Kresy, a foundation of Polish identity, embedded in the educational programme of several generations of Poles. The prevailing interpretation of history presents Poland as a victim of imperial and colonial expansion of its historical powerful neighbours. However, the article focuses on Polish colonial aspirations and shows its lost eastern provinces (Kresy), believed to be the Poland's "lost heart", from the perspective of their indigenous inhabitants, the subaltern. The polonocentric myth of Kresy is presented as a discursive device shaping not only the ways in which Poles imagine their relations with their current eastern neighbours, but also capable of managing Poles' internal relations with their minorities.

Keywords:
colonialism, Eastern Kresy, identity, Kresy and their discourse, orientalism, subaltern voices

Karol Łopatecki
Instytut Historii i Nauk Politycznych
Uniwersytetu w Białymstoku
e-mail: karollopatecki@gmail.com

Radosław Poniat
Instytut Historii i Nauk Politycznych
Uniwersytetu w Białymstoku
e-mail: r.poniat@uwb.edu.pl

Ewa Zalewska
Archiwum Państwowe w Białymstoku
e-mail: ewacylko@wp.pl

POMNIK W UROCZYSKU JAROSZÓWKA – ŚWIADEK AKCJI KOMASACJI GRUNTÓW W II RZECZPOSPOLITEJ

Wprowadzenie

Badania nad pamięcią historyczną można opisać jako kierunek charakteryzujący się wielością perspektyw, ujęć teoretycznych, technik analitycznych. Stanowi takiemu trudno się zresztą dziwić w kontekście pokaźnego zbioru dyscyplin, z których wywodzą się badacze podejmujący takie zagadnienia. Nie zaskakuje, że socjologowie, literaturoznawcy, antropologowie czy też historycy sięgają w swych dociekaniach do odrębnych tradycji, wykorzystują specyficzne dla swej dyscypliny metody badawcze, szczególną uwagę kierują na inne zagadnienia. W polskiej literaturze przedmiotu na istnienie takiej polifoniczności kilkukrotnie już zwracano uwagę. Przypomnieć wystarczy bogaty (a przecież wciąż niekompletny!) przegląd poszczególnych perspektyw przedstawiony przez Radosława Poczykowskiego [Poczykowski 2012].

Wydaje się jednak, że mimo takiej różnorodności wciąż w badaniach nad pamięcią historyczną wskazać można na istnienie pewnych elementów powszechnie występujących. Jednym z nich byłoby z pewnością, charakterystyczne dla nurtu, szczególne zainteresowanie pamięcią narodów i grup etnicznych. Badacze tacy jak Pierre Nora, Benedict Anderson czy Eric Hobsbawm uznali kwestię kształtowania (lub kreowania) oraz trwania pamięci wielkich grup społecznych za zagadnienie warte szczególnej uwagi [Kończal 2009: 213]. Skupienie obserwacji na poziomie makro charakteryzuje też większość rodzimych prac poświęconych

pamięci historycznej. Polscy socjologowie opisują więc przede wszystkim pamięć narodową w wymiarze krajowym [Szacka 2006] lub regionalno-lokalnym [Szpociński, Kwiatkowski 2006; Malicki 2012]. Jeśli zaś w przypadku publikacji dotyczących pamięci lokalnych pojawia się miejsce na opis konkurencyjnych narracji, to pochodzą one także z poziomu makro i są to zazwyczaj pamięci historyczne innych grup etnicznych [Poczykowski 2012].

Zainteresowanie badaczy pamięcią wielkich grup społecznych trudno oczywiście uznać za zjawisko zaskakujące. W kontekście kluczowych dla współczesnej socjologii dociekań poświęconych nacjonalizmom, ideologiom, integracji społecznej czy polityce historycznej jest ono wręcz nieuniknione. Równocześnie jednak skutkuje ono poświęcaniem mniejszej uwagi pamięci małych grup społecznych. Choć więc w kluczowej dla całego kierunku badawczego pracy Maurice Halbwachsa pamięci rodzinnej poświęcony został cały rozdział [Halbwachs 2008], późniejsi badacze sporadycznie tylko podążają jego tropem i raczej nie opisują pamięci jednostek i małych grup[1]. W artykule podjęto próbę pokazania, że podjęcie badań dotyczących skali mikro może stanowić ciekawą alternatywę dla analiz poświęconych pamięci wielkich grup społecznych. Pamięć taka, często utrwalona za pomocą pomników i innych fizycznych form upamiętnienia otacza nas bowiem na każdym kroku, czasem współgrając z narracjami funkcjonującymi na poziomie makro, czasem je odrzucając, a często po prostu je ignorując. Z punktu widzenia doświadczających ją jednostek może być ona jednak równie ważna jak pamięci wielkich grup i stanowić ważny element konstruujący ich tożsamość. Jej materialne przejawy mogą też z czasem pełnić dodatkowe, bardzo praktyczne funkcje. Opisywany w dalszej części artykułu krzyż stanowi dobry przykład takiego zjawiska. Ufundowany przez członków rodziny Kozyrskich, miał być nie tylko fizyczną manifestacją rodowej pamięci i tożsamości, które zresztą nie pokrywały się z świadomością etniczną i religijną większości ich sąsiadów. Równocześnie stanowił próbę zalegitymizowania stanu ich posiadania, narzędzie w walce o utrzymanie majątku.

* * *

Pomiędzy miastem Białystok a Wasilkowem na prawym brzegu rzeki Supraśl znajduje się miejsce o historycznej nazwie *Uroczysko Jaroszówka* [Łopatecki, Zalewska 2013]. Obecnie przynależy ono do gminy Wasilków i graniczy z białosto-

[1] Na tle zdecydowanej większości nurtu wyróżniają się tu jedynak Popular Memeory Group i Alttagesgeschichte [Poczykowski 2012: 48-52].

ckim osiedlem Jaroszówka. Na tym terenie, na zachód od stawów hodowlanych położony przy ulicy Stawowej (po lewej stronie drogi prowadzącej do gospodarstwa rybnego) znajduje się pomnik z wyrzeźbionym krzyżem i tablicą inskrypcyjną. Na tle krzyży przydrożnych ustawianych w okolicach Białegostoku ma on charakter monumentalny [Sokół 2007]. Jest to bowiem z jednej strony ociosany granitowy głaz narzutowy, który ustawiono na ośmiokątnym, dwustopniowym cokole cementowym. Sam głaz ma 162 cm wysokości, a u podstawy liczy 81 cm szerokości. Od strony drogi kamień ociosano tworząc stosunkowo równą płaszczyznę na której ukształtowano wypolerowaną, prostokątną powierzchnię wystającą przed lico boku głazu (56 x 77 cm), na którym umieszczono napis w języku rosyjskim. W górnej części pomnika znajduje się płaskorzeźba krzyża o wymiarach 37,5 x 19 cm. Wykonanie tego monumenu jest dalekie od doskonałości. W szczególności wybetonowany cokół oraz piedestał pod głaz nie ma ani idealnych kształtów, ani nie jest dokładnie wypoziomowany. Generalnie jednak czas przychylnie obszedł się z obiektem, jedyną skazą jest częściowe zniszczenie tablicy inskrypcyjnej, a konkretnie prawego dolnego rogu, gdzie nieznany sprawca nieudolnie wyrył tarczę herbową i umieścił na niej błyskawicę w kształcie ostro zakończonej litery „S". Przy obiekcie rośnie lilak pospolity (*Syringa vulgaris L.*) oraz krzaki porzeczki zwyczajnej, co sugeruje, iż dziś nieuporządkowane otoczenie było pierwotnie zadbane i ozdobione nasadzeniem roślin ozdobnych.

Napis wykonany na tablicy przybliża intencje jego wystawcy – Konstantego Kozyrskiego – który w 1927 roku postanowił ufundować ten pomnik mający formę podziękowania za dotychczasowe wsparcie. Jednocześnie fundacja ta jest prośbą skierowaną do Boga o ochronę swojej osoby i dzieci oraz, co szczególnie interesujące, posiadanej ziemi. Poniżej przedstawiamy jego treść:

Милостивый Боже !
Твое имя укрепляло ме-
ня в трудах для устрое-
ния сей усадьбы храни
же ее Всемогущий пото-
мкам моим в целости вечно
Константин Н. Козырский.

Ярошовка 1927 г.

Wyjątkowość prezentowanego pomnika wiąże się z kilkoma faktami. Po pierwsze, na Podlasiu rzadko są spotykane głazy granitowe, które wykorzystano do tworzenia pomników o charakterze sakralnym. Istniejące przykłady wskazują, że najczęściej w głaz mocowano krzyż żelazny (Dojlidy Górne, Sko-

rupy, Zawady), niekiedy zaś zdobiono go prostym płaskorzeźbionym krzyżykiem łacińskim oraz inskrypcją [Maleta 1968]. Po drugie, inskrypcja została wykonana w języku rosyjskim, co nie było częste zarówno w powiecie białostockim, jak i sokólskim (według przynależności administracyjnej II Rzeczypospolitej). Po trzecie, okoliczności wystawienia tego pomnika były wyjątkowe, gdyż wiązały się z reformą rolą przeprowadzoną w 20-leciu międzywojennym. Pomnik wiąże się więc nierozerwalnie z rodziną Kozyrskich, których losy ukazują skomplikowane przekształcenia społeczno-prawno-ustrojowe zachodzące na terenie Białostocczyzny na przełomie XIX i XX stulecia.

Uroczysko Jaroszówka położone było nad płynącą w jarze strugą będącą lewym dopływem rzeki Supraśl. Małżeństwo Pajewskich – Stanisław i Jadwiga z Kodnickich w 1626 roku przekazali te ziemie na rzecz białostockiej parafii katolickiej[2]. Od tego momentu, aż do połowy XIX wieku był to teren należący do Kościoła katolickiego. Istotna zmiana własnościowa nastąpiła po powstaniu styczniowym, kiedy to władze rosyjskie skonfiskowały majątek Jaroszówka. W roku 1864 Michał Murawiew wystąpił z inicjatywą sprzedaży w guberniach zachodnich na atrakcyjnych warunkach dóbr państwowych oraz skonfiskowanych w wyniku represji popowstaniowych dla ludności rosyjskiej. Rok później car Aleksander II zatwierdził instrukcję opracowaną w Ministerstwie Dóbr Państwowych. Na mocy wydanego aktu normatywnego wydzielono na sprzedaż tzw. majątki instrukcyjne, które mogły nabyć dwie grupy ludzi. Do pierwszej zaliczano urzędników zatrudnionych w guberniach zachodnich od 1863 roku lub mający się osiedlić na zachodnich kresach imperium, do drugiej zaś należeli urzędnicy, którzy otrzymali pozwolenie na zakup. Co więcej, regulacja wprowadzała instytucje gwarantujące utrzymanie wydzielonych majątków w rękach „prawomyślnych" właścicieli. Dalsza sprzedaż, dziedziczenie lub darowizna mogła odbyć się jedynie wobec osób wyznania prawosławnego i protestanckiego. Dodatkowo zakazane było oddawanie tych majątków w dzierżawę, administrację lub pod zastaw. Proces sprzedaży majątków instrukcyjnych trwał nieprzerwanie do 1873 roku. [Szumski 1988; Wiech 2008].

W powiecie sokólskim utworzono 24 majątki instrukcyjne, które obejmowały 5464 dziesięcin różnych użytków. Wśród nich znalazł się majątek Jaroszówka, który władze guberni grodzieńskiej 26 maja 1871 roku sprzedały za pośrednictwem Gustawa Westberga Mikołajowi Trochimowskiemu, synowi Michała wraz z dobrami Boguszewo i Jaworówka[3]. Nabywca był rzeczywistym

[2] Wypis z tego dokumentu znajduje się w tzw. Tekach Glinki (Narodowy Instytut Dziedzictwa), 58, s. 1-3.

[3] Archiwum Państwowe w Białymstoku dysponuje bogatym zbiorem dokumentów pozwalających na poznania tych wydarzeń. Znajdują się one przede wszystkim w materiałach notarialnych [Łopatecki, Zalewska 2013].

radcą stanu (IV stopień w tabeli rang) i jednocześnie białostocko-sokólskim powiatowym marszałkiem szlachty z lat 1866-1890 [Szczuka 1924], który zresztą korzystając z tej preferencyjnej formy zakupu w 1867 roku wylicytował i nabył zadłużoną nieruchomość Jurowce. Jaroszówka była najdroższą ziemią instrukcyjną sprzedaną w powiecie sokólskim, gdyż kosztowała 1427 rubli, co daje cenę jednej dziesięciny 37,5 rubli wobec przeciętnej ceny wynoszącej 12,6 rubli [Szumski 1988: 73-79]. Stosunkowo wysoka kwota wiązała się z faktem, iż grunta te były dobrze zagospodarowane. Znajdował się tam młyn, do którego wytyczono drogę oraz przeprowadzono akcję melioracyjną – założono stawy i osuszono położone nad rzeką ziemie. Sporą wartość miał las porastający parów, w dnie którego płynęła rzeczka Jaroszówka.

Pod koniec XIX stulecia (około 1890 roku) Trochimowicz sprzedał część uroczyska Wawrzyńcowi (Ławrynowi) Kozyrskiemu. W tym momencie rodzina Kozyrskich posiadała już nieruchomości znajdujące się w kolonii Woroszyły (także na przedmieściach Wasilkowa). Zostali oni odnotowani w dokumentach Sądu Okręgowego w Grodnie, który rozpatrywał sprawę z 1857 roku pomiędzy Izraelem Zabłudowskim a Stanisławem Woroszyłą. Na dokumentacji kartograficznej naniesiono wzmiankę, że teren sporny przylegał do *Мещанина Козырскего*. Informacja, że Kozyrscy wywodzili się ze stanu mieszczańskiego nie zaś z chłopskiego jest wielokrotnie zaakcentowana w dokumentach sporządzonych przez notariuszy. Dodać należy, że byli oni obywatelami białostockimi, a swe nieruchomości posiadali na obszarze tzw. „Markowej Góry" i przylegającej doń ulicy Strykowskiej (obecnie Ciepłej), [Łopatecki, Zalewska 2013]. Wiele przemawia za tym, że Kozyrscy mogli wywodzić się z ziem położonych w głębi Imperium Rosyjskiego. Świadczą o tym choćby zawierane małżeństwa. Przykładowo, w aktach notarialnych znalazła się informacja, że żona Konstantego Aleksandrowicza Kozyrskiego – Eudokia – córka Jana i Aleksandry z Orłowskich Głotomskich urodziła się 1 marca 1896 roku w Nikipolu położonym nad Dnieprem. Charakterystyczne, że we wszystkich dokumentach składała podpisy w języku rosyjskim.

Sądzić więc można, że na przedmieściach Wasilkowa w uroczysku Jaroszówka i kolonii Woroszyły pojawiła się rodzina, którą okoliczni mieszkańcy musieli traktować jako obcych. Po pierwsze, byli oni wyznania prawosławnego, gdyż do 1905 roku jedynie tacy chłopi oraz mieszczanie mogli nabywać grunta instrukcyjne. Po drugie, deklarowali się jako mieszczanie białostoccy – jeszcze 29 listopada 1897 roku notariusz Michał Popowski zapisał, że Konstanty Kozyrski (wnuk Ławryna) mieszka na ulicy Strykowskiej (obecnie Ciepła) w Białymstoku. Po trzecie, przejęli dawne ziemie kościelne, odebrane w wyniku represji popowstaniowych. To wszystko nie sprzyjało integracji z sąsiadami.

Nabywca *Uroczyska Jaroszówka* Wawrzyniec (Ławrenty) Kozyrski testament sporządził 13 kwietnia 1893 roku, a zmarł dwa lata później. Ostatnią wolę zatwierdził Sąd Okręgowy w Grodnie, a w dokumencie przekazał wszystkie swoje nieruchomości (grunty orne, łąki oraz sad) i ruchomości które znajdują się w uroczysku Woroszyły swoim synom Aleksandrowi i Mikołajowi: 2/3 dóbr miały przypaść pierwszemu, a pozostała część wraz z zabudowaniami (dom mieszkalny, stodoła, dwa chlewy) drugiemu synowi. Wawrzyniec posiadał jednak również uroczysko Jaroszówka oraz nieruchomości położone w Białymstoku i te przypadły wnukowi – Konstantemu, synowi Mikołaja. Można przypuszczać, że przyczyną dla której Wawrzyniec przekazał bezpośrednio swemu wnukowi część majątku (Jaroszówka, grunty białostockie) był fakt, iż tenże doczekał się męskich potomków. Jego żona Lidia Kozyrska wydała mu na świat trzech synów: Mikołaja, Wiktora i Włodzimierza urodzonych odpowiednio w latach 1885, 1889 i 1894.

Bezpośrednio po śmierci Wawrzyńca jego wnuk prowadzi liczne spekulacje ziemią. Wyprzedał szereg działek położonych w mieście Białystok, a za zgromadzoną gotówkę kupił 8 sierpnia 1899 roku od byłego oficera (generał-major) armii rosyjskiej Konstantego Frybesa za pośrednictwem przedstawiciela Iwana Karpowicza folwark Tokarzewszczyzna położony w powiecie białostockim za 8780 rubli. Zawarcie tego kontraktu jest znamienne, gdyż stanowi kolejny obok Jaroszówki przykład nabycia nieruchomości instrukcyjnej od osoby związanej z aparatem carskim.

Kozyrscy niewątpliwie wykorzystali uprzywilejowaną pozycję w ramach Imperium Rosyjskiego. Powstanie II Rzeczypospolitej poważnie zmieniło położenie tej rodziny. W szczególności było zagrożone posiadanie Jaroszówki, gdyż ziemie te uprzednio skonfiskowano Kościołowi katolickiemu. Jednakże na korzyść rodziny przemawiał fakt, iż obszar ten był wpisany do księgi hipotecznej; dodatkowo nie byli oni pierwszymi właścicielami ziemi instrukcyjnej [Gzella: 132]. Pierwsze zagrożenie pojawiło się w 1924 roku, kiedy to mieszkańcy Wasilkowa zwrócili się do Prokuratorii Generalnej w Warszawie z prośbą o przywrócenie miastu Wasilków gruntów zajętych przez rząd rosyjski pod plac ćwiczeń oraz rewindykacji gruntów nadanych miastu, a zajętych przez Prusy i Rosję[4]. W szczególności zwracano uwagę na tereny znajdujące się w Nadleśnictwie Białostockim i we wsi Złote. Jedynie skomplikowane, pograniczne losy Jaroszówki (ziemie te uprzednie przynależały do powiatu białostockiego, by

[4] Interesujące, iż dopiero w 1937 roku kierownik Archiwum Państwowego w Grodnie – Janina Studnicka, poinformowała starostwo powiatowe o braku sukcesu w prowadzonej kwerendzie odnośnie wywłaszczeń gruntów pod poligon wojskowy. Świadczy to o bardzo powolnych i żmudnych poszukiwaniach archiwalnych.

w drugiej połowie XIX wieku wejść pod administrację Wasilkowa i powiatu sokólskiego), uchroniły ją przed bezpośrednim zagrożeniem, nie było jednak pewne, czy władze kościelne nie zainteresują się tym obszarem. W 1926 roku przeprowadzono protokół lustracji gruntów pocerkiewnych w Wasilkowie. Ponownie dawnymi gruntami Kościoła katolickiego i prawosławnego zajęto się w 1937 roku, jednakże i wówczas wystosowywane zapytania do różnych urzędów dotyczyło gminy Wasilków.

Bardzo ważne dla rodziny Kozyrskich wydarzenie miało miejsce 7 lutego 1926 roku, kiedy to złożono podanie o przeprowadzenie akcji scaleniowej na przedmieściach Wasilkowa (na podstawie ustawy o scaleniu gruntów) do Powiatowego Urzędu Ziemskiego (PUZ), te zaś zostało zarejestrowane dziewięć dni później. Inicjatywę podjęło osiem osób, którzy byli właścicielami o łącznej powierzchni około 50 ha[5]. Realizacja scalenia byłaby katastrofą dla Kozyrskich, gdyż oznaczałaby zmianę struktury własnościową, co wiązałoby się z utratą Uroczyska Jaroszówka – najlepiej zagospodarowanej ziemi na przedmieściach. Sądzimy, że budowa scharakteryzowanego na początku artykułu pomnika wiązała się z przejęciem przez Konstantego Kozyrskiego funkcji głowy rodziny (po śmierci ojca rok wcześniej) oraz obawą o przyszłe losy *Uroczyska Jaroszówka*. Fundacja ta oprócz oczywistego charakteru religijnego miała nie mniej ważny walor społeczny i prawno-własnościowy, legitymizował bowiem własność Kozyrskich nad Jaroszówką[6].

Całe postępowanie w świetle ustawy o scaleniu gruntów było skomplikowane i długotrwałe. Po złożeniu wniosków przez właścicieli do Powiatowego Urzędu Ziemskiego tenże powinien na miejscu zbadać sytuację własnościową, zasięgnąć opinię Powiatowej Komisji Ziemskiej oraz innych urzędów (w szczególności zajmujących się gospodarką leśną i wodną) i w końcu zaprojektować obszar scalania (art. 15). Następnie Okręgowa Komisja Ziemska (OKZ) dokonywała oceny prac wstępnych i jeżeli je akceptowała, wyszczególniała występowanie gruntów hipotecznych (art. 16). Od orzeczeń OKZ-tu przysługiwało prawo odwołania się do Głównej Komisji Ziemskiej, a po jej uprawomocnieniu się decyzja administracyjna powinna być doręczona stronom i podana do pub-

[5] Zgodnie z art. 14 lit. a) ustawy z dnia 31 lipca 1923 r. o scaleniu gruntów (Dz.U. poz. 718, nr 92) aby rozpocząć postępowanie wystarczył wniosek właścicieli dysponujących łącznie majątkiem o powierzchni 25 ha (lub przy obszarach mniejszych niż 200-hektarowe powinni być to właściciele dysponujący przynajmniej 1/10 powierzchni scalanego gruntu). Wśród mieszkańców Wasilkowa swój akces do akcji scaleniowej podpisał Andrzej Żukowski, Jan Żukowski, Jan Zawadzki, Piotr Sawicki, Józef Żukowski, Andrzej Dzierżyński, Michał (syn Andrzeja) Zawadzki i Michał (syn Franciszka) Zawadzki. APwB, SPB, sygn. 127, k. 1-1v, 13.

[6] Badania historyków prawa wskazują na wiele przykładów takiego rozumowania ze strony różnego rodzaju fundatorów [Maisel 1989: 291–302].

licznej wiadomości (art. 16-17). Od tego momentu rozpoczynał się zaostrzony reżim sprzedaży objętych wnioskiem nieruchomości i następowało właściwe postępowanie scaleniowe. Komisarz ziemski zalecał dla „najniższej jednostki administracyjnej" (wsi, gminy katastralnej, miasta) wybory do „Rady Uczestników Scalenia" (RUS), (art. 18). Do uprawnień rady należało uregulowanie zasad podziału wspólnot gruntowych, instytucja ta określała obszar przeznaczony na cele użyteczności ogólnej, wybierała rzeczoznawców do ustalenia jakości scalanych gruntów, zawierała umowy z przedsiębiorcami dokonującymi prace przy scalaniu gruntów lub wyznaczała spośród uczestników scalenia robotników (art. 21-22). Zanim przystępowano do opracowania projektu scalenia RUS wraz z komisarzem ziemskim ustalali grunta wyłączone ze scalenia, komisarz ziemski prezentował na forum RUS-u obecny stan posiadania i istniejące służebności gruntowe, komisja szacunkowa oznaczała różną jakość gruntów. Komisarz wraz z RUS-em byli uprawnieni do projektowania dróg i ustalania zasad przeprowadzenia melioracji (art. 25-26). Po powyższych działaniach komisarz projektował scalenie gruntów, który powinien być realizowany z „możliwem uwzględnieniem potrzeb i życzeń wszystkich uczestników scalenia" (art. 27-28), a RUS projekt opiniował. Protokół z obrad RUS-u przekazywano do OUZ-u, celem ogłoszenia orzeczenia o zatwierdzeniu projektu, wprowadzenia w nim zmiany albo jego odrzuceniu. Jak z tego skróconego opisu wynika, postępowanie, szczególnie na większych obszarach mogło trwać kilka, a nawet kilkanaście lat [Krzysztofik 1933].

Warto podkreślić bardzo istotny psychologiczny i socjologiczny aspekt związany z komasacją gruntów. Wspólnota mieszkańców stawała przed zmianą nieznaną w przeszłości – likwidacją sytemu niwowego. Część mieszkańców, szczególnie posiadających gorsze ziemie, bardzo zyskiwała na całym procesie. Inni, co oczywiste, musieli stracić, wszyscy zaś zmuszeni byli do pogodzenia się z nową strukturą własnościową. Złożenie wniosku w 1926 roku przez kilku mieszkańców przedmieść Wasilków oznaczało, że wspólnotę mieszkańców czeka długotrwały (kilku lub kilkunastoletni) okres niepewności, który mógł, ale nie musiał przynieść korzyści[7]. W 1928 roku 123 gospodarzy żądało, aby PUZ w Białymstoku zaprzestał scalania gruntów. W dokumencie podkreślono, „że my, jako posiadający więcej gruntu niż ci, którzy złożyli podanie o scaleniu gruntów, nie chcemy ze względu na to, że miasto nasze położone jest w dobrym miejscu i grunta dla nas są dobre, a ci, co chcą scalenia, posiadają gruntu zaledwie 10% całej przestrzeni, reszta zaś należy do nas, co stanowi 90%". Wystawienie w 1927 roku pomnika przez Konstantego Kozyrskiego jest oczywistym

[7] Warto zwrócić uwagę, że akcja scalania gruntów zachodziła na terenach Białostocczyzny jednocześnie z procesem rozpadu społeczności tradycyjnej [Pawluczuk 1972].

dowodem na obawy przed mającymi nastąpić konsekwencjami, tym bardziej, że rodzina ta nie była zintegrowana z innymi mieszkańcami przedmieść.

W połowie 1928 roku podkomisarz ziemski Władysław Lisowski podjął decyzję o objęciu scaleniem 3077,26 ha ziemi, zamieszkanej przez 518 rodzin. Ostatecznie PUZ w Białymstoku zakończył gromadzenie danych 11 lutego 1929 roku i komplet dokumentacji przekazał do OUZ-u w Białymstoku z wnioskiem o scalenie przedmieść Wasilkowa na całym planowanym obszarze. OUZ rozpatrzył sprawę ustalenia obszaru scalenia 6 maja 1929 roku i postanowił przychylić się do oceny PUZ-u w Białymstoku.

W tym czasie mieszkańcy przedmieść dwukrotnie oddolnie zorganizowali się i wystosowali pisma z petycją o wstrzymanie akcji scaleniowej. W 1928 roku wniosek złożyło 123 gospodarzy, a rok później aż 208 osób. Co charakterystyczne, Kozyrski nie zdecydował się na wspólne (notabene nieudane) działania z innymi mieszkańcami. Dopiero, gdy przezwyciężono wszelkie trudności proceduralne i przygotowano prace scaleniowe, właściciele Jaroszówki zdecydowali się działać. Konstanty Kozyrski i Wincenty Rybakowicz zamieszkujący w uroczysku 8 czerwca 1931 roku złożyli za pośrednictwem PUZ-u w Białymstoku podanie do OUZ-u o wyłączenie Jaroszówki z obszaru scalenia miasta Wasilków. Podnosili oni pięć przyczyn:

1) Jaroszówka nie leży w szachownicy z gruntami i stanowi odrębną całość;
2) ziemie te są już urządzone i prowadzone jest tam gospodarstwo rybne o powierzchni około 5 ha;
3) na łąkach przeprowadzono melioryzacje;
4) nieużytki zostały w czasie I wojny światowej zasadzone sosną i po scaleniu zostałyby zniszczone, gdyż inne grunta miejskie nie posiadają zalesienia;
5) scalenie nie polepszy gospodarności i doprowadzi jedynie po poniesienie dodatkowych kosztów.

Właściciele wyraźnie podkreślali więc, że na tle innych gospodarzy przedmieść Wasilkowa, ich ziemie są zadbane i gospodarczo wydolne. Podkomisarz ziemski Maciej Plewako przyjechał 22 lutego 1932 roku na grunty uroczyska; do obecności wezwani zostali Rybakowicz, Kozyrski oraz burmistrz Wasilkowa. W wyniku przeprowadzonej wizji lokalnej, analizy dokumentów i zeznań stron ustalił, że grunty Jaroszówki przylegają do przedmieść Wasilkowa jedynie od północy i zachodu, prowadzone jest tam w prawidłowy sposób gospodarstwo rybne o powierzchni stawów około 4 ha, a całość zmeliorowano, nieużytki są prawidłowo zagospodarowane na tereny leśne. Obszar ten stanowi wydzieloną całość, posiada własną nazwę i nie wchodzi w szachownicę przedmieść Wasilkowa. Podsumowując, na podstawie art. 3 lit. d ustawy o scaleniu gruntów z 1923 roku

stawy stanowią podstawę do wyłączenia z obszaru scalania. Warto zauważyć, że ani w planach uroczyska przedstawionych przez właścicieli, ani w protokole wizji lokalnej nie znalazła się wzmianka o pomniku wystawionym w 1927 roku. Jednakże monumentalny głaz narzutowy z wyciosaną tablicą inskrypcyjną, krzyżem oraz dwustopniowym cokołem mógł pozytywnie wpłynąć na tak doskonałą ocenę uroczyska Jaroszówka, tym bardziej, że był on wystawiony przy uczęszczanej drodze łączącej Białystok i Wasilków z miastem Supraśl.

Już dwa dni po przeprowadzonej wizji lokalnej PUZ w Białymstoku wysłał do OUZ-u w Białymstoku wniosek o zmniejszenie obszaru scalenia przedmieść Wasilkowa o *Uroczysko Jaroszówka*. Uzasadniono, iż własność Kozyrskiego i Rybakowicza stanowi odrębną „całość terenową i gospodarczą, jest racjonalnie zagospodarowana", w konsekwencji nie podlega pod zastosowanie ustawy scaleniowej (na podstawie art. 1). Ponadto znajdują się tam stawy rybne o powierzchni 4 ha, a te obiekty podlegają wyłączeniu ze scalenia. Na koniec podkomisarz ziemski Plewako podniósł kwestię przeprowadzonej przez właścicieli melioracji łąk oraz zalesienia nieużytków [Łopatecki, Zalewska 2013].

Ostateczne decyzję w sprawie nieruchomości Kozyrskich i Rybakowicza podjął PUZ w Białymstoku 10 października 1933 roku. Od 20 sierpnia 1932 roku weszły bowiem w życie przepisy wprowadzone rozporządzeniem Prezydenta Rzeczypospolitej z 11 lipca 1932 roku (Dz.U. poz. 622), które m.in. zmieniały właściwość rzeczową w sprawach o orzekanie włączeń z gruntów scaleniowych. Według nowych przepisów od OUZ-u kompetencje w tej materii przejął PUZ, dlatego urząd ten rozpatrując jednocześnie dwie sprawy dotyczące uroczyska Jaroszówka oraz kolonii Woroszyły podjął orzeczenie o wyłączenie tych ziem ze scalenia przedmieść Wasilków. Orzeczenie to uprawomocniło się 10 listopada 1933 roku. Konstanty syn Mikołaja Kozyrski miał więc świadomość, że jego własność nie zostanie mu odebrana. Według akt hipotecznych z 1937 roku uroczysko Jaroszówka dziedziczona była przez jego dwóch najstarszych synów. Majątek pozostał w posiadaniu rodziny do II wojny światowej.

Dziś, nieco paradoksalnie, nazwa *Uroczysko Jaroszówka* trwa w przestrzeni współczesnego Białegostoku. Choć obszar ten zawsze był terenem mało znaczącym i pogranicznym pomiędzy Wasilkowem i Białymstokiem, niespodziewanie nazwa Jaroszówka zaczęła odgrywać coraz większą rolę w świadomości lokalnej, co wiązało się z poszerzeniem miasta. Już w 1894 roku w kontrakcie zawartym pomiędzy miastem Białystok a Wasilkowem o zakup działki na potrzeby wodociągu użyto określenia Podjaroszówka. Następnie wystawienie pomnika przez Kozyrskiego z tą nazwą przy lokalnej drodze łączącej Białystok i Wasilków z Supraślem rozszerzyło jej stosowanie na dalsze sąsiednie tereny.

Warto podkreślić, że w 1973 roku miasto Białystok przedłużyło swoje granice na północnym wschodzie, aż do Uroczyska Jaroszówka (która nadal wchodziła w skład Wasilkowa). Rok później uchwałą Rady Miasta z 1974 r. (nr V/16/74) jedną z głównych ulic powoli kształtującego się osiedla nazwano Jaroszówką[8]. Następnie nazwę ulicy rozszerzono na całe osiedle. Obecnie Jaroszówka jest dzielnicą mieszkaniową Białegostoku graniczącą z gminą Wasilków. Ostateczny podział administracyjny Białegostoku ukształtował się w wyniku uchwały Rady Miejskiej nr XXXI/331/04 z dnia 25 października 2004 roku, zgodnie z którą Białystok został podzielony na 27 pomocniczych jednostek administracyjnych, nazwanych osiedlami. W obecnym kształcie dzielnica ta została rozszerzona na dawne osiedla: Pietrasze, Wyżyny, Bagnówka. W taki sposób przemiany w skali mikro, którego cząstką był pomnik ufundowany przez Konstantego Kozyrskiego, doprowadziły do przyjęcia tej nazwy dla całego północno-wschodniego fragmentu 300-tysięcznego miasta Białystok.

Podsumowanie

Bez trudu wyobrazić sobie można wykorzystanie przedstawionych powyżej wydarzeń w tekście poświęconym historii regionalnej. Tekst taki, pełen przypisów i cytatów z archiwalnych źródeł omijałby jednak zapewne zagadnienia, które autorom tych słów wydają się ciekawe i wykraczające poza dzieje pojedynczej rodziny oraz jednej miejscowości. Opisywany tu krzyż stanowi interesujący przykład działań związanych z upamiętnieniem historii małej grupy społecznej – pojedynczej rodziny. Choć sam wybór języka zapisanej na nim inskrypcji można interpretować jako deklarację tożsamości etnicznej, to jednak jego użycie nie było raczej manifestacyjnym posunięciem w konflikcie o podłożu narodowym. Wydaje się raczej, że był to naturalny wybór rodziny bogatych, prawosławnych mieszczan, którzy publicznie potwierdzili w ten sposób swą tożsamość, a równocześnie legalność swego stanu posiadania.

Fundacja Kozyrskich, choć przybrała formę znaku religijnego, nie była wszak prostą manifestacją religijności, zwyczajną prośbą o opiekę sił nadprzyrodzonych. Krzyż ten stanął na terenie majątku zagrożonego parcelacją lub nawet kon-

[8] Dotychczas uważano, że tę nazwę osiedla przyjęto, ponieważ zostało ono pierwotnie utworzone o na terenie gruntów wsi Bagnówka, gdzie istniał 26 hektarowy obszar należący do rodziny Jaroszewiczów. W świetle przytoczonych w niniejszym artykule faktów bardzo prawdopodobne, że ulica która była ukierunkowana w kierunku dawnego uroczyska otrzymała tę nazwę [Fiedorowicz, Kietliński, Maciejczuk 2012: 7-8].

fiskatą, podpisany został inskrypcją w języku niedarzonym sympatią przez nowe władze i wielu sąsiadów; zapłaciła za niego rodzina uznawana za obcych. Kozyrscy okazali się zresztą obcymi aż na kilka sposobów. Byli przybyszami, którzy sami podkreślali swój związek z miastem, a nie wsią, należeli do mniejszości etnicznej i religijnej, wyróżniali się też bogactwem. Także sposób, w jaki stali się właścicielami swego majątku uznać należy za specyficzny. Dokonane przez nich w okresie istnienia Imperium Rosyjskiego korzystnych zakupów ziemi instrukcyjnej, co w zamierzeniu władz miało być narzędziem rusyfikacji [Maroszek, Rogalewska 1994: 12], potencjalnie mogło poważnie osłabiać pozycję Kozyrskich w relacjach z nowymi władzami państwowymi. Trudno się więc dziwić, że nawet podczas batalii prawnej toczonej podczas akcji scaleniowej nadal widoczne było ich wyemancypowanie z wspólnoty okolicznych rolników – Konstanty Kozyrski nie składał wraz z innymi mieszkańcami wspólnych odwołań, działał samodzielnie z najbliższym sąsiadem Wincentym Rybakowiczem. Przejawem takiej odrębności był też zachowany do dnia dzisiejszego krzyż.

Można sądzić, że decyzja Kozyrskich, aby właśnie za pomocą symbolu religijnego potwierdzić swą tożsamość i prawa do ziemi, była manifestacją, której znaczenie nie umknęło ich sąsiadom i lokalnym władzom. Zapewne zresztą należała ona do repertuaru działań powszechnie znanych i podejmowanych także przez inne grupy. Choć współczesnym badaczom posunięcia takie kojarzą się zazwyczaj z manifestowaniem tożsamości związanych ze skalą makro – narodowych, religijnych i klasowych – mniejsze grupy społeczne, w tym m.in. rodziny, też mogły (i wciąż mogą) z nich korzystać. Można więc podejrzewać, że wiele z przydrożnych krzyży i kapliczek, obecnie interpretowanych w kategoriach sztuki ludowej lub przejawów tradycyjnej religijności, w zamyśle swych fundatorów wypełniać miało też dodatkowe, bardziej praktyczne zadania. Jeśli obecnie nie jesteśmy w stanie takiego programu odczytać, to głównie dlatego, że nie każdy lokalny konflikt jest tak dobrze odzwierciedlony w źródłach archiwalnych jak walka Kozyrskich o zachowanie majątku.

Uważamy, że pamięć historyczna zawarta w tym pomniku jest na tyle ważna dla w gruncie rzeczy pozbawionego tożsamości historycznej osiedla, że powinien on zostać objęty ochroną konserwatorską[9]. Obiekt ten nabrał znaczenia jako symbol własnościowy uroczyska oraz służył jako znak graniczny pomiędzy gminą Białystok i Wasilków – i jako taki jest interesujący dla archeologii prawnej.

[9] Zgodnie z art. 3 ustawy z dnia 17 września 2003 r. o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami (Dz.U. nr 162, poz. 1568) obiekt ten spełnia definicję zabytku. Najbardziej pożądane byłoby dokonanie jego wpisu do rejestru, jednakże powinno to nastąpić na wniosek właściciela. Do tego czasu właściwym byłoby objęcie go ochroną w miejscowym planie zagospodarowania przestrzennego oraz wykonanie dla niego karty ewidencyjnej.

Dodatkowo obiekt ten symbolizuje, jak racjonalna z punktu widzenia gospodarczego polityka państwa, wpływała na istniejące więzi społeczne.

Bibliografia

Fiedorowicz T., Kietliński M., Maciejczuk J. (2012), *Białostockie ulice i ich patroni*, Białystok

Gzella J. (1991), *Problematyka agrarna w myśli politycznej Władysława Studnickiego*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Polityczne" t. 22

Kończal K. (2009), *Bliskie spotkania z historią drugiego stopnia*, [w:] A. Szpociński (red.), *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, Warszawa

Krzysztofik W. (1933), *Jasienówka – wieś powiatu sokólskiego. Monografia ze szczególnem uwzględnieniem zmian wywołanych komasacją gruntów*, Poznań 1933

Łopatecki K., Zalewska E. (2013), *Historia Uroczyska Jaroszówka. Badania nad przemianami własnościowo-osadniczymi na pograniczu Wasilkowa i Białegostoku*, „Studia Podlaskie" t. 21

Maisel W. (1989), *Archeologia prawna Europy*, Warszawa-Poznań

Maleta A. (1968), *Granitowa rzeźba ludowa na wschodnim Podlasiu*, „Polska Sztuka Ludowa" R. 40, nr 3

Malicki K. (2012), *Polacy i ich pamięć o przeszłości. Studium socjologiczne pamięci zbiorowej na przykładzie regiony podkarpackiego*, Kraków

Maroszek J., Rogalewska E. (1994), *Dwór i rezydencja ziemiańska w krajobrazie kulturowym Podlasia*, Tykocin-Kurowo-Choroszcz

Pawluczuk W. (1972), *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa

Poczykowski R. (2010), *Lokalny wymiar pamięci. Pamięć zbiorowa i jej przemiany w północno-wschodniej Polsce*, Białystok

Sokół M. (2007), *Krzyże i kapliczki przydrożne w krajobrazie miejskim Białegostoku – wczoraj i dziś*, [w:] K. Łopatecki, W. Walczak (red.), *Zeszyty dziedzictwa kulturowego*, t. 1, Białystok

Szacka B. (2006), *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa

Szczuka L. (1924), *Marszałkowie szlachty gubernji grodzieńskiej*, „Ateneum Wileńskie" t. 2, nr 7-8

Szpociński A., Kwiatkowski P.T. (2006), *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Warszawa

Szumski J. (1988), *Instrukcyjne majątki ziemskie w powiecie sokólskim w latach 1867-1914: problematyka prawno-własnościowa*, [w:] J. Tomaszewski, E. Smułkowa, H. Majecki (red.) *Studia polsko-litewsko-białoruskie*, Warszawa

Ustawa z dnia 17 września 2003 r. o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami (Dz.U. nr 162, poz. 1568)

Wiech S. (2008), *Epoka reakcji i „pieriedyszki". Wileńscy generałowie-gubernatorzy wobec problemu polskiej własności ziemskiej w latach 1864-1884*, „Kwartalnik Historyczny" t. 115, nr 2

Summary

Monument in the Jaroszówka Area – Witness of Land Aggregation in the Second Polish Republic

The article presents research concerning historical memory in micro scale on the example of a monument erected by a Bialystok burgher Konstanty Kozyrski in 1937 in the Jaroszówka area. Although Kozyrski's foundation assumed the form of a religious artefact, it was not a simple expression of religiousness, or an ordinary request for the care of supernatural forces. First of all, this action was a physical manifestation of the family's memory and identity which did not correspond to ethnic and religious consciousness of the majority of their neighbours. Moreover, it was an attempt to legitimise the Kozyrskis' land ownership in the period of the integration action ran by the state authorities in Poland's twenty years of independence after World War I. The article shows the alienation of the family from the local community: the Kozyrskis were the newcomers, who emphasized their connection with the town, not the country, they were the members of the Orthodox Church, and they stood out economically owing to preferential legislation under Russification run by the Russian Empire.

Keywords:
ancestral identity, Bialystok, historical memory, the Kozyrski family, the Second Polish Republic

J. Paweł Gieorgica
Instytut Administracji, Samorządu i Prawa
Wydział Nauk Ekonomicznych i Prawnych
Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach
e-mail: pawlica1@gmail.com

Sławomir Bartnicki
Instytut Socjologii
Uniwersytetu w Białymstoku
e-mail: slawomir@uwb.edu.pl

KARTA POLAKA A TOŻSAMOŚĆ NARODOWA. PRZYKŁAD POLAKÓW W BIAŁORUSI

Wprowadzenie

Badania świadomości narodowej Polaków zamieszkałych za wschodnią granicą były dotychczas ważne głównie z powodów prowadzonej polityki historycznej. Oderwana od macierzy polska mniejszość narodowa w ciągu lat, które upłynęły od II wojny światowej poddawana była agresywnej polityce wynaradawiania. Doprowadziło to m.in. z jednej strony, do stopniowego zanikania polskiej świadomości narodowej licznych jeszcze skupisk Polaków na Wschodzie, a z drugiej strony, do zróżnicowania typów i rodzajów polskiej tożsamości narodowej, określanej na podstawie różnych kryteriów. Praktycznie, w każdym lokalnym środowisku polskim na terenach republik byłego ZSRR występowały w różnym natężeniu wielorakie cechy polskości stosowane do określania tożsamości własnej i innych.

Po 1990 roku sytuację mniejszości polskich dodatkowo coraz silniej zaczęła określać polityka ekonomiczna państwa polskiego. Polska, zwłaszcza po wejściu w 2004 roku do Unii Europejskiej stawała się coraz bardziej atrakcyjna. Zaczęła być postrzegana jako kraj udanej transformacji i relatywnie większych możliwości ekonomicznych. Ustanowienie Karty Polaka (KP) wzmogło zainteresowanie narodowymi korzeniami polskości. Spowodowało to wzrost zainteresowania polską kulturą, zwłaszcza nauką języka, ponieważ uznano to za klucz do poprawy własnego statusu materialnego. Pozostający za wschodnią granicą

potomkowie obywateli polskich zaczęli być także postrzegani już nie tylko jako pokrzywdzony przez historię ważny kapitał kulturowy, ale także ważny potencjał ekonomiczny i polityczny przydatny do realizacji celów i strategicznych interesów państwa polskiego.

Mimo licznych represji, wysiedleń i ewakuacji Polaków na Wschodzie potencjalne zasoby polskości pozostają wciąż znaczne. Według urzędowych danych statystycznych, Polaków na Litwie jest około 200 tys. (6,6% całości ludności), [*Lietuvos* 2012]. Na Ukrainie (według ostatniego spisu z 2001 roku), zamieszkuje 144 tys. Polaków (0,3% ogółu)[1]. Na Białorusi według wyników spisu z 2009 roku do polskiego pochodzenia przyznawało się najwięcej, bo 295 tys. obywateli tego kraju (3,1% ogółu). Mniej oficjalne szacunki podają jednak, że może ich być nawet około 500 tys.[2].

Tożsamość narodową Polaków dotychczas określano zasadniczo w odniesieniu tylko do dwóch kryteriów:

1) wyznania religijnego, co powodowało przyjmowanie zdecydowanie zawyżonej liczebności Polaków;
2) języka, co powodowało z kolei zasadnicze zmniejszenia liczebności Polaków, (np. na Białorusi, w większości Polacy rozmawiają po rosyjsku, a na Ukrainie po ukraińsku).

Brakuje badań opartych na bardziej pogłębionych kryteriach samodentyfikacji narodowej wyrażanej poprzez swobodne deklaracje przynależności narodowej czy działania. Wiedza o liczebności Polaków na Wschodzie nie wykraczała więc poza nieaktualne, często zafałszowane wyniki spisów powszechnych, które niejednokrotnie służyły jako użyteczne narzędzia wynaradawiania.

Obecnie, w związku z intensywnym procesami integracyjnym zachodzącymi w Europie Centralnej i Wschodniej, nie tylko w Polsce, istnieje duże zapotrzebowanie na podejmowanie badań przeobrażeń świadomości mniejszości narodowych zamieszkałych na pograniczach między państwami. Chodzi więc o określenie nowych kryteriów narodowościowych, stopnia aktywizacji poczucia tożsamości narodowej, statusu mniejszości w warunkach otwierających się kontaktów zewnętrznych z macierzą lub w ramach szerszych struktur organizacyjnych, jak UE, autonomie czy federacje.

Ustalenie stanu faktycznego oraz dokonujących się zmian tożsamości narodowej Polaków na Wschodzie wzmogło się w Polsce niewątpliwie dzięki wpro-

---

1 www.2001.ukrcensus.gov.ua [20.11. 2012]

2 Wskazywać na to może fakt, że około 220 tys. obywateli Białorusi podczas spisu nie określiło swojej narodowości (lub nie została ona wpisana w arkusz spisowy) i są być może wśród nich także Polacy, http://belstat.gov.by/homep/en/census/2009/pc_results.php [20.05.2014]

wadzeniu **Karty Polaka** w 2007 roku. Formalnie KP nie jest nadaniem obywatelstwa, lecz jedynie dokumentem potwierdzającym przynależność do narodu polskiego ustanowionym specjalnie dla obywateli 15 państw byłego ZSRR, przyznawanym osobom pochodzenia polskiego żyjącym w krajach, których władze nie uznają podwójnego obywatelstwa. Rozwiązanie takie nie jest europejskim precedensem. Poprzednio znalazło ono swoje najszersze zastosowanie na Węgrzech [Szymanowska 2011], (Karta Węgra – wprowadzana od 2002 roku), a następnie rozwiązanie takie wzbudziło zainteresowanie na Litwie, Białorusi, w Słowacji, Rosji, a także w formule, tzw. „Niebieskiej Karty" dla mniejszości tureckiej w Niemczech (około 2 mln).

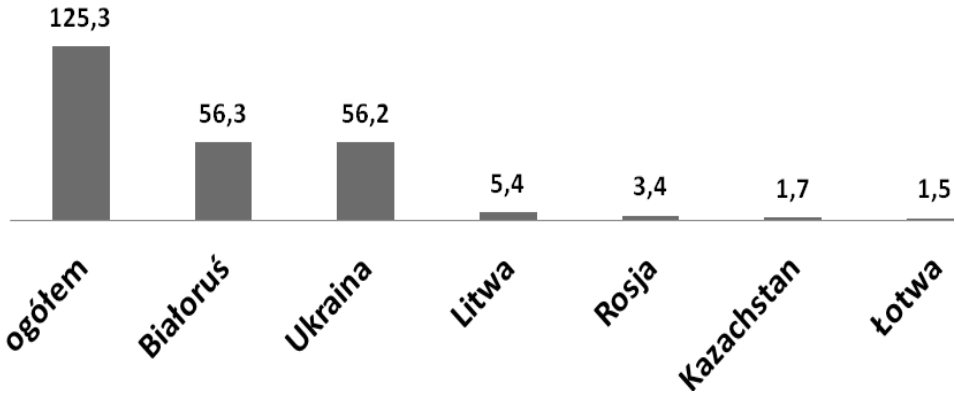
W Polsce szacowano, że Kartę Polaka docelowo będzie miało około 1 mln osób. W 2013 roku złożono prawie 28 tys. wniosków o wydanie Karty Polaka; a od 2009 roku ogółem rozpatrzono 125 tys. wniosków (rysunek 1)[3]. Powodem mniejszego niż początkowo sądzono zainteresowania mogą być zarówno niechętne wobec KP stanowiska rządów Białorusi i Litwy, jak też dosyć symboliczne korzyści. Mają one bardziej charakter zadośćuczynienia moralnego czy wzmocnienia organizacji polonijnych, niż dają jakieś realne korzyści materialne dla indywidualnych osób. Te drugie dotyczą m.in.: refundacji wizy, ułatwień w poruszaniu się po Polsce, dostępu do polskich szkół i uczelni, (która płaci składkę na ubezpieczenie zdrowotne za studenta, gwarantuje ułatwienia w uzyskiwaniu stypendiów), a także dają możliwości podejmowania pracy i prowadzenia działalności gospodarczej w RP (jeśli prowadzi to do wypracowania jednego roku ubezpieczenia osoby te dostaną w razie potrzeby także zasiłek dla bezrobotnych), otrzymania pomocy medycznej w nagłych wypadkach oraz możliwości uzyskania i zezwolenia na bezterminowy pobyt w Polsce[4].

---

[3] Według raportów służby konsularnej MSZ główny ciężar realizacji ustawy o Karcie Polaka przypada na polskie urzędy konsularne w Ukrainie i Białorusi, które realizują 90% wniosków. Najwięcej wniosków wpływa do Konsulatu Generalnego RP we Lwowie, następnie do Konsulatu Generalnego RP w Grodnie (przyznano tam około 26 tys. KP) oraz placówek konsularnych w Brześciu, Mińsku, Winnicy. Najwięcej problemów z wykonywaniem postanowień ustawy o Karcie Polaka występuje na Białorusi. Władze białoruskie są przeciwne realizacji ustawy na jej terytorium. Odnotowywane są przypadki zastraszania osób posiadających Kartę Polaka, co powoduje, że wiele osób obawia się aplikować o nią z obawy przed możliwymi represjami. http://www.msz.gov.pl/resource/3d6a430a-d0c4-425a-8647-02ae7b4128f8:JCR [20.05.2014) oraz http://www.sejm.gov.pl/sejm7.nsf/InterpelacjaTresc.xsp?key=2520DA68 [20.05.2014].

[4] Przykładowo, http://www.msz.gov.pl/pl/polityka_zagraniczna/polonia/karta_polaka [15.05.2014].

Rysunek 1. Liczba wniosków o wydanie Karty Polaka w latach 2008-2013 [tys.]



Źródło: Rada do spraw Polaków na Wschodzie.

Wprowadzenie KP daje jednak nowe możliwości określenia pozostającego jeszcze potencjału polskości na Wschodzie, w szczególności:

- zbadania, w jakim stopniu KP sprzyjać może realizacji zarówno indywidualnych celów życiowych polskich mniejszości narodowych, jak i realizacji interesów państwa polskiego w integrującej się Europie;
- określenia, w jakim stopniu stan tożsamości narodowej jest konstruowany lub aktywizowany przez KP;
- ustalenia wpływu realizacji programu KP na możliwą skalę międzynarodowej migracji do Polski oraz szerzej, na kształt polskiej polityki imigracyjnej, jej skutków dla rynku pracy.

Dotychczas Polacy z poszczególnych byłych republik ZSRR byli traktowani (niewłaściwie) zarówno przez społeczeństwo, jak i władze polskie jako niechciana, jednolita wewnętrznie kategoria. Program KP umożliwia przeprowadzenie analiz świadomości narodowej przy zastosowaniu nowego paradygmatu badawczego Rogera Brubakera [2004], opartego na jednoczesnym odniesieniu do „zagranicznej ojczyzny" i własnego państwa.

Praktyczne wykorzystanie wyników badań empirycznych dotyczyć może szacowania potencjału, możliwości generowanych przez Polaków na Wschodzie dla naszej polityki migracyjnej, rynku pracy, także polityki regionalnej. Decydenci w swoich planach na ogół nie dostrzegają tego segmentu rynku, który jest generowany przez starających się i posiadających już Kartę Polaka. W sytuacji zapaści demograficznej (szacowany ubytek około 1,5 mln rąk do pracy w ciągu następnej dekady) oraz utrzymywania się wysokiej fali emigracji po roku 2004 (brak fali zwrotnej – około 2 mln emigrantów, którzy wiążą

swoją dalszą aktywność życiową bardziej z miejscem emigracji), polska gospodarka staje przed groźbą deficytów w ramach wysoko kwalifikowanych i wyspecjalizowanych grup zawodowych, jak lekarze, informatycy, inżynierowie. Problem ten może być częściowo rozwiązany przez istnienie uwarunkowań przyciągających do Polski posiadaczy Karty Polaka. Tym bardziej, że w świetle wstępnego rozeznania pilotażowego wynika, że beneficjenci KP posiadają już w dużym odsetku poszukiwane wykształcenie (techniczne), zgłaszają aspiracje do nauki w Polsce, a ich preferencje kultury, także korporacyjnej, są zbieżne ze wzorami występującymi w Polsce. Niedostrzeganie tego problemu skutkować może tym, że polska gospodarka nie wykorzysta utworzonej w Karcie Polaka możliwości zaspokojenia rosnących ubytków emigracyjnych obserwowanych po 2004 roku.

W świetle dotychczasowych ustaleń Polacy na Wschodzie, przy całym swoim zróżnicowaniu, charakteryzowali się słabo ugruntowanym poczuciem polskiej tożsamości narodowej, zarówno według tradycyjnych (etnicznych), jak i nowych (politycznych) oraz potencjalnych (obywatelskich) kryteriów identyfikacji narodowej. Na Wschodzie została ona ukształtowana na gruncie kryteriów tradycyjnych (przydatnych bardziej misji Kościoła rzymskokatolickiego niż państwa) i obecnie jest dosyć „rozmyta", niespójna wewnętrznie. W warunkach otwierających się kontaktów zewnętrznych (z macierzą i UE), zakładać można pojawianie się nowych kryteriów tożsamości narodowej, zwłaszcza wśród młodszych uczestników programu KP. Ich dążenia wpisują się w założenia modelu narodowej tożsamości przejściowej (pogranicza), kształtującej się pomiędzy wartościami cywilizacji wschodniej i zachodniej. Może być to korzystne z punktu widzenia poszerzania procesu integracji europejskiej czy budowania mostów porozumienia między Polską a państwami za wschodnią granicą. Karta Polaka może też sprzyjać realizacji celów życiowych młodej generacji polskiej mniejszości. Duża motywacja do tworzenia i utrzymywania ścisłych więzi z macierzą (podejmowania nauki, poszukiwania zatrudnienia, osiedlania się w Polsce i wiązania własnej aktywności życiowej z Polską) jest pochodną ich specyficznych cech społeczno-demograficznych oraz ruchliwości społecznej (np. umiejętności przekraczania granic). Można przyjąć, że wśród badanych Polaków ze Wschodu występują co najmniej dwie strategie:

1) strategia aktywna, wiązania swoich perspektyw życiowych, losów z Polską (analogicznie do nabywania na loterii zielonej karty w USA);
2) strategia zachowawcza, gdzie KP pozostaje głównie instrumentem będącym udogodnieniem indywidualnej aktywności życiowej, (zwłaszcza ekonomicznej, w tym: zarobkowej).

Stan tożsamości narodowej może być konstruowany lub aktywizowany przez KP, która uruchomiła mechanizm konstruowania nowej tożsamości na gruncie starych i/lub nowych, dotychczas mniej akcentowanych kryteriów: pochodzenia, polskich przodków w połączeniu z uniwersalnymi wartościami (wolność, prawa człowieka i obywatela). Choć liczba przyjeżdżających do Polski posiadaczy KP ze Wschodu wykazuje obecnie relatywnie mały (w stosunku do programu wymiany przygranicznej) wzrost i nie ma dotychczas znaczących konsekwencji dla polskiej polityki imigracyjnej, to można zakładać, że cechy osób starających się o KP w dużej mierze wykazywać będą koherencję na zapotrzebowanie rynku pracy i będą wywierać wpływ na jego kształtowanie (np. nowy rynek edukacyjny), nowej polityki imigracyjnej, polityki rynku pracy i edukacji oraz polityki regionalnej, zwłaszcza w Polsce Wschodniej. Rezultaty m.in. takich procesów i ich badań mogą także znacząco pomóc w demokratyzacji krajów za wschodnią granicą.

Projekt badawczy, którego jedynie częścią jest badanie pilotażowe prezentowane w tym artykule, zakłada ewaluowanie tożsamości narodowej według nowych reguł badawczych – nie według kategorii przypisania, ale kategorii wyboru i świadomego konstruowania swojej tożsamości narodowej (tożsamość konstruowana) w nawiązaniu do takich teoretyków tożsamości narodowej, jak: B. Anderson, R. Brubaker, Z. Bauman, a w Polsce m. in. J. Szacki, J. Kilias, E. Nowicka i inni. W krajach takich, jak: Białoruś oraz Ukraina mamy do czynienia z aktywizacją procesów tworzenia się narodów białoruskiego i ukraińskiego, których tożsamość jest konstruowana m.in. na zasadzie opozycji wobec Rosjan i Polaków, w tym Polaków na Wschodzie, ale także w następstwie wyborów cywilizacyjnych pomiędzy Wschodem i Zachodem. Procesy te aktywizują kształtowanie się polskiej tożsamości narodowej, która nie mieści się w głównych nurtach tożsamościowych wyróżnionych krajów, ale jednocześnie bardzo wspiera orientację zachodnią. Aktywność mniejszości polskiej na Wschodzie staje się ważnym kryterium do wytwarzania się naukowego opisu pogranicza cywilizacyjnego (nowa kategoria badawcza) pomiędzy Wschodem a Zachodem, pogranicza, które coraz bardziej przybiera charakter społeczno-kulturowy i jest sporem o wartości podstawowe człowieka. Wyniki badań będą także podstawą do uzasadnienia nowego stanowiska teoretycznego w postaci koncepcji i stanu transnarodów na pograniczach.

Podstawą do dalszych badań, które będą weryfikować powyższe założenia, są wyniki badań przeprowadzonych w pierwszej połowie 2013 roku w stolicy Białorusi. Badanie prowadzono wśród osób starających się o KP, w momencie, w którym te osoby kończyły kurs przygotowawczy do rozmowy z Konsulem RP w Mińsku na Białorusi, w celu uzyskania tego dokumentu.

Aktualny stan badań

Tożsamość narodowa jest jednym z głównych pojęć w socjologii. W tym obszarze prowadzi się bardzo liczne badania. Badania nad tożsamością narodową Polaków na Wschodzie (szczególnie w Republice Białoruś oraz na Ukrainie) były już prowadzone przez takie ośrodki w Polsce, jak Katolicki Uniwersytet Lubelski, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytet Jagielloński oraz Uniwersytet Warszawski. W Republice Białoruś prace badawcze nad tożsamością polskiej mniejszości narodowej są prowadzone w Instytucie Socjologii Białoruskiej Akademii Nauk oraz na Uniwersytecie im. Janki Kupały w Grodnie. Cechą podstawową dotychczasowego dorobku było badanie tradycyjnej tożsamości narodowej przez stosowanie zobiektywizowanych kryteriów przynależności narodowej, a konkretniej, dobór respondentów w zasadzie według dwóch kryteriów: wyznania rzymskokatolickiego, co powodowało przyjmowanie zdecydowanie zawyżonej liczebności Polaków w Republice Białoruś lub kryterium językowego, co powodowało zasadnicze zmniejszenie liczebności Polaków (ponieważ w większości Polacy używają języka rosyjskiego). Brak było badań, w których podstawą dotarcia do polskiej mniejszości na Wschodzie byłaby autoidentyfikacja narodowa wyrażona przez deklaracje przynależności narodowej lub działania (zachowania, które potwierdzałyby polską tożsamość narodową). W zasadzie brakuje wiedzy o mniejszościach polskich w Republice Białoruś oraz na Ukrainie, wykraczającej poza organizowane w tych krajach wyniki spisów powszechnych, które stosują tradycyjne kryteria i wskaźniki przynależności narodowej, które nadto nie wzbudzają zaufania, szczególnie wśród mniejszości narodowych.

Dotychczas obiektem badań nie były osoby ubiegające się o Kartę Polaka, w momencie poprzedzającym jej uzyskanie. Nie realizowano również tego typu badań na terytorium Białorusi. Takie podejście daje możliwość określenia tożsamości narodowej w grupie osób poddawanych wieloletniemu wynarodowieniu, w tym przypadku przez ewaluację tradycyjnych kryteriów tożsamości narodowej.

Metodologia i założenia badawcze

Badanie realizowano od marca do końca lipca 2013 roku w Mińsku na Białorusi. O udział proszono osoby, które w momencie jego realizacji ukończyły kurs przygotowujący do rozmowy z Konsulem RP w Mińsku, której wyni-

kiem może być decyzja o przyznaniu Karty Polaka. Organizatorem kursu jest Czesław Bieńkowski w ramach ПВГШ-Бизнес-Образование[5]. Przedmiotami kursowymi są język polski, historia, kultura, tradycja i zwyczaje polskie. Celem kursu jest przygotowanie do rozmowy z Konsulem RP, który weryfikuje spełnianie przez ubiegającego się o Kartę Polaka kryteriów zawartych w ustawie z dnia 7 września 2007 r. o Karcie Polaka, niezbędnych do przyznania dokumentu – Karty Polaka. Kryteria zawarte w przedmiotowej ustawie, które należy spełnić, aby otrzymać KP, bazują na tradycyjnej – etnicznej – koncepcji tożsamości narodowej [Ustawa 2007, art. 2].

Problem główny badania można sprecyzować następująco: jaka jest kondycja polskiej tożsamości narodowej wedle etnicznych, tradycyjnych kryteriów więzi narodowej, wśród ubiegających się o dokument KP? Przyjęto następujące założenie badawcze: w badanej grupie istnieje jedynie słabo ugruntowane poczucie polskiej tożsamości narodowej. Konceptualizację i operacjonalizację głównego pojęcia badania – tożsamości narodowej – dokonano według tradycyjnych kryteriów tożsamości narodowej, co koresponduje z zapisami w ustawie o Karcie Polaka. Dlatego przyjęto następującą definicję, w której zakłada się, że polska tożsamość narodowa ujawniana jest przez występowanie takich elementów, jak: znajomość języka polskiego w stopniu co najmniej podstawowym oraz znajomość i kultywowanie polskich tradycji i zwyczajów, samoidentyfikację przynależności do narodu polskiego oraz deklarację, iż przodkowie badanych byli/są narodowości polskiej (przynajmniej jeden rodzic, przynajmniej jedna osoba z dziadków, ewentualnie dwoje pradziadków).

W odniesieniu do warunków zapisanych w ustawie o Karcie Polaka zrezygnowano z kryterium legitymowania się polskim obywatelstwem przez przodków badanych oraz kryterium aktywności w organizacji polskiej albo polonijnej, w zakresie „działalności na rzecz języka i kultury polskiej lub polskiej mniejszości narodowej przez okres co najmniej ostatnich trzech lat" [Ustawa 2007, art. 2, ust. 1, pkt 3]. Wedle przedmiotowej ustawy, kryterium przodków narodowości polskiej lub legitymujących się polskim obywatelstwem jest zastępcze z kryterium aktywności w organizacji polskiej albo polonijnej. Dowodem na spełnianie tego ostatniego jest zaświadczenie od takiej organizacji. Zresztą, samo legitymowanie się polskim obywatelstwem nie musi czynić zadość komponentowi tożsamościowemu przynależności do narodu polskiego.

Należy pamiętać, że wskazywane kryteria tożsamości narodowej cechuje pewna uznaniowość i brak ostrości, zarówno w przedmiotowym badaniu, jak i zapisach ustawy o Karcie Polaka. W prowadzonym badaniu trudno

[5] http://pvgsh.deal.by/ [20.05.2014]

jest zweryfikować stopień znajomości języka, wówczas gdy stosuje się jedynie ankietę audytoryjną o określonych, racjonalnych ramach czasowych jej trwania. To samo dotyczy deklaracji poznania i kultywowania polskich świąt czy tradycji i zwyczajów. Mniejszy w tym zakresie problem od strony operacjonalizacji stwarzają zmienne: samoidentyfikacja oraz posiadanie przodków narodowości polskiej. W pierwszym przypadku jako wskaźnik samoidentyfikacji przyjęto zgodę badanego ze stwierdzeniem: *ja jestem Polką/Polakiem*. Przyjmuje się jednocześnie, że na potrzeby badania i z powodu przyjętej definicji pojęciowej, wtórne znaczenie ma uzasadnianie przez badanych takiego stanu rzeczy przez powoływanie się na komponent tożsamościowy (*jestem Polką/Polakiem; czuję się Polką/Polakiem; wychowana w tradycjach polskich*) i/lub powoływanie się przez badanych na komponent administracyjny (*pradziadkowie byli Polakami – mam dokumenty; rodzice są Polakami mam metrykę urodzenia; na podstawie dokumentów z archiwum*). Postępowanie takie jest uzasadnione tym, że badani w celu otrzymania Karty Polaka muszą pisemnie zadeklarować przynależność do narodu polskiego [Ustawa 2007, art. 2, ust. 1, pkt 2]. Deklaracja taka nie wymaga jakiegokolwiek uzasadnienia. Natomiast w badaniu, ze względów poznawczych, proszono o wytłumaczenie przez badanych takiego stanu rzeczy, ponieważ powoływanie się przez badanych na komponent tożsamościowy świadczyć może o silniejszej internalizacji tożsamości narodowej, niż powoływanie się w takim uzasadnieniu jedynie na komponent administracyjny. Można sformułować hipotezę szczegółową: większość badanych wykazuje w samoidentyfikacji narodowej komponent administracyjny.

Badanie realizowane było za pomocą ankiety audytoryjnej, stąd nie dało się uniknąć braków odpowiedzi, choć ich udział byłby najprawdopodobniej większy w sytuacji zastosowania ankiety rozdawanej. Nie było możliwości stosowania badań jakościowych, co zubaża od strony metodologicznej trafność i rzetelność procedury badawczej, zważywszy na obiekt badań. W badaniu wzięło udział 150 osób, z czego do analizy z powodu braków, zakwalifikowano 125 kwestionariuszy.

Przedstawiane badanie ma charakter pilotażowy i oferuje wnioski w zakresie potencjalnych dalszych działań badawczych, np. z uwzględnieniem obywatelskich kryteriów tożsamości narodowej.

Cechy społeczno-demograficzne badanych

Wszyscy badani to mieszkańcy Mińska i okolicznych miejscowości. Badana grupa okazała się w znacznym stopniu sfeminizowana – 70% kobiet. Nietypo-

wy jest również wiek badanych, średnia wieku wyniosła 30,6 lat; mediana 29 lat; najmłodszy uczestnik badania miał 15, a najstarszy 56 lat. Co trzeci badany deklaruje, że jego gospodarstwo domowe składa się z 3 osób (33,6%); co czwarty (25,6%), że z 2 osób. Co dziesiąty badany (12%) samodzielnie tworzy gospodarstwo domowe. Jedynie w przypadku 26,4% pytanych ich gospodarstwa domowe liczą 4 i więcej osób.

Badana grupa okazała się specyficzna również pod względem liczby lat kształcenia formalnego, afiliacji zawodowej, umiejscowienia w strukturze organizacyjnej i charakteru wykonywanej pracy. Wedle uzyskanych odpowiedzi, o KP w czasie przeprowadzania badań, ubiegają się przede wszystkim osoby, które mają za sobą średnio prawie 15 lat kształcenia formalnego (mediana w tym przypadku wyniosła 16 lat). Niemal co trzeci badany (28,4%) zajmuje stanowisko kierownicze, aż 78% pytanych deklaruje wykonywanie pracy umysłowej, jedynie co piąty badany (20,2%), twierdzi, że charakter wykonywanej pracy, to praca fizyczna i umysłowa, a tylko dwie osoby stwierdziły wykonywanie pracy *stricte* fizycznej. Ogólnie, niemal wszyscy badani są aktywni zawodowo. Jedynie dwie osoby, które nie studiują i nie uczą się, zadeklarowały, że w chwili badania są osobami bezrobotnymi. W sumie, 22% badanych studiuje; 6% uczy się; 2% odbywa staże i praktyki zawodowe; prawie 60% zadeklarowało wykonywanie pracy zawodowej. Nadto, 8 osób (6,5%) deklaruje, że nie pracuje zawodowo, ponieważ wychowuje dziecko.

Wykonywane zawody zgodnie z odpowiedzią badanych na pytanie otwarte: *obecnie pracuję jako*…, to przede wszystkim menedżer/kierownik (ogółem 17% wskazań, z czego prawie 70% to wskazania kobiet), księgowa (większość wskazań kobiet, w jednym przypadku księgowym jest mężczyzna – 15%); inżynier (ogółem prawie 13% wskazań, z czego 60% pochodzi od mężczyzn); ekonomiści (ogółem 10,5%, z czego 80% to kobiety). Kolejne zawody ze wskazaniem poniżej 10% to: wykładowcy, nauczyciele, trenerzy (ogółem 6,4%; z czego ponad 80% to wskazania pochodzące od kobiet), specjaliści związani z marketingiem (5,3% ogółu wskazań, wyłącznie kobiety). Tyle samo wyborów (wszystkie dotyczą mężczyzn) dotyczyło prac fizycznych wymagających kwalifikacji, jak np. ślusarz, frezer, krawcowa. Pozostałe najczęściej wskazywane aktywności zawodowe dotyczą informatyków (nieco ponad 4%, z czego połowa, to kobiety), oraz zawodów związanych z medycyną (pielęgniarki, analitycy laboratoryjni – wyłącznie kobiety). W badanej grupie znalazło się 3 lekarzy (wskazania kobiet) oraz 3 sprzedawców (2 kobiety i jeden mężczyzna); nadto, 3 pracowników biurowych (wyłącznie kobiety) oraz 3 przedstawicieli profesji artystycznych (kompozytor, malarz – kobiety). Pozostałe, mniej licznie reprezentowane zawody, to prawnicy, architekci. W przypadku aktywności zawodowych, zwy-

kle „zarezerwowanych" dla mężczyzn, w badanej grupie występuje znaczne sfeminizowanie.

Na pytanie o to, jak badani *oceniają swoje całkowite dochody (z pracy, najmu, emerytury/renty i innych źródeł)*, odpowiedziało w sumie 95,2% ogółu badanych. Najczęściej określano własne dochody jako *przeciętne* (56,3%); następnie jako *niskie* (21%), *wysokie* (7%), oraz *bardzo niskie* (5%). Co dziesiąty odpowiadający stwierdził brak jakichkolwiek dochodów.

Tradycyjne kryteria narodowościowe

Ocenie podlegały kryteria narodowościowe uznawane za tradycyjne. Ewaluowano w tym zakresie takie elementy, jak: ocena kompetencji językowych (stwierdzana przez deklarowaną znajomość w mowie i piśmie języka polskiego; częstotliwość posługiwania się językiem polskim w środowisku domowym badanych; ocena biegłości władania językiem polskim wśród reprezentantów poszczególnych pokoleń w rodzinach badanych); wyznanie; autoidentyfikacja przynależności narodowościowej oraz znajomość polskich zwyczajów i ich kultywowanie.

Własną znajomość języka polskiego w mowie i piśmie badani oceniali w dziesięciopunktowej skali, gdzie wybór jedynki oznaczał brak takiej umiejętności, według a wybór dziesiątki maksymalne jej nasilenie. Badani według własnych deklaracji mają lepiej posługiwać się językiem polskim w mowie niż w piśmie, (odpowiednio według średniej: 4,6 do 4,4 oraz według mediany: 5 do 4). Badani oceniając własną biegłość posługiwania się językiem polskim w mowie najczęściej przyznawali sobie 5 punktów (tak uczyniło 28% badanych), następnie 3 i 4 punkty (22,4%), w dalszej kolejności 6 punktów (12%). Z kolei w samoocenie władania językiem polskim w piśmie, najczęściej przyznawano sobie 3 punkty (28% badanych), następnie 4 punkty (24%) oraz 5 punktów (19,2%). Odpowiedzi badanych pod tym względem wykazują się znaczną koherencją deklaracji. Osoby oceniające słabo swoją znajomość języka polskiego w jednym wymiarze, podobne oceny ferowały w wymiarze drugim, (r=0,7).

Następnie badanych proszono o dokonanie ogólnej oceny własnej znajomości języka polskiego w porównaniu do osób, które badani znają osobiście i które w pracy, domu i/lub rozmowach towarzyskich posługują się językiem polskim. Odpowiedzi badanych korespondują z ich deklaracjami odnośnie samooceny znajomości języka polskiego w mowie i piśmie. Najwięcej pytanych deklarowało, że ich „ogólna" znajomość języka w porównaniu z innymi wypada średnio

(46,8%), słabą znajomość zadeklarowało 30,6%, a bardzo słabą 4,8% pytanych. Przy tym 5,6% badanych zadeklarowało niewiedzę w tym zakresie wynikającą z braku możliwości porównania. Ogółem, jedynie co dziesiąty badany jest przekonany, że w porównaniu z innymi, których zna i którzy posługują się językiem polskim, jego znajomość tego języka jest dobra, a tylko 2,4% badanych w takim porównaniu określiło własną znajomość języka jako bardzo dobrą.

Proszono także o odpowiedź na pytanie *czy i jak często w środowisku domowym badani prowadzą rozmowy w języku polskim*. Prawie połowa odpowiadających (48%) zadeklarowała, że w ich środowisku domowym w ogóle nie rozmawia się po polsku. W przypadku 36% pytanych rozmowy takie mają być sporadyczne, a jedynie 1,6% badanych zadeklarowało, że w ich środowisku domowym nieomal codziennie używa się języka polskiego. Częstotliwość posługiwania się językiem polskim w środowisku domowym i deklarowany stopień jego znajomości ma związek z wiekiem domowników. Najczęściej języka polskiego w rozmowach prowadzonych w środowisku domowym używać ma najstarsze pokolenie. Im młodsi domownicy, tym niższa częstotliwość posługiwania się językiem polskim w rozmowach w środowisku domowym.

Co istotne, wiek, liczba lat kształcenia formalnego, charakter wykonywanej pracy (umysłowa-fizyczna), zajmowane stanowisko, wysokość deklarowanych dochodów nie kształtują częstotliwości prowadzenia rozmów po polsku w środowisku domowym. Dopiero wyznanie oddziałuje na ten aspekt.

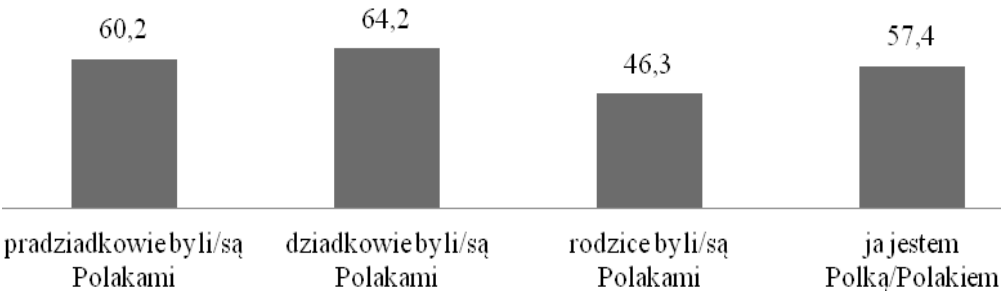
W przypadku tożsamości narodowej typu etnicznego istotną rolę odgrywa wyznanie. Wśród badanych przeważają osoby wyznania prawosławnego (56,8%), następnie katolicy (37,9%), protestanci (2,1%), a 3,2% spośród ogółu badanych określiło się jako niewierzący. Istotną informacją w kontekście wyznania jest częstotliwość uczestnictwa w praktykach i rytuałach religijnych. W przypadku niemal połowy badanych (47,6%) uczestnictwo to ma charakter ograniczający się jedynie do ważnych świąt; z kolei 12,1% deklaruje całkowity brak uczestnictwa w tego typu wydarzeniach. Największe natężenie uczestnictwa, bo częściej, niż raz w tygodniu dotyczy jedynie 7,3% pytanych; co dziesiąty pytany (10,5%) deklaruje uczestnictwo przynajmniej raz w tygodniu; 16,1% przynajmniej raz w miesiącu; a 4% przynajmniej raz na kwartał. Częstotliwość uczestnictwa w praktykach religijnych wykazuje zależności względem wyznania. W rytuałach religijnych częściej uczestniczą katolicy, niż prawosławni (Chi-kwadrat=49,537;15, p<0,001); co trzecia osoba wyznania katolickiego (36,3%), określa swoje uczestnictwo jedynie z okazji ważnych świąt, podczas gdy ta sama deklaracja wybierana jest przez ponad połowę osób wyznania prawosławnego (57,4%). Jednocześnie 16,7% katolików ma uczestniczyć w prak-

tykach religijnych częściej niż raz w tygodniu, podczas gdy dotyczy to jedynie 1,9% prawosławnych.

Generalnie, wyznanie ma wpływ na częstotliwość prowadzenia rozmów w języku polskim w środowisku domowym badanych. Katolicy częściej, niż prawosławni, rozmawiają w domu po polsku, (Chi-kwadrat=12,65;4; p<0,05). Jednocześnie, ani wyznanie, ani częstotliwość praktyk religijnych nie przekładają się na ocenę stopnia znajomości języka polskiego w mowie i piśmie, ani na samoocenę własnych kompetencji językowych w tym zakresie w porównaniu z innymi w otoczeniu badanych.

Istotną składową tożsamości narodowościowej jest autoidentyfikacja. Zmienna ta została poddana operacjonalizacji w ten sposób, że badanych proszono o odpowiedź na pytanie: *Wśród osób z mojej najbliższej rodziny:* a) *pradziadkowie są/byli Polakami*; b)*dziadkowie są/byli Polakami*; c)*rodzice są/byli Polakami*; d)*ja jestem Polką/Polakiem*. Badanych proszono o zaznaczenie prawdziwych w ich przypadku stwierdzeń, a następnie ich uzasadnienie *na jakiej podstawie tak sądzą*. Do samoidentyfikacji narodowościowej badanych, w szczególnym stopniu, odnosi się ostatnie stwierdzenie, gdzie istotne jest również to w jaki sposób badani tłumaczą własne stanowisko. Proporcje odpowiedzi akceptujących brzmienie powyższych stwierdzeń przedstawia rysunek 2.

Rysunek 2. Określenie przynależności narodowościowej członków rodzin badanych [%]



Źródło: obliczenia własne.

Badani najczęściej deklarowali, że ich dziadkowie i pradziadkowie byli/są Polakami. Poziom takich deklaracji zmniejsza się w przypadku rodziców badanych osób, a następnie wzrasta w przypadku zaszeregowania własnej osoby do narodu polskiego, co w tym przypadku może być dyktowane staraniami o Kartę Polaka. Ogółem 57,4% pytanych stwierdzało *ja jestem Polką/Polakiem*.

Co w tym przypadku interesujące, to strategia uzasadnienia takiego wyboru oraz relatywnie mały odsetek tego typu deklaracji.

Wśród wszystkich osób zgadzających się ze stwierdzeniem *ja jestem Polką/Polakiem*, najczęściej stosowanym uzasadnieniem było powoływanie się na komponent administracyjny. Deklaracje te uzasadniano pochodzeniem (*matka jest Polką; ojciec jest Polakiem; dziadkowie byli Polakami*), (42,6%) posiadaniem oficjalnych dokumentów (np.: *metryka*; *dokumenty z archiwum*), (14,7%). Powyższe uzasadnienia z dużym prawdopodobieństwem oznaczają to samo. W grupie 54,7% zgadzających się ze stwierdzeniem *ja jestem Polką/Polakiem*, pojawiło się także 14,7% uzasadnień akcentujących pochodzenie, lecz nie w tak konkretny sposób jak powyżej, (*mam krewnych* albo *jestem z pochodzenia Polką, mam polskie pochodzenie*, *wychowana w tradycjach polskich)*.

Komponent tożsamościowy w swoich uzasadnieniach, wskazało 27,9% (*czuje się Polką/Polakiem; uważa się za Polkę/Polaka; jest Polką/Polakiem)*.

Osoby stosujące komponent tożsamościowy w samoidentyfikacji narodowej nie wyróżniają się od reszty badanych ze względu na zmienne społeczno-demograficzne czy odpowiedzi na pozostałe pytania. To, co wyróżnia te osoby od pozostałych, to nieco częstsze wskazywanie posiadania większej liczby książek w języku polskim. Nadto, niemal wszyscy badani z tej kategorii swoją przyszłość po uzyskaniu KP wiążą z Polską. W większości osoby te wskazują, że chcą *pracować i studiować w Polsce* oraz jedynie *studiować w Polsce*.

W badaniu określano także znajomość polskich świąt, zwyczajów i tradycji, oraz ich kultywowanie przez badanych. W tym celu badanym zadano trzy pytania. W pierwszym proszono o wymienienie czterech dowolnych świąt w Polsce. Nieco ponad połowa pytanych (50,9%) była w stanie wymienić cztery święta; 16,4% wskazało pięć takich wydarzeń, z kolei 20,7% wymieniło trzy wskazania. W pozostałych przypadkach (12%) pytani wymieniali po jednym i po dwa przykłady świąt obowiązujących w Polsce. Najczęściej wskazywanym przez badanych przykładem było święto 3 Maja, następnie 11 Listopada, Boże Narodzenie, oraz Wielkanoc.

W drugim pytaniu tego bloku proszono badanych, aby wymienili przynajmniej cztery polskie zwyczaje. Co czwarta pytana osoba (26%) była w stanie to zrobić, co piąta (21%), wymieniła jedynie trzy zwyczaje obowiązujące w Polsce, pozostałe 31% pytanych podało po jednym i po dwa takie przykłady. Najczęściej wskazywano na zwyczaje związane z wigilią; następnie z Wielkanocą; i wreszcie samą wigilię.

W przypadku kultywowania świąt i zwyczajów najwięcej badanych było w stanie, w pytaniu otwartym, wymienić dwa tego typu wydarzenia (28,8%); do kultywowania trzech świąt-zwyczajów przyznaje się 20,8% pytanych; z ko-

lei na jedno takie wydarzenie wskazuje 19,2%. Jedynie 5,6% zadeklarowało, że obchodzi cztery lub pięć tego rodzaju wydarzeń. Pytani przyznawali się najczęściej do kultywowania świąt Bożego Narodzenia, następnie świąt Wielkanocnych, wreszcie wskazywali na Wigilię. Badani licznie wskazywali również, że kultywują takie święta, jak: Trzech Króli, 8 Marca, Boże Ciało, 1 Listopada, 1 Maja czy Niedziela Palmowa. Katolicy częściej przyznawali się do obchodów Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Prawosławni częściej wskazywali na kultywowanie świąt niezwiązanych z religią. Jednocześnie, na 54 osoby określające własne wyznanie jako prawosławne, 11 z nich deklaruje kultywowanie polskich świąt takich, jak Boże Narodzenie oraz Wielkanoc. Dodatkowo trzy osoby wyznania prawosławnego, przyznały się do obchodzenia Wigilii.

Kontakty z macierzą

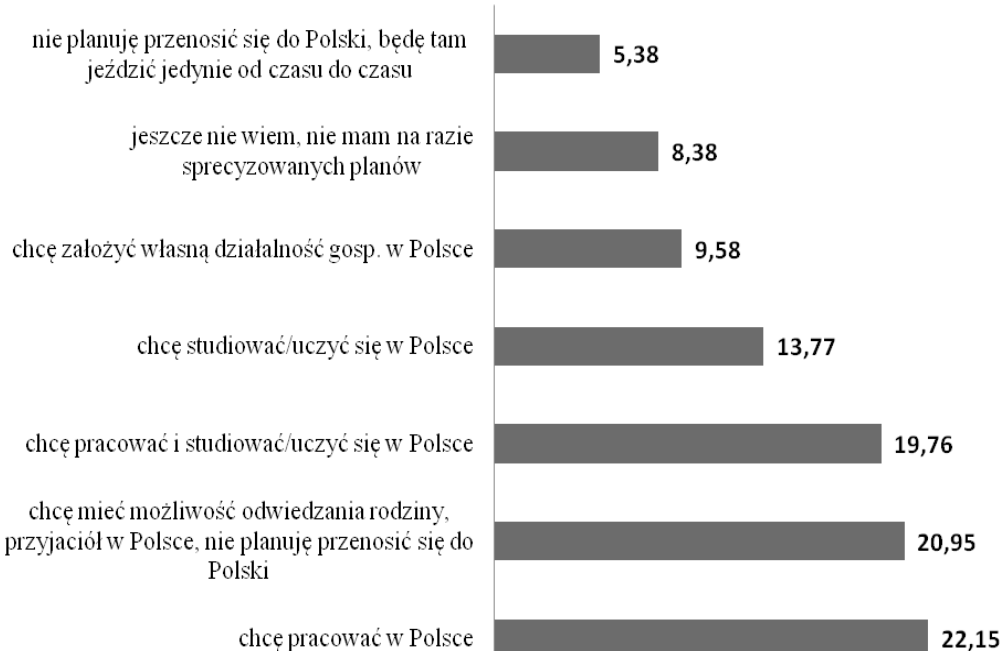
Niemal połowa badanych (47%) zadeklarowała, że do Polski przyjeżdża raz na kilka lat, co piąty (22%) odwiedza Polskę co najmniej raz w roku. Tylko 7% ogółu pytanych zadeklarowało, że przyjeżdża do Polski przynajmniej raz w miesiącu, kolejne 12% odwiedza Polskę przynajmniej raz na kwartał. Co trzeci pytany (29,6%) deklarował pobyt na terenie Polski w ciągu ostatniego roku poprzedzającego moment badania, a 16,3% badanych przebywało w Polsce w ciągu ostatniego miesiąca.

Jako cel przyjazdu do Polski, najczęściej wskazywano: turystykę, handel, odwiedziny rodziny i krewnych, naukę i studia; odwiedziny znajomych spoza kręgu rodziny, prowadzoną działalność gospodarczą oraz pracę zawodową. Katolicy częściej (38%) niż prawosławni (16,7%), deklarują, że celem wizyt w Polsce są odwiedziny rodziny i krewnych. Katolicy również częściej niż prawosławni deklarują odwiedzanie osób spoza rodziny (10,3% w stosunku do 4,8%). Z kolei, osoby prawosławne częściej, niż katolicy odwiedzają Polskę w celach handlowych (40,5% – 24,1%) oraz w celach turystycznych (28,6% - 20,7%). Deklarowany cel wizyt w Polsce przekłada się w pewnym stopniu na używanie języka polskiego w rozmowach w środowisku domowym badanych. Jedynie osoby, których najczęstszym celem przyjazdów do Polski jest odwiedzanie rodziny i osób znajomych spoza kręgu rodzinnego deklarują codzienne używanie języka polskiego w rozmowach w środowisku domowym. W przypadku osób odwiedzających Polskę najczęściej w celach handlowych, 63,6% z nich stwierdza, że język polski w ogóle nie pojawia się w ich rozmowach w środowisku domowym. Dominujący cel wizyt w Polsce nie wykazuje natomiast współza-

leżności z samooceną kompetencji władania językiem polskim w piśmie. Marginalna jedynie współzależność w tym zakresie jest dostrzegalna w przypadku posługiwania się językiem polskim w mowie. Lepiej oceniają siebie osoby, których najczęstszym celem wizyt w Polsce jest odwiedzanie rodziny, krewnych oraz innych osób spoza kręgu rodzinnego.

Badanym zadawano również pytanie o ich osobiste plany związane z Polską, po fakcie uzyskania Karty Polaka. Odpowiedzi przedstawiono na rysunku 3.

Rysunek 3. Cele badanych związane z Polską po uzyskaniu Karty Polaka [%]



Źródło: obliczenia własne.

Co trzeci badany (34,7%), z uwzględnieniem wahających się (8,38%), po uzyskaniu KP nie planuje przenoszenia się na stałe do Polski. Pozostali (65,3%) deklarują chęć związania swej aktywności życiowej z Polską, głównie w zakresie pracy zarobkowej (22,15%) oraz łączenia nauki/studiów z pracą zarobkową (19,76%).

Osoby niemające w planach przenoszenia się do Polski po uzyskaniu KP, na tle pozostałych, charakteryzuje:

- relatywnie niższa samoocena znajomości języka polskiego w mowie i piśmie oraz niższa samoocena w tym zakresie w porównaniu do innych z otoczenia tych osób;
- rzadsze prowadzenie rozmów w języku Polskim w środowisku domowym;
- mniejsza deklarowana liczba kultywowanych polskich świąt i zwyczajów (Chi-kwadrat=9,546;4; $p<0,05$);
- nieznajomość polskich zwyczajów;
- rzadsze wizyty w Polsce i krótszy czas ich trwania;
- częstsze deklarowanie celu wizyt w Polsce jako odwiedzin rodziny i celu turystycznego;
- wyższy wiek (mediana 30,5 lat – u pozostałych 26 lat);
- dłuższy czas kształcenia formalnego;
- niższa częstotliwość uczestnictwa w praktykach religijnych (u katolików i prawosławnych);
- wyższa aktywność zawodowa połączona z wyższą oceną własnego statusu majątkowego oraz dłuższym stażem pracy.

Niechęć do przenoszenia się do Polski może wynikać z faktu wyższego statusu społeczno-ekonomicznego (rozumianego np. jako „kombinacja" zmiennych: wysokość dochodów, czas kształcenia formalnego, dodatkowo – zajmowane stanowisko). Osoby te najprawdopodobniej charakteryzuje znaczna stabilizacja ekonomiczna i zawodowa na Białorusi, a KP w ich przypadku może być jedynie udogodnieniem czysto pragmatycznym przy przekraczaniu granicy. Ta kategoria badanych przyznaje się do rzadszego odwiedzania Polski, jednak osoby te częściej niż pozostali deklarują, że w trakcie pobytu w Polsce odwiedzają rodzinę i krewnych. Częściej niż pozostali, deklarują odwiedzanie Polski w celach turystycznych, a rzadziej w handlowych. Własne kompetencje językowe te osoby oceniają porównywalnie do pozostałych. Z kolei, w przypadku autoidentyfikacji narodowej, w tej grupie, niemal dwa razy częściej w uzasadnieniu odpowiedzi twierdzącej do zdania: *ja jestem Polką/Polakiem*, powoływano się na pochodzenie przodków (*matka jest Polką; ojciec jest Polakiem; dziadkowie byli Polakami*). Jednocześnie tylko 6,3% osób w tej grupie zastosowało autodeklarację.

Dla pozostałych ponad 65% badanych uzyskanie KP wiąże się najprawdopodobniej z możliwością awansu ekonomicznego. Są to bowiem osoby nieco młodsze od pozostałych, o niższych dochodach i krócej uczące się w trakcie edukacji formalnej.

Podsumowanie

Badani w niewielkim stopniu zdają się wypełniać wymogi tradycyjnych kryteriów tożsamości narodowej. Ocena kompetencji językowych wypada przeciętnie. Sądzić jednak należy, że jest ona przeszacowana przez badanych, szczególnie biorąc pod uwagę fakt, że prawie połowa zadeklarowała, że w ich domu rodzinnym w ogóle nie rozmawia się po polsku. Pewne możliwości w zakresie oceny stopnia znajomości języka polskiego przez badanych stwarzają także pytania otwarte umieszczone w narzędziu badawczym. W udzielanych na nie odpowiedziach pojawiają się liczne błędy.

W przypadku oceny znajomości i kultywowania świąt, zwyczajów i tradycji polskich, ponad 67% pytanych jest w stanie wymienić cztery i więcej dowolnych świąt obchodzonych w Polsce. Dwa dominujące wskazania nie dotyczą w tym przypadku świąt wywodzących się z wierzeń religijnych, ale z historii państwowości (3 Maja; 11 Listopada). Cztery polskie zwyczaje potrafił wymienić co czwarty pytany. Jednocześnie, ponad połowa badanych przyznaje się do kultywowania dwóch i trzech polskich świąt/zwyczajów. Jednak w obydwu pytaniach, o znajomość polskich zwyczajów oraz o obchodzenie polskich świąt/tradycji, odpowiedzi nie udzieliło odpowiednio 24% i 36% pytanych.

W sytuacji pytania czy: pradziadkowie; dziadkowie; i rodzice badanych byli Polakami, badani najczęściej dawali odpowiedź twierdzącą w przypadku dziadków, następnie pradziadków i wreszcie rodziców – na co twierdząco odpowiedziała mniej niż połowa pytanych. Badanych proszono również o uzasadnienie, na jakiej podstawie tak sądzą. Uzasadnienia dotyczyły w tym przypadku powoływania się na fakt zamieszkiwania na terytorium Polski, posiadania oficjalnych dokumentów oraz stwierdzeń w rodzaju: *dziadkowie byli Polakami, matka jest Polką, ojciec jest Polakiem*. Jedynie sporadycznie pojawiały się uzasadnienia podkreślające wyznanie i możliwość kultywowania polskich tradycji: *mój dziadek jest z narodowości Polak, chodzi do kościoła, mówi że jest Polakiem*. W sumie, tylko 28% pytanych, zgodziło jednocześnie z tym, że ich pradziadkowie, dziadkowie i rodzice byli Polakami.

Największe problemy stwarza samoidentyfikacja, gdzie jedynie ponad 57% ogółu badanych zgodziło się ze stwierdzeniem: *ja jestem Polką/Polakiem,* a w uzasadnieniu tego faktu, zwykle powoływano się na komponent administracyjny (posiadanie oficjalnych dokumentów, pochodzenie), a nie na komponent tożsamościowy.

Badaną grupę można podzielić ze względu na cele, jakie po uzyskaniu KP wiążą z Polską. Generalnie, osoby młodsze swoją przyszłość po uzyskaniu KP,

wiążą z Polską. Badani o ustabilizowanej pozycji społeczno-zawodowej nie przejawiają takich motywacji, a KP jest w ich przypadku raczej pragmatycznym udogodnieniem przy przekraczaniu granicy. Pierwsza grupa wyróżnia się przede wszystkim dominacją komponentu tożsamościowego przy samoidentyfikacji narodowej.

Wyznanie nie wpływa na wzmocnienie składowych tradycyjnej tożsamości narodowej. W przypadku znajomości języka, wpływ wyznania wykazuje współzależność jedynie z częstotliwością prowadzenia rozmów w języku polskim w środowisku domowym. Jednak nie znajduje to przełożenia na ocenę znajomości języka polskiego. Wyznanie nie powoduje także wzrostu powiązania między komponentem tożsamościowym przy samoidentyfikacji narodowej. Trudno też dostrzec, aby wyznanie istotnie wpływało na stopień znajomości i kultywowanie polskich świąt czy zwyczajów.

Bibliografia

Babiński G., Chałupczak H. (red.), (2006), *Diaspora polska w procesach globalizacji. Stan i perspektywy badań*, Kraków

Barth F. (1969), *Introduction*, [w:] F. Barth (red.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Oslo

Bauman Z. (2006), *Tożsamość, Rozmowy z Benedetto Vecchim*, Gdańsk

Bojar H. (2000), *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczpospolitej*, Wrocław

Bokszański Z. (2005), *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa

Brubaker R. (2004), *Ethnicity without groups*, Cambridge

Dashefsky A. (ed.), (1976), *Ethnic Identity in Society*, Chicago

Fenton S. (2007) *Etniczność*, Warszawa

Gieorgica J. P. (2009), *Media in Belarus,* Białystok

Gieorgica J. P. (2012), *Przesłanki i perspektywy Akcesji Białorusi do Unii Europejskiej*, Warszawa

Głowacka-Grajper M. (2013), *Zbiorowości polskie w zachodnich republikach byłego ZSRR* „Studia BAS" nr 2(34)

Huntington S. (2007), *Kim Jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, Kraków

Kabzińska I. (2009), *Między pragnieniem ideału a rzeczywistością. Polacy na Litwie, Białorusi i Ukrainie w okresie transformacji systemowej przełomu XX i XXI stulecia*, Warszawa

Kinloch C. G. (1979), *The Sociology of Minority Group Relations*, New York

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

Krasowska H. (2012), *Mniejszość polska na południowo-wschodniej Ukrainie*, Warszawa

Kwaśniewski K. (1992), *Socjologia mniejszości a definicja mniejszości narodowej*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa" t. 1

Lietuvos gyventojai 2011 metais/Lithuanian 2011 Population Census in Brief, Vilnius 2012

Melchior M. (1993), *Kategoria tożsamości jako wyzwanie badawcze*, [w:] A. Jawłowska, M. Kempy, E. Tarkowska (red.), *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, Warszawa

Mucha J. (2005), *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*, Kraków

Mucha J. (1999), *Kultura dominująca jako kultura obca. Mniejszości kulturowe a grupa dominująca w Polsce*, Warszawa

Michalska M. (red.), (2011), *Polacy poza granicami kraju w progu XXI wieku. Różne oblicza polskiej tożsamości,* Wrocław

Preece J., J. (2007), *Prawa mniejszości*, Warszawa

Radzik R. (2012), *Tożsamości zbiorowe Białorusinów,* Lublin

Sadowski A. (2008), *Naród kulturowy jako kategoria badawcza w socjologii narodu*, [w:] A. Sakson (red.), *Ślązacy, Kaszubi, Mazurzy i Warmiacy – między polskością a niemieckością,* Poznań

Sadowski A. (1991), *Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce*, Kraków

Sadowski A. 1996), *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Białystok

Sierakowska J. (2014), *Mołdawianie w kosmos nie letajut biez wina,* Gliwice

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

Smułkowa E. (2004), *Inna polskość?* [w:] A. Kuczyński, M. Michalska (red.), *Kultura i świadomość etniczna Polaków na Wschodzie*, Wrocław

Szacki J. (2004), *O tożsamości(zwłaszcza narodowej),* „Kultura i Społeczeństwo" 2004, nr 3

Szymanowska L. (2011), Wdrażanie węgierskiej ustawy o obywatelstwie http://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2011-02-02/wdrazanie-wegierskiej-ustawy-o-obywatelstwie [2011-02-02]

Ustawa z dnia 7 września 2007 r. o Karcie Polaka (Dz.U. nr 180, poz. 1280)

Summary

Polish National Card versus National Identity. The Example of Poles in Belarus

The article presents the results of a research on Polish national identity among people applying for the Polish National Card in Minsk, Belarus. The research project covered 125 persons who between March and the end of July 2013 had completed a course preparing them for an interview with the Consul of the Republic of Poland in order to obtain the Polish National Card. The research was to evaluate the traditional, ethnic criteria of the national bond, which largely overlap with the criteria required to be met by applicants for the Pole's Card according to the Act on Pole's Card of 7 September 2007. The results of the research suggest poor internalisation of the criteria of traditional national identity among the respondents.

Keywords:
Belarus, national identity, Polish National Card, Polish national minority in Belarus

Anna Idzior
Wydział Historyczno-Socjologiczny
Uniwersytet w Białymstoku
e-mail: anna_idzior@op.pl

OBRAZY BIAŁORUSI I BIAŁORUSINÓW W ŚWIETLE PROCESÓW GLOBALIZACYJNYCH

Wstęp

Globalizm i globalizacja w ciągu ostatnich kilkunastu lat stały się jednymi z terminów najczęściej używanych do opisu współczesnej rzeczywistości społecznej. Próbę zdefiniowania pojęcia globalizacji jako jeden z pierwszych podjął w 1985 roku amerykański socjolog Roland Robertson, pisząc, że jest to „zbiór procesów, które czynią świat jednym" [Sztompka 2012: 582]. W jego rozumieniu globalizacja przyczynia się do zbliżania się odległych geograficznie i kulturowo zjawisk oraz przenikania się elementów odmiennych religijnie, etycznie i kulturowo.

Globalizacja nie jest jednak terminem jednoznacznym. Według Izabeli Czai [2001: 67] „globalizacja jako termin bardzo ogólny i pojemny oznacza zarówno rozpowszechnianie, powielanie i unifikację wzorów postępowania, akceptację postaw popularnonaukowych przez media, przenikanie elementów kulturowych, mieszanie się tych elementów jak i szybkość z jaką zachodzą te procesy dzięki zdobyczom techniki (rewolucji informatycznej)".

Analizując społeczne konsekwencje zjawiska globalizacji oczywiste staje się, że procesy globalizacyjne w równym stopniu dzielą i jednoczą zarówno jednostki, jak i grupy społeczne. Problemem dzisiejszych globalnych interakcji jest m.in. napięcie pomiędzy kulturową homogenizacją a heterogenizacją, determinujące społeczne konsekwencje procesu globalizacji, uwidaczniające się m.in. w przemianach, jakie zachodzą we wzajemnych relacjach i postrzeganiu się grup społecznych, a w szczególności w stosunkach międzyetnicznych.

Jedność świata w warunkach globalizacyjnych uwidacznia się m.in. w działaniach nowoczesnych technologii oplatających ściśle świat siecią połączeń komunikacyjnych. Nowe media masowe umożliwiają ogromnej liczbie jedno-

stek rozproszonych po całym świecie na równoczesne, wirtualne uczestnictwo w tych samych „globalnych zdarzeniach". Efektem, a jednocześnie skutkiem ubocznym działania współczesnych mass mediów są także kreowane obrazy narodów i grup etnicznych.

Problematykę wpływu procesów globalizacyjnych na postawy i opinie wobec obcych grup i narodów oraz przemiany, jakim ulegają obrazy etniczne i narodowe porusza w Teorii Przełomu antropolog Arjun Appadurai. Stawia on tezę, iż współczesne, zglobalizowane mass media skutecznie przekształciły obszar masowego przekazu, oferując odbiorcom nowe zasoby i nowe dziedziny służące konstruowaniu wyobrażonych światów oraz wyobrażonych tożsamości. Zakłada on, iż podstawą wzajemnych wyobrażeń oraz współczesnych układów relacji pomiędzy grupami kulturowymi przestało być doświadczenie własne oraz doświadczenie członków grupy, do której przynależy jednostka.

Rozwój technologii teleinformacyjnych sprawił, iż wzrosła rola komunikacji zapośredniczonej z wykorzystaniem współczesnych mass mediów. Rozwój technologii teleinformacyjnych zwiększył także częstotliwość kontaktów społecznych na płaszczyźnie wirtualnej. Czynności, które wcześniej wymagały interakcji bezpośrednich, teraz często zachodzą za pośrednictwem sieci komputerowych, w efekcie czego są podtrzymywane i rozwijane więzi społeczne.

Globalizacja i związane z nią procesy powodują zmiany w strukturze społecznej. Następuje przejście od tradycyjnej organizacji w spójnych i wyodrębnionych grupach społecznych do luźnych i rozległych struktur sieciowych. Immanentną częścią procesu globalizacji jest postępujący proces masowych migracji i coraz mniejsze powiązanie z konkretnym terytorium. Jednostki tworzą transgraniczne i transnarodowe diaspory, w podtrzymywaniu których bardzo ważną rolę odgrywają media masowe. Appadurai zjawisko to nazywa mianem „ rozproszonej diaspory".

Ten rodzaj nowoczesnej etniczności charakteryzuje zanikanie ścisłego związku pomiędzy państwem a narodem. Centra wytwarzania znaczeń, obrazów, symboli i wartości są dzisiaj eksterytorialne i wyzwolone z więzów narzucanych przez lokalność. W systemie nowej globalnej ekonomii kulturowej na znaczeniu zyskują obrazy i symbole wytwarzane, przetwarzane i rozpowszechniane przez media globalne. Opierając się na nich, kształtują się współczesne stosunki międzyetniczne i międzynarodowe.

Pojęcie wyobrażeń i obrazów zajmuje kluczowe miejsce w teorii przełomu Arjuna Appaduraia. Wyobrażenia traktuje on jako centralny punkt wszystkich form działania podmiotowego oraz kluczowy składnik nowego globalnego ładu. Appadurai proponuje rozpatrywanie funkcjonowania współczesnego świata przez pryzmat sfer rzeczywistości, które nazywa obrazami, pejzażami

bądź treściami kulturowymi. Treści kulturowe, na których w myśl koncepcji Appaduraia opiera się nasze wyobrażenie o świecie definiuje on jako Etnoobrazy, Medioobrazy, Ideoobrazy, Finansoobrazy i Technoobrazy. Siła oddziaływania tych obrazów ma bezpośredni wpływ na kształtowanie się relacji pomiędzy jednostkami i grupami społecznymi. Wymienione krajobrazy zdaniem Appaduraia [2005: 54] „są (…) konstruktami odmienianymi przez historyczne, językowe i polityczne usytuowanie różnego rodzaju podmiotów: państwa narodowego, międzynarodowych korporacji, społeczności diaspory oraz subnarodowych grup i ruchów (religijnych, politycznych i ekonomicznych), a także grup opartych na relacjach face to face (…).

Podążając tropem teorii Arjuna Appaduraia w niniejszym artykule pragnę przedstawić zarys etnoobrazów, medioobrazów, finansoobrazów, technoobrazów i ideoobrazów wpisujących się w funkcjonujący w Polsce obraz Republiki Białoruś i narodu białoruskiego w warunkach zachodzących procesów globalizacyjnych.

Obrazy Republiki Białoruś i Białorusinów w świetle Teorii Przełomu Arjuna Appaduraia

Przemiany demokratyczne w Polsce w 1989 roku i powstanie niemal w tym samym czasie samodzielnego państwa białoruskiego, a więc wytworzenie się nowej sytuacji geopolitycznej nie miało większego wpływu na wzajemne postrzeganie się Polaków i Białorusinów u schyłku XX wieku. Wielowiekowe trwanie obok siebie obu narodów sprawiło, że wśród Białorusinów utrwalił się obraz Polski jako kraju szlachty, symbolu imperializmu oraz nośnika obcych wartości. Obraz taki kreowany był m.in. przez sowieckie podręczniki do historii, z których wiedzę czerpali młodzi Białorusini [Mironowicz, 2009:11].

W Polsce powstanie suwerennego państwa białoruskiego w 1991 roku jednostki mające wpływ na kształt opinii publicznej- głównie dziennikarze i publicyści - przyjmowali jako niezamierzony i nieoczekiwany przez nikogo rezultat przeobrażeń politycznych w Europie Wschodniej. Komentarze na temat dotyczące jakości życia politycznego, gospodarki i społeczeństwa z początku lat dziewięćdziesiątych, zamieszczane na łamach opiniotwórczych czasopism takich, jak: „Gazeta Wyborcza", „Rzeczpospolita", „Polityka", „Wprost" czy „Tygodnik Solidarność" wskazywały zazwyczaj na wielki dystans dzielący Białoruś od Polski [Mironowicz 2009]. W środkach masowego przekazu w Polsce przez wiele lat upowszechniano informacje o niskiej jakości życia obywateli na Bia-

łorusi, niezwykle niskich zarobkach, w porównaniu do Polski, wszechobecnej władzy czy zsowietyzowanym i nieukształtowanym narodowo społeczeństwie.

Zachodzące intensywnie w ciągu ostatnich kilkunastu lat procesy globalizacyjne sprawiły, że pewne elementy obrazu Republiki Białoruś w wyniku procesu masowego przepływu informacji uległy przekształceniu, a inne zostały dodatkowo umocnione.

Zwiększona w ostatnich latach mobilność przestrzenna Białorusinów sprawiła, że funkcjonujący dotychczas Etnoobraz narodu białoruskiego w Polsce uległ pewnym przeobrażeniom.

Appadurai [2005: 52-53] w Teorii Przełomu definiuje etnoobraz jako stale zmieniającą się ludzką panoramę konstytuującą świat. Na obecny etnoobraz Białorusinów w Polsce składają się w dużej mierze członkowie mniejszości białoruskiej na stałe zamieszkujący na terytorium Polski – tzw. Polscy Białorusini, Białorusini zza wschodniej granicy odwiedzający kraj w celach handlowych bądź turystycznych, młodzież białoruska kształcąca się na polskich uczelniach wyższych, Białorusini na stałe pracujące w Polsce czy też ci dopiero poszukujący pracy w kraju.

Według danych Narodowego Spisu Powszechnego z 2011 roku mniejszość białoruska w Polsce liczy 47 tys. osób. Wyróżniającym się elementem etnoobrazu tzw. polskich Białorusinów jest wyznanie prawosławne, wokół którego koncentrowała się mniejszość białoruska oraz które nierzadko deklarowali zamiast narodowości [Sadowski 1995].

W wyniku procesu asymilacji mniejszości białoruskiej na terytorium Polski oraz zachodzących procesów globalizacyjnych wyznanie prawosławne przestało być jednoznacznie kojarzone z narodowością białoruską. Badania socjologiczne prowadzone głównie na terytorium województwa podlaskiego, gdzie liczba wiernych Kościoła prawosławnego w Polsce jest największa, wskazują, że coraz częściej badani deklarują narodowość polską oraz wyznanie prawosławne. Zachodzące procesy globalizacyjne sprawiają, że kulturowe i religijne elementy dotychczas funkcjonujące obok siebie przenikają się. Małżeństwa mieszane nie są już wyjątkiem, a katolicko-prawosławne uroczystości ekumeniczne wywołują zdziwienia[1].

Po 2006 roku, po wyborach prezydenckich na Białorusi, w związku z represjami wobec opozycjonistów białoruskich Polska w ramach programu im. Konstantego Kalinowskiego przyjęła na swoje uczelnie wyższe ponad 200 studentów, którzy nie mogli studiować na Białorusi ze względów politycznych.

[1] http://www.radio.bialystok.pl/wiadomosci/index/id/111813 [23.04.2014], http://www.radio.bialystok.pl/wiadomosci/index/id/111772 [22.04.2014]

Program ten realizowany jest nadal, dzięki czemu studenci białoruscy na stałe uczą się na uczelniach polskich, wpisując się w etnoobraz Białorusina w Polsce.

W środkach masowego przekazu w Polsce przez wiele lat funkcjonował obraz biednego, niezbyt rozgarniętego obywatela białoruskiego. „W reportażach telewizyjnych pokazywano nierozgarniętych kołchoźników, weteranów uginających się pod ciężarem medali lub chwiejących się osobników w pobliżu śmietników. Nawet wybitni badacze problemów społecznych Białorusi wszystkie wydarzenia w tym kraju interpretowali poprzez pryzmat «chłopskiej wizji świata»" [Mironowicz 2009:15].

Wzmożona mobilność przestrzenna Białorusinów oraz ich coraz częstsze wizyty handlowe w Polsce sprawiają, że zmianie ulega medialny obraz obywateli Białorusi. Wiąże się ona także z rozwojem centrów handlowych na terenie województwa podlaskiego oraz rozwojem turystyki handlowej Białorusinów. Dotychczas medialny wizerunek Białorusinów odwiedzających Polskę sprowadzał się głównie do handlarzy oferujących swoje towary głównie na białostockich bazarach oraz tzw. taniej siły roboczej.

Obecnie media coraz częściej ukazują obywateli białoruskich jako pożądanych, zwłaszcza na terenie województwa podlaskiego, klientów sklepów i galerii handlowych. Wizerunek medialny białoruskich klientów ma charakter czysto instrumentalny, mający na celu podkreślenie ich znaczenia dla polskiego handlu, zwłaszcza na terenie województwa podlaskiego, które szczególnie chętnie odwiedzane jest przez w ramach białoruskiej turystyki handlowej [Boruch 2007:5, Wysocka, Sołomacha 2012:4, Sokólska 2012:4].

Jako kolejny z elementów konstytuujących współczesny ład światowy Appadurai wymienia Ideoobrazy, które definiuje jako obrazy mające charakter polityczny i które to często wykazują powiązania z państwowymi ideologiami i kontrideologiami ruchów jawnie zorientowanych na zdobycie władzy państwowej [Appadurai 2005:56].

W ramach obrazu Republiki Białoruś dominuje ideoobraz polityki prowadzonej przez Aleksandra Łukaszenkę. Na ideoobraz polityki białoruskiej składają się m.in. takie terminy jak: reżim, dyktatura, państwo zależne od Rosji czy państwo milicyjne.

Publicyści i dziennikarze zgodnie podkreślają autorytarny charakter władzy białoruskiej określanej mianem „ostatniej dyktatury w Europie" [Medek 2008:3]. To ciekawy zabieg sprowadzający cały aparat państwowy w zasadzie do jednej osoby. Publicyści i dziennikarze charakteryzując Łukaszenkę, używają takich określeń, jak: „uzurpator" czy „dyktator", a prowadzoną przez niego politykę nazywają polityczną fikcją czy bandyckim reżimem.

Istotnym elementem ideoobrazu Republiki Białoruś jest także szereg obrazów związanych z działalnością białoruskiej opozycji politycznej funkcjonującej zarówno w Polsce, jak i na Białorusi.

Opozycyjna narracja białoruska koncentruje się wokół krytyki systemu stworzonego przez Aleksandra Łukaszenkę. Działania opozycji białoruskiej sprzyjają globalnemu rozpowszechnianiu upolitycznionych terminów i obrazów Białorusi. Narrację tę bez wątpienia cechuje „łukaszenkocentryczność". Forma ta jest atrakcyjna dla odbiorców, ale szkodliwa dla samego postrzegania Białorusi.

Szczególnie ważnym elementem ideoobrazu Białorusi jest działalność opozycji białoruskiej na terenie Polski. Od czasu, gdy w grudniu 2010 roku, tuż po wyborach prezydenckich, białoruskie służby specjalne spacyfikowały protestującą opozycję rząd polski realizuje strategię wsparcia dla społeczeństwa obywatelskiego na Białorusi i białoruskich organizacji pozarządowych. Wsparcie to przejawia się m.in. w zwiększaniu zasięgu satelitarnego kanału Biełsat TV nadawanego w całości w języku białoruskim, przyjmowaniu na uczelnie polskie studentów białoruskich relegowanych z białoruskich uczelni za udziały w demonstracjach i manifestacjach antyrządowych na Białorusi, aktywne wspieranie opozycji białoruskiej czy udzielanie pomocy organizacjom białoruskim działającym w Polsce.

Przejawem polskiej polityki wobec Republiki Białoruś była również przyjęta w 2011 roku, tuż po wyborach na Białorusi, rezolucja Sejmu RP potępiająca reżim Aleksandra Łukaszenki oraz sfałszowane wybory, a jednocześnie wyrażająca wsparcie dla społeczeństwa białoruskiego i represjonowanych obywateli białoruskich [Uchwała 2011].

Działalność rządu polskiego legitymizuje ideoobraz Republiki Białoruś wytworzony przez opozycję białoruską[2]. Jednocześnie Polacy oczekują od rządu polskiego aktywnej polityki wobec władz białoruskich. Wspieranie, również finansowe, opozycji demokratycznej oraz oficjalne wspieranie organizacji pozarządowych na Białorusi, dopominanie się o prawa więźniów politycznych oraz reagowanie na naruszanie praw człowieka to działania, które, powinny prowadzić władze polskie zdaniem większości społeczeństwa [Badanie 2012].

Wiedza Polaków na temat wschodniego sąsiada dotyczy przede wszystkim kwestii ograniczania swobód obywatelskich przez rządy Łukaszenki. Terminy współtworzące ideoobrazy białoruskie są nacechowane emocjonalnie, co dodatkowo umacnia ich funkcjonowanie w świadomości Polaków. Ideoobraz

[2] http://belsat.eu/pl/wiadomosci/a,15519,szef-polskiego-msz-spotyka-sie-bialoruskimi-opozycjonistami.html [19.04.2014]

Aleksandra Łukaszenki obecnie dominuje nad innymi obrazami, przesłaniając tym samym obraz samej Białorusi oraz społeczeństwa białoruskiego.

Dominacja negatywnych terminów wchodzących w skład ideoobrazów białoruskich powoduje, że w świadomości Polaków funkcjonuje jednoznacznie negatywne wyobrażenie o stosunkach polsko – białoruskich.

Medioobrazy i ideoobrazy tworzą ściśle powiązane ze sobą konfiguracje. Medioobrazy zdefiniowane przez Arjuna Appaduraia to elektronicznie rozpowszechniane informacje i obrazy świata kreowane przez media należące do publicznych lub prywatnych grup interesu.

Środki masowego przekazu w Polsce przez wiele lat upowszechniały informacje o niskiej jakości życia obywateli Białorusi, bardzo niskich zarobkach, wszechobecnej biedzie w biernym, zsowietyzowanym i nieukształtowanym społeczeństwie. Medialny obraz społeczeństwa białoruskiego utrwalił się na tyle w świadomości Polaków, że nawet badacze problemów społecznych na Białorusi wszystkie wydarzenia w tym kraju interpretowali przez pryzmat funkcjonujących powszechnie stereotypów [Mironowicz 2009:15]. Ryszard Radzik słusznie zauważa, że przeciętnemu Polakowi Białoruś kojarzy się z komunistycznym skansenem, z pomnikami Lenina na głównych placach miast, społeczeństwem dążącym do integracji z Rosją oraz systemem politycznym, gdzie łamane są wszelkie prawa człowieka [Radzik 2002:196].

W końcowych latach dziewięćdziesiątych XX wieku kwestie białoruskie w mediach polskich były ukazywane z punktu widzenia tzw. niekorzystnego wyboru. Używano sformułowań: „albo idziemy do Europy, albo będzie u nas jak u Łukaszenki" lub „albo dołączymy do nowoczesnych państw, albo będziemy krajem takim jak Białoruś". Taka alternatywa była dość powszechna i skutecznie wpłynęła na upolitycznienie obrazu Republiki Białoruś w świadomości Polaków [Szegda 2009: 128].

Współczesne narracje medialne dotyczące Białorusi koncentrują się głównie wokół sytuacji politycznej tego kraju i są bezpośrednio powiązane z ideoobrazami białoruskimi. Dominują przekazy medialne dotyczące funkcjonowania państwa białoruskiego w stanie dyktatury Aleksandra Łukaszenki, działania sił opozycyjnych w stosunku do reżimu, związków politycznych pomiędzy Białorusią a Rosją oraz politycznych represji skierowanych w stronę mniejszości polskiej na Białorusi.

Pomimo częstych doniesień o demonstracjach i oporze wobec reżimu prezydenta Łukaszenki opozycyjne siły demokratyczne przedstawiane są jako słabe, podzielone i niezdolne do przejęcia władzy [Poczobut 2013].

Współczesne medioobrazy narodu białoruskiego budowane są w oparciu o istniejące dotychczas stereotypy. Obywatele Białorusi prezentowani są jako

najbardziej spośród byłych Republik Związku Radzieckiego zsowietyzowane społeczeństwo, którego tożsamość narodowa jest bardzo słaba lub jej nie ma.

Zauważalny jest brak medialnych obrazów Republiki Białoruś związanych z turystyką czy historią tego kraju. Wyjątkiem są programy telewizyjne poruszające tematykę kulturalną i edukacyjną dotyczącą Białorusi nadawane w języku białoruskim przez dostępną drogą satelitarną telewizję Biełsat TV.

Medialny obraz Białorusi w Polsce często budzi irytację osób, które odwiedziły ten kraj i podczas podróży zaobserwowały starannie zagospodarowane pola uprawne, czyste miasta, dobre drogi, drogie samochody i pełne towarów z całego świata półki sklepowe. Trochę dłuższy pobyt pozwala dostrzec szereg sprzeczności w relacjach między państwem i społeczeństwem, które jednak nie budzą gwałtownych reakcji obywateli, a raczej ich wysiłki w kierunku przystosowywania się do warunków stanowionych przez władze [Mironowicz 2013:165].

Appadurai pisząc o współczesnych sferach rzeczywistości porusza także kwestie globalnych przepływów technologii, które definiuje jako Technoobrazy. Pod pojęciem Technoobrazów rozumie on złożone relacje pomiędzy przepływami kapitału niezależne od ekonomii, czynnika politycznego czy racjonalnego rynku.

Wydarzenia związane z stłumieniem demonstracji opozycyjnych w Mińsku w 2010 roku stały się cezurą w politycznych stosunkach między Polską a Białorusią. Nie wpłynęły one jednak na rozwijające się od 2004 roku na mocy Umowy o współpracy gospodarczej między rządem RP a rządem Republiki Białoruś o współpracy gospodarczej [Umowa]. Pomimo jednoznacznie negatywnych medioobrazów i ideoobrazów białoruskich nie wpływają one hamująco na rozwój polsko – białoruskich stosunków gospodarczych[3]. Dla polskich inwestorów Białoruś stała się bramą na rynek wschodni.

Polski eksport na rynek białoruski z roku na rok się zwiększa. Według szacunków Ministerstwa Gospodarki wartość dwustronnej wymiany handlowej między Polską a Białorusią wyniosła 3 mld 200 mln dolarów. Jest to o kilkanaście procent więcej aniżeli w 2012 roku [*Polsko*]. Pod koniec 2012 roku na Białorusi zarejestrowanych było około 531 spółek z udziałem polskiego kapitału, z czego około 280 ze 100% udziałem polskiego kapitału, co plasuje Polskę na 9 miejscu pośród inwestorów zagranicznych na Białorusi[4].

---

[3] https://www.msz.gov.pl/pl/aktualnosci/wiadomosci/wiceminister_kacperczyk_o_wspolpracy_gospodarczej_z_bialorusia;jsessionid=45ABCD4AE096FDD9E6A1BDF5319CF328.cmsap1p?printMode=true [21.04.2014], http://forsal.pl/artykuly/788606,polacy-budowa-hotelu-w-minsku-bialorus-przed-mistrzostwami-swiata-w-hokeju.html [21.04.2014].

[4] http://www.inwestycjenawschodzie.pl/inwestycje/bialorus [21.04.2014].

Pomimo polsko – białoruskiej współpracy gospodarczej w świadomości większości Polaków rzeczywisty technoobraz Republiki Białoruś przesłaniany jest przez polityczne medioobrazy i ideoobrazy tego kraju.

W przytaczanej Teorii Przełomu Appadurai wśród krajobrazów wpływających na nasze wyobrażenia o krajach i narodach wymienia także Finansoobrazy, w ramach których definiuje on intensywny i trudny do śledzenia ekonomiczny krajobraz związany z globalną siecią walutowych spekulacji i transferów kapitałowych.

Obraz stanu białoruskiej gospodarki konstruowany przez zglobalizowane media jest daleki od standardów wolnorynkowych z wysokim udziałem państwa. Medialny obraz Białorusi to zazwyczaj obraz zacofanego gospodarczo kraju rządzonego twardą ręką przez dyktatora będącego ostatnim w Europie sowieckiem reliktem przeszłości. Stałym elementem medialnego Finansoobrazu Republiki Białoruś jest zależność gospodarcza od Rosji i regularne wsparcie ekonomiczne z jej strony, zwane chętnie przez media „bratnią pomocą[5]" w nawiązaniu do sowieckiej nomenklatury. Na łamach m.in. „Gazety Wyborczej" oceniając obecną sytuacje na Ukrainie zapisano: „Kryzys na Ukrainie to dla władz Białorusi zagrożenie, a także i szansa, by wytargować od Rosji dodatkową pomoc dla kulejącej białoruskiej gospodarki" [Kubik 2014].

Dziennikarze i publicyści źródeł problemów białoruskiej gospodarki upatrują w braku reform strukturalnych i przestarzałej jej strukturze gospodarki, która blokuje usprawnienie funkcjonowania w większości nieefektywnych, białoruskich przedsiębiorstw.

Istotnym elementem Finansoobrazu Białorusi są także upowszechniane przez media informacje o niskich wynagrodzeniach Białorusinów.

Podsumowanie

Współczesne Etnoobrazy, Medioobrazy, Ideoobrazy, Technoobrazy oraz Finansoobrazy, będące składowymi całościowego obrazu Republiki Białoruś i narodu białoruskiego, są w głównej mierze konstruowane na podstawie przekazu zglobalizowanych mass mediów.

W mediach polskich dominuje ponury obraz Białorusi uciskanej przez okrutne rządy dyktatora. Informacje medialne dotyczące wschodniego sąsiada skoncentrowane są wokół polityki prezydenta Aleksandra Łukaszenki, ukazu-

[5] http://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiata,2/bratnia-pomoc-putina-sypnie-dwoma-mld-euro-dla--bialorusi,382304.html [22.04.2014].

jąc ją jako jedyną, współczesną dyktaturę w Europie. Republika Białoruś jest przedstawiana przez pryzmat biednej, zacofanej byłej Republiki Radzieckiej. Media publiczne nie interesują się białoruską kulturą, nauką czy sztuką. We wschodniej Polsce funkcjonuje duża grupa mniejszości białoruskiej, której problematyka niezwykle rzadko poruszana jest w mediach.

Medialny obraz Białorusi oraz polityka wizowa ograniczają turystyczne wyjazdy do tego kraju, co dodatkowo utrudnia rozwój obrazów Białorusi budowanych na doświadczeniu własnym.

Ideoobrazy i Medioobrazy dominują w wizerunku Republiki Białoruś, wpływając na pozostałe składowe obrazu państwa i narodu.

Cechą charakteryzującą obrazy Republiki Białoruś i narodu białoruskiego jest, wbrew powszechnym przepływom informacji, niedoinformowanie i mglistość przekazywanych informacji. Przeciętnemu Polakowi trudno jest zrozumieć, dlaczego społeczeństwo białoruskie toleruje prezydenta, który izoluje Białoruś od Zachodu oraz ogranicza swobody demokratyczne. W literaturze polskiej bardzo mało jest opracowań specjalistycznych dotyczących faktycznej sytuacji na Białorusi, co sprawia, że mass media przejmują rolę edukatorów.

Bibliografia:

Appadurai A. (2005), *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Kraków

Boruch A. (2007), *Białorusin pilnie poszukiwany*, „Kurier Poranny" 7 czerwca

Czaja I. (2001), *Globalizacja, globalizm, przedsiębiorczość- szanse i zagrożenia*, [w:] J. Klich (red.), *Globalizacja*, Kraków

Medek J. (2008), *Wielkie białoruskie rozczarowanie*, „Gazeta Wyborcza-Białystok" 30 września

Mironowicz E. (2013), *Kraina z bajki o dobrym carze*, „Więź" nr 4

Mironowicz E. (2009), *Sąsiedztwo polsko – białoruskie 1990-2007- oczekiwania, obawy, mity*, [w:] S. Jaczyński, R. Pęksa (red.), *Stosunki polsko – białoruskie. Historia i polityka*, Siedlce

Radzik R. (2002), *Kim są Białorusini*, Toruń

Sadowski A. (1995), *Pogranicze polsko – białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Białystok

Sokólska E. (2012), *Shop busy relacji Grodno-Auchan*, „Gazeta Wyborcza-Białystok" 30 czerwca

Szegda B. (2009), *Białorusini w Polsce w świetle prac Komisji Mniejszości Nardowych i Etnicznych IV Kadencji Sejmu RP*, [w:] S. Jaczyński, R. Pęksa (red.), *Stosunki polsko – białoruskie. Historia i polityka*, Siedlce

Sztompka P. (2012), *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków

Wysocka H., Sołomacha J. (2012), *Białorusini i Litwini przyjeżdżają na zakupy*, „Kurier Poranny" 12 września

Źródła internetowe

http://www.radio.bialystok.pl/wiadomosci/index/id/111813 [23.04.2014]
http://www.radio.bialystok.pl/wiadomosci/index/id/111772 [22.04.2014]
Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 25 lutego 2011 r. w sprawie wsparcia dla społeczeństwa obywatelskiego w Republice Białoruś, http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WMP20110180183 [18.02.2014]
http://belsat.eu/pl/wiadomosci/a,15519,szef-polskiego-msz-spotyka-sie-bialoruskimi-opozycjonistami.html [19.04.2014]
Badanie MillwardBrown SMG/KRC (2012), *Co Polacy myślą o demokracji na Białorusi?,* http://wolnabialorus.pl/badania-sonda%C5%BCowe-%E2%80%9Eco-polacy-my%C5%9Bl%C4%85-o-demokracji-na-bia%C5%82orusi%E2%80%9D/ [21.04.2014]
Poczobut A. (2013), *Białoruś patrzy na Ukrainę. Władza milczy, opozycja zazdrości,* „Gazeta Wyborcza" 2 grudnia 2013, http://wyborcza.pl/1,75477,15060425,Bialorus_patrzy_na_Ukraine__Wladza_milczy__opozycja.html [21.04.2014]
Umowa o współpracy gospodarczej między rządem RP a rządem Republiki Białoruś o współpracy gospodarczej, http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WMP20060260286 [21.04.2014]
https://www.msz.gov.pl/pl/aktualnosci/wiadomosci/wiceminister_kacperczyk_o_wspolpracy_gospodarczej_z_bialorusia;jsessionid=45ABCD4AE096FDD9E6A1BDF5319CF328.cmsap1p?printMode=true [21.04.2014]
http://forsal.pl/artykuly/788606,polacy-budowa-hotelu-w-minsku-bialorus-przed-mistrzostwami-swiata-w-hokeju.html [21.04.2014]
Polsko-białoruski handel ma tendencję wzrostową, http://inwestycje.pl/inwestycje_zagraniczne/Polsko-bialoruski-handel-ma-tendencje-wzrostowa;229268;0.html [21.04.2014]
http://www.inwestycjenawschodzie.pl/inwestycje/bialorus [21.04.2014]
http://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiata,2/bratnia-pomoc-putina-sypnie-dwoma-mld-euro-dla-bialorusi,382304.html [22.04.2014]
Kubik A. (2014), *Białoruskie tarapaty. Łukaszenka obiecuje Zachód, a gospodarka kuleje*, „Gazeta Wyborcza" 27 lutego 2014, http://wyborcza.biz/biznes/1,100896,15532666,Bialoruskie_tarapaty__Lukaszenka_obiecuje_Zachod_.html [22.04.2014]

Summary

Image of the Republic of Belarus and Belarusians in the Context of Globalization Processes

The purpose of this article is to introduce the image of the Republic of Belarus and Belarusians in the context of the "Theory of the Turn" of Arjun Appadurai. It analyzes the ethnoscapes, mediascapes, technoscapes, finanscapes and ideascapes constituting the contemporary picture of the Republic of Belarus and Belarusians. In the modern, globalized world both imaginations and symbols served an important role in inter-ethnic relations.

Contemporary images of the Republic of Belarus and Belarusian culture are constructed based on the actions of globalized mass media. The Polish media are dominated by the political image of Belarus. Belarusian society is being shown as passive in relation to Lukashenko's dictatorship.

Polish public media are not interested in the Belarusians' culture, science or art. Contrary to widespread flow of information on the globalized world, the image of the Republic of Belarus and Belarusians is characterized by vagueness and insufficient information.

Keywords:
Republic of Belarus, Belarusians, Globalism, Globalization, Ethnic Images

Karolina Wojciechowska
Wydział Historyczno-Socjologiczny
Uniwersytet w Białymstoku
e-mail: kararasta@interia.pl

ADAPTACJA TRADYCJI KULTUR MUZUŁMAŃSKICH W KRAJACH UNII EUROPEJSKIEJ

Wraz z napływem muzułmańskich imigrantów do państw zachodnioeuropejskich przedostała się ich kultura i tradycja. Większa część muzułmanów chętnie sięga do początków rozkwitu religii muzułmańskiej i kontynuuje tradycje przodków. Nabywają w ten sposób przeświadczenie, iż odrywając się od swojego macierzystego kraju nie zostali odarci z całości posiadanych dóbr kulturalnych. Tradycja muzułmańska wiążę się nie tylko z obchodzeniem świąt i celebrowaniem większych uroczystości rodzinnych. Występuje także w życiu codziennym każdego muzułmanina bez względu na jego stan majątkowy. Zarówno podejście muzułmanów do kontynuowania pewnych obrządków, jak i one same budzą kontrowersyjne odczucia w umysłach Europejczyków. Często determinują trudności i problemy, z którymi państwa muszą się uporać. Muszą, ponieważ tradycja to aspekt życia, którego nie da się wyeliminować w przeciągu kilku lat. Trudno też wyeliminować zachowania, które towarzyszyły przodkom muzułmanów przez setki lat. Próby likwidowania tradycji muzułmańskiej mogłyby przynieść niepożądane skutki i spowodować protesty w środowiskach broniących praw człowieka. Państwa europejskie muszą więc tak kształtować swój system, aby muzułmanie mogli praktykować swoje tradycje, nie naruszając przy tym swoich własnych interesów [Zawadewicz 2008: 132].

Ogólny zarys kształtowania praktyki tradycji muzułmańskiej w krajach Unii Europejskiej w ostatniej dekadzie ma na celu pokazanie różniej pomiędzy dwoma płaszczyznami: konserwatywnym islamem oraz liberalnym charakterem ustroju państw europejskich. Ustrój ten przede wszystkim dotyczy samych obywateli, którzy są głównym odbiorcą praw i porządku zaprowadzonego przez rządy. To, czy muzułmańskie gminy w danym kraju będą mogły praktykować obrzędy przywiezione z krajów macierzystych zależy również w dużym stopniu od odbioru społecznego. Większość tradycji muzułmańskich wywołuje oburzenie w kręgach europejskich, godząc nieraz w wartości od dawna przyjęte przez

Zachód. W świecie, w którym religia jest sprawą prywatną obywatela, wyznawcy islamu nie popierają europejskiego sekularyzmu, z drugiej jednak strony jest to dla nich sporym udogodnieniem. Podczas gdy dla europejczyka tradycja jest niezobowiązującą formą łączącą go z przeszłością, niejako nadającą szczególny ton pewnym wydarzeniom, to dla muzułmanina jest bezwzględnym obowiązkiem narzuconym przez religię, która reguluje całokształt życia muzułmanina od jego narodzin do śmierci. Z roku na rok przybywa sceptyków islamu, dla których trudno dostrzec cechy łączące tradycje muzułmańską z tradycjami zachodnioeuropejskimi. Przytoczone w niniejszym tekście przykłady pokazują, że, niestety, w większości przypadków teoria ta się potwierdza i całkowicie znajduje swoje uzasadnienie w praktyce.

Tradycja u muzułmanów jest jedną z ważnych podstaw w stanowieniu prawa muzułmańskiego. Jest główną siłą sprawczą w nadawaniu muzułmańskiemu prawu kształtu i wydawaniu na jego podstawie sądów. Zgodnie z tradycją są ustanowione najważniejsze przypisy prawa, którymi kierują się muzułmanie, czyli szariatu. W prawie muzułmańskim są także stosowane słowa proroka Mahometa, które zostały zachowane w tradycji. Znaczy to, że wierni przekazując te słowa z pokolenia na pokolenie stworzyli rodzaj tradycji, którą także traktują jako wyznacznik prawny w obrębie ich religijności [Baranowski 1987: 38]. Wiele z przypisów wchodzących w skład szariatu z trudnością odnajduje odzwierciedlenie w dzisiejszych czasach, ale islamiści są do niego głęboko przekonani i stosują te z najwyższą gorliwością.

Konflikt powstaje, gdy prawo muzułmańskie koliduje z prawem państwa europejskiego bądź, gdy łamie przepisy tego drugiego. Z problemem tym boryka się większość krajów europejskich, gdyż gminy muzułmańskie stosując swoje prawo nie zawsze zdają sobie sprawę z faktu, że może zajść konflikt z prawem europejskim. Państwa europejskie z kolei nie respektują w pełni prawa muzułmańskiego. Z biegiem ostatnich lat tendencja ta ulega zmianie. W widoczny sposób zaznacza się stosowanie przez sądy państwa UE (szczególnie brytyjskie) prawa szariatu w rozprawach dotyczących kwestii rodzinnych, jak: dziedziczenie, rozwody, małżeństwa[1]. Tak, więc małżeństwo, które zostało zawarte w obrządku muzułmańskim, a nie zostało zawarte w mocy prawa cywilnego danego kraju europejskiego, nie jest przez nie uznawane. W 2013 roku Hesja – jedne z niemieckich krajów związkowych – nadał islamowi status prawny. Umożliwiło to działania islamowi jako religii z włączeniem stosowania szariatu w orzecznictwie sądowym[2].

---

1 http://www.euroislam.pl/index.php/2014/03/wielka-brytania-szariat-staje-sie-oficjalnym-prawem/ [10.04.2014].

2 Oczywiście prawo szariatu stosowane jest tylko i wyłącznie w stosunku do obywateli muzułmańskich.

Wielożeństwo w islamie jest rzeczą normalną i szeroko praktykowaną nawet w krajach europejskich, w których poligamia jest zakazana i nie jest uznawana w prawie europejskim [Mrożek-Dumanowska 2005: 77]. Wielu muzułmanów przyjeżdżając do Europy sprowadzało potem swoje żony i dzieci. Problem pojawiał się z chwilą, gdy zamiast jednej żony mieli oni zamiar sprowadzić dwie bądź trzy. Wtedy państwo przyjmujące uznawało tylko pierwszą żonę. Jeszcze w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych mężczyźni muzułmańscy mieszkający już w Europie i posiadający już jedną żonę sprowadzali następne, biorąc legalny ślub w macierzystym kraju zgodnie z obrządkiem muzułmańskim i sprowadzali je do Europy. Okazywało się jednak, że kolejna małżonka nie posiada przysługujących jej praw z tytułu bycia żoną. Dzięki ingerencji rządów praktyka ta powoli przestaje być stosowana. Wielożeństwo jest nieakceptowane nie tylko w aspekcie prawnym, ale też społecznym. W Europie posiadanie kilku żon nigdy nie było dopuszczalne; obecnie jest także odrzucane jako model rodziny.

W tradycji muzułmańskiej istnieje praktyka, która w ostatnich latach budzi gwałtowne emocje. Jest to ekscyzja, czyli obrzezanie kobiet zwane potocznie FGM (z ang. *Femmale Genital Mutilation*). Powstało wiele organizacji walczących o zaprzestanie tej praktyki, a także pomagających kobietom, które padły ofiarą tej tradycji. Jedną z pierwszych organizacji, zainteresowanych FGM była ONZ. Zaproponowała ona współpracę Waris Dirie – somalijskiej modelce, która została obrzezana jako mała dziewczynka [Dirie 1999: 243]. Dotychczas w Europie powszechnie uważano, iż taka praktyka jest stosowana tylko w krajach arabskich. Okazało się jednak, że wraz z imigracją muzułmańską problem pojawił się w Europie. Jego wyeliminowanie nie jest jednak łatwe, gdyż obrzezania nie dokonuje się w gabinetach lekarskich, ale w domach prywatnych przez kobiety, które nie mają sterylnych narzędzi. Często też dziewczynki były wywożone do krajów ich rodziców i tam rytualnie obrzezane. Tak postępowali głównie imigranci zamieszkujący we Francji [Weil-Curiel 2007: 148]. Znaczna część dzieci imigrantów to już obywatele francuscy, których chroni prawo francuskie, w innych państwach Europy Zachodniej również zabrania się wykonywania zabiegu ekscyzji. Rząd francuski nakazał przebadanie każdej dziewczynki, która udaje się do jakiegokolwiek kraju arabskiego, aby stwierdzić, czy nie jest obrzezana. Po powrocie ponownie je badano. To uchroniło wiele dziewczynek przed okaleczeniem. Państwa europejskie zdecydowanie potępiają tę praktykę i zwalczają ją [Balicki 2010: 360-361]. Na europejskich uniwersytetach medycznych są prowadzone specjalne wykłady poświęcone FGM. Istnieją jednak dane potwierdzające, że można poddać się temu zabiegowi w gabinecie lekarskim za odpowiednia opłatą. Dziś ekscyzja jest karana jako okaleczenie cielesne i oso-

bie ją wykonującej grozi do 30 lat pozbawienia wolności. Znaczna część państw europejskich poosiada już właściwe zapisy w kodeksie karnym, ale nie są one stosowane w praktyce [Weil-Curier 2007: 154].

Obrzędem bardzo ważnym dla muzułmanów ze względu na rodzaj spożywanych przez nich posiłków jest rytualny ubój zwierząt. Muzułmanie, jak powszechnie wiadomo, nie jedzą wieprzowiny, mięsa osła czy muła[3]. Zgodnie z wiarą islamu mięso spożywane przez muzułmanina powinno pochodzić od czystego zwierzęcia, które było hodowane w naturalny sposób i zabite zgodnie z rytuałem muzułmańskim. Polega on na przecięciu zwierzęciu tchawicy oraz głównej tętnicy oraz żyły, aby się wykrwawiło, aż do momentu zgonu. Podczas uboju musza być wypowiedziane słowa: „W imię Boga, Bóg jest największy" w języku arabskim [Baranowski 1987: 48]. Z tego względu muzułmanie nie mogli zaopatrywać się w mięso w typowych sklepach spożywczych. Początkowo rodziło to znaczne kłopoty, gdyż muzułmanie, którzy przybyli do Europy nie mogąc kupić mięsa ze zwierzęcia ubitego zgodnie z obrządkiem muzułmańskim, musieli sami poradzić sobie z tym problemem[4]. Zaczęli zakładać ubojnie w domach prywatnych. W niektórych państwach, np. we Francji czy Wielkiej Brytanii, ubój zwierząt w miejscach do tego nieprzeznaczonych jest zabroniony [Kielan-Glińska 2009: 140]. Kiedy więc zorientowano się, że istnieją takie nielegalne zakłady mięsne powoli zaczęto je likwidować, co wzbudziło ostry sprzeciw muzułmańskich społeczności. Próbowano też dojść do porozumienia, proponując ubijanie w sposób tradycyjny zwierząt w państwowych zakładach mięsnych. Muzułmanie i na to się nie godzili, ponieważ zwierzę musi być zabite przez muzułmanina i nie mieć styczności z mięsem np. wieprzowym. Państwa europejskie w końcu zgodziły się na zakładanie specjalnych ubojni, co spowodowało protesty organizacji broniących praw zwierząt. Zwierzę zabite w sposób halal musi się wykrwawić, umierając powoli i męcząc się.

W Niemczech taki ubój jest zakazany przez prawo. Trwa, więc tam ciągle konflikt, ponieważ sądy niemieckie stale odrzucają kolejne wnioski o zezwolenie na dokonanie uboju według tradycji muzułmańskiej [Nalborczyk 2005: 353]. Niemieccy muzułmanie muszą więc zaopatrywać w mięso sprowadzane z innych krajów bądź z nielegalnego uboju. Niejedzenie przez nich mięsa ogólnie dostępnego w Europie jest także dodatkowym problemem dla placówek wychowawczych, które muszą przygotować właściwe potrawy. W duńskich szkołach z powodu protestów rodzin muzułmańskich wycofano ze szkolnego menu dania zawierające mięso. Spór jednak był toczony głównie o wieprzowinę.

---

[3] Mięso pochodzące z tych zwierzą jest uznawane przez muzułmanów za nieczyste.

[4] Żywność *halal* musi spełniać określone wymogi nałożone przez islam. Najistotniejszą kwestią jest zakaz spożywania wieprzowiny, która w Europie jest powszechnie konsumowana [zob. Widy 2005: 79].

Natomiast duńskim rodzinom nie spodobało się wycofanie mięsa wieprzowego ze szkolnego jadłospisu, gdyż od wieków stanowiła ona podstawę ich potraw. Z kolei w jednej z duńskich szkół gastronomicznych obowiązek próbowania mięsa wieprzowego oraz alkoholi obowiązuje wszystkich uczniów bez wyjątku. Konserwatywni muzułmanie z tego względu nie mają możliwości ukończenia tych szkoleń[5]. Istnieje wiele podobnych przykładów, które pokazują, jak pełne sprzeczności są doktryny życia codziennego muzułmanów i Europejczyków.

Muzułmanie jak znaczna część wyznawców określonej wiary potrzebują miejsc, w których mogliby się modlić i obchodzić święta. Zakładanie czy budowa meczetów to obecnie jeden z głównych priorytetów świata muzułmańskiego w Europie Zachodniej. Jeszcze w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych liczba meczetów w państwach europejskich nie przekraczała stu. Było ich niewiele ze względu na niewielkie środki finansowe, którymi dysponowały gminy muzułmańskie, a także z powodu niejasno uregulowanego statusu prawnego dotyczącego zakładania świątyń innych niż chrześcijańskie. W ostatniej dekadzie państwa europejskie zmieniły kierunek polityki wobec budowania i zakładania meczetów. Ich liczba zaczęła gwałtownie wzrastać. Znaczna część meczetów w Europie znajduje się w opuszczonych budynkach bądź domach prywatnych. Miejsca te nie są jednak uznawane przez muzułmanów za prawdziwe meczety – o wiele bardziej pasującymi słowami są: „domy modlitewne" lub „miejsca kultury muzułmańskiej" [Stryjewski 2005: 536].

Niewielka liczba meczetów ma autentyczny wygląd, czyli nie posiada kopuły i minaretów. Związane to jest to z wyeksponowaniem w krajobrazie symboliki religijnej. Z tego też względu znaczna część meczetów, która uzyskuje pozwolenie na budowę, powstaje na obrzeżach miasta. Budowanie meczetu trwa wiele lat. Związane jest to z trudnościami stawianymi przed realizatorami budowy świątyni [Pędziwiatr 2007: 133]. Budowa świątyni niechrześcijańskiej wiąże się z trudnościami administracyjnymi. Europejczycy obawiają się, że wyeksponowanie symboliki muzułmańskiej mogłoby zachwiać ich przekonanie o jedności chrześcijańskiej Europy [Nalborczyk 2005: 347]. Mogłoby to także być namacalnym dowodem na to, iż muzułmanie nie znajdują się w Europie tymczasowo, ale stają się powoli jej mieszkańcami. Meczet wybudowany zgodnie z architekturą wschodnią w centrum większego miasta europejskiego z pewnością budziłby kontrowersje i mieszane uczucia względem samych muzułmanów, którzy aktualnie nie cieszą się szczególną sympatią Europejczyków. Należy też zaznaczyć, że w krajach, w których istnieje wielokulturowość w społecznościach muzułmańskich zakładane są osobne meczety dla osobnych grup

[5] http://www.euroislam.pl/index.php/2012/02/dania-wieprzowina-na-drodze-do-zdobycia-zawodu/ [10.05.2014].

narodowościowych. Na przykład w Wielkiej Brytanii osobne meczety są dla Pendżabczyków, imigrantów z Afryki Wschodniej czy Jemeńczyków. Tłumaczy to poniekąd dość dużą liczbę świątyń muzułmańskich w Wielkiej Brytanii, bo około 1200 – są to jednak dane niepełne [Nalborczyk, Sieklucka 2005: 388].

Tradycja w kulturze muzułmańskiej jest tak ważna, że w jej obronie wierni, są gotowi uczynić wszystko – posunąć się nawet do zbrodni. W ciągu ostatnich dwudziestu lat odnotowano wiele przypadków zabójstw, zastraszeń i innych gróźb w kierunku osób, które próbują walczyć z niektórymi tradycjami muzułmańskimi bądź przedstawiają je w mediach. Europejczycy swój zasób wiedzy o islamie i jego wyznawcach czerpią głównie z prasy i telewizji, w których nagłaśniane są tylko zdarzenia, które wstrząsają odbiorcą [Kielan-Glińska 2009: 195]. Tradycja, której tak starają się strzec muzułmanie dotyczy głównie kobiet – tego, jak są postrzegane i traktowane w kulturze islamu. Koran mówi o równości mężczyzn i kobiet, dodając jednak, że mężczyzna stoi o jeden stopień wyżej od kobiety ze względu na rolę żywiciela. Jej niski status we współczesnym świecie muzułmańskim nie znajduje poparcia w wersach Koranu, a jest on jedynie głosem dawnych czasów sprzed nadejścia islamu – czasów pogańskich [Balicki 2010: 151]. W ostatniej dekadzie społecznością europejską wstrząsnęła wieść o zabójstwie Theo van Gogha – holenderskiego reżysera, który w swoim filmie *Posłuszeństwo* (ang. *Submission*) pokazał obraz zniewolonej muzułmanki. Za nakręcenie tego filmu oraz postawę antymuzułmańską został zamordowany w 2004 roku w biały dzień na oczach świadków przez muzułmanina z holenderskim obywatelstwem, będącego potomkiem imigrantów. Morderstwo zostało dokonane w okrutny i barbarzyński sposób [Buruma 2008: 8]. Napastnik zostawił ofiarę z dwoma nożami wbitymi w pierś i przybitym liście, w którym nawoływał do świętej wojny. Po tym zdarzeniu współpracowniczka van Gogha – Ayaan Hirsi Ali – Somalijka walcząca o prawa kobiet muzułmańskich, która wraz z zamordowanym reżyserem stworzyła film *Posłuszeństwo* była zastraszana oraz grożono jej śmiercią. Przez dłuższy okres musiała się ukrywać. Dziś nie rusza się nigdzie bez ochroniarza [Burama 2008: 144].

Przypadek Ayaan jest szczególny. Przybyła do Holandii z Somalii pozbawiona środków do życia, starając się o azyl. Początkowo pracowała jako sprzątaczka, potem jako tłumaczka, a następnie została współpracowniczką van Gogha. Jej najważniejszym celem jest zwalczanie negatywnych tradycji muzułmańskich dotyczących kobiet; jest ich zagorzałą przeciwniczką [Balicki 2010: 153]. Walczy o wolność kobiet muzułmańskich i o wprowadzenie odpowiednich zmian w ustawodawstwie holenderskim, aby jeszcze skuteczniej eliminować tradycję okaleczania. Przygotowywany był już scenariusz do filmu *Posłuszeństwo II*, będący kontynuacją dzieła van Gogha [Ockrent 2007: 255]. Z powo-

dów bezpieczeństwa Ayaan Hirsi Ali zawiesiła ten projekt. Powodem rezygnacji z nakręcenia drugiej części *Posłuszeństwa* nie był strach. Hirsi Ali wyraziła jedynie w uzasadnieniu dla Dutch.TV niesmak wobec atmosfery strachu, jaką nieustannie według niej stwarza islam[6]. Zdarzenia te stanowią przykład, iż nie każda tradycja muzułmańska jest do zaakceptowania w kulturze europejskiej. Nie każda z nich może funkcjonować w Europie na takich samych prawach jak w krajach arabskich.

Społeczeństwo UE nie akceptuje ingerencji muzułmańskiej społeczności w tradycje zakorzenione w historii poszczególnych krajów. Przykładowo sprzeciwiono się przeciwko urządzeniu jarmarków świątecznych w Monachium w 2013 roku, a wcześniej rada miasta Kokkedal w Danii (z większością muzułmanów wśród członków) podjęła decyzję o nieustawianiu bożonarodzeniowej choinki na runku głównym miasta ze względu na duże koszty[7]. Również wyżej wspomniany przypadek niewydawania przez szkolna stołówkę mięsa wieprzowego w jednej z duńskich szkół nie spodobał się tamtejszym rodzicom uczniów, co z pewnością „odbiło" się na kontaktach z muzułmańska społecznością. Restrykcyjne zachowanie muzułmanów może być tłumaczone wykorzystaniem dość liberalnej polityki krajów przyjmujących. Przeważają jednak głosy o potrzebie dostosowania islamskich zwyczajów do tych europejskich, a nie odwrotnie. Według B. Tibi, społeczność muzułmańska powinna być ostrożna w dochodzeniu swoich praw, licząc się z narastającą niechęcia i uprzedzeniami ze strony społeczeństwa przyjmującego[8]. Skoro polityka ignorowania zachodzących zmian kulturowych, prowadzona dotychczas przez większość krajów Unii Europejskiej, zawiodła, wykorzystywana była polityka ustępstw, która także nie cieszy się poparciem wśród obywateli Unii Europejskiej. Według sondaży we Francji ponad połowa ankietowanych uważa, że islam nie należy do wartości społeczeństwa francuskiego, jest nietolerancyjny i negatywnie postrzegany, a prawie 90% jest przeciwko noszeniu burki i zdecydowanemu zakazowi noszenia hidżabu w miejscach publicznych[9]. Podobne odpowiedzi uzyskano w ankiecie przeprowadzonej w Niemczech.

Kwestią biorącą górę nad całością adaptacji rytuałów muzułmańskich jest fakt, że w krajach arabskich, w których znaczna część wyznawców to muzułmanie, a górującym oraz niejednokrotnie jedynym prawem jest prawo szariatu. Od reszty w tym wypadku odstaje Turcja, która w swej konstytucji zakłada la-

---

6 http://www.rnw.nl/africa/bulletin/ayaan-hirsi-ali-%E2%80%9Csubmission-ii-too-risky%E2%80%9D.

7 http://www.euroislam.pl/index.php/2012/11/muzulmanskie-swieto-tak-choinka-na-swieta-nie/.

8 Bassam Tibi – profesor nauk politycznych urodzony w Damaszku, a obecnie mieszkający w Niemczech, autor licznych opracowań związanych z islamem; [zob. Balicki 2010: 96].

9 http://www.euroislam.pl/index.php/2013/12/antyislam-i-islam-na-zachodzie/.

icki charakter państwa. W ostatnich latach jej polityka coraz bardziej zmierza w bardziej radykalnym kierunku, dając religii pierwszeństwo w ustanawianiu porządku publicznego [Kasprzak, Bury 2007: 232]. Tak więc w przeważającej liczbie krajów arabskich Koran jest jedynym i prawdziwym wyznacznikiem prawa [Alcader 2010: 300]. Reguluje on wszystkie aspekty życia muzułmanów, stwarzając siatkę władzy z której nie sposób się wydostać. W państwach Unii Europejskiej z kolei istnieje swoboda dotycząca wyznania jak i indywidualnych wyborów jednostki, przy jednoczesnym poszanowaniu prawa. System prawny państw europejskich został stworzony w oparciu o zasady demokracji, z kolei system prawny muzułmanów stworzony jest w oparciu o autorytarne zasady religijne zawarte w Koranie, spisanym ponad tysiąc lat wstecz.

Podsumowując powyższy zbiór danych na temat szeroko pojętej praktyki tradycji muzułmańskiej można się przekonać, jak bardzo różna jest kultura muzułmanów od kultury laickiej Europy. Celem było dowiedzenie, że w czasach współczesnych, gdy wytworzyły się prawa człowieka, dzieci, a także zwierząt - praktyki jakie niesie ze sobą islam są całkowitym zaprzeczeniem współczesnego porządku europejskiego, kolidując z podstawowymi i niezbywalnymi prawami jednostki oraz jej wartościami. Biorąc pod uwagę powyżej przytoczone fakty, opinie publiczną oraz prawo europejskie, adaptacja tradycji muzułmańskiej nie jest w pełni możliwa i do zaakceptowania w pierwotnej formie.

Bibliografia

Alcader J. (2010), *Prawdziwe oblicze islamu,* Komorów

Balicki J. (2010), *Imigranci z krajów muzułmańskich w Unii Europejskiej. Wyzwania dla polityki integracyjnej,* Warszawa

BaranowskiW. (1987), *Świat islamu,* Łódź

Buruma I. (2008), *Śmierć w Amsterdamie: zabójstwo Theo van Gogha i granice tolerancji*, Kraków

Dirie W. (1999), *Kwiat pustyni,* Warszawa

Kasprzak J., Bury J. (red.), (2007), *Prawo karne islamu,* Warszawa

Kielan-Glińska I. (2009), *Muzułmanie w laickiej Francji (1974–2004),* Kraków

Mrożek-Dumanowska A., Zdanowski J. (2005), *Islam a globalizacja,* Warszawa

Nalborczyk A. S. (2005), *Muzułmanie w Niemczech – wielka społeczność nieuznana przez państwo,* [w:] A. Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie,* Warszawa

Nalborczyk A. S., Sieklucka A. (2005), *Muzułmanie w Wielkiej Brytanii – jedna czy wiele społeczności muzułmańskich?,* [w:] A. Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie,* Warszawa

Ockrent C. (2007), *Ayaan Hirsi Ali – deputowana a islam,* [w:] C. Ockrent (red.), *Czarna księga kobiet*, Warszawa

Pędziwiatr K. (2007), *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej,* Kraków

Stryjewski R. (2005), *Muzułmanie we Włoszech*, [w:] A. Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie*, Warszawa

Weil-Curier L. (2007), *Ekscyzja we Francji*, [w:] C. Ockrent (red.), *Czarna księga kobiet*, Warszawa

Widy M. (2005), *Życie codzienne w muzułmańskim Paryżu*, Warszawa

Zawadewicz M. (2008), *Życie codzienne w muzułmańskim Londynie*, Warszawa

Źródła internetowe

http://www.euroislam.pl/index.php/2012/02/dania-wieprzowina-na-drodze-do-zdobycia-zawodu/ [10.04.2013]

http://www.rnw.nl/africa/bulletin/ayaan-hirsi-ali-%E2%80%9Csubmission-ii-too-risky%E2%80%9D [10.04.2013]

http://www.euroislam.pl/index.php/2012/11/muzulmanskie-swieto-tak-choinka-na-swietanie/ [11.05.2013]

http://www.euroislam.pl/index.php/2013/12/antyislam-i-islam-na-zachodzie/ [02.01.2013]

http://www.euroislam.pl/index.php/2014/03/wielka-brytania-szariat-staje-sie-oficjalnym-prawem/ [02.01.2013]

Summary

Adaptation of Muslim Cultural Traditions in the Member States of the European Union

Muslim religious practices are very often commented in the media by the society of Western Europe. Most of those practices are unacceptable. In present times most Islamic practices are not supported by Europeans and taken as barbarian. For many years governments of EU countries have been trying to stop their progress beyond their borders and fight with them as well. A conservative part of the Muslim society consequently stands on the side of tradition. Some Muslim rituals cannot be adapted in any possible legal way because they are at odds with a liberal character of the policy of relevant countries. Muslims as a big group cannot remain unnoticed. Adaptation of their tradition and culture is justified as well, insofar it has not intruded in the EU countries' laws. There is still a lot of work to be done to find agreement between the societies of Muslim and autochthonic citizens of Europe.

Keywords:
cross-cultural adaptation, cultural traditions, European Union, Muslims

Karolina Radłowska
Białostockie Muzeum Wsi, Oddział Muzeum Podlaskiego w Białymstoku
Wydział Historyczno-Socjologiczny, Uniwersytet w Białymstoku
e-mail: karolina.radlowska@interia.pl

MIĘDZY GRUPĄ ETNOGRAFICZNĄ A NARODEM. STATUS TATARÓW POLSKICH W ŚWIETLE DOTYCHCZASOWYCH BADAŃ

Tatarzy polscy od lat budzą zainteresowanie naukowców, dziennikarzy i turystów w Polsce i za granicami kraju. Tak duże zaciekawienie „polskim orientem" wynika niewątpliwie z faktu, iż grupa określana tym mianem stworzyła synkretyczny kompleks kulturowy, zachwycający swoim bogactwem i różnorodnością. Nie bez znaczenia jest też fakt, iż w kraju wyróżniającym się na tle innych państw europejskich względną homogenicznością, funkcjonowanie społeczności wyznającej islam budzi niemałe zdumienie, zwłaszcza wobec panującego stereotypowego postrzegania tej religii w kategoriach wrogości i niebezpieczeństwa. Wbrew jednak intensywności zainteresowań badawczych, analizom społeczności tatarskiej, odnoszącym się do problematyki związanej ze statusem tej grupy, towarzyszą często sprzeczne ze sobą wnioski. Raz określani są bowiem mianem **grupy etnograficznej** lub **wyznaniowej**, innym razem **grupy etnicznej**, sporadycznie zaś **narodu**.

Celem niniejszego artykułu będzie próba prezentacji poglądów i dyskusji badawczych podejmujących omawiane kwestie. Powodem podjęcia tego tematu jest fakt, iż grupa tatarska, zamieszkująca od kilkuset lat terytorium znajdujące się w obrębie dzisiejszego państwa polskiego, znajduje się w procesie nieustannych zmian i przeobrażeń. Nie ulega wątpliwości, iż poruszane zagadnienie pośrednio dotyka także zjawisk zachodzących we współczesnym świecie etnicznym. Na naszych oczach, zachodzą bowiem procesy „ożywienia etnicznego", w wyniku których dochodzi do konstytuowania się nowych grup, uznawanych dotąd za relikty przeszłości bądź atrakcje folklorystyczne. Zdarza się, iż zbiorowości te domagają się uzyskania statusu narodu, czemu towarzyszą gorące dyskusje ze strony grupy dominującej. Przyglądając się tym działaniom, trudno nie oprzeć się wrażeniu, iż zarówno tradycyjne koncepcje postrzegania narodów, jak i sposoby definiowania zbiorowości etnicznych, określanych też

mianem mniejszościowych, nie zawsze w sposób adekwatny odnoszą się do tych przemian.

Niniejsze rozważania winna jednak poprzedzić analiza kategorii pojęciowych używanych w piśmiennictwie do określania charakteru społeczności tatarskiej, funkcjonującej także pod takimi nazwami jak: Tatarzy litewscy, Tatarzy polscy, Tatarzy polsko – litewscy czy Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego. Nie wdając się w tym miejscu w zawiłości i spory dotyczące powyższych toponimów, skupię się na funkcjonujących w literaturze nazwach określających więzy łączące członków niniejszej społeczności takich jak: **grupa etnograficzna, grupa / mniejszość etniczna i naród**. Z całą pewnością funkcjonujących między nimi różnic nie należy rozpatrywać wyłącznie w kontekście teoretycznych rozważań. Za posiadaniem określonego statusu, dodatkowo umocowanego ustawodawstwem, kryją się dziś bowiem określone korzyści, z czego współczesne grupy etniczne, a z całą pewnością ich elity, zdają sobie doskonale sprawę.

Już wstępna analiza występujących w literaturze definicji **grupy etnograficznej** prowadzi do wyodrębnienia przynajmniej trzech różnych stanowisk. Według pierwszego z nich, stanowi ją grupa, członkowie której wyposażeni są w obiektywne cechy kulturowe (język, religia, zwyczaje). Za reprezentanta tej koncepcji uznać można m.in. Jana S. Bystronia [1925]. Zgoła innym punktem widzenia jest stanowisko podkreślające posiadanie przez członków danej grupy świadomości odrębności jako podstawy jej istnienia. W tym przypadku, cechy kulturowe stanowią jedynie umowny system znaczeń. Jednym z najbardziej znanych zwolenników tak rozumianej **grupy etnograficznej** jest w literaturze Józef Obrębski [1936]. Należy przy tym zaznaczyć, na co zwraca uwagę Zbigniew Jasiewicz [1980: 151], iż w okresie międzywojennym kategoria ta była używana zamiennie z **grupą etniczną**. Trzecie, najbardziej popularne ze stanowisk, wiąże się z kolei z osobą wybitnego etnografa Romana Reinfussa i stanowi kompilację dwóch pierwszych. Zdaniem tego badacza **grupę etnograficzną** stanowi „zespół ludzi zamieszkujących określone terytorium geograficzne, wyróżniających się od sąsiadów pewnymi cechami kulturowymi i posiadających poczucie swej przynależności grupowej, opartej na świadomości własnych odrębności kulturowych" [Reinfuss 1946: 228]. Pomimo, iż z dzisiejszego punktu widzenia stanowiska tego nie można przyjąć bezkrytycznie, ponieważ kultury typu ludowego nie funkcjonują współcześnie w swojej modelowej postaci, definicja ta do dziś pozostaje najczęściej cytowaną przez polskich etnografów i etnologów. Janusz Mucha [2005: 17] w proponowanej przez siebie definicji **grupy etnograficznej** wskazuje, iż grupa określana tym mianem jest „uważana za część mozaiki kulturowej danego społeczeństwa narodowego".

Cecha ta zwraca uwagę na aspekt związany z ideologizacją omawianej definicji oraz jej użyteczność polityczną.

Reasumując, mimo podejmowanych kwestii związanych z próbą doprecyzowania definicji grupy etnograficznej, trudno dziś oprzeć się wrażeniu, iż współczesne posługiwanie się tą kategorią zdaje się być bardziej podyktowane tradycją niż refleksją nad jej trafnością i rzetelnością. Największym mankamentem wszystkich z prezentowanych stanowisk jest pominięcie w nich możliwości przeobrażenia grupy o charakterze etnograficznym w grupę etniczną. Współcześnie omawiana kategoria pojęciowa zostaje zastępowana terminem „grupa regionalna", co znajduje swoje odzwierciedlenie w polskim ustawodawstwie.

Jeszcze bardziej sytuacja komplikuje się przy próbie analizy definicji **grupy etnicznej**. Andrzej Sadowski [1973: 195] powodów tego stanu rzeczy upatruje w różnych formach przejawiania się tego pojęcia, wielości aspektów, które ono opisuje, specyfice językowej dyscyplin naukowych posługujących się tym terminem, w jego interdyscyplinarności, wieloparadygmatowości samej socjologii oraz nawykach badaczy określających tym terminem różne struktury społeczne. Dowodzi to bezsprzecznie, iż nie ma, bo być nie może, jednej definicji **grupy etnicznej**, której nadać by można uniwersalne znaczenie

Wybitny znawca problematyki kaszubskiej Brunon Synak wskazał na dwa zasadnicze rodzaje kryteriów stosowanych w celu zdefiniowania tego pojęcia. Są to: zakres znaczeniowy terminu określający typ zbiorowości, sfera zjawisk oraz rodzaje cech stanowiących o istocie tej kategorii [Synak 1998: 27]. Stosując pierwsze z nich można wyróżnić szerokie bądź wąskie ujęcie grupy etnicznej. Czyli takie, które odnosiłoby się albo do wszystkich zbiorowości wyposażonych w swoiste cechy kulturowe i poczucie odrębności albo wyłącznie do takich społeczności, które mimo spełniania kryteriów etniczności nie posiadają samodzielnej organizacji państwowej [Synak 1998: 29]. Przykładem szerokiego podejścia może być definicja Jana Szczepańskiego [1970: 418-424], obejmująca swym zakresem wszelkiego rodzaju zbiorowości od rodu po naród. Warto podkreślić, iż u podstaw tej perspektywy leży założenie o zmienności form etniczności. Jego uwzględnienie – jak zauważa Ewa Michna [1995: 18] – „pozwala przezwyciężyć wiele nieporozumień, nierozstrzygalnych w przypadku niektórych grup, które jak np. grupa łemkowska, są na etapie kształtowania swej odrębności".

Ujęcie wąskie z kolei odnaleźć można w definicji Zdzisława A. Żechowskiego [1997: 40], zgodnie z którą grupa etniczna to społeczność spełniająca kryteria etniczności, nieposiadająca samodzielnej organizacji państwowej ani jakichkolwiek aspiracji do jej posiadania. Z całą pewnością podejście to ma

mniejszą moc eksploatacyjną, nieprzydatną do opisu złożoności i dynamiki zbiorowości etnicznych.

Zgoła innym kryterium leżącym u podstaw definiowania grup etnicznych jest wspomniana sfera zjawisk lub cech je konstytuujących. Mogą posiadać one charakter obiektywny, czyli być dostrzegalnymi zewnętrznie, istniejącymi niezależnie od świadomości ich posiadania przez członków grupy oraz charakter subiektywny, należący do sfery świadomościowej członków grupy. Wśród definicji opartych na cechach obiektywnych można wyróżnić stanowiska podkreślające znaczenie pojedynczych komponentów (język, odrębność kulturowa, wiara we wspólne pochodzenie, terytorium), bądź podejścia łączące kilka z nich [Sadowski 1973: 177-180]. Subiektywistyczne, czyli oparte na czynnikach świadomościowych, definiowanie grup etnicznych wywodzi się z klasycznej już definicji Maxa Webera [2002], zdaniem którego grupy etniczne to grupy ludzi wyznające subiektywną wiarę we wspólne pochodzenie.

Współcześnie, obiektywne kryteria wyodrębniania zbiorowości o charakterze etnicznym są mocno podważane. Przyczynia się do tego ich zawodność oraz fakt, iż stanowią one w istocie zewnętrzne kryterium, nie zawsze dobrze rozpoznanej, oceny badawczej. Należy też pamiętać, iż kryteria zobiektywizowane są płynne i zmienne tak w czasie, jak i przestrzeni. Fałszywość założeń o znaczeniu „obiektywnych różnic kulturowych" dla zbiorowej tożsamości grupy odsłoniły zjawiska modernizacji, kiedy to paradoksalnie okazało się, „iż tak naprawdę etniczność staje się najważniejsza w momencie, gdy grupy są kulturowo do siebie zbliżone" [Eriksen 2009: 272].

Współcześnie dominują te podejścia, które sferę obu zjawisk traktują łącznie. Istnienie obiektywnych czynników ma zatem znaczenie o tyle, o ile stanowią one przedmiot świadomościowy grupy. Przykładem takiego komplementarnego stanowiska jest definicja Ewy Nowickiej [1989: 44], zdaniem której „grupa etniczna to grupa, której członkowie uważają siebie za odrębnych i za takich uważani są przez innych". Kryteriami tej odrębności według tej badaczki są: kultura (język, religia), genealogia pojmowana w kategoriach wspólnoty biologicznej, czy rasowej, albo losów historycznych, cechy osobowości określane łącznie jako charakter narodowy czy etniczny, zajmowane terytorium.

W literaturze przedmiotu **grupa etniczna** bywa zastępowana, pozornie synonimiczną, kategorią **mniejszości etnicznej** [Babiński 1982: 21]. Jak jednak zauważa Grzegorz Babiński, mimo, iż oba pojęcia zachodzą na siebie, nie da się między nimi postawić znaku równości. Wszak, istnieją zbiorowości etniczne nie będące mniejszościami oraz dyskryminowane mniejszości, które nie stanowią zbiorowości etnicznych. Trudno jednak nie zauważyć nasilającej się tendencji posiłkowania się kategorią mniejszości, która zdaje się mieć nade

wszystko zastosowanie w odniesieniu do wszelkich grup cechujących się niesymetryczną relacją do grupy dominującej [Łodziński 2005: 22].

Kolejną kwestią wartą uwagi jest rozróżnienie pomiędzy kategorią **mniejszości etnicznej** a **mniejszością narodową**. O ile definiowaniom takich pojęć, jak **grupa etniczna**, czy **mniejszość** towarzyszy wielość stanowisk, można by powiedzieć, że w przypadku **narodu** mamy do czynienia z ich eskalacją. „Nie ma bodaj drugiego pytania nauk społecznych, na które udzielono by równie wielu sprzecznych odpowiedzi i które budziłoby równie gwałtowne namiętności" [Szacki 1999: 150]. Wynika to z faktu, iż pojęcie narodu, funkcjonujące, ze względu na swój emocjonalny kontekst także poza dyskursem naukowym, daje się łatwo uwikłać w doraźne spory ideologiczne. Warto wspomnieć, iż „obiektywne" atrybuty narodu wypunktowane zostały w ustawie, o mniejszościach narodowych i etnicznych [Ustawa 2005] jako kryteria kwalifikacyjne, pozwalające daną zbiorowość zaliczyć do mniejszości o charakterze narodowym, bądź nie.

Bycie narodem determinuje określone konsekwencje polityczno–ekonomiczne, z czego zdaje sobie sprawę zarówno posiadająca ten status grupa dominująca, jak i aspirujące do niego mniejszości. Po pierwsze, wiąże się to z przyznaniem takiej grupie praw i przywilejów, które nie przysługują innym zbiorowościom [Szacki 1999: 154] oraz ważnych kwestii prestiżowych, w tym szacunku jakim zwykły cieszyć się narody [Nowicka 2009: 20]. Z punktu widzenia grupy dominującej, z przyznawaniem grupom tego przywileju wiążą się niebezpieczeństwa autonomii politycznej lub jeszcze groźniejszego separatyzmu [Nowicka 2009: 11].

Refleksja o narodzie towarzyszy socjologii polskiej od początków kształtowania się tej dyscypliny. Miało to bezpośredni związek z sytuacją polityczno–kulturową kraju pozbawionego w różnych okresach czasu suwerenności. W konsekwencji powstała bogata refleksja, która zdaniem wielu badaczy odróżnia polską socjologię od myśli zachodnioeuropejskiej [Kurczewska 1999: 867]. Nie doprowadziła ona jednak do stworzenia uniwersalnej definicji, którą dałoby się zastosować do każdej zbiorowości określanej mianem **narodu**. Obecnie coraz częściej odrzuca się tradycyjne kryteria obiektywne, jako nieadekwatne i niemożliwe do uniwersalnego zastosowania, wskazując na fakt ich czasoprzestrzennej zmienności [Sadowski 2008].

Współcześnie dominującym stanowiskiem badaczy procesów narodowotwórczych jest założenie o *wyobrażeniowym* [Anderson 1997] lub *abstrakcyjnym* [Kilias 2004] charakterze narodu. Podejścia te wskazują na znaczenie świadomościowych aspektów członków takiej wspólnoty. W myśl tych założeń, jeżeli członkowie jakiejś zbiorowości sami definiują siebie jako naród i potrafią skłonić innych członków zbiorowości do zgody na taką ich definicję, to zbiorowość ta jest narodem [Szacki 1999: 155].

Relacje między kategorią **grupy etnicznej** a **grupy narodowej** są złożone. Kryteria określające grupy etniczne pod wieloma względami przypominają czynniki określające naród [Kurczewska 1999: 290]. Powszechnie podstawowym rozróżnieniem między obiema kategoriami jest przypisywanie temu drugiemu własnego terytorium. Na fałszywość tego założenia wskazuje istnienie narodów bezpaństwowych, funkcjonujących także w literaturze pod nazwą protonarodów [Sadowski 2008: 20; Burszta 1998: 135-136]. Istnieją poglądy, reprezentantem których jest m.in. Antonina Kłoskowska [2005: 42-51], iż grupy etniczne stanowią zalążki narodów. Jerzy Szacki, proponuje, by w związku z dużą rozpiętością kategorii **narodu** pojęcie to rozszerzyć na różne zbiorowości zarówno „znajdujące się na drodze do kulturowej unifikacji, jak i grupę kulturową usiłującą dopiero zorganizować się w państwo" [Szacki 1999: 154].

Zdaniem Andrzeja Porębskiego autochtoniczne mniejszości etniczne, które z różnych powodów historycznych zamieszkują teren zdominowany przez grupę o innej kulturze, w odróżnieniu od mniejszości narodowych, nie są chronione przez jakiekolwiek inne państwo narodowe. Prowadzi to, zdaniem badacza do sytuacji, w której kultury te muszą oprzeć się na innych podstawach, niż państwo narodowe [Porębski 2006: 54].

Przy omawianiu powyższego tematu nie można nie wspomnieć o znaczeniu, jakie dla postrzegania grup mniejszościowych stworzyła integracja europejska. Na skutek rozszerzenia Unii o nowe państwa Europa traci swój narodowy charakter, stając się Europą regionów. Trudno nie zgodzić się z głosami, iż „w tej sytuacji redefinicji muszą ulec dotychczasowe koncepcje postrzegania narodów większościowych, panujących i mniejszościowych. Gdyby utrzymały się dotychczasowe tendencje integracyjne, to w przewidywalnej perspektywie żaden naród nie będzie mógł pretendować do roli dominującego, a wszystkie z nich mogą być traktowane jako swego rodzaju narody mniejszościowe" [*Mniejszości narodowe i etniczne…* 2006: 7].

Wobec potrzeby ustosunkowania się do niektórych z pojęć socjologii narodu, nieodpowiadających ani wyzwaniom współczesności, ani warunkom społeczeństw demokratycznych Andrzej Sadowski postuluje, by wobec grup bezpaństwowych użyć kategorii „narodu kulturowego". Pod pojęciem tym badacz rozumie „zinstytucjonalizowaną i pluralistyczną wspólnotę wyobrażoną o wyraźnym poczuciu solidarności wewnętrznej i odrębności wobec innych, konstruowaną przede wszystkim na podstawie przypisywania znaczenia określonym wytworom kulturowym jako narodowym, spetryfikowaną poprzez posiadanie swojej „ojczyzny" oraz zorientowaną na pozyskanie tej formy i stopnia autonomii (suwerenności) własnej, aby móc realizować swoje cele i zadania" [Sadowski 2008: 22].

Duża pojemność omawianych kategorii, ich wzajemne przenikanie się, interdyscyplinarność towarzyszących im ujęć, nade wszystko zaś nieadekwatność wobec współczesnych przemian etniczności, jak choćby kształtowania się grup o charakterze transnarodowym [Nowicka 2012: 116], sprawiają, iż nie stanowią one obiektywnej siatki pojęciowej, która pozwoliłaby w sposób uniwersalny i wyczerpujący określić status dzisiejszych społeczności etnicznych. Biorąc powyższe pod uwagę, należy się zastanowić nad poszukiwaniem nowych propozycji pojęciowych odpowiadających dynamice współczesnych grup etnicznych, w odcięciu od terminów projektowanych przez ideologów i badaczy tematu [Sadowski 2008: 14].

Powracając do głównego tematu rozważań, jakim jest przegląd funkcjonujących w literaturze sposobów postrzegania grupy tatarskiej, trudno nie zauważyć, iż towarzyszy im polaryzacja często równolegle występujących ze sobą poglądów. Określeniu **grupa etnograficzna** towarzyszy **mniejszość etniczna**, a sporadycznie także **narodowa**.

Jak trafnie zauważa Michał Łyszczarz [2013: 61], pierwsze próby klasyfikujące Tatarów do grupy etnograficznej wiązać należy z osobą Juliana Talko-Hryncewicza, autora jednej z pierwszych ważnych publikacji w całości poświęconej tematyce tatarskiej, opublikowanej po raz pierwszy w 1907 roku pod tytułem *Muślimowie, czyli tzw. Tatarzy litewscy. Zarys antropologiczno –etnologiczny.* Praca ta, zawierająca przede wszystkim opis i analizę cech antropologicznych oraz dane statystyczne grupy, już w swoim drugim wydaniu z 1924 roku została uzupełniona o cenne informacje etnograficzne. Jej autor staje na stanowisku, iż społeczność tatarska pozostaje w silnym związku z Polakami. Warto nadmienić, iż jeden z rozdziałów książki został zatytułowany wprost: *Muślimowie jako Polacy*. Pośród rozlicznych rozważań badacz stwierdza, iż odrębność grupy sprowadza się już wyłącznie do obrzędów. Powodów tego stanu rzeczy upatruje w zaniku własnego języka, jako konsekwencji mieszanych małżeństw [Talko-Hryniewicz 1924: 57]. Wśród wspomnianych obrzędów badacz wymienia obrzędy rodzinne takie, jak azany, określone przez autora mianem chrztów, śluby oraz pogrzeby, a także święta doroczne takie, jak „bajramy" („ramadan, kurban i aszurę") oraz posty, ograniczające się wyłącznie do krótkich postów letnich. Poza nimi, to co odróżnia te grupę na tle innych, to kuchnia sprowadzająca się do „zachowanych dotąd tradycyjnych niektórych potraw, obfitujących w tłuszcze" [Talko-Hryniewicz 1924: 76], a także cechy antropologiczne grupy. Swoje rozważania badacz pointuje stwierdzeniem, iż: „Muślimowie nasi zwyczajów i obyczajów, właściwych sobie, nie posiadają" [Talko-Hryniewicz 1924], co ma swoje znaczenie, ponieważ znajdzie swoich kontynuatorów w okresie powojennym. Nim jednak to nastąpi warto przyjrzeć się konkurencyjnemu

sposobowi postrzegania grupy, autorem którego jest Stanisław Kryczyński autor pracy: *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno – etnograficznej,* wydanej w ramach III tomu „Rocznika Tatarskiego", jednego z ważniejszych czasopism okresu międzywojennego. Praca, należąca do klasyki literatury, pozostaje niezmiennie cytowana także przez współczesnych badaczy, często bez uprzedniej weryfikacji „w terenie" zawartych w niej danych. Zawiera ona szczegółowe informacje dotyczące społeczności tatarskiej ujęte w 12 tematycznych rozdziałach poświęconych m.in. osadnictwu tatarskiemu, tradycyjnym zawodom uprawianym przez tę społeczność, kulturze materialnej, wojskowości, religii i obyczajowości. Stanowi przy tym, jak twierdzi znawca omawianego okresu, historyk Aleksander Miśkiewicz [1990: 131] pierwsze tego rodzaju wydawnictwo w Polsce. Obraz Tatarów, jaki się z niego wyłania stanowi kontrast do poglądów prezentowanych przez Talko-Hryncewicza. Kryczyński [1938: 9] nie tylko podkreśla odrębność wyznaniową i etnograficzną Tatarów, ale także pisze o odrębności narodowej grupy, która jest odczuwana przez tę społeczność mimo lojalności w stosunku do państwa polskiego [Kryczyński 1938: 181]. W wierzeniach religijnych grupy odnajduje Kryczyński wyraźne elementy odrębności wynikające z kontaktu z chrześcijańskimi sąsiadami, charakteru ogólnomuzułmańskiego oraz tradycyjnych wierzeń szamańskich tureckich ludów stepowych. Niewątpliwie praca ta stanowi wyraz związku badacza ze społecznością tatarską, a zawarte w niej tezy wpisywać się mogą w ruch „odrodzenia tatarskiego", z którym ten był związany. Kontynuatorem tych poglądów w okresie powojennym będzie już Piotr Borawski. Zostaną one skrytykowane przez mu współczesnych.

Druga wojna światowa oraz pierwsze lata powojenne zahamowały badania nad społecznością tatarską. Dopiero apel Jana Reychmana [1956: 503-505], postulujący potrzebę wznowienia badań nad tą grupą, a nade wszystko piśmiennictwem religijnym, zwrócił ponownie uwagę badaczy. Warto przy tym nadmienić, iż w omawianym okresie studia nad etnicznością znalazły się w nowym układzie uwarunkowań i uzależnień [Posern-Zieliński 1995: 299]. Dopiero w drugiej połowie lat siedemdziesiątych XX wieku warszawscy orientaliści pod kierownictwem Aleksandra Dubińskiego oraz, kilka lat później, poznańscy etnografowie Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu kierowani przez Zbigniewa Jasiewicza wrócili do tematu Tatarów polskich. Pokłosiem obu eksploracji były artykuły zamieszczone w prasie naukowej, stojące wobec siebie w opozycji wobec różnych stanowisk odnoszących się do statusu grupy [Borawski 1978; Jasiewicz 1980; Borawski 1987]. Przy czym, to pogląd Jasiewicza zawarty w opublikowanym w 1980 roku artykule *Tatarzy polscy. Grupa etniczna czy etnograficzna?* stał się na dziesiątki kolejnych lat podstawą postrzegania tej

grupy. W artykule tym badacz udowadniał, iż ponad wszelką wątpliwość Tatarzy polscy to grupa etnograficzna w ramach polskiej grupy etnicznej [Jasiewicz: 148]. Warto dodać, iż rozważania swoje opiera autor na definicji grupy etnograficznej autorstwa R. Reinfussa. Argumentami, które były wysuwane przez badacza za takim punktem widzenia są: brak języka, zaawansowane procesy asymilacyjne oraz brak, poza obrzędami religijnymi, wyróżników kulturowych grupy. Badacz prognozował, iż grupa tatarska stopniowo ulegnie przekształceniu z grupy o charakterze etnograficznej w nowoczesną wspólnotę wyznaniową. Mimo kontrowersji, jakie ten punkt widzenia może wywołać obecnie, nie należy zapominać, iż wpisywał się on w panujące ówcześnie przekonanie, że procesy asymilacyjne, którym podlegają grupy etniczne, są jednokierunkowe i niezmienne. Godny odnotowania jest też fakt, iż wyrażona przez poznańskiego badacza opinia stała się przez następne kilkadziesiąt lat podstawą sposobu postrzegania grupy. Ten punkt widzenia również jest reprezentowany przez współczesnych badaczy, wśród których wymienić można Aleksandra Miśkiewicza [1990; 1993] oraz Janusza Kamockiego [1993].

Zgoła odmienny punkt widzenia prezentuje wspomniany już Borawski, zdaniem którego społeczność tatarska dzięki takim czynnikom, jak religia, wiedza o przeszłości, piśmiennictwo, literatura religijna oraz obrzędy zachowała swoją odrębność. Uprawniony jest więc zakwalifikowanie jej do grupy etnicznej o własnej odrębności narodowej [Borawski 1987].

Na marginesie tych rozważań znalazł się także artykuł Czesława Łapicza [1986] *Tatarzy białostoccy na rozdrożu kultur*, który, mimo trafnych spostrzeżeń dotyczących kwestii tożsamościowych, w literaturze przedmiotu pozostał niezauważony.

Rewolucyjnym zwrotem w badaniach nad omawianą społecznością okazała się wydana w 1999 roku praca Katarzyny Warmińskiej: *Tatarzy Polscy: tożsamość religijna i etniczna*. Ta krakowska socjolożka zaprezentowała w niej ciekawą koncepcję wielowarstwowej tożsamości Tatarów polskich, burzącą dotychczasowy sposób postrzegania tej grupy. Badaczka opisując identyfikację narodową grupy zwraca uwagę na jej złożoność, sprowadzającą się do trzech równolegle występujących kryteriów: narodowego – związanego z polskością, etnicznego – odnoszącego się do tatarskości oraz religijnego – odnoszącego się do bycia muzułmaninem [Warmińska 1999].

Z całą pewnością zaprezentowane rozważania nie wyczerpują prezentowanego tematu. Ukazują one jednak dużą polaryzację stanowisk podejmujących kwestie związane ze statusem grupy tatarskiej. Wydaje się, iż brak jednolitości i spójności tych poglądów wynika z interdyscyplinarności ujęć omawianych kwestii poruszanych przez środowisko historyków, etnografów, orientalistów czy wresz-

cie socjologów. Wszak, na nomenklaturę służącą do określenia omawianej zbiorowości niemały wpływ ma charakter dyscyplin naukowych. Nie bez znaczenia jest też fakt, iż przyjęcie określonej konwencji definicyjnej bywa niejednokrotnie podyktowane względami ideologicznymi, wynikającymi z polityki państwa bądź partykularnych interesów grup politycznych. Trudno także nie odnieść wrażenia, iż polaryzacja stanowisk wokół statusu grupy tatarskiej jest też konsekwencją niedostrzeżonych lub nieuświadomionych przez badaczy procesów przemian zbiorowości, które, jak już dziś wiadomo, mogą przejawiać się w mniej lub bardziej widoczny sposób. Prowadzić to może do uogólnienia nieadekwatności terminologicznych wobec złożoności i dynamiki zbiorowości etnicznych.

Czy wypracowana w toku ostatnich kilkudziesięciu lat siatka pojęciowa w sposób wystarczający odpowiada współczesnym przeobrażeniom grupy, wśród których warto by choćby wymienić działania podejmowane na rzecz nauki języka tatarskiego? Czy omawiana problematyka stanowi przedmiot refleksji zwykłych członków grupy, czy tylko jej elit? Ciekawy wydaje się też fakt, w jaki sposób społeczność tatarska odnosi się do zagwarantowanego jej przez ustawodawcę statusu „mniejszości etnicznej". Te i inne pytania wskazują na potrzeby kontynuowania badań nad grupą, która pozostaje ciekawą płaszczyzną do badawczych rozważań i analiz.

Bibliografia

Anderson B. (1997), *Wspólnoty wyobrażeniowe: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków

Babiński G. (1982), *Grupa mniejszościowa a grupa etniczna. Przeciwko ogólnej teorii grup mniejszościowych,* „Przegląd Polonijny", z. 3

Borawski P. (1978), *Obrzędy* i *zwyczaje religijne Tatarów na ziemiach polskich,* „Euhemer" nr 4

Borawski P. (1987), *Tatarzy polsko-litewscy grupa etniczna czy etnograficzną?,* „Lud" t. 64

Burszta W. (1998), *Antropologia kultury. Tematy, teorie, inspiracje,* Poznań

Bystroń J. S. (1925), *Ugrupowania etniczne ludu polskiego*, Kraków

Eriksen Th. E. (2009), *Male miejsca, wielkie sprawy: wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, tłum. J. Wołyńska, Warszawa

Jasiewicz Z. (1980), *Tatarzy polscy. Grupa etniczna czy etnograficzna?,* „Lud" t. 64

Kamocki J. (1993), *Tatarzy polscy jako grupa etnograficzna*, „Rocznik Tatarów Polskich" t. 1

Kilias J. (2004), *Wspólnota abstrakcyjna. Zarys socjologii narodu*, Warszawa

Kłoskowska A. (2005), *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa

Kryczyński, S. (1938), *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, „Rocznik Tatarski" t. 3

Kurczewska J. (1999), „*Naród*", „Encyklopedia Socjologii" t. 2, Warszawa

Łapicz Cz. (1986), *Tatarzy białostoccy na rozdrożu kultur*, „Białostocczyzna" nr 1
Łodziński S. (2005), *Równość i różnica: mniejszości narodowe w porządku demokratycznym w Polsce po 1989 roku*, Warszawa
Łyszczarz M.(2013), *Młode pokolenie Tatarów. Studium przemian generacyjnych w kontekście religijności muzułmańskiej oraz tożsamości etnicznej*, Olsztyn – Białystok
Michna E. (1995), *Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?*, Kraków
Miśkiewicz A. (1990), *Tatarzy polscy 1918–1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne*, Warszawa
Miśkiewicz A. (1993), *Tatarska legenda: Tatarzy polscy 1945-1990*, Białystok
Mniejszości narodowe i etniczne w procesach transformacji: oraz integracji (2006), E. Michalik, H. Chałupczak (red.), Lublin
Mucha J. (2005), *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*, Kraków
Nowicka E (1989), *Etniczność a sytuacja mniejszościowa*, „Przegląd Polonijny" z. 1
Nowicka E., (2012), *Walka o przetrwanie. Tożsamość etniczna wśród Arumunów XXI wieku*, [w:] E. Nowicka, M. Kowalski (red.), *Problemy etniczne współczesnej Europy*, Kraków
Obrębski J. (1936), *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie,* „Przegląd Socjologiczny" 1936, nr 1-2
Porębski A. (2006) *Problematyka autochtonicznych grup etnicznych we współczesnej Europie*, [w:] E. Michalik, H. Chałupczak (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne w procesach transformacji oraz integracji*, Lublin
Posern-Zieliński A. (1995), *Studia etniczne w polskiej etnologii po 1945 roku*, „Lud" t. 78
Reinfuss R., (1946), *Pogranicze krakowsko – góralskie w świetle dawnych i najnowszych badań etnograficznych*, „Lud" t. 36
Reychman, J. (1956), *U Tatarów polskich*, „Przegląd Orientalistyczny" 1956
Sadowski A. (1973), *Pojęcie grupy etnicznej w socjologii,* „Studia Socjologiczne" z. 4
Sadowski A. (2008), *Naród kulturowy jako kategoria badawcza w socjologii narodu,* [w:] A. Sakson, (red.), *Ślązacy, Kaszubi, Mazurzy i Warmiacy – między polskością a niemieckością,* Poznań
Synak B (1998), *Kaszubska tożsamość: ciągłość i zmiana: studium socjologiczne,* Gdańsk
Szacki J. (1999), *Kłopoty z pojęciem narodu*, [w:] *Humanistyka przełomu wieków*, J. Kozielecki (red.), Warszawa
Szczepański J. (1970), *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa
Talko-Hryncewicz J., (1924), *Muślimowie czyli tak zwani Tatarzy litewscy*, Kraków,
Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (Dz.U. 2005, nr 17, poz. 141.)
Warmińska K. (1999), *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków
Weber M. (2002), *Gospodarka i społeczeństwo: zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa
Żechowski Z. A. (1997), *Nathion and Ethnic Groups*, [w:] M. S. Szczepański (red.), *Ethnic minorities and ethnic majority: sociological studies of ethnic relations in Poland*, Katowice

Summary

Between Ethnographic Group, Ethnic Group and Nation. The Status of Polish Tatars in the Light of the Existing Research

The main purpose of the article is to present and discuss research ideas related to the status of Polish Tatars. This group is an example of an ethnic group that is variable in time and space and is being under the influence of dynamic processes as well as transformations. As a consequence, the views on the status of the group did not always keep pace with the proper reflection of these changes. This article will present the positions and research assumptions under which Polish Tartars are an ethnographic group, ethnic group, or a nation.

Keywords:
Polish Tatars, ethnographic group, ethnic group, minority, nation

Sławomir Bartnicki
Instytut Socjologii
Uniwersytetu w Białymstoku
e-mail: slawomir@uwb.edu.pl

KONSULTACJE SPOŁECZNE JAKO ASPEKT DEMOKRACJI SEMIBEZPOŚREDNIEJ WE WŁADZTWIE GMINNYM WOJEWÓDZTWA PODLASKIEGO

Artykuł przedstawia analizę treści uchwał rad gminnych województwa podlaskiego odnoszących się do konsultacji społecznych na przestrzeni ostatnich pięciu lat. Wprowadzenie stanowi charakterystyka zjawisk takich, jak: konsultacje społeczne, demokracja bezpośrednia czy demokracja semibezpośrednia w kontekście władztwa samorządowego i państwowego.

W perspektywie postpolityki realnego znaczenia nabiera partycypacja obywateli w decydowaniu politycznym oraz w życiu publicznym w ogóle. Jakkolwiek nierealnie to dźwięczy w obecnym kontekście życia politycznego w Polsce oraz w innych krajach (w tym tzw. starych demokracji), zasada partycypacji, czyli czynne współdecydowanie przez obywateli w różnych formach, nieograniczające się tylko do aktywności w wyborach, wykazuje coraz większą presję odgórną i oddolną. Ta pierwsza jest widoczna w utrwalonych historycznie praktykach delegacji uprawnień i decentralizacji w państwach Europy Zachodniej i urzeczywistnia się choćby w stanowisku Komisji Europejskiej (KE), które mniej lub bardziej akceptują władze centralne państw członkowskich. W Polsce na fali tej presji sprokurowany został dokument Program „Lepsze regulacje 2015"[1], zakładający podniesienie roli konsultacji społecznych w stanowieniu prawa krajowego. Choć presję na jego powstanie wywarły i nadal wywierają wydarzenia takie jak protesty ws ACTA czy coraz częstsze domaganie się przez obywateli wpływu na kształt decyzji politycznych. Z tym faktem wiąże się presja oddolna, które jest wzmacniana m.in. przewartościowaniem efektywności demokracji pośredniej i problemami gospodarczymi demokracji liberalnych. Presja oddolna powstaje także, a może przede wszystkim na bazie

[1] http://bip.mg.gov.pl/files/upload/17870/PL_MG_DDR_Program_Lepsze_regulacje_2015.pdf [10.10.2013].

rozwoju nowych mediów ułatwiających samoorganizację, komunikację i oferujących nowe zastosowania motywacjom delegitymizacyjnym obywateli.

Pojęcie demokracji bezpośredniej jest o tyle proste do zdefiniowania, co trudne do urzeczywistnienia w praktyce wskutek wielkości zbiorowości, stopnia trudności problemów do rozstrzygania oraz kultury danej zbiorowości, która może mniej lub bardziej predestynować ów podmiot, ale i władze do aktywowania demokracji bezpośredniej. Najogólniej, według jednego z nurtów definicyjnych, demokracja bezpośrednia nie występuje w praktyce decydowania politycznego, nie ma bowiem spełnionych warunków podstawowych – jedności miejsca i czasu decyzji politycznych. Jedność miejsca i czasu zakłada, że uprawnieni do decydowania uczestniczą w całym procesie, od propozycji decyzji do jej prawnego przyjęcia [Uziębło 2009:13-14]. Powyższe warunki są wrażliwe na efekt skali, choć ta forma decydowania może występować np. w sytuacji zebrania sołeckiego. Drugi nurt definiowania zakłada, że demokracja bezpośrednia urzeczywistnia się wszędzie tam, gdzie obywatele mają możliwość wpływu na decyzje na dowolnym etapie ich powstawania. Trzeci sposób definiowania podkreśla, że demokracja bezpośrednia urzeczywistni się wówczas, kiedy suweren będzie w stanie podjąć ostateczną wiążącą decyzję [Uziębło 2009: 15-16]. Wedle tego, obecnie funkcjonujące w Polsce instytucje demokracji bezpośredniej są nimi jedynie według definicji drugiego nurtu. Według pierwszego i trzeciego sposobu definiowania, byłyby to jedynie instytucje fasadowe. Choć równocześnie, dyskusyjnym jest, czy rzeczywiście i w jakim stopniu, instytucje demokracji bezpośredniej w Polsce pozwalają na zadośćuczynienie wymogom drugiego nurtu definicji [Kossowska-Gąstoł 2004: 515-516].

Ideały demokracji bezpośredniej podkreśla klasyczne rozumienie demokracji, zwane też partycypacyjną teorią demokracji. Demokracja urzeczywistnia się tu dopiero w bezpośrednim udziale suwerena w kreowaniu i ustanawianiu decyzji bez pośrednictwa przedstawicieli. Nawiązuje to do ateńskiej i greckiej wizji demokracji – kształtowania decyzji przez obywateli. Natomiast współczesny kontekst funkcjonowania demokracji przedstawicielskich uzasadnia elitarystyczna teoria demokracji. W tym przypadku partycypacja obywatelska ma się ograniczać do cyklicznego uczestnictwa w wyborach; zasadą konstytutywną funkcjonowania reżimu demokratycznego jest demokracja pośrednia – przedstawicielska. W konkurencji elit politycznych o głosy suwerena manifestuje się ideał demokracji. Teoria elitarystyczna jest uzasadniona wielkością struktury *demosu* oraz stopniem skomplikowania rozstrzyganych spraw. Zasadną formą uczestnictwa obywatelskiego jest przekazanie władzy przez suwerena obieralnym przedstawicielom i nieangażowanie się w proces stanowienia decyzji politycznych. W takim ujmowaniu demokracji delegitymizacja rozumiana jako

brak uczestnictwa w głosowaniu podlega racjonalizacji wskutek uzasadnienia, że niska frekwencja oznaczać może zadowolenie obywateli z funkcjonującego porządku [Cześnik 2007:13-20]. Aprobowany stopień zaangażowania obywateli w życie polityczne w teorii partycypacyjnej uosabia legitymizację substancjonalną [Wesołowski 2001], z kolei teoria elitarystyczna odwołuje się do legitymizacji proceduralnej. Obydwa podtypy legitymizacji wynikają z legitymizacji demokratycznej, z tym, że wskazują na różny stopień zaangażowania obywateli w praktyki polityczne, co sugeruje różne znaczenie jakościowe tych podtypów legitymizacji. Jeżeli kogoś wyróżnia legitymizacja substancjalna, to jednocześnie ten ktoś charakteryzuje się legitymizacją proceduralną. Z kolei legitymizowanie na poziomie proceduralnym nie oznacza jednocześnie obecności legitymizacji substancjalnej. Ta ostatnia wiąże się bowiem z bezpośrednim i aktywnym zaangażowaniem suwerena w aktywności polityczne wykraczające daleko poza uczestnictwo w różnych typach wyborów. Na przykład: uczestnictwo w konsultacjach społecznych, podpisywanie petycji i ich prokurowanie, udział w wiecach politycznych, przynależność do partii politycznej, bezpośrednie kontaktowanie się z decydentami, a w omawianym kontekście, również samodzielne kandydowanie w wyborach samorządowych czy udział w posiedzeniach rad gminnych. Legitymizacja substancjalna rozumiana przez klasyczne rozumienie demokracji wyrażone przez teorię partycypacyjną wymaga względnie wysokich kompetencji politycznych, bo zakłada zaangażowanie obywateli w różne poziomy decydowania politycznego, a nie jedynie zaangażowanie wyborcze. Kompetencje polityczne, to zmienna zależna od liczby lat kształcenia formalnego [Domański 2005: 12]. Legitymizacja tego typu wiąże się również ze znacznym nasileniem kapitału pomostowego, czego skutkiem będzie poczucie sprawstwa. To z kolei, ma współegzystować z zaufaniem zgeneralizowanym, które w Polsce występuje na niewielkim poziomie [Czapiński, Panek 2011]. Należy również wziąć pod uwagę efekt skali. Na poziomie ogólnokrajowym „pełne" zaangażowanie, większej części obywateli wyrażone legitymizacją substancjonalną, przed pojawieniem się nowych mediów, trudno było sobie wyobrazić. Na poziomie polityki centralnej, nadal, najlepiej sprawdza się proceduralna postać działania systemu wyrażona przez demokrację przedstawicielską, co jest wymuszone znaczną liczebnością suwerena, a obecnie również coraz większym poziomem komplikacji rozstrzygnięć, co w pewnym zakresie zostało wypracowane przez rozrost administracji. Przez lata władze centralne państw demokracji liberalnych wypracowały wypaczony model sfery debaty publicznej. Podmiotem, a jednocześnie miejscem debaty stały się media tradycyjne, inne podmioty o zasadniczym znaczeniu w demokracji przedstawicielskiej, to politycy (partie polityczne) oraz obywatele, w dalszej kolejno-

ści wymienić można grupy interesu (związki zawodowe, grupy komercyjnych aktorów w tym międzynarodowych, administracja). Największe znaczenie zyskali politycy i media dystansują znaczenie obywateli. Umocniło to znaczenie legitymizacji proceduralnej, a w konsekwencji niewydolności gospodarczej osłabieniu ulega również proceduralna funkcja systemu, przez malejące zaangażowanie suwerena w wyborach powszechnych. Wraz z tym procesem, następowało odejście polityki od ideologii, partie polityczne z masowych stawały się wyborczymi, a miejsce debaty publicznej stawało się teatrem, w którym gra się jedynie na emocjach. Coraz mniejsze znaczenie w tym kontekście ma komunikacja polityczna definiowana jako wypracowywanie konsensusu przez możliwie jak największą liczbę różnych aktorów zainteresowanych daną kwestią. Nieco inną perspektywę dla debaty publicznej stwarza pojawienie się tzw. nowych mediów, których głównym nośnikiem jest Internet w odsłonie Web 2.0 i wyższej. Internet w obecnej postaci „uzbraja" obywateli w możliwości skuteczniejszej kontroli swoich reprezentantów, komentowania i inicjowania decyzji politycznych, ubiegania się o swoje prawa, słowem, narzędzie to wzmacnia demokrację bezpośrednią i służy jej formom. Internet umożliwia obywatelom większy dostęp do zamkniętego dotąd kręgu komunikacji politycznej, również, a może przede wszystkim w odniesieniu do decydowania na poziomie centralnym. Stwarza to pewne nadzieje, na umocnienie „klasycznego pojmowania demokracji", wzmocnienie partycypacji suwerena w kwestiach dotąd zarezerwowanych jedynie dla jego przedstawicieli, z decyzjami, których suweren się nie zgadza w trakcie trwania kadencji, czy wreszcie, na wzmocnienie siły legitymizacji demokratycznej w ogóle.

Zakres zaangażowania

W kontekście tego co powyżej scharakteryzowano, demokracja semibezpośrednia, z punktu widzenia wymogów definicyjnych sytuuje się gdzieś pomiędzy demokracją pośrednią a bezpośrednią. Gdyż, w rzeczywistości trudno jest zadośćuczynić kryteriom definicyjnym władztwa bezpośredniego. Stąd, demokracja semibezpośrednia w praktyce wpisywać się może również w niektóre założenia demokracji deliberacyjnej. Ta ostatnia, najogólniej, oznacza zaangażowanie w proces decyzyjny możliwie największej liczby obywateli, których dyskutowana problematyka dotyczy i którzy rozumieją własne stanowisko w tym zakresie i potrafią to stanowisko uzasadnić przy pomocy racjonalnych argumentów. Nadto, uczestnicy deliberacji to obywatele, a nie grupy nacisku;

dostęp do procesu jest dla wszystkich zainteresowanych równy; uczestnicy mają rzetelne informacje o przedmiocie deliberacji co zakłada też wysiłek po stronie uczestników, który trzeba wydatkować na zdobycie wiedzy o problemie i wyrobienie własnego stanowiska. Dodatkowo, deliberacja ma polegać na poszukiwaniu zrozumienia dla własnych racji, a nie na budowie konsensusu, [Porębski 2012: 31]. Deliberacja w tym kontekście oznaczać będzie proces podejmowania decyzji, a nie samo decydowanie i finalne uzgadnianie rozstrzygnięcia. Zaangażowanie w proces, przedstawianie własnych opinii i wysłuchiwanie stanowiska innych wyłączając ostatnią fazę, czyli ustalanie decyzji wspólnej, gdzie strony przystają na zmiany w swoich pierwotnych stanowiskach.

Podsumowując, pojęcia: demokracja deliberacyjna, semibezpośrednia i bezpośrednia, mają tę wspólną cechę, że zakładają partycypację uczestników wspólnoty na różnym poziomie, w procesie sprawowania władzy, przedstawiania własnych stanowisk, uzgadniania decyzji i ich podejmowania. Choć, należy również zaznaczyć, że w polskim porządku prawnym udział obywateli na jakimkolwiek stopniu podejmowania decyzji jest utożsamiany z demokracją bezpośrednią. Odmienne rozumienie w konwencji prawnej, zaznacza się w przypadku państw Europy Zachodniej. Tam demokracja bezpośrednia będzie wówczas kiedy, to obywatele podejmują ostateczną decyzję. A w przypadku współudziału suwerena (jak ma to miejsce w konsultacjach) można jedynie mówić o demokracji semibezpośredniej [Uziębło 2005: 300][2].

Generalnie, zaangażowanie członków wspólnoty w decydowanie polityczne wynika z motywacji obywateli (partycypacja obywatelska/społeczna) oraz z motywacji władzy (partycypacja publiczna). To, jaka będzie rzeczywista skala zaangażowania obywateli jest w głównej mierze wypadkową tych dwóch czynników, na kształt których z kolei wpływają takie współzależne zmienne, jak: zaszłości historyczne, kultura narodowa, kultura polityczna na danym obszarze, postawy obywatelskie, kompetencje polityczne i wiele innych.

Strukturalne uwarunkowania demokracji bezpośredniej w gminach

W przypadku gmin jest możliwe aktywowanie mechanizmów demokracji bezpośredniej i deliberacji w szerszym zakresie. Dotyczy to szczególnie gmin niewielkich, właściwie, im mniejsza liczebność gminy, tym większe prawdo-

[2] Niniejsza praca nie jest jednak prawniczym oglądem prezentowanej problematyki, a jedynie oglądem socjologicznym, stąd autor niniejszego artykułu definiuje konsultacje społeczne jako instytucję demokracji semibezpośredniej.

podobieństwo efektywnego wdrożenia form demokracji bezpośredniej i semibezpośredniej. Składa się na to kilka czynników. Po pierwsze, wielkość zbiorowości, po drugie bliskość fizyczna i instytucjonalna lokalnych decydentów, po trzecie, „dojmujący" charakter lokalnych problemów dotyczących konkretnych reprezentantów zbiorowości. Czynniki te mogą spowodować, że zaangażowanie w proces decydowania w lokalnej polityce, będzie większe w małych, niż w dużych liczebnie zbiorowościach. W przypadku wielkości zbiorowości, większe zaangażowanie względnie małych liczbowo społeczności lokalnych dostrzegalne jest choćby w sytuacji wyborów samorządowych, co szczegółowo precyzuje teoria słabnięcia społeczności [Skarżyńska 2005: 207]. Zwykle frekwencja w tego rodzaju wyborach jest wyższa w małych gminach, niż w dużych ośrodkach miejskich. Poza tym, mała liczebność zbiorowości implikuje z „technicznego" punktu widzenia większą możliwość np. zabrania głosu w lokalnej debacie, oraz oferuje lepszą „słyszalność" pojedynczych stanowisk. Większe zaangażowanie suwerena w procesy decyzyjne na poziomie polityki lokalnej, umożliwia także sytuacja większej łatwości kontaktów z lokalnymi decydentami i mniejszej liczby barier administracyjnych stojących na drodze do takich kontaktów. Łatwiej spotkać lokalnego włodarza, niż np. ministra. Po trzecie, prawdopodobnie bardziej do działania zmotywuje propozycja likwidacji lokalnej szkoły, czy utrudniony dojazd do miejsca zamieszkania wskutek braku dobrej drogi, niż propozycja podniesienia podatków przez rząd centralny. Wszystkie te czynniki zwiększają możliwości szerokiego zaangażowania obywateli we współdecydowanie na poziomie lokalnym. Istotnym jest, na ile te strukturalne uwarunkowania sprzyjające „uśrednianiu" decyzji lokalna władza zechce wesprzeć i wykorzystać dla dobra wspólnego.

Ranga partycypacji publicznej i obywatelskiej wzrasta, do czego przyczyniają się niepowodzenia modeli wolnorynkowego i etatystycznego [Gąciarz, Bartkowski 2012: 75]. Konsultacje[3], jako forma partycypacji obywatelskiej, wymagają od stron procesu spełnienia wielu warunków, jednak są bodaj najczęściej stosowanym narzędziem „uśredniania" decyzji politycznych, co w szczególności odnosi się do realizacji władzy na poziomie lokalnym.

[3] Konsultacje społeczne można zdefiniować jako proces, w którym władza zasięga opinii społeczeństwa (organizacje społeczne, interesariusze w danej sprawie, obywatele, eksperci niezależni) w dowolnej kwestii. Ustalenia konsultacji powinny wpływać na kierunek legislacji. W obiegu jest też termin konsultacje publiczne, który ma oznaczać konsultacje szersze, niż konsultacje społeczne, bo konsultacje społeczne zakładać mają konsultowanie, głównie w ramach organizacji społecznych [*Stanowisko* 2013].

Konsultacje społeczne po polsku

Protesty przeciw ACTA na początku 2012 roku wywołały reakcję rządu w postaci organizacji tzw. Kongresów Wolności Internetu. Wydarzenia te przyczyniły się z kolei do powstania dokumentu *Konsultacje społeczne – jak sprawić by były lepsze? Propozycja kodeksu konsultacji i ścieżka wdrożenia*[4]. Treści tego dokumentu stały się tzw. Kodeksem Konsultacji Społecznych – wskazówką dla rządu i administracji, czym kierować się w przypadku przeprowadzania konsultacji. Dogmaty konsultacji społecznych wynikające z tego dokumentu, to: dobra wiara, powszechność, przejrzystość, responsywność, koordynacja, przewidywalność oraz poszanowanie interesu ogólnego; w sumie te przykazania tworzą tzw. Siedem Zasad Konsultacji. Po pewnym czasie z inicjatywy organizacji pozarządowych i Prezydenta RP, powstał również Kanon Konsultacji Lokalnych[5] [Makowski 2013]. Jest to rozwiązanie dedykowane gminom w fazie projektowania i przeprowadzania lokalnych konsultacji społecznych. We wcześniejszym okresie czasu powstało także szereg dokumentów instruktażowych oświetlających ideę konsultacji na poziomie samorządu i dedykowanych poszczególnym jednostkom samorządu terytorialnego JST, [Zychowicz 2011; Pyka 2011; Probosz, Sadura 2011].

Generalnie, motywacja do wdrażania konsultacji społecznych ze strony rządu w Polsce wynika z presji wewnętrznej i zewnętrznej. W przypadku tej pierwszej, idzie o sprawę ACTA ale i coraz częstsze wyrażanie, głównie negatywnych opinii przez obywateli na forum nowych mediów. Presja zewnętrzna wynika z wymogów stawianych przez organizacje takie jak Komisja Europejska czy OECD[6]. Prawdopodobnie, gdyby nie wystąpiła presja wewnętrzna, to niewiele by się w sprawie konsultacji zmieniło. Tymczasem obecnie (organizowane albo współorganizowane przez rządzących) konsultacje toczą się w wielu miejscach przestrzeni internetu i mają charakter testu. Do tej pory nie utworzono jednej platformy konsultacji on-line dla wszystkich aktów prawnych na szczeblu centralnym. Takie zalecenia formułuje dokument Kodeks Konsultacji Społecznych[7]. Sugestie w podobnym tonie widnieją także w dokumencie

---

4 https://mac.gov.pl/wp-content/uploads/2012/06/konsultacje-społeczne.pdf [10.10.2013].

5 http://issuu.com/res_publica_nowa/docs/cji_lokalnych_wst__pne_za__o__enia_?e=2095242/3910666#search [10.10.2013].

6 *Background Document on Public Consultation*: http://www.oecd.org/mena/governance/36785341.pdf; w tym kontekście także [Koźlicka 2004:46].

7 Konsultacje społeczne – jak sprawić by były lepsze? Propozycja kodeksu konsultacji i ścieżka wdrożenia, s. 13.

rządowym Program „Lepsze regulacje 2015”[8]. Na mocy zapisów w tym ostatnim dokumencie, Ministerstwo Gospodarki (MG) testuje właśnie działanie platformy konsultacji on-line (konsultacje.gov.pl), ale tylko w ramach aktów prawnych MG[9]. Udział w konsultacjach w ramach tej platformy (aktywność na forum, przesyłanie opinii na temat aktów prawnych) dla osób fizycznych, wymaga rejestracji poprzez system ePUAP, co może być znacznym utrudnieniem, choć MG informuje, że proces ten przeszło już ponad 100 tys. osób[10]. W sumie, na 35 konsultowanych na platformie aktów prawnych, jedynie w przypadku *Założenia ustawy – prawo o miarach*, odnotowano ponad 2 tys. odsłon; w dalszej kolejności *Krajowy Plan Rozwoju Kosmicznego* odnotował ponad 1,5 tys. odsłon. Pozostałe projekty cieszą się mniejszym zainteresowaniem – poniżej 1 tys. odsłon[11]. Komentarze skupiają się wokół kilku projektów, a ich autorami są użytkownicy instytucjonalni, a nie osoby prywatne.

Ministerstwo Gospodarki prowadzi także platformę OSR *ex post* regulacji prawnych w domenie MG *Zmieniaj z nami prawo*[12]. W tym przypadku istnieje jedynie możliwość komentowania sugerowanych aktów prawnych oraz wskazywania własnych propozycji aktów prawnych i wskazywania uciążliwości, jakie generują. W tym przypadku komunikacja jest jednostronna, nie można śledzić wpisów innych użytkowników, brak również jakiegokolwiek podsumowania zgłaszanych uwag.

Innym miejscem, gdzie mogą odbywać się konsultacje w sprawie rządowych projektów jest portal mamzdanie.org.pl[13]. To rozwiązanie dla użytkowników nieinstytucjonalnych jest bardziej przystępne niż platforma konsultacje.gov.pl, ponieważ, oprócz całego aktu prawnego poddanego konsultacji, oferuje również jego streszczenie i wskazanie celu konsultacji. W przypadku zakończenia procesu konsultacji występuje jego podsumowanie. Generalnie, to rozwiązanie odnotowuje większą liczbę interakcji tak po stronie osób fizycznych, jak i użytkowników instytucjonalnych niż inicjatywa MG. Na co wpływa też zapewne fakt, że na tej platformie konsultowane są propozycje z różnych resortów, ale istnieją tu również możliwości prowadzenia konsultacji np. przez samorządy.

Poza tym, funkcjonuje jeszcze platforma Rządowego Procesu Legislacyjnego (RPL)[14]. Jednak jest to rozwiązanie skierowane głównie do legislatorów oraz

---

8 Program „Lepsze regulacje 2015”, s. 35.
9 http://konsultacje.gov.pl/
10 http://konsultacje.mg.gov.pl/node/3080 [01.11.2013].
11 Stan na 1.11.2013 http://konsultacje.mg.gov.pl/projects
12 http://bip.mg.gov.pl/Prawo/Zmieniaj+z+nami+prawo
13 https://mamzdanie.org.pl/web/guest
14 http://legislacja.rcl.gov.pl/

podmiotów zrzeszonych (głównie z rozdzielnika)[15]. Dominującą funkcją jest tu funkcja informacyjna, a nie konsultacyjna. Chociaż, dla osób fizycznych w tym przypadku istnieje również możliwość zgłaszania własnych sugestii.

Oprócz sugerowanych powyżej działań inicjowanych przez rządzących istnieje wiele przykładów oddolnej aktywności obywatelskiej na łamach nowych mediów, głównie w portalach społecznościowych, które to działania noszą znamiona procesu konsultacji, albo precyzyjniej, żądania przez wyborców konsultacji w wybranych kwestiach.

Trzeba brać również pod uwagę fakt, że idea konsultacji w polskich warunkach, może napotykać bariery (głównie po stronie władzy) tak na poziomie centralnym, jak i lokalnym. Przyczyną tego może być tzw. polska kultura narodowa, którą charakteryzuje duży dystans władzy i znaczne unikanie niepewności [Boski 2009: 93; G. Hofstede, J.G. Hofstede 2007: 59].

Konsultacje społeczne w świetle uchwał podlaskich samorządów

Celem badania była analiza uchwał rad gminnych województwa podlaskiego dotyczących konsultacji społecznych. Dotyczyło to określenia przyjmowanych przez samorządy lokalne obwarowań zasad i trybu konsultacji oraz katalogu spraw, których konsultacje w charakteryzowanym okresie dotyczyły.

Analizie poddano uchwały podlaskich samorządów dotyczące konsultacji społecznych od 2009 roku do końca stycznia 2014 roku[16]. Od początku 2009 roku rady gminne w województwie podlaskim przyjęły 89 uchwał dedykowanych konsultacjom w określonej sprawie oraz uchwał określających tryb i zasady prowadzenia wszystkich konsultacji w gminie. Ponadto, rady gminne, w obszarze województwa w charakteryzowanym okresie ogłosiły w sumie 23 nowelizacje wcześniej przyjętych uchwał dotyczących konsultacji dotyczących określonych kwestii i uchwał precyzujących przebieg wszystkich konsultacji w gminie. Dodatkowo, 10 uchwał dotyczy określenia zasad i trybu konsultacji (np. w postaci przyjęcia regulaminu konsultacji) z organizacjami pozarządowymi oraz innymi podmiotami prowadzącymi działalność w zakresie pożytku publicznego. Ponadto, w dwóch gminach przyjęto też uchwały wprowadzające Regulamin Konsultacji Społecznych.

---

15 http://bip.rcl.gov.pl/rcl/status-prawny/3536,dok.html

16 Źródło analizy stanowią wskazania Elektronicznego Dziennika Urzędowego Województwa Podlaskiego: http://edziennik.bialystok.uw.gov.pl [20.02.2014].

Konsultacje w gminach mogą mieć charakter obligatoryjny bądź fakultatywny[17]. Konsultacje fakultatywne mają być przeprowadzane w sprawach „ważnych dla gminy", o czym decyduje rada gminy. Z kolei obligatoryjność konsultacji nie wynika jedynie z ustawy o samorządzie gminnym, może być podyktowana brzmieniem innych ustaw [Ustawa 2003]. Wreszcie, konsultacje mogą dotyczyć całej gminy albo jej wydzielonego obszaru, np. sołectwa czy dzielnicy z uwagi na istotę poruszanych zagadnień. Konsultacje również mogą odnosić się do wydzielonych grup społeczno-zawodowych, w zależności od przedmiotu konsultacji.

Ustawodawca pozostawił gminom możliwości samodzielnego określania zasad, form i trybu konsultacji. Toteż praktyka w tym zakresie jest różna, co dyktowane jest uwarunkowaniami lokalnymi. Jest to rozwiązanie uwzględniające różnice w kulturze politycznej czy liczebność poszczególnych JST. Określając tryb i zasady konsultacji gminy wybierają jeden z trzech wariantów: a) określenie w jednej uchwale zasad i trybu konsultacji dla wszystkich konsultacji w gminie; b)określanie każdorazowo trybu i zasad konsultacji; c)przyjęcie ogólnych zasad i trybu dla wszystkich konsultacji w gminie, co sugeruje ich specyficzne doprecyzowywanie w przypadku poszczególnych konsultacji [Rachwał 2008: 332].

Z przeprowadzonej analizy wynika, że samorządy gminne w województwie podlaskim w charakteryzowanym okresie na 89 wszystkich wydanych uchwał dotyczących konsultacji społecznych wydały aż 49 uchwał, które zaliczyć można do powyższej kategorii „a" i „c". Czyli są to uchwały, w których określono zasady i tryb konsultacji dla wszystkich konsultacji prowadzonych w gminie oraz uchwały przyjmujące ogólne zasady i tryb konsultacji w gminie z możliwością ich dookreślenia w sytuacji konsultowania określonej sprawy (np. gmina Czyże czy miasto Zambrów [Uchwała nr 22.109.2012; Uchwała nr 161/XXXI/13]). Wśród tych 49 uchwał dominują te pierwsze. Uchwały z obydwu tych wariantów były wydawane głównie w roku 2012 - w sumie 24 uchwały tego typu.

W uchwałach precyzujących zasady i tryb konsultacji dla wszystkich konsultacji w gminie oraz w tych, w których przyjmowano ogólne zasady i tryb konsultacji dla wszystkich konsultacji w gminie dominującą formą konsultacji pozostaje zebranie mieszkańców. Spotykany rezerwuar pozostałych form, to np. ankiety dystrybuowane w różnoraki sposób (w tym przez stronę urzędu gminy

[17] Konsultacje obligatoryjne przewiduje się w następujących sprawach: a)tworzenia, łączenia, podziału i znoszenia gmin oraz ustalania ich granic; b)nadania gminie lub miejscowości statusu miasta i ustalenia jego granic; c)ustalenia lub zmiany nazw gmin oraz siedzib ich władz; d)utworzenia jednostki pomocniczej z inicjatywy rady gminy; e)ustalenia statutu jednostki pomocniczej [za: Rachwał 2008:330].

i BIP, na zebraniach z mieszkańcami), karty konsultacyjne, pisemne zapytania mieszkańców, udostępnianie dokumentów dotyczących konsultowanych treści, przyjmowanie opinii i wniosków (w formie pisemnej, przez komunikację elektroniczną). Z tego, zebrania z mieszkańcami wskazano w sumie w 41 spośród 49 uchwał. Wśród tych uchwał są takie, gdzie nie doprecyzowano form i zasad konsultacji, jak np. w uchwale Rady Miejskiej w Czyżewie [Uchwała w XVII/115/12], gdzie wskazano jedynie, że stosowana będzie karta konsultacyjna z pytaniami dotyczącymi konsultowanej sprawy. Nie określono tam sposobów dystrybucji i zbierania owej karty konsultacyjnej. Z treści uchwały wynika również, że niekoniecznie wypracowywanie treści pytań/opcji wyboru do karty konsultacyjnej musi się odbywać podczas np. zebrań z mieszkańcami. Podobna w brzmieniu jest uchwała Rady Gminy Raczki [Uchwała nr XV/80/12]. Tam również wspomina się jedynie o karcie konsultacyjnej jako formie konsultacji. Przyjęciem ogólnych zasad i trybu dla wszystkich konsultacji bez podania w treści uchwały jakiejkolwiek formy konsultacji, charakteryzuje się z kolei uchwała gminy Radziłów [Uchwała nr XVII/111/11]. Z kolei, w gminie Goniądz uchwała przewiduje sposób prowadzenia konsultacji jako konsultacje „ustną" i „pisemną", gdzie również pozostawiono swobodę w dalszym możliwym doprecyzowywaniu przebiegu konsultacji [Uchwała nr XIV/83/11].

Z drugiej strony, w charakteryzowanym okresie powstały uchwały określające przebieg wszystkich konsultacji w gminie, w których dookreślono szeroki zakres stosowanych form konsultacji. Przykładem takiej uchwały jest uchwała Rady Gminy Nowinka [Uchwała nr X/71/11]. Przewidywane przez tę uchwałę formy prowadzenia konsultacji, to m.in.: badania ankietowe, sondaże internetowe, spotkania radnych i wójta z mieszkańcami. W uchwale nie dookreślono szczegółowych sposobów wdrażania tych form konsultacji. Z kolei, dookreślony katalog form konsultacji, których wdrożenie zostało szczegółowo scharakteryzowane, wprowadza się w uchwale gminy Białowieża [Uchwała nr XXVIII/151/09]. Formy te, to: zebrania mieszkańców, spotkania konsultacyjne z przedstawicielami organizacji działających na terenie gminy oraz badania opinii z wykorzystaniem formularza ankietowego.

W omawianym okresie czasu, należy tez wymienić, powstanie dwóch uchwał wprowadzających tzw. Regulamin Konsultacji Społecznych. Uchwały te precyzują przebieg konsultacji fakultatywnych *w sprawach ważnych dla mieszkańców* (miasta/gminy przyp. autor). Przykładem tego rodzaju jest uchwała Rady Miasta w Hajnówce [Uchwała nr VI/31/11]. W uchwale tej określono szeroki zakres form konsultacji, jedną nich są np. warsztaty projektowe umożliwiające *zainteresowanym zdobycie wiedzy na temat konsultowanego tematu i wypracowanie rozwiązań zakończonych sporządzeniem pisemnego podsumowania zawierają-*

cego wszystkie opinie i wnioski. Bardzo precyzyjnie opisano zasady prowadzenia konsultacji, szczegółowo scharakteryzowano proces informowania o konsultacjach, gdzie nacisk położono na informowanie o sprawie, której konsultacje dotyczą. Regulamin konsultacji zakłada również, co nie jest nigdzie spotykane, udział ekspertów z danej dziedziny w sytuacji prowadzenia konsultacji wymagających specjalistycznej wiedzy. Dodatkowo, przewidywane jest prowadzenie zakładki na stronie internetowej urzędu miasta, dedykowanej konsultacjom, która zawierać ma m.in. forum dyskusyjne, informacje o przedmiocie konsultacji oraz dokumentację związaną z konsultacjami. Drugą uchwałą, która wprowadza Regulamin Konsultacji Społecznych dla konsultacji fakultatywnych w gminie, jest uchwała Rady Gminy Hajnówka [Uchwała nr XIII/64/11], zbliżona treściowo do powyższej uchwały Rady Miasta Hajnówka.

Uchwały ściśle i ogólnie precyzujące przebieg wszystkich konsultacji w gminie charakteryzuje też zbliżone podejście inicjowania konsultacji przez mieszkańców. Gminy określają tu albo dolny próg odsetka mieszkańców gminy, albo obszaru, którego konsultacje dotyczą, posiadających czynne prawo wyborcze do rady gminy, albo wymaganą liczbę mieszkańców inicjujących proces. Z reguły wymaga się, aby inicjatywę wszczęcia konsultacji poparło 10% lub 20% mieszkańców gminy albo jednostki, której konsultacje mają dotyczyć. Ewentualnie, w uchwałach podaje się wymaganą liczbę mieszkańców popierających zainicjowanie procesu konsultacji i liczbę tę najczęściej gminy określają na poziomie 100 bądź 50 osób. Choć, np. uchwała gminy Jaświły umożliwia złożenie wniosku przez mieszkańców o przeprowadzenie konsultacji, pod którym to wnioskiem podpisy złoży co najmniej 10 mieszkańców gminy z czynnym prawem wyborczym do rady gminy [Uchwała nr XXXIV/167/10]. Z kolei, w gminie Radziłów wymagany jest wniosek o wszczęcie konsultacji podpisany przez 25 osób uprawnionych do udziału w konsultacjach [Uchwała nr XVII/111/11]. Częściej jednak w uchwałach wskazywano na procent ogółu mieszkańców gminy albo jednostki/obszaru niż na konkretną ich liczbę, jeżeli idzie o możliwość inicjowania konsultacji. Jednak, aż w 22 uchwałach na 49 tego typu, nie określono kryteriów inicjowania konsultacji przez mieszkańców.

W tego typu uchwałach niekiedy określa się też próg ważności konsultacji, co wymaga np. zebrań z mieszkańcami i ewidencjonowania biorących udział. Według uchwały gminy Brańsk za ważne uważa się konsultacje, jeżeli wzięło w nich udział co najmniej 30% uprawnionych mieszkańców gminy, ale tylko w sytuacji, kiedy przedmiot konsultacji dotyczy całej gminy [Uchwała nr XVII/145/13]. Z kolei, np. w gminie Klukowo wymagany dla ważności konsultacji próg uczestnictwa to 10% uprawnionych [Uchwała nr XXIII/140/14]. Jeżeli już określano wymagany próg uczestnictwa w konsultacjach dla ich waż-

ności, to proporcje te oscylowały w od 10% do 30%. Zwykle unikano precyzowania tego wymogu, co jest zasadne w sytuacji stosowania różnych form konsultacji i wykorzystywania w tym celu różnorodnych kanałów komunikacji.

W uchwałach z charakteryzowanego okresu, które dotyczyły konsultacji obligatoryjnych stosowano na ogół samą kartę konsultacyjną (niekiedy nazywaną ankietą konsultacyjną), która była w różny sposób udostępniana uprawnionym do wypełnienia, np. podczas zebrań z mieszkańcami.

Analizując pozostałe kwestie i elementy szczegółowe, wynikające z zapisów w uchwałach rad gminnych dedykowanych konsultacjom w charakteryzowanym okresie, wymienić można uchwałę Rady Gminy Czyże [Uchwała nr 22.109.2012], w której przewidziano udział w konsultacjach osób, które ukończyły 13 lat, decyduje o tym rada gminy. Rozwiązanie tego typu nie występuje w żadnej innej uchwale w ramach analizowanych. W zapisach niektórych uchwał istnieją też rozbieżności w zakresie jawnego albo tajnego wyrażania poparcia dla określonych opcji na karcie konsultacyjnej albo ankiecie stosowanej w trakcie konsultacji. Na przykład w uchwale gminy Krypno [Uchwała nr X/52/2011] za ważne uznaje się ankiety konsultacyjne opatrzone podpisem. Z kolei uchwała gminy Bielsk Podlaski [Uchwała nr XXIX/153/09] w sprawie konsultacji dotyczących zmiany nazwy wsi dopuszcza możliwość głosowania tajnego w sytuacji, jeżeli uczestniczący konsultacji w czasie zebrania podejmą taką decyzję większością głosów.

Generalnie, we wszystkich uchwałach tego typu, zasady konsultacji charakteryzowano dość wybiórczo, akcentując przeważnie proceduralną rolę poszczególnych czynności. Dotyczy to szczególnie konsultacji w sprawach zmian nazw miejscowości.

Katalog spraw poddawanych konsultacjom

Od 2009 do marca 2014 roku gminy w województwie podlaskim poddawały konsultacjom następujące sprawy, na które, ze względu na liczbowy albo unikalny charakter należy zwrócić uwagę:

1. Zmiany granic gminy – w gminie Choroszcz [Uchwała nr XVII/174/2013] oraz w gminie Supraśl [Uchwała nr VI/57/11]. W obydwu przypadkach konsultacje odbywały się w formie głosowania z użyciem karty konsultacyjnej. W Supraślu głosowanie odbywało się podczas zebrania mieszkańców, gdzie uczestnicy mieli być wyczerpująco informowani o przedmiocie konsultacji. W Choroszczy natomiast należało samodzielnie

uzyskać kartę konsultacji, a po uzupełnieniu złożyć w odpowiednich miejscach wyznaczonych na terenie gminy.

2. Łączenie, podział i likwidacja sołectw – w gminie Klukowo mieszkańcom zadano pytanie: „Jakie jest Pana/Pani stanowisko w sprawie połączenia sołectw Klukowo i Klukowo-Kolonia w jedno wspólne sołectwo pod nazwą „sołectwo Klukowo", obejmujące w całości obszar dotychczasowych sołectw Klukowo i Klukowo-Kolonia?". W konsultacjach stosowano kartę konsultacyjną, gdzie pozostawiono dwie opcje wyboru: „popieram połączenie sołectw" oraz „jestem przeciwko połączeniu sołectw". Formą konsultacji pozostaje tu zebranie mieszkańców, choć w treści uchwały nie wspomniano o tym bezpośrednio [Uchwała nr XIV/86/12]. W gminie Juchnowiec Kościelny w 2012 roku konsultowano podział sołectwa Simuny i utworzenie na jego bazie dwóch jednostek pomocniczych [Uchwała nr XIV/130/2012]. Z kolei w gminie Krynki w 2011 roku konsultacjom poddano likwidację dwóch sołectw i przyłączenia wsi do innych sołectw [Uchwała nr VI/39/2011]. W gminie Sokółka w 2011 przyjęto dwie uchwały dotyczące konsultowania odłączenia wsi od sołectwa i utworzenia odrębnego sołectwa, na wniosek mieszkańców tych wsi [Uchwała nr VIII/43/11].
3. Zmiana nazwy miejscowości – uchwały o tej tematyce dominowały przede wszystkim w 2009 roku. Ogółem w charakteryzowanym okresie przyjęto 14 uchwał w tej sprawie, z czego 12 podjęto w 2009 roku, a po jednej uchwale w 2010 i 2011 roku. Konsultacje tego typu wdrażano w oparciu o zapisy ustawy z dnia 29 sierpnia 2003 roku o urzędowych nazwach miejscowości i obiektów fizjograficznych. Konsultacje tego typu przeprowadzano w formie zebrań z mieszkańcami i stosowaniu karty konsultacyjnej. Ewentualnie, pomijano fazę zebrań z mieszkańcami, a rozprowadzano jedynie przyjęty w uchwale wzór karty konsultacyjnej, np. przez sołtysów.
4. Statuty jednostek pomocniczych gminy – w charakteryzowanym okresie powstały 3 uchwały w 3 gminach odnoszące się opiniowania statutów jednostek pomocniczych oraz jedna uchwała przewidująca konsultacje w sprawie zaopiniowania zmian w statutach jednostek pomocniczych [Uchwała nr XXVIII/220/09].
5. Budżet obywatelski – dwie uchwały: rady miejskiej w Suwałkach [Uchwała nr XLIV/483/2013] i Białymstoku [Uchwała nr XLVIII/534/13]. Te przykłady konsultacji dotyczących budżetu obywatelskiego wyróżniają rozbudowane formy, w których mieszkańcy zgłaszają najpierw propozycje inwestycji infrastrukturalnych, które po zaakceptowaniu

przez władze lokalne pod względem przyjętych kryteriów formalnych, podlegają ponownemu głosowaniu przez mieszkańców. Finansowanie dotyczy inwestycji, które zbiorą największe poparcie społeczne przy założeniu dostępnej puli środków.

6. Duże inwestycje infrastrukturalne – pojawiła się jedna taka uchwała dotycząca lokalizacji lotniska regionalnego w Topolanach w gminie Michałowo [Uchwała nr XXVIII/257/09].
7. Problematyka uzależnień – w gminie Choroszcz w 2011 roku przyjęto uchwałę zakładającą konsultacje społeczne projektu Programu Profilaktyki i Rozwiązywania Problemów Uzależnień na rok 2012 na terenie Gminy Choroszcz [Uchwała nr V/63/2011]. Tryb i zasady konsultacji zakładały zgłaszanie pisemnych uwag, zastrzeżeń i wniosków do projektu Programu.

Podsumowanie

W świetle przeprowadzonej analizy wynika, że większość uchwał gmin w województwie podlaskim od 2009 do końca stycznia 2014 roku dotyczyło określenia w jednej uchwale mniej lub bardziej doprecyzowanych zasad i trybu prowadzenia konsultacji dla wszystkich konsultacji w gminie. Pozostałe odnoszą się do konsultacji, głównie obligatoryjnych. Konsultuje się dość oszczędnie i „standardowo". Ogólnie, można odnieść wrażenie, że konsultacje przez samorządy traktowane są bardziej proceduralnie, niż substancjalnie a wachlarz potencjalnych metod konsultacji jest niewielki. Dominującą formą konsultacji, pozostają zebrania z mieszkańcami oraz tzw. karta konsultacyjna. Zebrania z mieszkańcami częstokroć i tak nie wykluczają finalnego zastosowania karty konsultacyjnej. Stosowanie tej ostatniej formy, bez wcześniejszych zebrań z mieszkańcami, albo gdy zebrania z mieszkańcami nie wpływają ostatecznie na kształt karty konsultacyjnej mija się z duchem instytucji konsultacji, gdyż zawęża opinie do wyboru alternatywnych opcji. Taka praktyka może mieć zastosowanie w przypadku konsultacji, w sprawach zmiany nazwy miejscowości, w pozostałych przypadkach należałoby dopuszczać w pierwszej fazie procesu zgłaszanie zastrzeżeń, opinii, wniosków suwerena i szeroką dyskusję, a w dalszej kolejności na tej podstawie wypracować kafeterię wyboru w karcie konsultacyjnej. Być może karata konsultacyjna występująca w fazie zakończenia konsultacji nie powinna ograniczać się do wyboru opcji alternatywnych, ale powinna zawierać szersze spektrum wyboru.

Rzadko spotykanym rozwiązaniem jest dopuszczenie możliwości przeprowadzenia badania sondażowego w odniesieniu do konsultowanych kwestii, które to badanie miałoby być zlecane wyspecjalizowanym podmiotom zewnętrznym. Takie rozwiązanie może się również wiązać z redukcją opinii mieszkańców, co oczywiście zależne jest od konstrukcji narzędzia badawczego. Jednak można przyjąć, że tak właśnie będzie się działo, co wynika z faktu, że gminy dążąc do ograniczenia kosztów konsultacji wybierać będą warianty najtańszych oferentów, którzy w takich okolicznościach wybiorą najprawdopodobniej scenariusz badania CATI. Zatem, mimo ewentualnej reprezentatywności badania, stracić może idea konsultacji, w której należy dążyć do bezpośredniej wymiany poglądów.

Częstokroć uchwały precyzujące tryb i zasady konsultacji w gminie dopuszczają łączenie różnych przewidzianych form konsultacji w zależności od przedmiotu konsultacji i obszaru na którym się one odbywają. Dopuszczane formy konsultacji w JST w województwie podlaskim, oprócz wymienionych, to także: pisemne i/lub elektroniczne zapytania wysyłane do mieszkańców, nadto prośby o wyrażenie opinii, sugestii w formie pisemnej i/lub elektronicznej. W stosowanych formach konsultacji komunikację elektroniczną stosuje się ostrożnie i najczęściej ogranicza do zamieszczania informacji i materiałów dotyczących konsultowanej sprawy w BIP, czy na stronie internetowej gminy, ewentualnie do komunikacji mailowej lub korzystania z elektronicznych formularzy urzędów. Nie wykorzystuje się takich kanałów komunikacji, jak blogi, czaty, fora dyskusyjne.

Bibliografia

Boski P. (2009), *Kulturowe ramy zachowań społecznych*, Warszawa

Czapiński J., Panek T. (red.), (2011), *Diagnoza społeczna*

Cześnik M. (2007), *Partycypacja wyborcza w Polsce. Perspektywa porównawcza*, Warszawa

Domański H. (2005), *Legitymizacja systemu politycznego w dwudziestu jeden krajach*, „Studia Socjologiczne" nr 2

Gąciarz B., Bartkowski J. (2012), *Samorząd a rozwój*, Warszawa

Hofstede G., Hofstede J. G. (2007), *Kultury i organizacje*, Warszawa

Kossowska-Gąstoł B. (2004), *Demokracja bezpośrednia w III RP – fikcja czy rzeczywistość*, [w:] W. Kaut (red.), *Demokracja, liberalizm, społeczeństwo obywatelskie*, Katowice

Koźlicka R. (2004), *Unia Europejska wobec organizacji pozarządowych: konsekwencje dla trzeciego sektora w Polsce*, [w:] P. Gliński, B. Lewenstein, A. Siciński (red.), *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: III sektor i wspólnoty loklane w jednoczącej się Eurpie*, Warszawa

Uziębło P. (2005), *Konstrukcja prawna i funkcjonowanie instytucji demokracji bezpośredniej i semibezpośredniej w państwach Europy Centralnej*, „Gdańskie Studia Prawnicze" t. XIV
Uziębło P. (2009), *Demokracja partycypacyjna*, Gdańsk.
Porębski L. (2012), *Debata lokalna jako środek realizacji idei demokracji bezpośredniej*, [w:] *Demokracja bezpośrednia w samorządzie terytorialnym*, Lublin
Probosz M., Sadura P. (2011), *Konsultacje w społeczności lokalnej: planowanie, przygotowanie, prowadzenie konsultacji społecznych metodą warsztatową*, Warszawa
Pyka M. (2011), *Poradnik „Dobrych Praktyk Konsultacji Społecznych"*, Warszawa
Rachwał M. (2008), *Konsultacje z mieszkańcami gminy jako instytucja demokracji bezpośredniej*, [w:] S. Michałowski, K Kuć-Czajkowska (red.), *Przywództwo lokalne a kształtowanie demokracji partycypacyjnej*, Lublin
Skarżyńska K. (2005), *Człowiek a polityka. Zarys psychologii politycznej*, Warszawa
Wesołowski W. (2001), *Legitymizacja jako potoczna filozofia władzy*, „Studia Socjologiczne" nr 2
Zychowicz Z. (red.), (2011), *Przeprowadzanie konsultacji społecznych w samorządzie*, Szczecin

Dokumenty sejmowe i samorządu terytorialnego

Uchwała nr 161/XXXI/13 Rady Miasta Zambrów z 10 września 2013 r. w sprawie zasad i trybu przeprowadzania konsultacji społecznych z mieszkańcami Gminy Miasta Zambrów
Uchwała nr 22.109.2012 Rady Gminy Czyże z dnia 28 grudnia 2012 r. w sprawie zasad i trybu przeprowadzania konsultacji z mieszkańcami gminy Czyże
Uchwała nr V/63/2011 Rady Miejskiej w Choroszczy z dnia 2 września 2011 r. w sprawie przeprowadzenia konsultacji społecznych projektu Programu Profilaktyki i Rozwiązywania Problemów Uzależnień na rok 2012 na terenie Gminy Choroszcz
Uchwała nr VI/31/11 Rady Miasta Hajnówka z dnia 30 marca 2011 r. w sprawie wprowadzenia Regulaminu Konsultacji Społecznych
Uchwała nr VI/39/2011 Rady Miejskiej w Krynkach z dnia 16 czerwca 2011 r. w sprawie przeprowadzenia konsultacji z mieszkańcami Sołectwa Rudaki i Nietupa
Uchwała nr VI/57/11 Rady Miejskiej w Supraślu z dnia 24 marca 2011 r. w sprawie zasad i trybu przeprowadzenia konsultacji społecznych z mieszkańcami w przedmiocie zmiany granic Gminy Supraśl
Uchwała nr VIII/43/11 Rady Miejskiej w Sokółce z dnia 4 lutego 2011 r. w sprawie przeprowadzenia konsultacji z mieszkańcami Sołectwa Szyndziel-Gilbowszczyzna
Uchwała nr VIII/44/11 Rady Miejskiej w Sokółce z dnia 4 lutego 2011 r. w sprawie przeprowadzenia konsultacji z mieszkańcami Sołectwa Geniusze
Uchwała nr X/52/2011 Rady Gminy Krypno z dnia 23 września 2011 r. w sprawie określenia zasad i trybu przeprowadzania konsultacji społecznych z mieszkańcami Gminy Krypno
Uchwała nr X/71/11 Rady Gminy Nowinka z dnia 30 grudnia 2011 r. w sprawie zasad i trybu przeprowadzania konsultacji z mieszkańcami Gminy Nowinka
Uchwała nr XIII/64/11 Rady Gminy Hajnówka z dnia 29 grudnia 2011 r. w sprawie wprowadzenia Regulaminu Konsultacji Społecznych

Uchwała nr XIV/130/2012 Rady Gminy Juchnowiec Kościelny z dnia 16 marca 2012 r. w sprawie przeprowadzenia konsultacji z mieszkańcami
Uchwała nr XIV/83/11 Rady Miejskiej w Goniądzu z dnia 21 grudnia 2011 r. w sprawie określenia zasad i trybu przeprowadzania konsultacji z mieszkańcami gminy Goniądz
Uchwała nr XIV/86/12 Rady Gminy Klukowo z dnia 19 października 2012 r. w sprawie ustalenia zasad i trybu przeprowadzenia konsultacji z mieszkańcami sołectw Klukowo i Klukowo-Kolonia
Uchwała nr XLIV/483/2013 Rady Miejskiej w Suwałkach z dnia 30 grudnia 2013 r. w sprawie przeprowadzenia na terenie Miasta Suwałk konsultacji społecznych w sprawie Budżetu Obywatelskiego jako części budżetu miasta na 2014 rok
Uchwała nr XLVIII/534/13 Rady Miasta Białystok z dnia 25 czerwca 2013 r. w sprawie przeprowadzenia na terenie miasta Białystok konsultacji społecznych w sprawie Budżetu Obywatelskiego jako części budżetu Miasta Białegostoku na 2014 rok.
Uchwała nr XV/80/12 Rady Gminy Raczki z dnia 28 marca 2012 r. w sprawie określenia zasad i trybu przeprowadzania konsultacji z mieszkańcami Gminy Raczki
Uchwała nr XVII/111/11 Rady Gminy Radziłów z dnia 30 grudnia 2011 r. w sprawie zasad i trybu przeprowadzania konsultacji z mieszkańcami gminy
Uchwała nr XVII/115/12 Rady Miejskiej w Czyżewie z dnia 22 marca 2012 r. w sprawie określenia zasad i trybu przeprowadzania konsultacji z mieszkańcami Gminy Czyżew
Uchwała nr XVII/145/13 Rady Gminy Brańsk z dnia 21 lutego 2013 r. w sprawie określenia zasad i trybu przeprowadzania konsultacji społecznych z mieszkańcami Gminy Brańsk
Uchwała nr XVII/174/2013 Rady Miejskiej w Choroszczy z dnia 17 maja 2013 r. w sprawie zasad i trybu przeprowadzenia konsultacji z mieszkańcami gminy Choroszcz w przedmiocie zmiany granic gminy Choroszcz
Uchwała nr XXIII/140/14 Rady Gminy Klukowo z dnia 23 stycznia 2014 r. w sprawie określenia zasad i trybu przeprowadzania konsultacji społecznych z mieszkańcami gminy Klukowo
Uchwała nr XXIX/153/09 Rady Gminy Bielsk Podlaski z dnia 25 maja 2009 r. w sprawie przeprowadzenia konsultacji społecznych z mieszkańcami wsi Hryniewicze Duże i Orzechowicze dotyczących zmiany nazwy wsi
Uchwała nr XXVIII/ 257 /09 Rady Miejskiej w Michałowie z dnia 23 kwietnia 2009 r. w sprawie przeprowadzenia konsultacji z mieszkańcami Gminy Michałowo w sprawie lokalizacji lotniska regionalnego w Topolanach
Uchwała nr XXVIII/151/09 Rady Gminy Białowieża z dnia 31 lipca 2009 r. w sprawie określenia zasad i trybu przeprowadzania konsultacji społecznych z mieszkańcami Gminy Białowieża
Uchwała nr XXVIII/220/09 Rady Miejskiej w Lipsku z dnia 28 września 2009 r. w sprawie przeprowadzenia konsultacji dotyczących zaopiniowania przez mieszkańców zmian do statutów jednostek pomocniczych
Uchwała nr XXXIV/167/10 Rady Gminy Jaświły z dnia 29 czerwca 2010 r. o określeniu zasad i trybu przeprowadzania konsultacji społecznych
Ustawa z dnia 29 sierpnia 2003 r. o urzędowych nazwach miejscowości i obiektów fizjograficznych (Dz.U. nr 166 poz.1612)

Źródła elektroniczne

http://www.szczecin.pl/UMSzczecinSwiat/files/AD4F41AB6CB94E78993C199743E0FB84/Podręcznik%20przeprowadzania%20konsultacji%20społecznych%20w%20samorządzie.pdf [10.10.2013].

Makowski G., *Kanon Konsultacji Lokalnych. Wstępne założenia zaprezentowane 17 kwietnia 2013 roku*, http://issuu.com/res_publica_nowa/docs/cji_lokalnych_wst__pne_za__o__enia_?e=2095242/3910666#search [10.10.2013]

Stanowisko Obywatelskiego Forum Legislacji przy Fundacji im. S. Batorego w sprawie zasad i trybu przeprowadzania konsultacji publicznych projektów ustaw oraz ich założeń (tezy), s. 1; http://www.batory.org.pl/doc/StanowiskoOFL_20111012.pdf [10.10.2013]

Summary

Public Consultations as an Aspect of Semi-Direct Democracy in the Local Governance of Podlaskie Voivodeship

The article presents the review of resolutions adopted by Podlaskie Voivodeship municipal councils dedicated to public consultations in a five-year perspective. This thread is preceded by the presentation of the idea of consultations as well as direct and semi-direct democracy from the State and self-government powers' point of view. Moreover, structural conditioning of the participation of subjects at the local self-government level has been characterized.

Keywords:
public consultations, participation, municipalities, Podlaskie Voivodeship

Lucja Ryńska
Niepaństwowa Wyższa Szkoła Pedagogiczna
w Białymstoku
e-mail: i-rynska@tlen.pl

ROLNIK W SPOŁECZNEJ ŚWIADOMOŚCI MIESZKAŃCÓW NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH WSI WOJEWÓDZTWA PODLASKIEGO

Wprowadzenie

Rolnik w Polsce określany jest jako ktoś związany z rolnictwem. Maria Halamska podzieliła rolników: według kryterium formalnego – rolnikiem jest właściciel, dzierżawca, użytkownik pewnego obszaru ziemi (związek agrarno-formalny); według kryterium dochodowego – rolnikiem jest ten, kto zajmuje się produkcją i sprzedażą produktów wytworzonych w gospodarstwie rolnym i z tej działalności otrzymuje większość swojego dochodu (związek socjoekonomiczny) oraz według kryterium samoświadomości – rolnik to ten, który uważa się za rolnika, decyduje tu poczucie przynależności do grupy, tożsamość [Halamska 2000, s. 9]. Najszerszym kryterium „rolniczości" jest użytkowanie gospodarstwa rolnego. Statystyka definiuje rolnika jako użytkownika gospodarstwa rolnego, czyli „gruntów rolnych wraz z gruntami leśnymi, budynkami lub ich częściami, urządzeniami i inwentarzem, jeżeli stanowią zorganizowaną całość gospodarczą, oraz prawami i obowiązkami związanymi z prowadzeniem gospodarstwa rolnego" [GUS 1998] o powierzchni większej niż 1ha.

Kim jest rolnik? Jaki obraz rolnika tkwi w świadomości społecznej mieszkańców wsi? Na tak postawione pytania chciałabym spróbować odpowiedzieć w tym artykule, który napisałam na podstawie badań nad statusem rolnika.

Cel i przedmiot badań

Celem poznawczym badania było ustalenie koncepcji metodycznej dotyczącej statusu rolnika w strukturze społecznej mieszkańców wsi.

Cele praktyczne sprowadzają się do:
1) zrozumienia sytuacji rolników w wyniku transformacji ustrojowej po 1989 roku w Polsce i poznania sposobów dostosowania się rolników do wymagań rynku;
2) dokonania analizy zmian, jakie nastąpiły w strukturze społecznej mieszkańców wsi;
3) określenia pozycji rolnika w strukturze społecznej.

Zgromadzone informacje w trakcie badań mogą posłużyć celom praktycznym, przez wykorzystanie przy podejmowaniu działań administracyjnych lub politycznych.

Przedmiotem badań były poglądy rolników indywidualnych z wybranych wsi z województwa podlaskiego.

Sposób realizacji badań

Badania były realizowane w postaci sondażu dwukrotnego. Pierwsze badanie przeprowadziłam w 2005 roku (sierpień – październik) objął on 57 rolników ze wsi: Radziucie (23 rolników), Nowa Wola (17) i Bruszewo (17). Drugie badania zrealizowałam w 2010 roku (lipiec - wrzesień) i dotyczyły one 60 rolników ze wsi: Radziucie (19), Nowa Wola (20) i Bruszewo (21). Sondaż dwukrotny przeprowadziłam nie po to, aby przedstawić dynamikę zmian, ale po to, aby wskazać na trwałość wzorów zachowań i postaw mieszkańców wsi. Sama prowadziłam badania, co z jednej strony rodzi niebezpieczeństwo subiektywizacji wyników, ale z drugiej strony daje możliwość prowadzenia obserwacji badanego środowiska. Czas trwania wywiadu był bardzo zróżnicowany: od 30 minut do 2 godzin. Badania były przeprowadzone już po zmianie systemu gospodarczego (1989 rok) i po wstąpieniu Polski do UE (2004 roku), ale poziom emocji respondentów związany z tymi zmianami był znaczny.

Opinie mieszkańców wsi zebrane zostały techniką wywiadu pogłębionego na podstawie kwestionariusza status rolnika w strukturze społecznej mieszkańców na przykładzie wybranych wsi województwa podlaskiego. Wywiad ten zawierał 23 pytania, w większości otwarte, i metryczkę. Informacje zawarte w metryczce dotyczyły: płci rolników, ich wieku, wykształcenia, posiadanych następców, obszaru i specjalizacji gospodarstwa oraz uzyskiwanych dochodów. Zastosowałam w ankiecie znaczną liczbę pytań otwartych ze względu na specyficzny charakter tematu i szczególny rodzaj zbiorowości poddanej

badaniom. Wspólnoty wiejskie, szczególnie gdy temat obejmuje sferę wartości, narzucają jakościowe metody badań. Wypełniony kwestionariusz wywiadu był uzupełniony dodatkowymi informacjami zanotowanymi w trakcie rozmowy i po jej zakończeniu. Ankieta stanowi zespół wywołanych przez badacza treści, opracowanych zgodnie z zasadami metody analizy jakościowej. W trakcie opracowywania zebranych materiałów odwoływałam się do technik jakościowych. Każdy wywiad traktowałam jako „studium przypadku" i poddawałam jakościowej analizie treści. W treści pracy wykorzystałam cytaty z kwestionariusza, które zostały zakodowane w następujący sposób (przykłady):

a. (I/20R/12) – I – pierwsze badanie z 2005 roku,
   20R- respondent 20 ze wsi Radziucie,
   12- numer pytania z kwestionariusza;
b. (I/32NW/17) – I – pierwsze badanie z 2005 roku,
   32 NW - respondent ze wsi Nowa Wola,
   17- pytanie 17 kwestionariusza;
c. (II/43B/21) – II – drugie badanie z 2010 roku,
   43B- respondent 43 ze wsi Bruszewo,
   21- odpowiedź na 21 pytanie z kwestionariusza.

Charakterystyka badanych miejscowości

Zasugerowałam się strategią rozwoju województwa podlaskiego do 2010 roku oraz teorią „trzech szybkości" (szybkość naturalna – rolnictwo ekstensywne, typ przemysłowy – rolnictwo intensywne, typ postindustrialny - różne znaczenie tego określenia) i na tej podstawie wybrałam nielosowo trzy wsie o pewnych specyficznych, rolniczych cechach:

- Radziucie (obszar północny; gmina Sejny) - wieś położona w województwie podlaskim, w powiecie sejneńskim, w gminie Sejny, nad jeziorem Gaładuś. W latach 1975-1998 miejscowość administracyjnie należała do województwa suwalskiego. Liczba mieszkańców (dane z Urzędu Gminy w Sejnach z 16.07.2012): 130 osób, liczba gospodarstw indywidualnych – 41. Wieś zamieszkują Litwini. Obecnie we wsi nie ma żadnej infrastruktury, oprócz drogi asfaltowej w głównej części wsi, bo pozostałe drogi są polne, szutrowe. Wieś nie posiada połączenia komunikacyjnego- autobusowego, nie ma świetlicy, straży pożarnej, kościoła, sklepu (niektóre obiekty znajdują w miejscowości Żegary, oddalonej o 1 km). Od czasu do czasu przyjeżdża sklep obwoźny. Nie ma żadnego

obiektu „użyteczności publicznej", mieszkańcy nie tworzą zintegrowanej wspólnoty wiejskiej, często pracują poza gospodarstwem w Sejnach lub dalej poza granicami kraju związani z miastem dodatkowymi zarobkami, trwają jednakże przy zajęciach rolniczych. Nie realizują się zawodowo jako rolnicy, ale równocześnie dążą do miasta oraz do „dobrego gospodarza". Sytuacja ta pozwala na postawienie hipotezy, że wieś ta stanowi społeczność „rozdroża", której sytuacja wymaga dokonywania stałych wyborów drogi życiowej.

- Nowa Wola (obszar południowo-wschodni; gmina Michałowo) - wieś położona w województwie podlaskim, w powiecie białostockim, w gminie Michałowo. W latach 1975-1998 miejscowość położona była w województwie białostockim. Liczba mieszkańców (dane z Urzędu Gminy w Michałowie z 16.07.2012) - 304 mieszkańców, 108 gospodarstw indywidualnych. Wieś zamieszkują osoby wyznania katolickiego i prawosławnego. Dominuje tu ekstensywna działalność, gospodarka zbliżona do naturalnej, niska wydajność pracy, z reguły brak następców, bez perspektyw na dalszy rozwój ewentualnie rozwój wielofunkcyjny. Mieszkańcy znajdują się w sytuacji „stałego wyboru", co nie ułatwia ich identyfikacji z zawodem rolnika. Widocznym przejawem tych trudności był wysoki poziom emocji demonstrowany przez mieszkańców w toku przeprowadzanych wywiadów.
- Bruszewo (obszar zachodni; gmina Sokoły) - wieś położona w województwie podlaskim, w powiecie wysokomazowieckim, w zachodniej części gminy Sokoły, w zasięgu geograficznego regionu Wysoczyzny Wysokomazowieckiej. W latach 1975-1998 miejscowość administracyjnie należała do województwa łomżyńskiego. Liczba mieszkańców (dane z Urzędu Gminy Sokoły z 16.07.2012): 352 osoby, gospodarstw indywidualnych - 110 (120 jednostek wymiarowych, czyli podatników od nieruchomości). Wieś o szlacheckim pochodzeniu. Występuje tu wysoka intensyfikacja produkcji; specjalistyczne, towarowe gospodarstwa o wysokiej wydajności pracy, nowoczesne z perspektywami do dalszego rozwoju oraz stabilna liczba funkcjonujących rolników. Wiele faktów przedstawionych przez respondentów wskazuje na duży stopień integracji mieszkańców wsi. Dla większości mieszkańców prowadzone gospodarstwo rolne jest jedynym źródłem utrzymania. Rozmowy prowadzone w tej wsi miały stosunkowo „niską temperaturę" emocji, niski poziom agresji i stosunkowo nieliczne postawy niezadowolenia.

Rolnik w społecznej świadomości mieszkańców badanych wsi

Świadomość społeczna mieszkańców wsi jest określona przez ich przekonania, sądy, idee, nawyki myślowe dotyczącego tego, „jak jest". Ankietowani przedstawili obraz rolnika z różnych perspektyw. Problemem stało się znalezienie takiego uniwersalnego określenia, które łączyłoby poglądy mieszkańców wszystkich wsi.

Mieszkańcy wsi odpowiadali najczęściej, że osoba, której uprawa ziemi stanowi główne źródło utrzymania jest rolnikiem:

- wieś Radziucie:
  Rolnik ma gospodarstwo i uprawia ziemię. Gospodaruje na własnej ziemi, utrzymuje się z pracy, z ziemi lub hoduje zwierzęta i z tego żyje. Podstawą działalności takiego rolnika jest gospodarka naturalna, nie szkodząca środowisku. Rozumie on, że nie można za bardzo ingerować w naturę. Przemysłowa produkcja jest niedopuszczalna, ponieważ niszczy to co dała natura w sposób nieodwracalny. Rolnik, to nie jest sam zawód, to również sposób egzystencji. Przyroda, natura, ziemia to wszystko przenika, że trudno od siebie oddzielić (II/18R/4)
- wieś Nowa Wola:
  Rolnik jest właścicielem ziemi, bardzo lubi przyrodę i lubi pracować. Ma zapał do pracy i nie może się zniechęcać. Mimo rozwoju i pomocy techniki ziemia nadal wymaga wielu poświęceń i wielu godzin bardzo ciężkiej pracy fizycznej. Niby jest to zawód jak każdy inny, ale rolnik musi mieć predyspozycje, żeby pracować na wsi (II/36NW/4)
- wieś Bruszewo:
  Rolnik zajmuje się uprawą ziemi: orze, sieje albo sadzi i czeka na dobre plony. Czasami to te dobre plony, to nic dobrego, ponieważ nie ma gdzie ich sprzedać (I/56B/4).

Na podstawie cytowanych wypowiedzi rysuje się stereotyp rolnika, który jest właścicielem gospodarstwa (a własność ziemi jest nadal cenioną i pożądaną kategorią), uprawia ziemię w sposób zgodny z naturą, nie narusza ustalonych od dawna zasad egzystencji z przyrodą. Jest pracowity, wytrwały i wykonuje z chęcią wybrany zawód, który wymaga ciężkiej pracy fizycznej, a efekty tej pracy nie są adekwatne do nakładów. Jakie jeszcze cechy łączą się ze stereotypem rolnika?

W poglądach respondentów obraz rolnika kojarzy się również z kultem pracy, który przedstawiany jest w następujący sposób:

- wieś Radziucie:
  Taki przeciętny rolnik całe swoje życie haruje i haruje, bo trudno powiedzieć, że pracuje, bo robota goni robotę, cały czas jest w kieracie. Pracuje od rana do nocy, nie zdąży ani porządnie wyspać się, ani umyć czy przebrać się. Może nawet nie zachodzi do domu, który z takim trudem wyposażył. On cały czas pracuje, a śpi na stojąco. Ma ciężką pracę ponad siły i należy mu się szacunek (II/9R/5)
- wieś Nowa Wola:
  Rolnik musi mieć zamiłowanie do pracy na wsi, ponieważ tu nie ma wolnych ani świąt, ani niedziel, musi pracować od rana do nocy każdego dnia; i w świątki, i w piątki. Nie śpi, ponieważ nie ma czasu na odpoczynek. Zaharowuje się od rana do nocy i nic z tego nie ma. Brak czasu na wszystko, nie ma urlopu, zakopany po uszy w gnoju i ziemi i cały czas pracuje. Dzień i noc pracuje, żeby utrzymać się na tym samym poziomie. Życie płynie a on świata nie widzi, tylko pracuje i pracuje, dlatego musi być zdrowym i silnym pracownikiem fizycznym (II/41NW/5)
- wieś Bruszewo:
  Pracowitość to główna cecha rolnika. Tylko ciężką pracą można czegoś się dorobić. Rolnik ma dużo pracy od rana do wieczora i nie widać końca (I/42B/4).

Z przytoczonych refleksji na temat pracy wynika, że praca fizyczna rolnika była i jest nadal integralną jego częścią. Charakteryzuje się tym, że jest bezustanna, ogromna, ciężka i złożona oraz niepewna jeśli chodzi o wyniki produkcyjne. Kojarzona jest z wysiłkiem, zmęczeniem, przymusem, trudem i traktowana jako wartość autoteliczna, która jest źródłem szacunku, a wynika z rygoryzmu. Wszystkie te argumenty świadczą o występującym ciągle w świadomości mieszkańców wsi chłopskim etosie pracy. W podobnym tonie o pracy rolnika pisała Barbara Fedyszak- Radziejowska, gdy stwierdzała, że etos pracy łączy się z kultem nieustannej krzątaniny, szacunkiem dla pracy fizycznej oraz potępieniem „próżniactwa"[Fedyszak-Radziejowska 1992, s.16]. Jaka jest praca rolnika: czasowa czy zadaniowa? W świadomości respondentów występuje praca zadaniowa, której efekty są nieadekwatne do poniesionych nakładów. Nie ma zaś w rolnictwie pracy czasowej, systematycznej, ukierunkowanej na osiągnięcie zysku.

Respondenci posługiwali się również pejoratywnymi określeniami rolnika, które związane są z kultem pracy. Oto niektóre przykłady:

- wieś Radziucie:

- *Samobójca, ponieważ sam siebie dobija ciężką pracą i stresem. Jeszcze praca to rzecz normalna, rolnik do niej przyzwyczajony od dziecka, ale to , że musi dobrze nagimnastykować się, aby sprzedać to, co wytworzył może doprowadzić do załamania nerwowego* (I/18R/4)
- *Desperat- ktoś, kto lubi swoją pracę. Przyzwyczaił się do miejsca. Nie pracował gdzie indziej i właściwie nie ma wyboru, a zapracowany o tym nie myśli* (II/2R/4)

– wieś Nowa Wola:
  - *Niewolnik, ponieważ jest przywiązany do ziemi i to nie wiadomo dlaczego? Chyba z zamiłowania jeszcze pracuje na roli. Nie opłaca się, a on robi dalej, ot tak z przyzwyczajenia. Haruje jak osioł i nic nie ma z tej ziemi, a jednak egzystuje na niej. Musi pracować dzień i noc, żeby coś z tego mieć. A przecież tak naprawdę to rolnikowi też powinno należeć się z życia coś dobrego, a nie tylko praca i praca* (I/24NW/4)
  - *Męczennik na własnym gospodarstwie, bo przy bydle mlecznym jest dużo roboty: trzeba dwa razy dziennie doić, a on nie może nikogo zatrudnić. 24 godziny na dobę pracuje, inaczej nie da się żyć, a to nie są żarty. Pracuje od nocy do nocy, bez chwili odpoczynku i nie ma czasu wolnego* (II/29NW/4)

– wieś Bruszewo:
  - *Koń do roboty, taki co cały czas ciężko orze bez odpoczynku i bez przerwy. Pracować trzeba bez względu na porę roku od godziny 5.00* (I/44B/4)
  - *Niewolnik, ponieważ na 24 godziny przywiązany jest do gospodarstwa. Służba to jest a nie praca, cały czas trzeba służyć zwierzętom i roli. Nie ma świąt i niedziel. Każdy dzień jest taki sam – pełen obowiązków* (I/43B/4)

Z przedstawionych wypowiedzi wynika, że rolnik postrzegany jest nadal (zarówno w badaniu z 2010 i 2005 roku), chociaż coraz rzadziej, jako ktoś gorszy. Dowodem są negatywne określenia rolnika związane z kultem pracy i przywiązaniem do ziemi - niewolnik, męczennik, desperat, samobójca, „koń do roboty", „osioł". Mimo, że rolnik to człowiek czynu, który zawdzięcza wszystko, co osiągnął ciężkiej pracy, ale ciągle jest niedowartościowany przez otoczenie i upośledzony społecznie. Wydaje się, że stwierdzenie Eugenii Jagiełło-Łysiowej [1969: 130], że „wielowiekowe poniżenie społeczne chłopa przenoszone jest w ten sposób na pracę rolnika, uważaną nie tylko za «*najżmudniejszy z trudów człowieczych, ale i za najpośledniejszy*», a w świadomości chłopskiej utrzymuje się nadal poczucie małowartościowości, które było rezultatem społecznej degradacji w okresie poddańczo- pańszczyźnianym" i trwa do dnia dzisiejszego.

W takim razie, czy na wsi występuje jeszcze chłop, czy już rolnik? Respondenci odpowiedzieli na to pytanie w następujący sposób:

- wieś Radziucie:
  - *Obecnie brak jest jasnego określenia . Chłop kojarzy się z minionymi czasami, a rolnik to raczej taki postępowy, to zawód wyuczony i musi mieć wykształcenie* (II/5R/4)
- wieś Nowa Wola:
  - *Rolnik, to człowiek, który zna się na wytwarzaniu w rolnictwie. Chłopem nazywamy rolników zacofanych, którzy nie idą z duchem czasu i tworzą teorie o tym, że specjalizacja to nic dobrego dla ludzi, ponieważ doprowadzi ona do sztucznej produkcji wszystkiego* (I/30NW/4)
- wieś Bruszewo:
  - *Rolnik- fachowa postawa w rolnictwie, zna się na tym co robi. Chłop - tak gruboskórnie określa się rolnika, który jest zacofany w poglądach*(I/51B/4)

Na podstawie udzielonych odpowiedzi można stwierdzić, że na wsi występuje jeszcze określenie chłop, które dotyczy zacofanego rolnika. Rolnik z uniwersalnego charakteru chłopa przypisanego do ziemi, przechodzi do zawodu, który związany jest z wykształceniem, ale również *rolnik to zawód, który posiada się już od dzieciństwa. Ktoś z miasta, to nie rolnik, bo nie pochodzi z gospodarstwa. Praca w gospodarstwie i praktyka przygotowuje do zawodu* (II/1R/4). Konkluzja jest następująca, że tylko osoba pochodząca ze wsi może być rolnikiem. Co tak istotnego tkwi w zawodzie rolnika?

Odpowiedź można znaleźć w następujących charakterystykach rolników:

- wieś Radziucie:
  - *Rolnik to samowystarczalna osoba. Potrafi wszystko zrobić w gospodarstwie. Zna się na poszczególnych dziedzinach potrzebnych w gospodarstwie. Zna się na mechanice, finansach i prawie. Musi na wszystkim się znać i wszystko ogarnąć- być dobrym księgowym i sekretarką. Rozumie i rozliczy dopłaty. Śledzi w prasie i telewizji informacje, które jemu są potrzebne w pracy. Cały czas dokształca się i zdobywa wiedzę. Umiejętności zdobywa od rodziny, sąsiadów, szkoły i z prasy i telewizji* (II/11R/4)
- wieś Nowa Wola:
  - *Rolnik to nie tak, jak jakiś zawód w mieście. W mieście w człowieku jest tylko jeden zawód, a na wsi wszystkie zawody ma rolnik. Rolnik musi orientować się w wielu dziedzinach życia. Musi być elektrykiem, mechanikiem, zootechnikiem, ekonomistą, musi, mieć niewiadomo ile zawodów, nawet weterynarzem. Przeciętny rolnik nie ma startu dobrego, trzeba być robolem, bo polskie rolnictwo oparte jest na własnej sile roboczej* (II/38NW/5)
- wieś Bruszewo:

- *Rolnik to człowiek pracowity, odpowiedzialny, ma również umiejętność planowania, hodowli, agrotechniki, musi być operatywny, zaradny, wykształcony, żeby nie gubił się w biurokracji. Trzeba posiadać obecnie kurs księgowości i korzystać z komputerów. Komputer trzeba mieć albo głowę jak komputer albo naprawdę posługiwać się komputerem, gdy się ma dużo krów. Jest to jeden z najtrudniejszych zawodów, bo trzeba pracować jednocześnie w kilku zawodach: rolnik, weterynarz, mechanik, wszystko w jednym. Jednym słowem rolnik powinien znać się na wszystkim po trosze* (II/44B/4)

W rolniku są wszystkie zawody: pracownik, traktorzysta, dyrektor, bankier, sekretarka, księgowy. Wszystko w jednym człowieku musi mieścić się; i doświadczenie i wiedza. Wszystko wiedzieć musi, co dotyczy gospodarstwa w środku, ale też i to co dzieje się w rolnictwie. Biurokracja jest tak ogromna, że trzeba wypełniać dużo papierków. Świadectwa, druki tym zasypywany jest współczesny rolnik, dlatego musi orientować się w przepisach, albo mieć dobrych doradców (II/58B/5)

W drugim badaniu z 2010 roku (czego nie było w 2005roku) respondenci stwierdzili, że rolnik jest specyficznym zawodem, ponieważ zawiera w sobie wiele zawodów np.: księgowa, sekretarka, elektryk, mechaniki, zootechnik, ekonomista, weterynarz. Zawód ten różni się od zawodów, wykonywanych w mieście, gdzie jeden człowiek wykonuje jeden zawód, a na wsi zawód rolnika mieści w sobie wszystkie inne zawody, wszystkie szczeble od producenta, przez usługodawcę do handlowca- sprzedawcy. Występowanie wielozawodowości jest związane ze zmianami w organizacji pracy. Szybki postęp nauki i techniki spowodował to, że rolnik musi być wszechstronnie zorientowany: rozlicza dopłaty, wypełnia różne druki, posługuje się komputerem, zna się na prawie i ekonomii. W jaki sposób rolnik radzi sobie z tak różnorodnymi problemami?

Z wielością zawodów drzemiących w rolniku łączy się przedsiębiorczość czyli taka cecha, która pomaga znaleźć wyjście z różnych sytuacji i postrzegana jest przez ankietowanych w następujący sposób:

- wieś Radziuce:
  - *Obrotny, to taki który potrafi dotrzeć i do urzędu i do producenta i sprzedawcy. Umie rozmawiać , załatwiać sprawy i w urzędzie i z innymi handlowcami. Wie, gdzie udać się po poradę. Musi mieć rozeznanie w realiach gospodarczych, aby wiedzieć, jak zachować się w działalności gospodarczej. Troszczący się o unijne dotacje, po to, żeby z nich skorzystać w sposób przemyślany* (I/19R/5)
- wieś Nowa Wola:

- *Przedsiębiorczy, umie wszystko załatwić i wie, gdzie pójść. Głowę ma na karku tzn. potrafi zarządzać swoim gospodarstwem. Dobra głowa na karku- to dobre myślenie o przyszłości, o tym co zmienić jeszcze, co ulepszyć. Potrafi przewidzieć to, co się opłaca produkować. Zaradny, umie przestawić się z działalności, która nie przynosi dobrych dochodów na taką, która daje więcej pieniędzy. Ma pomysł na specjalizację i potrafi swoje pomysły zamienić w czyny. Uparty w postanowieniach, dąży do wyznaczonego celu. Dobrze się układa w takim gospodarstwie i idzie wszystko tak, jak zaplanował* (I/40NW/5)

– wieś Bruszewo:
  - *Pracowity, przewidywalny, ma głowę do interesów. Rządzenie jest dla niego łatwizną. Operatywny człowiek, ponieważ musi zorganizować sobie pracę i w polu, i w oborze i musi umieć załatwić wszystkie formalności w urzędach. Posługuje się zdrowym rozsądkiem. Musi wiedzieć, gdzie i jak sprzedać to co wytworzył, żeby go nie oszukano. Ekonomiczne myślenie występuje, musi wiedzieć w co zaangażować pieniądze, aby wyjść na swoje. Innowacyjny, bo chce zrobić więcej niż inni. Kreatywność- pomysły posiada na nowe rozwiązania* (II/59B/5)

Respondenci określili przedsiębiorczość jako pomysłowość, a rolnik, który wykorzystuje ją w praktyce jest dobrym organizatorem, myśli perspektywicznie, umie kombinować, czyli jest sprytny, przewidywalny, chytry, zaradny, przezorny, korzysta ze środków unijnych. Krystyna Krzyżanowska [2003: 23-24] opisała przedsiębiorczość w bardzo podobny sposób, traktując ją jako: inicjatywę, innowacyjność, obrotność, rzutkość, zaradność, sztuka kalkulacji, powoduje zmniejszenie ryzyka, dążenie do zysku, realizowanie nowych kombinacji, skłonność do pokonywania różnych przeszkód, elastyczność w działaniu i myśleniu, twórczość. Przedsiębiorczy rolnik porusza się jednocześnie w wielu środowiskach, sferach oraz światach i łączy w sobie dwa nietradycyjne zasoby: wiedzę i kontakty, które wykorzystuje w środowisku lokalnym.

Innym atrybutem rolnika związanym z aktywnością jest samodzielność, niezależność i poczucie odpowiedzialności za efekty własnego działania. Sposób realizacji tej cechy to wizerunek rolnika:

– wieś Radziucie:
  - *Rolnik ma gospodarstwo i może produkować co chce. Sam decyduje o tym, co chce robić. Jest dyrektorem i pracownikiem razem. Rolnik sam sobą rządzi i robi tak, jak uważa za słuszne. Jest niezależny od nikogo. Sam rządzi sobą i nie musi być podporządkowany komukolwiek i to jest najważniejsze* (I/9R/4)

- wieś Nowa Wola:
  - *Bez obrazy rolnik to „pan całą gębą". Jest na swoim i nikt nie może mu kazać, co ma zrobić. Sam o sobie decyduje, co będzie robił. Nikt nim nie rządzi. Określenie to dotyczy tzw. dobrych gospodarzy. Natomiast przeciętniak jest nikim, brak szacunku i uznania nawet ze strony sąsiada* (II/31NW/4)
- wieś Bruszewo:
  - *Gospodarstwo to jak własne przedsiębiorstwo, a rolnik sam decyduje, sam sobie pracownikiem i przełożonym, udziela sobie urlopu, kiedy chce. Rolnik nie musi pracować u kogoś obcego, który może go nie szanować i może nim pomiatać. A tak to sam sobie panem. Robi co chce, nikt nim nie rządzi, sami o sobie decyduje* (II/57B/8)

Mieszkańcy ankietowanych wsi, zarówno w roku 2010 i 2005, rysują obraz rolnika- przedsiębiorcy, którego praca ma wiele atutów: autonomię, niezależność, rozumianą jako wolność od kierownika i nadzorcy, *bycie panem samego siebie*, możliwość samodzielnego kontrolowania przebiegiem procesu produkcji. Rolnik posiada wszechstronne umiejętności, zdolności kierownicze związane z planowaniem i organizacją pracy. Według Barbary Fedyszak-Radziejowskiej [1992: 15] nagrody „wewnętrzne", tkwiące w samej pracy , takie jak: możliwość samorealizacji, samodzielność i poczucie odpowiedzialności za efekty działania, szanse rozwoju i podnoszenia kwalifikacji, powodują silniejsze motywacje jej wykonania. Wydaje się, że rolnik podobnie jak kiedyś chłop chociaż zniewolony, zawsze był wolny w słowie i czynach. Współczesny rolnik również ceni wolność, nie lubi pouczania i dyrygowania sobą. Być może przyczyną uprzedzeń do rolników jest ich niezależność w myśleniu, zachowaniu i pracy.

Ankietowani mieszkańcy wsi posługują się różnymi innymi nazwami rolnika:

- wieś Nowa Wola:
  - *Biznesmen to taki człowiek, co myśli o zarabianiu pieniędzy. Nowoczesny rolnik to też biznesmen, czasami chodzi z teczką po urzędach. Dużo ma, ponieważ umie ciężko pracować i zarabiać. Dobre pieniądze dadzą jeszcze lepsze pieniądze* (I/24NW/5)
  - *Przedsiębiorca i menager, nie boi się nowoczesnych rozwiązań, umie zarządzać czasem i pieniędzmi. Korzysta z pomocy państwa i unii. Rolnik w dzisiejszych czasach to profesja* (II/37NW/5)
  - *Obszarnik ma dużo ziemi. Farmer - nazwa pochodzi ze Stanów, a u nas zostaje rolnik* (II/39NW/4)

– wieś Bruszewo:
  - *Gospodarz to człowiek, który pracuje na swoim i gospodarzy czyli uprawia swoją ziemię. Gospodarz jest to gospodarny człowiek czyli pracowity, który sam decyduje o swoim gospodarstwie, sam rządzi i sam odpowiada za wszystko. Rolnik, tak nazywają gospodarza poza wsią, w gminie, w mieście, ponieważ pracuje na roli. Rolnikiem każdy może tak siebie nazwać* (I/50B/4)
  - *Ziemianin, ponieważ posiada dużo ziemi i z uzyskiwanej produkcji rolnej może godnie żyć* (II/48B/4)
  - *Przedsiębiorca rolny to osoba posiadająca duży areał ziemi, organizująca i planująca produkcję rolną według zasad ekonomii. Stara się maksymalizować zyski i jednocześnie minimalizuje koszty* (II/52B/4)
  - *Ziemię uprawia rolnik, chociaż teraz weszła w modę nazwa farmer. Nazwa powstała, gdy weszliśmy do unii, ale u nas tak nie nazywamy rolnika. Producent rolny- ta nazwa ładnie brzmi teraz w mediach, tak nowocześnie. Nazwa obszarnik, to tak trochę jak ktoś srogi, taki pan i władca ziemi* (II/55B/4)

Z przeprowadzonej analizy wynika, że określenia, dotyczące osób zajmujących się uprawą ziemi są różne: od chłopa, rolnika (najczęściej), producenta rolnego przez farmera, przedsiębiorcę do menedżera i biznesmena. Te ostanie określenia pojawiły się w drugim badaniu z 2010 roku. Mieszkańcy wsi Bruszewo używają specyficznej nazwy gospodarz (przede wszystkich w 2005 roku) oraz ziemianin. Wybór nazwy gospodarz podyktowany jest względami tradycji szlacheckiej, ponieważ mieszkańców wsi zwykle dzieliło się na tych, którzy posiadają ziemię-gospodarzy i tych, którzy jej nie posiadają [Daniłowicz 1989: 29]. Ankietowani mieszkańcy wsi zgadzają się z tym, że rolnik powinien mieć duży majątek, ale nie utożsamiają współczesnego rolnika z kapitalistą. Teoretycznie rolnik nim jest, ponieważ posiada kapitał- własność, ale w świadomości respondentów nie wystąpiła nazwa kapitalista.

Wnioski

Moje badania potwierdziły niektóre wnioski z badań Pawła Daniłowicza z końca lat osiemdziesiątych XX wieku, w których prywatni właściciele gospodarstw rolnych nazywani byli rolnikami (najczęściej), gospodarzami, rolnikami indywidualnymi, chłopami, klasą chłopską, kmiotami, wieśniakami, chłop-

stwem [Daniłowicz 1989: 23] . Współczesne nazewnictwo bazuje na określeniu rolnik i całkowicie odrzuca archaiczne nazwy właścicieli gospodarstw rolnych. Mieszkańcy wsi posługują się od lat nazwą rolnik, ale środki masowego przekazu i urzędnicy próbują wprowadzić nowoczesne określenie rolnika takie, jak: przedsiębiorca, biznesmen albo farmer.

Nazwy osoby uprawiającej ziemię jest niejednoznaczna. Trudno jest określić, kim jest rolnik w świadomości społecznej. Hasło to wywołuje wielość działań, cały świat, a nawet kosmos. Pewne jest jedno, że rolnik jest właścicielem gospodarstwa rolnego i uprawia ziemię. Jedni producenci rolni osiągają imponujące wyniki, drudzy zaś gospodarują banalnie, jak przed dziesiątkami lat. Wszyscy rolnicy są ludźmi pracy nie tylko zadaniowej, ale coraz częściej czasowej, która wiąże się z wykonywanym zawodem. Zawód rolnika jest specyficzny, ponieważ łączy w sobie wiele innych zawodów i związany jest z wieloma umiejętnościami dotyczącymi zarządzania.

Bibliografia:

Daniłowicz P. (1989), *Nazwa a stereotyp* [w:] Z. Gostkowski (red.), *Analizy i próby technik badawczych w socjologii,* t. 7, Warszawa

Domański H., *Klasa chłopska trwa,* „Europa" 1998, nr 5: 9-10

Domański H., Rychard A. (1997), *Elementy nowego ładu,* Warszawa

Fedyszak-Radziejowska B. (1992), *Etos pracy rolnika. Modele społeczne a rzeczywistość,* Warszawa

Gorlach K. (1990), *Socjologia polska wobec kwestii chłopskiej*, Kraków

Halamska M. (2000), *Charakterystyka społeczna polskich rolników,* [w:] *Chłop, rolnik, farmer*? Warszawa

Halamska M., *Odchodząca klasa,* „ACADEMIA" 2009, nr 1: 28-30

Jagiełło-Łysiowa E. (1969), *Zawód rolnika w świadomości społecznej dwóch pokoleń wsi,* Warszawa

Kochanowicz J. (1998), *Wieś europejska w perspektywie długiego trwania,* [w:] Z. T. Wierzbicki, A. Kaleta (red.) *Rolnictwo i wieś europejska*, Toruń-Warszawa

Kocik L. (2001), *Trauma i eurosceptycyzm polskiej wsi,* Kraków

Kozyr-Kowalski S. (1979), *Klasy i stany. Max Weber a współczesne teorie stratyfikacji,* Warszawa

Krzemiński A., *Chłopska Europa* . „Polityka" 1996, nr 2: 68-71

Krzyżanowska K. (2003), *Przedsiębiorczość zespołowa rolników i jej uwarunkowania,* Warszawa

Kulwicki E. (1989), *Kreowanie świadomości,* [w:] J. Socha (red.), *Chłop polski: szkic do portretu,* Warszawa

Kutrzeba-Pojnarowska A., Leskiewiczowa J., *Zakres pojęcia chłopa-uwagi dyskusyjne,* cz. 1, „Kultura Wsi" 1996, nr 2: 191

Manteuffel R. (1989), *Pod presją mieszczucha,* [w:] J. Socha (red.), *Chłop polski: szkic do portretu,* Warszawa

Sawicka J. (1993), *Strukturalne problemy wsi i rolnictwa w Polsce i krajach Wspólnoty Europejskiej,* Warszawa

Siekierski St., *Chłop czy rolnik* , „Kultura Wsi" 1998, nr 2/6: 158-168

Słomczyński K. M., Tomescu-Dubrow I (2008), *Systemowe zmiany w strukturze klasowej a ruchliwość społeczna,* [w:] H. Domański (red.), *Zmiany stratyfikacji społecznej w Polsce,* Warszawa

Stanin T. (1971), *Peasants and Peasant Societies,* Baltimore

Tomczak F. (1989), *Kierunki rozwoju wsi i rolnictwa w Europie 2000. W kontekście doświadczeń światowych,* [w:] Z. T. Wierzbicki, A. Kaleta (red.), *Rolnictwo i wieś europejska. Od korzeni ku wspólnej przyszłości w XXI wieku,* Warszawa

Turowski J. (1992), *Socjologia wsi i rolnictwa: metody i wyniki badań,* Lublin

Wyposażenie gospodarstw rolnych w środki techniczne a cele i kierunki produkcji gospodarstw rolnych, Warszawa 1998

Summary

The Farmer in the Social Consciousness of the Inhabitants on the Example of Selected Villages in the Podlaskie Voivodeship

There is a lot of confusion with regard to the meaning conveyed by the name of a person who farms land. It is hard to unequivocally determine who a farmer is in social awareness. This entry elicits many connections. One thing is certain, i.e., that a farmer is the owner of a farmstead and s/he works the land. Some agricultural producers achieve impressive results, others manage poorly, as it was decades ago. All farmers are workers not only task-oriented, but more often time-oriented and bound with their profession. This very specific occupation combines many other jobs and is linked to many skills connected with management.

Keywords:
a farmer, Podlaskie Voivodeship, social consciousness

Michał Dąbrowski
Interdyscyplinarne Studia Doktoranckie
Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej w Warszawie
e-mail: demic82@gmail.com

ZMIANA NORMY PRAWNEJ A PROCES INSTYTUCJONALIZACJI PRZEKRACZANIA GRANICY PAŃSTWOWEJ

Wstęp

Analizując przestrzeń przejścia granicznego wraz z jego najbliższym otoczeniem można łatwo zaobserwować wiele innowacyjnych zachowań jednostek, które stale użytkują wspomniany obszar. Wiele tych działań jawi się jako chaotyczne, czy wręcz absurdalne. Jednakże długotrwała obserwacja pozwala stwierdzić, że rządzą się one logicznymi prawami. Proces wytworzenia ładu społecznego jest długotrwały. Nie jest on ustanowiony raz na zawsze, lecz ulega ciągłym dookreśleniom. Rzeczywistość przejścia granicznego nie tworzy się z niczego. Prawodawcy dwóch sąsiadujących krajów podsuwają gotowy model reguł przekraczania granicy. Jest w nim zapisane kto, na jakich warunkach, gdzie i jak często może wjechać do państwa ościennego. Działające jednostki często nad te reguły przedkładają własne interesy. Postępują zgodnie z własną logiką, która może być sprzeczna z interesem kraju. Państwo musi zmierzyć się z problemem nagminnego nieprzestrzegania prawa. Wprowadza bardziej rygorystyczne kontrole, zaostrza sankcje lub też wprowadza nowe normy, które w prostszy sposób będą mogły być egzekwowane. Zmiana przepisów zawsze powoduje wprowadzenie nowych reguł gry w rzeczywistości granicznej. Burzy nomos, czyli sens wytworzonego przez działające jednostki własnego świata. Jednakże trudno wyobrazić sobie, że rozwiąże od razu wszystkie problemy, które stały u podstaw wprowadzenia nowego prawa. Niemożliwe wydaje się również, że wyeliminuje ze społecznej rzeczywistości wszystkie niepożądane aktywności.

Celem artykułu jest zaprezentowanie wpływu zmiany przepisów dotyczących przekraczania granicy na zachowanie członków zbiorowości społecznej, którzy z przyjazdów do kraju sąsiedniego stworzyli stałe źródło dochodów.

To właśnie zmiana reguł gry jest bezpośrednio w nich wymierzona. Jednak omawiana społeczność charakteryzuje się ponadprzeciętnym poziomem innowacyjności, co sprawia, że dosyć szybko znajduje pole do dalszej aktywności.

Źródła inspiracji

Inspiracją do napisania pracy był szok kulturowy[1], którego doświadczyłem podczas przejścia ze świata własnej rzeczywistości społecznej do przestrzeni, która funkcjonuje zgodnie z zasadami kultury granicy. Poznanie logiki praw zachodzących na transgraniczu może być użyteczne do zwalczenia socjopatologii, która ma miejsce na nadgraniczu. Taką rolę uprawiania socjologii uważam za cenną dla środowiska praktyków społecznych.

Przedmiotem analizy czynię zjawiska, które zaobserwowałem po wprowadzeniu przez władze Białorusi ograniczeń w wywozie takich artykułów, jak: paliwo i papierosy[2]. Nowe przepisy zaburzyły w znacznym stopniu praktyki społeczne na przejściu granicznym.

Głównym celem pracy jest zaprezentowanie mechanizmów wpływających na zachowanie jednostek, które w wyniku wprowadzonej nowelizacji miały zostać wyeliminowane z przestrzeni granicznej.

Fundamentem do napisania niniejszego artykułu były badania przeprowadzone w ramach projektu „Kultura granicy – interdyscyplinarna analiza zjawisk społecznych zachodzących w obrębie przejścia granicznego w Kuźnicy". Główną metodą, jaką zastosowano do eksploracji obszaru będącego źródłem inspiracji naukowej, była obserwacja ukryta uczestnicząca. Autor przeprowadzał ją osobiście w latach 2009–2012. Dodatkowym materiałem badawczym były wywiady przeprowadzone z ekspertami codzienności granicznej, czyli funkcjonariuszami Służby Celnej i Straży Granicznej, osobami zajmującymi się handlem przygranicznym, kierowcami ciężarówek, mieszkańcami miejscowości przygranicznych. Dostęp do unikalnego materiału badawczego zawdzięczam również temu, iż od 2008 roku jestem funkcjonariuszem Służby Celnej pełniącym obowiązki w granicznym oddziale celnym. Sposób prowadzonych przeze mnie badań jest zgodny z zaproponowanymi przez Koneckiego [1992] i Miszewskiego [2005]. Podobnie jak oni, staram się być

[1] O szoku kulturowym, który związany jest z doświadczaniem wielu rzeczywistości społecznych pisali m.in. Berger i Luckmann. Zob. [Berger, Luckmann 1983: 52].

[2] Zakaz dotyczył wywozu artykułów gospodarstwa domowego (płyt gazowych i elektrycznych, lodówek, zamrażarek) , niektórych produktów spożywczych (kasza, makaron) oraz budowlanych (cement). Jednakże nie były one w analizowanym okresie przywożone do Polski.

w środku wydarzeń i dzięki temu docieram do zjawisk i obszarów, które są trudno dostępne dla badaczy. Jednakże moja rola w społeczności ludzi granicy spowodowała, że prowadzona przeze mnie obserwacja czasami przypominała tę wykonaną przez Rottenburga [2000: 87-100] w słubickim barze na pograniczu polsko-niemieckim. Nie mogłem wszystkich faktów doświadczyć osobiście lub z pierwszej ręki, o części z nich dowiedziałem się z przekazu moich respondentów.

Główną inspiracją teoretyczną do wyjaśnienia analizowanego fenomenu były prace Schutza [2008], Bergera i Luckmanna. Siatka pojęciowa zaproponowana bądź też używana przez tych klasyków tradycji interakcyjno – fenomenologicznej w socjologii jest podstawą moich rozważań przeniesionych na grunt przejścia granicznego.

Działanie, wiedza, codzienność

Aktywność człowieka powoduje, że tworzy się świat społeczny. Efekt działalności ludzkiej jest dostępny zarówno dla jego twórcy, jak i osób, które znajdują się w jego otoczeniu. W naturę członków społeczeństwa wpisana jest kreatywność. Świat wytworzony przez człowieka jest otwarty na jego aktywność. Subiektywne czynności ludzkie, które są podzielane przez inne osoby najpierw stają się intersubiektywne, a z czasem, gdy wiedza o nich zostaje przekazana zaczynają być obiektywne. Zgadzam się z Zemło, iż Berger i Luckmann uważają, że cały społeczno – kulturowy wymiar świata jest wyłącznie produktem człowieka. Nieustannie wychodzące w świat zewnętrzny ludzkie aktywności wytwarzają go, utrwalają i nieprzerwanie zmieniają, wprowadzając nowe elementy i charakterystyki [Zemło 2003: 254].

Jednostki w swoim postępowaniu kierują się zasadą ekonomizacji podjętych czynności. Działanie, które przyniosło oczekiwany skutek staje się sposobem na rozwiązanie określonej sytuacji. Tym samym człowiek, swoją potencjalnie różnorodną aktywność, zawęża do jednego, dobrze znanego sposobu. Początkowo intencjonalne zachowanie przeradza się w wiedzę. W społecznym zasobie wiedzy szczególne miejsce zajmuje ta, którą Berger i Luckmann określają jako „wiedzę o charakterze przepisu". Definiują ją jako ograniczoną do znajomości skutecznych sposobów postępowania, ułatwiających wykonywanie zwykłych czynności. Wiedza dostarcza członkom społeczności schematów typizujących, którą są niezbędne dla większości zrutynizowanych czynności, które wykonywane są w życiu codziennym. Typizacje dotyczą nie tylko in-

nych osób, ale także wszelkiego rodzaju zdarzeń, zarówno o charakterze społecznym jak i odnoszących się do zjawisk przyrodniczych [Berger, Luckmann 1983: 79-80]. Ludzka aktywność zaczyna być nawykowa. Jednostki mogą również wiedzę o danym zachowaniu czerpać nie z własnych doświadczeń a w formie naśladownictwa. Wiedzę w społeczeństwie reguluje zasada istotności. Jest ona wyznaczana przez interes jednostki bądź pozycję w zbiorowości. Zasób mądrości społecznej nie jest równomiernie podzielany przez ludzi. Dla jednej osoby dane informacje będą czysto abstrakcyjne, wręcz bezużyteczne, z kolei dla innych jest to wiedza, którą wykorzystują w swojej codziennej aktywności.

Według Bergera i Luckmanna [1983: 52] wśród wielu rzeczywistości, ta dotycząca życia codziennego jest uprzywilejowana i powinna być uznana za podstawową. Autorzy twierdzą, że jest ona postrzegana jako uporządkowana. Jej zjawiska są ujęte we wzory, które jawią się jako niezależne od tego, czy są przez jednostki postrzegane [Berger, Luckmann 1983: 53]. Przez członków społeczności rzeczywistość życia codziennego jest przyjmowana bez zastrzeżeń. Jest to świat, który jest dzielony z innymi jednostkami. Oczywistość codzienności trwa dopóki nie przerwie jej pojawienie się problemu.

Proces instytucjonalizacji na przejściu granicznym

Człowiek, podczas swojej aktywności, dąży do wykreowania porządku społecznego. Dlatego też ważne jest utworzenie w społeczności instytucji, które będą odpowiadały za podtrzymywanie ładu społecznego. Instytucje w zbiorowości są to sposoby rozwiązywania problemów, jest to też forma uregulowanej działalności ludzkiej. Z pozoru chaotyczne działanie ludzkie wytwarza sieć instytucji, dzięki którym zachowanie ma swoją logikę. Według Northa instytucje to stworzone przez człowieka ograniczenia, które strukturyzują interakcje polityczne, ekonomiczne i społeczne. Składają się na nie ograniczenia nieformalne takie jak: sankcje, zwyczaje, tradycje, nieformalne kodeksy oraz reguły sformalizowane, czyli np. prawo. North podkreśla, iż w ciągu historii instytucje zostały wykreowane przez ludzi w celu stworzenia porządku oraz zredukowania niepewności w transakcjach [Skąpska 1999: 324]. W odniesieniu do rzeczywistości przejścia granicznego, za instytucję w sensie socjologicznym można uznać kontrolę graniczną wraz z jej elementami składowymi, takimi jak: kontrola paszportowa, kontrola celna z oględzinami pojazdu bądź rewizją szczegółową auta i osób nim podróżujących, a także kontrole: weterynaryjne, fitosanitarne oraz te odnoszące się do zdrowia publicznego i higieny.

Zdaniem Knighta i Ensmingera [1998: 105-126] procesy instytucjonalizacji są swoistymi negocjacjami uwzględniającymi preferencje uczestniczących w nim aktorów społecznych. W realiach przejścia granicznego na przeciw siebie stają osoby, które inaczej definiują rzeczywistość społeczną. W opozycji do osób, które ze stałych przyjazdów do sąsiedniego kraju chcą czerpać dochód stają kontrolerzy ustanowieni przez państwo do dbania o interes ogólnospołeczny. Te dwie antagonistyczne role społeczne w wyniku interakcji redefiniują własne wizje rzeczywistości i przez proces instytucjonalizacji regulują swoje aktywności. W ten sposób ze spontanicznej, chaotycznej działalności utworzone zostają procedury aktywności. Przez stałe ich powielanie przeradzają się one w nawyk. Niestosowanie się do nich powoduje, że jednostki podlegają sankcjom. Na przejściu granicznym kara zostanie wymierzona zarówno osobie, która w sposób niebudzący wątpliwości przyzna się do przemytniczego charakteru swojej podróży, jak i kontrolerowi, który podczas podjętych czynności naruszy w jakikolwiek sposób godność turysty. Tym samym obie grupy aktorów społecznych stale stykających się w przestrzeni terminala samoograniczają się. Z powodu dużej liczby osób przekraczających granicę służby nie są w stanie w pełni skontrolować wszystkich podróżnych. Szczegółowej kontroli poddawani są turyści, którzy łamią już na wstępie normy wynegocjowane w procesie instytucjonalizacji. Tym samym kontrola graniczna jest w sensie socjologicznym rytuałem, który unaocznia istnienie instytucji. Wiedza o nim może okazać się skutecznym sposobem dla osób czerpiących zyski z nielegalnego przywozu towarów zza granicy. Jak stwierdzają Berger i Luckmann [1983: 118] podstawą przekazu znaczenia instytucji jest społeczne uznanie, że dana instytucja jest stałym rozwiązaniem określonego problemu danej zbiorowości. Dlatego potencjalni uczestnicy zinstytucjonalizowanych działań muszą być systematycznie zapoznawani z tymi znaczeniami. Ciekawym przypadkiem w analizie procesu instytucjonalizacji jest sytuacja, gdy jedna ze stron zrywa nieformalną społeczną umowę dotyczącą reguł panujących w interakcjach z przedstawicielami drugiej strony. Podczas przeprowadzonej przeze mnie obserwacji, takie zjawisko zaistniało przynajmniej kilkakrotnie i prawie zawsze było związane z wprowadzaniem nowelizacji w przepisach regulujących ruch graniczny. Zmiana norm powoduje, że utrwalona instytucja przekraczania granicy przestaje być wystarczającym źródłem dyspozycji odnoszących się do pożądanych zachowań i nie rozwiązuje problemu zbiorowości, jakim jest pokonanie rygoru kontroli. Dotychczasowe reguły zachowania zostają zakazane, próg tolerancji kontrolujących zostaje zdecydowanie obniżony. Jednak próżnia społeczna nie trwa długo. Praktycznie od razu podejmowane są próby wytworzenia nowego ładu. W niniejszym artykule chciałbym prze-

analizować następujące po sobie etapy procesu instytucjonalizacji przekraczania granicy na przykładzie wprowadzenia ograniczenia na wywóz z Białorusi przez osoby fizyczne paliwa, które było efektem ogłoszonego w czerwcu 2011 roku rozporządzenia rządu w Mińsku. Dla celów analitycznych omawianego procesu wyróżniam dziewięć etapów: ogłoszenie zmiany, próba – ofiara, bunt, zanik aktywności, innowacja, reinterpretacja normy, testowanie, uspołecznienie, nowa praktyka.

Ogłoszenie informacji o zmianie norm

Informacja o zmianie przepisów jest traktowana w społeczności ludzi granicy jako zawieszenie dotychczasowych norm. Najczęściej badani informują się wzajemnie o planach wprowadzenia nowych przepisów[3]. Efekt niepewności potęguje poczucie zagrożenia, że dotychczasowa działalność może w przyszłości okazać się niemożliwa[4]. Respondenci swoją sytuację określają jako koniec pewnego etapu w życiu. Są nawet skłonni do pewnych podsumowań[5]. Jednoznacznie narzekają i wyrażają swój sprzeciw wobec działań podejmowanych przez prawodawców. Próbują unaocznić, że nowe przepisy godzą w ich życie[6]. Niektórzy nie dowierzają, że zmiany naprawdę zaistnieją[7]. Poziom aktywności ludzi na granicy rośnie. Każdy stara się wykorzystać do maksimum obecnie istniejącą sytuację. Kiedy informacja zostanie potwierdzona czy to przez środki masowego przekazu, czy też funkcjonariuszy pracujących na granicy, rozpoczyna się proces deinstytucjonalizacji dotychczasowego porządku społecznego. Dotychczasowa umowa społeczna pomiędzy aktorami przejścia granicznego zostaje wypowiedziana. Część jednostek podejmuje irracjonalne działania, osoby zajmujące się przygranicznym han-

---

3 W przypisach podaję wypowiedzi, które były świadectwem zaobserwowanych postaw. Najczęściej wyrażane one były w żargonie, który dominuje w komunikacji na przejściu granicznym. W pracy umieszczam polskie tłumaczenia, starając się oddać w pełni oryginalną treść.

4 Wypowiedź 40-letniej mieszkanki Grodna: „W kolejce mówili, że to już koniec wyjazdów do Polski. Skończy się handel. Łukaszenka nas nie lubi, według jego ludzi nie jesteśmy patriotami, bo my na Zachód jeździmy, więc wymyślili już jak nam pracę zabrać."

5 57 – letni robotnik z Grodna: „Na granicy chleb nie był łatwy, ale był. Niektórzy nawet rezygnowali z pracy, żeby mieć więcej czasu na przyjazdy. Całe szczęście, że ja mam jeszcze pracę w fabryce. Żyć będzie dużo ciężej, ale jak zakazali to już jest koniec."

6 30 – letni nauczyciel z Grodna: „Przecież mówią, że na Białorusi jest wolność i demokracja. To jak można zakazać ludziom podróżowania. Przecież tak nie może być. Przecież nikogo nie okradam. To rząd okrada moją rodzinę. Odsprzedam białoruskie paliwo, w zamian kupię na użytek rodziny polskich tańszych produktów. Mało zarabiam, więc chcę jak najlepiej wykorzystać to co mam. Dlaczego tego mi się zabrania.

7 38-letni mieszkaniec Wołkowyska: „Nie zakażą tych wyjazdów. Tego nie da się zrobić. Ludzie i tak będą jeździć. W kolejce mają za dużo czasu to plotkują."

dlem są bardziej skłonne do podjęcia przemytniczych prób, nawet jeśli nie są w stanie w dobry sposób ukryć nielegalnie przewożonych towarów.[8] Podczas obserwacji na etapie ogłoszenia informacji o zmianie norm zarejestrowałem zjawisko chęci rezygnacji z dalszej działalności granicznej. Obserwowalne były fakty pożegnania z przestrzenią przejścia granicznego[9].

Nowe przepisy wprowadzono o północy 12 czerwca 2011 roku. W kilka chwil po godzinie 23 czasu polskiego, kiedy odprawiono ostatnich kierowców, którym udało się wyjechać z Białorusi przed nowelizacją normy prawnej przejście opustoszało. Przez 5 dni[10] ruch samochodów osobowych praktycznie zamarł. Ludzie granicy swoją aktywność przenieśli z przestrzeni przejścia granicznego na jego najbliższe otoczenie.

Nieudane próby – pierwsze ofiary

Tuż po wprowadzeniu nowych przepisów, kierowcy próbujący przekroczyć granicę, niestosujący się do zaostrzonej normy, byli zawracani na teren Białorusi, w przypadku obywateli Rzeczpospolitej nie byli wpuszczani na terytorium polskiego wschodniego sąsiada. Funkcjonariuszy służb granicznych wspierały dodatkowe patrole białoruskiej milicji. Ostrzegano turystów, że niepodporządkowanie się nowym regułom spowoduje sankcje. Kiedy nowe przepisy zaczęły w rzeczywistości obowiązywać, pojawili się pierwsi śmiałkowie, którzy próbowali sforsować granicę. Wysokość naliczanego im cła wywozowego powodowała, że przekraczanie granicy przestało być opłacalne[11]. Także ukrycie paliwa w aucie osobowym nie jest łatwe. Służby kontrolne zyskały zdecydowaną przewagę nad przedstawicielami zbiorowości zajmującymi się handlem transgranicznym. Po nieudanych próbach podjęcia działań, które rozwiązałyby dla społeczności problemową sytuację rozpoczął się etap jawnego konfliktu.

---

8 Wypowiedź 40-letniego mężczyzny ukaranego za wykroczenie skarbowe: „Nigdy mnie na przemycie nie złapali, bo i nic nie chowałem. Teraz jak się dowiedziałem, że to koniec z wyjazdami do Polski to postanowiłem zaryzykować. Raz się udało, to i drugi raz chciałem. Jeszcze więcej papierosów załadowałem, ale pecha miałem to wpadłem".

9 60 – letni emeryt z Grodna: „Pięć lat dzień w dzień byłem na granicy. Dzisiaj chyba ostatni raz jestem. Mówią, że od niedzieli już z paliwem nie wypuszczą. Tyle razy pana widziałem, ale czas już się pożegnać. Może i wy się cieszycie, że nas nie będzie, ale jak nas nie będzie to i wam pracy zabraknie. Z zamknięcia granicy nic dobrego wyjść nie może".

10 Początkowo ograniczenie dotyczyło 1 wyjazdu w ciągu 5 dni, w kolejnych miesiącach zostało zaostrzone do 1 wyjazdu w okresie 8 dni.

11 Wypowiedź 30-letniej mieszkanki podgrodzieńskiej wsi: „Powiedziałam, że zapłacę cło za paliwo, bo muszę pojechać do Polski. Dokładnie jeszcze nie podliczyłam, ale był to duży błąd. Teraz to paliwo zamiast 3 zł za litr kosztowało pewnie ze 3 dolary. Żaden z tego biznes".

Bunt – protesty przed przejściami granicznymi

Stali bywalcy przejść granicznych praktycznie od początku zapowiadali podjęcie działań protestacyjnych na przejściu granicznym, kiedy miałoby okazać się, że ich dotychczasowa działalność zostanie poważnie ograniczona. Już 12 czerwca około godz. 18 rozpoczęła się blokada przejścia granicznego. Około 300 osób zebrało się na drodze łączącej oba kraje. W proteście turyści zakupowi wykorzystywali również dzieci. Demonstranci blokowali drogę zarówno swoimi pojazdami, jak i wkroczyli na przejścia dla pieszych. O akcji protestacyjnej informowały zarówno polskie, jak i białoruskie środki masowego przekazu. W celu przywrócenia drożności drogi dojazdowej do granicy, białoruskie władze były zmuszone użyć oddziałów specjalnych milicji. W wyniku przepychanek z funkcjonariuszami kilku demonstrantów doznało obrażeń. Piętnaście osób zostało zatrzymanych. Kilkanaście następnych w kolejnych dniach po proteście zostało ukaranych grzywnami. Demonstranci chętnie filmowali całe zajście. Materiały z protestu umieścili w Internecie[12]. Podobne manifestacje przeprowadzono także na innych przejściach. W Brześciu w buncie uczestniczyło ponad 100 osób. Forma otwartego protestu nie przyniosła żadnych zmian. Władze nie zamierzały zliberalizować nowego prawa. Jednakże pojawiły się pierwsze symptomy, które wskazały, w jaki sposób można obejść zaostrzoną normę. Podczas protestu na przejściu w Brześciu funkcjonariusze, którzy początkowo zabronili wyjazdu kierowcy zgodzili się, aby pojazd z pełnym zbiornikiem paliwa opuścił terytorium Białorusi pod warunkiem, że będzie prowadzony przez inną osobę. Informacja o tej praktyce szybko dotarła na pozostałe przejścia.

Krótkotrwały zanik aktywności

Po wzmożonej aktywności ludzi granicy w pierwszej połowie czerwca 2011 roku, w drugiej części miesiąca nastąpił wyraźny spadek natężenia ruchu. Po protestach z 12 czerwca kilkakrotnie próbowano zorganizować kolejne akcje, ale miały one zdecydowanie mniejszy zakres. Zbiorowość ludzi granicy w omawianym okresie była wyjątkowo rozbita. Najmniej konformistycznie nastawione jednostki miały problemy z organami ścigania za udział w proteście. Osoby bardziej uległe wiedziały, że na granicy trwał okres wzmożonych kontroli, który nie był najlepszym czasem dla transgranicznego handlu. Respondenci wspominają także, że w opisywanym czasie podjęto szereg działań

[12] Zob. m.in.: Bruzgi: Razgon demonstracji Amanom,w: http://www.youtube.com/watch?v=2UWjbsmyZ00&feature=related [15.11.2012].

władz, które miały zniechęcić do podejmowania turystyki zakupowej[13]. Oficjalnie zakazano wyjazdów do Polski przedstawicielom wielu zawodów, np. funkcjonariuszom służb. Kilku z badanych przyznało, że woleli przeczekać w domu ten trudny okres na granicy. Jednak z zaciekawieniem oczekiwali wiadomości o rozwoju sytuacji[14].

Natężenie w ruchu osobowym na przejściu granicznym, w pierwszym okresie po wprowadzeniu zmian, spadło o około 35 procent Jednakże, już po kilku dniach od nowelizacji przepisów było jasne, że ruch na granicy na stałe nie zamarł. Dosyć szybko pojawili się nowi aktorzy. Dla wielu osób ukształtowała się nowa możliwość korzystania z przejścia granicznego. Zmniejszenie kolejek spowodowało, że przez granicę zaczęli przejeżdżać okazjonalni turyści zakupowi, których dotąd długość oczekiwania na odprawę odstraszała od przyjazdu do kraju ościennego[15].

Dosyć szybko bierność ludzi granicy została przerwana. Ruch na terminalu zmienił swoją charakterystykę. Przed wprowadzeniem przepisów ograniczających wywóz paliwa, w większości pojazdów podróżował jedynie kierowca. Po nowelizacji w samochodach pojawiło się więcej pasażerów. Obecnie liczba osób odprawiających się przez granicę jest większa niż przed wprowadzeniem nowego przepisu, ale liczba aut osobowych utrzymuje się na zdecydowanie niższym poziomie (tabela 1). Spadek liczby odprawianych pojazdów wynosi około 30 procent.

---

13 24-letni mieszkaniec Grodna: „Dyrektor przedsiębiorstwa nakazał wszystkim zwrócenie Karty Polaka. Mnie dodatkowo wezwał do siebie i musiałem tłumaczyć się, dlaczego jeżdżę do Polski. Przez jakiś czas rzeczywiście przestałem jeździć, bo bałem się, że wyrzucą mnie z pracy, a i na granicy ciężko było cokolwiek zarobić".

14 30 – letnia mieszkanka Szczuczyna: „Nie jeździłam wtedy. Za daleko miałam, żeby mnie zawrócili. Wolałam z dziećmi w domu pobyć. Jak już się ustabilizowało to i jeździć zaczęłam. Wcześniej jeździłam 2-3 razy w tygodniu, a potem 6 razy w miesiącu".

15 28-letni kierowca z Grodna: „Miałem Kartę Polaka, ale jakoś nie jeździłem do Polski. Za długie kolejki. W pracy nie było tego jak zgrać. A teraz jak się bardziej pusto zrobiło to parę razy skoczyłem na zakupy. Może to i dobrze, że im ograniczyli. Wystarczy mi w zupełności jak raz na tydzień pojadę do Polski".

Tabela 1. Wielkość ruchu (w obu kierunkach) na drogowym przejściu w Kuźnicy

Rok	Miesiąc	Liczba osób	Liczba samochodów osobowych
2009	maj	186251	91058
	czerwiec	173739	85374
	lipiec	194442	95546
	sierpień	209149	102679
2010	maj	190771	98658
	czerwiec	185287	94441
	lipiec	174424	88552
	sierpień	201380	100702
2011	maj	200403	101153
	czerwiec	165308	74281
	lipiec	158370	64450
	sierpień	193397	78448
2012	maj	195424	71968
	czerwiec	193087	70216
	lipiec	200458	72090
	sierpień	212014	72665

Źródło: obliczenia własne na podstawie danych Podlaskiego Oddziału Straży Granicznej.

Innowacja

Niedługo po wprowadzeniu zmiany przepisów, która zburzyła dotychczasowy ład instytucjonalny, pojawiły się pierwsze próby innowacyjnego sposobu rozwiązania problemu społecznego, przed jakim stanęła zbiorowość ludzi granicy. Działania, takie jak: oczekiwanie, iż nowe prawo nie będzie egzekwowane, czy też, że władze w Mińsku na skutek nieposłuszeństwa społecznego wycofają się z nowelizacji normy prawnej, okazały się nieskuteczne. Jednakże już po kilku dniach, po stłumionych procesach, pojawiły się aktywności ludzkie, które pozwalały przekroczyć granicę. Najprostszym i najdostępniejszym sposobem okazało się przejeżdżanie granicy samochodem z prawie pustym bakiem paliwa. Wielu z podróżujących twierdziło, że jedzie przez granicę częściej niż jeden raz w ciągu pięciu dni, ponieważ zadeklarowało w białoruskim urzędzie celnym, że w zbiorniku posiada zaledwie kilka litrów paliwa i od tej niewielkiej

ilości opłaciło należności celne[16]. Praktyka ta ograniczała rentowność przedsięwzięcia, ale pozwalała skupić się na innych aktywnościach.

Drugim innowacyjnym sposobem było wprowadzenie do zbiorowości ludzi granicy nowych członków. Dotychczas przeważnie handlem przygranicznym zajmowała się jedna osoba w rodzinie. Kiedy ona wykorzystała już swoją normę paliwową, do granicznej gry musiał zostać wprowadzony kolejny członek rodziny. Częstą praktyką była zmiana kierowców w celu spełnienia wymogów kontroli. Na przejściu granicznym pojawiali się kierowcy, których umiejętności prowadzenia pojazdu sugerowały, że rzadko pełnią tę rolę, a osoba poprzednio prowadząca auto stawała się pasażerem. Po przekroczeniu granicy następowała zamiana i powrót do wcześniej pełnionych ról.

Trzecią z zaobserwowanych praktyk o charakterze innowacyjnym było przekraczanie granicy pojazdem napędzanym gazem lpg. Pomimo, że takie pojazdy do rozruchu potrzebują niewielkiej ilości etyliny, graniczni mechanicy dosyć szybko przygotowali swoje pojazdy w taki sposób, żeby benzyna nie przeszkadzała w przekraczaniu granicy.

Czwartym rodzajem zarejestrowanych innowacyjnych działań było wprowadzenie do środowiska ludzi granicznych osób obsługujących tzw. „*shop tour*". Właściciel busa szybko przerabiał go na autobus rejsowy. Dzięki temu mógł on bez ograniczeń przekraczać granicę. Co ciekawe, często zdarzało się, że stale podróżowały nim te same osoby[17].

Wszystkie innowacyjne zachowania podejmowane przez ludzi granicy były, w sensie socjologicznym, propozycją utworzenia nowego porządku społecznego w przestrzeni przejścia granicznego zburzonego w wyniku wprowadzenia nowej normy prawnej. Ustawodawca w zamierzeniu chciał ograniczyć ruch przez granicę. Była to próba przymknięcia przejścia, dlatego też nie dopuszczał, aby w łatwy sposób zbiorowość graniczna zinstytucjonalizowała nowe reguły gry. Po próbach innowacyjnych działań ze strony transgranicznych podróżnych władze białoruskie zaostrzyły przepisy.

---

16 Fragment rozmowy z 41-letnim mieszkańcem Mińska: „Buduję dom. W Polsce kupuję materiały budowlane, są dużo tańsze niż u nas. W zasadzie wszystko co mi teraz potrzebne już zawiozłem do Kuźnicy. Teraz tylko muszę przerzucić to na Białoruś. Jest z tym dużo zawracania głowy. Po troszeczku przewożę. Nie czekam na te 5 dni. Wolę zapłacić kilka dolarów cła, ale szybciej przewiozę materiały i na nich więcej oszczędzę. Po prostu jest to jeszcze jeden dodatkowy koszt. Moi znajomi też są niezadowoleni, że im już paliwa nie przywożę tak często".

17 Cytat z rozmowy z kierowcą obsługującym „shop tour": „Jest nas dwóch kierowców. Jeździmy różnie, raz lub dwa razy dziennie. Mamy 18 stałych klientów. Zabieramy i odwozimy ich spod domu. Cena biletu od 12 do 20 dolarów. Trasa praktycznie stała: Auchan, Biała, Alfa, rynek na Kawaleryjskiej i na koniec Tesco w Sokółce. Czasami na życzenie coś tam zmieniamy. Nie zawsze wszyscy klienci jeżdżą, czasami kogoś innego weźmiemy. Jak wielu nie chce jechać to po prostu rezygnujemy z kursu".

Reinterpretacja przepisów – dookreślenie norm

Odpowiedzią ustawodawcy na aktywność ludzi granicy była zmiana interpretacji przepisów. Kiedy zamiana kierowców i możliwość ponownego wykorzystania normy na wywóz paliwa zaczynała stawać się skuteczną praktyką, została zakazana. Jak się okazało, funkcjonariusze odtąd mieli normę paliwową przypisywać nie do konkretnej osoby, ale do środka przewozowego. W odpowiedzi na takie działanie członkowie zbiorowości stale wykorzystujący przestrzeń terminali, zaczęli przekraczać granicę innym pojazdem niż za pierwszym razem. Władze białoruskie, aby ukrócić i ten proceder wydłużyły okres z 5 do 8 dni, w jakim dopuszczalny był wywóz paliwa. Takie działanie przyczyniło się do tego, iż koszty uzyskania międzynarodowego ubezpieczenia dla posiadaczy samochodów osobowych stały się bardzo wysokie. Najkrótszy okres wystawienia tzw. Zielonej Karty to 15 dni. Białoruscy ubezpieczyciele oferują ją na: 15 dni, miesiąc, 3 miesiące, 6 miesięcy i rok[18]. Przed wprowadzeniem ograniczenia na wywóz paliwa turysta, który korzystał z piętnastodniowego ubezpieczenia, którego koszt uprzednio i obecnie wynosi 30 euro, przekraczał granicę przeważnie od 10 do 12 razy. Po pierwszej zmianie przepisów, z taką samą polisą, mógł już jedynie trzykrotnie wyjeżdżać do kraju sąsiada. Po zaostrzeniu przepisów piętnastodniowa Zielona Karta wystarczała zaledwie na dwa wyjazdy. Kiedy turyści zakupowi chcieli wprowadzić do granicznej gry kolejny pojazd, zawsze wiązało się to z wykupieniem kolejnej polisy. Pomimo, że cena Zielonej Karty nie wzrosła, to jej koszt dla członków zbiorowości granicznej zdecydowanie wzrósł. Faktyczna cena ubezpieczenia dla posiadacza jednego auta wzrosła *de facto* z 2 euro za przejazd, przy założeniu, że przekraczał on granicę codziennie, do 15 euro. Jednak i takie działania władz nie zniechęciły wszystkich osób. Ostatecznie białoruska służba celny nakazała, aby norma paliwowa była przypisywana zarówno do środka przewozowego, jak i osoby. Tym samym zakończył się proces dookreślenia warunków granicznej gry.

Testowanie rentowności

W nowych warunkach członkowie zbiorowości ludzi granicy podejmowali działania, które miały na celu wypracowanie skutecznych praktyk rozwiązujących problemy codzienności granicznej. Zauważalny był wzrost korzystania z usług publicznych środków transportu, zarówno w ruchu kolejowym, jak i drogowym. Niektórzy członkowie społeczności ludzi granicy ponosili dodatkowe koszty związane z opłatami wywozowymi, czy też z wydatkami na do-

[18] Dane pochodzą ze strony internetowej firmy Biełgosstrach: http://bgs.by/insurance/17/940/5616/ [15.11.2012].

datkowe ubezpieczenia pojazdów lub wyrobieniem wiz dla osób dotąd z nich niekorzystających. Podczas obserwacji widoczny był zdecydowany wzrost liczby osób zgłaszających się do odprawy celnej na kierunku wywozowym z Polski po to, żeby uzyskać zwrot podatku VAT przysługujący podróżnym spoza Unii Europejskiej. Sądzę, że wprowadzenie zmian w przepisach w znaczący sposób wpłynęło na przestrzeń przejścia granicznego. Dotychczasowe praktyki musiały zostać zastąpione nowymi, które dopiero krystalizowały się. Uważam, że rentowność danego zjawiska była głównym czynnikiem decydującym o tym, czy dane działanie przekształcało się w rutynowe zachowanie. Ograniczone możliwości zarobku na nielegalnej sprzedaży paliwa spowodowały, że wysiłki ludzi granicy skoncentrowały się w większym stopniu na wwozie towarów zakupionych w Polsce[19]. Osoby, które głównie przez wpadki podczas kontroli po białoruskiej stronie, nie mogły pozwolić sobie na ryzyko przewożenia większej ilości towarów poszukiwały nowych szlaków. Część osób wjeżdżających do Polski przez przejście w Kuźnicy wracało na Białoruś przez terytorium Litwy. Po przetestowaniu opłacalności podejmowanych działań, te najbardziej dochodowe zostały zrutynizowane. Tym samym kształtował się nowy porządek. Jednakże zanim stał się on faktem społecznym, musiał zostać przyswojony przez większą liczbę jednostek. Na tym etapie był on dostępny jedynie członkom zbiorowości, których charakteryzowała otwartość na podejmowanie innowacyjnych, nonkonformistycznych aktywności.

Uspołecznienie najskuteczniejszych praktyk

Kolejnym etapem, zaobserwowanym podczas analizy procesów instytucjonalizacji na przejściu granicznym, jest rozprzestrzenianie się subiektywnych działań jednostek w obrębie zbiorowości ludzi granicy. Najefektywniejsze praktyki stają się rutynowymi działaniami. Funkcjonariusze nie zostają wyposażeni przez prawodawcę w kolejne narzędzia, które miałyby ograniczać innowacyjną aktywność turystów zakupowych. Brak prób nowej, jeszcze bardziej zaostrzonej reinterpretacji wprowadzonych przepisów powoduje, iż zachowania podsuwane przez ludzi granicy stają się akceptowane przez kontrolujących.

Nierozwiązany konflikt społeczny na przejściu granicznym nie służy żadnej ze stron. Funkcjonariusze dysponują aktami prawnymi ustanowionymi przez legislatora danego kraju. Normy mają zapewnić dobro społeczne. Jednakże w wielu wypadkach jest to niemożliwe, a prawo jest wręcz ułomne. W opozy-

[19] 35-letni mieszkaniec Grodna: „Kiedyś tymi Vat-ami nie zawracałem sobie głowy. Pojechałem, zostawiłem całą normę, zrobiłem zakupy i wracałem. Mniej było tego planowania. Teraz liczy się każda złotówka. Człowiek musi lepiej kombinować. Nie stać mnie na puste przejazdy. Jest też większe ryzyko, bo jak wpadniesz, to nie ma już kiedy odrobić i ponosisz straty.

cji do kontrolerów stają jednostki, które swoje działania legitymizują prawem do życia lub nieskrępowanej aktywności. Osoby trudniące się przemytem często mają poczucie, iż prawodawca nie tylko o nich nie zabiega, a jest wręcz ich wrogiem. Rzeczywistość przejścia granicznego pokazuje, że pozornie antagonistyczne zbiorowości, z jednej strony reprezentujące państwo unaocznione w postaci funkcjonariuszy, a z drugiej uosabiające jednostki, często wykluczone, bądź spychane z życia ogólnospołecznego, dbające jedynie o osobiście skonstruowane prawo do życia, mogą wytworzyć instytucjonalną przestrzeń, gdzie skanalizowany zostanie ten konflikt. Jego rozwiązanie przynoszą praktyki, dzięki którym turyści zakupowi mogą ze swojej aktywności czerpać dochód i jednocześnie w jawny sposób nie łamią one zasad, do strzeżenia których zostali powołani strażnicy prawa. Takie działania szybko zostają zrutynizowane i stają się obiektywnymi faktami dla osób chcących podjąć działalność na granicy. Wiedza o nich jest specyficznym kapitałem. Jednakże omawiane zachowanie ma charakter społeczny i może być naśladowane przez inne jednostki.

Analizując literalnie prawo przygotowane przez ustawodawców Polski i Białorusi działalność członków zbiorowości ludzi granicy powinna okazać się zupełnie nieopłacalna. Jednak sytuacja ekonomiczna wielu osób zamieszkujących tereny przygraniczne zmusza ich do podejmowania nielegalnej aktywności. Ich zachowanie jest zgodne z logiką, że prawo, które nie jest egzekwowane ich nie obowiązuje. Tym samym zagospodarowują oni przestrzeń społeczną, którą ustawodawcy przygotowali dla zwykłych turystów. Pomimo, że intencje podejmowanej działalności przez ludzi zbiorowości granicy są zgoła odmienne, to skutecznie wcielają się w role, jakie założyli rządzący. Próby eliminowania takich jednostek z przestrzeni granicznej przez wprowadzenie nowych rygorów powodują, że ci, dla których była ona pierwotnie utworzona w jeszcze większym stopniu są zniechęcani, aby z niej korzystać.

Innowacyjne jednostki nie działają w próżni społecznej. Często, aby zrealizować zamierzone praktyki muszą swoją wiedzą dzielić się z innymi użytkownikami terminali granicznych. Ciągłe interakcje członków analizowanej zbiorowości powodują, że wiedza o najskuteczniejszych sposobach funkcjonowania w rzeczywistości przejścia granicznego przestaje być informacją tajną. Naśladownictwo skutecznych praktyk może okazać się wystarczającym sposobem do realizacji postawionych przez jednostkę celów.

Nowe praktyki powstałe w wyniku zmiany normy prawnej

Efektem uspołecznienia najskuteczniejszych praktyk jest utrwalenie nowego porządku. Zmiana normy prawnej, która zburzyła dotychczasowe instytucje rozpoczęła ponowny proces instytucjonalizacji, którego celem jest ukształ-

towanie się nowych praktyk. Przeobrażone działania muszą być aprobowane zarówno przez kontrolowanych, jak i kontrolujących. Dzięki temu dynamicznemu procesowi w przestrzeni społecznej przejścia granicznego wytworzyły się, czy też uległy przeobrażeniu dotychczas dominujące zjawiska społeczne. Podczas prowadzonej obserwacji stwierdziłem sześć nowych typów praktyk, które powstały z powodu ograniczeń wprowadzonych przez władze w Mińsku w czerwcu 2011 roku.

Najbardziej zauważalnym wynikiem zmiany normy prawnej jest wyeliminowanie z przestrzeni terminali osób, które codziennie przekraczają granicę państwową. Z badań przeprowadzonych przez Główny Urząd Statystyczny [*Badnie…* 2010-2012] wynika, iż przed nowelizacją przepisów około 7-9 procent cudzoziemców[20] deklarowało, że granicę przekracza codziennie. Dominująca grupa osób w okresie przed wprowadzeniem restrykcji (od 52 – do 54 procent) do Rzeczpospolitej przyjeżdżała kilka razy w tygodniu. Obecnie ponad 90 procent respondentów deklaruje, że na terminalu granicznym odprawia się jedynie kilka razy w miesiącu. W okresie dookreślania porządku instytucjonalnego następował stały spadek częstotliwości przekraczania granicy (tabela 2).

Tabela 2. Częstotliwość przekraczania granicy polsko – białoruskiej na przejściach w województwie podlaskim przez cudzoziemców w okresie III kwartał 2010 – III kwartał 2012

Częstotliwość / Okres	Codziennie	Kilka razy w tygodniu	Kilka razy w miesiącu	Rzadziej niż kilka razy w miesiącu
III kwartał 2012	0,3	0,9	91,5	7,3
II kwartał 2012	0,0	1,2	93,8	5,0
I kwartał 2012	0,2	0,4	92,7	6,7
IV kwartał 2011	0,1	3,3	88,4	8,2
III kwartał 2011	0,9	11,9	81,5	5,7
II kwartał 2011	5,3	53,3	34,7	6,7
I kwartał 2011	8,6	54,3	32,9	4,2
IV kwartał 2010	7,2	52,1	35,3	5,4
III kwartał 2010	7,7	53,5	33,0	5,8

Źródło: obliczenia własne na podstawie badań Głównego Urzędu Statystycznego.

[20] Za reprezentatywną dla populacji zbiorowości ludzi granicy uważam grupę cudzoziemców, ponieważ w okresie przeprowadzonych przeze mnie badań obywatele Polski stanowili zdecydowaną mniejszość. Odsetek osób legitymujących się paszportem Rzeczpospolitej w stosunku do ogółu przekraczających granicę nie był wyższy niż 10 procent.

Z obserwacji własnych, a także z danych statystycznych wynika, że ogólna liczba osób przekraczających granicę, w obu kierunkach, przed i po zmianie normy prawnej, oscyluje na poziomie 200 tysięcy osób. Skoro liczba odpraw podróżnych nie zmniejszyła się, ale zdecydowanie zredukowana została częstotliwość przekraczania granicy należy stwierdzić, iż znacząco powiększyła się populacja zbiorowości ludzi granicy. Pojawienie się debiutantów, którzy nie zawsze byli zaznajomieni z realiami rzeczywistości przejścia granicznego powodowało wiele stresujących sytuacji zarówno dla kontrolowanych, jak i kontrolujących. Nieznajomość wzorów zachowania, kodu, rytuałów, norm przejścia było odbierane jako niecodzienne zjawisko. W moim przekonaniu obecnie owo zjawisko osłabia się. Debiutanci, którzy wkroczyli na teren graniczny po zmianie przepisów prawa, po rocznym koegzystowaniu wśród ludzi granicy, w większości przypadków zasymilowali się z dominująca zbiorowością.

Niezamierzonym efektem wprowadzenia nowego porządku instytucjonalnego jest specyficzny wytwór materialny społeczności działających zgodnie z logiką kultury granicy. Na przejściu granicznym pojawiło się wiele samochodów, które granicę przekraczają bez paliwa. Większość z nich ma odłączone pompy paliwowe lub zupełnie zdemontowane zbiorniki. Napędzane są gazem lpg. Po stronie białoruskiej zgłaszają się do kontroli tzw. czerwonym pasem. Owe samochody są poddawane oględzinom dokonywanym specjalnym skanerem, który stwierdza, czy w pojeździe przewożone jest paliwo. W przypadku nie stwierdzenia nieprawidłowości kierowca otrzymuje zezwolenie na opuszczenie terytorium Białorusi częściej niż jeden raz w ciągu ośmiu dni bez konieczności dokonywania opłat celno – podatkowych.

Nową praktyką, szczególnie zauważalną w nocy z piątku na sobotę jest podróżowanie dużej liczby osób rejsowymi autobusami. Zdecydowana większość z nich jest określana w gwarze granicznej jako „*shop tour*". Ten specyficzny rodzaj zorganizowanej turystyki zakupowej jest również efektem wprowadzenia ograniczeń na wywóz paliwa[21].

Zauważalny jest też wzrost liczby osób podróżujących w jednym środku przewozowym. Przed zmianą przepisów średnio w samochodzie podróżowały dwie osoby. Obecnie statycznie w jednym aucie granicę przekraczają prawie trzy osoby[22].

---

[21] Fragment rozmowy z uczestniczką „*shop tour*": „Pracuję od poniedziałku do piątku. Kiedyś nie miałam jak jeździć do Polski, bo za bardzo nie miałam z kim. Polskie towary kupowałam na grodzieńskim bazarze, ale one ciągle drożały. W końcu wyrobiłam wizę i teraz w sobotę rano jeżdżę na taką wycieczkę po białostockich galeriach. Zakupy u was są zdecydowanie tańsze. Koszt wycieczki to około 20 euro i za wizę musiałam kolejnych 60 zapłacić".

[22] Dane na podstawie danych POSG i obserwacji własnych.

Zmiana przepisów wpłynęła także na inne postrzeganie czasu na granicy. Dotychczas graniczna gra nie musiała uwzględniać zmiany daty, obecnie jest to jej ważny element. Z informacji respondentów wynika, że już od godziny 20 czasu polskiego przed przejściem po białoruskiej stronie tworzą się dwie kolejki. W jednej ustawiają się osoby, które chcą jeszcze tego samego dnia udać się do kraju sąsiada, w drugiej zaś podróżni będą mogli to uczynić dopiero po północy. Jednakże liczba osób, które są w podobnej sytuacji determinuje ich do wcześniejszego zajęcia dogodnego miejsca w strefie nadgranicznej[23].

Zakończenie

Pomimo, że zmiana normy prawnej zburzyła dotychczasowy porządek społeczny, to jednak nie spowodowała, rozwiązania problemów, na które miała być odpowiedzią. Nawet doraźny sukces w jednej kwestii, często powoduje ukształtowanie się kolejnych, dotąd niezauważalnych, niekorzystnych zjawisk. Społeczna rzeczywistość jest na tyle dynamiczna, iż prawie zawsze żywiołowe działania ludzkie są efektywniejsze niż abstrakcyjne, trudno egzekwowalne prawa. W moim przekonaniu większość zmian norm prawnych może być zinstytucjonalizowana przez innowacyjnie działające jednostki. Należy podkreślić, że kultura granicy określająca wzory zachowania większości jednostek w obrębie przejścia granicznego jest zasadniczo różna od kultury osób, które tworzą pra-

[23] Jako potwierdzenie tej tezy przytaczam materiał zebrany podczas badania. Cytat pochodzi z rozmowy z osobą zajmująca się handlem na grodzieńskim bazarze i zaopatrującą się w artykuły na białostockim rynku: „Kiedy jadę po towar na «rynek kawaleryjski» w Białymstoku wyjeżdżam z domu ok. 20 (godziny są podane według czasu białoruskiego – w nawiasach przyp. autora). Przed granicą (ok. 20 km od miejsca zamieszkania) przez 4 godziny stoję w drugiej kolejce, tej, która zacznie podjeżdżać, gdy zmieni się data. Jak się dobrze ustawię to w 30 minut uda mi się przeprawić. Wtedy mam dużo czasu. Często kładę się jeszcze na trochę spać. Po 3, 4 godzinach jadę dopiero do Białegostoku lub też załatwiam inne sprawy, na które wcześniej nie było czasu (głównie zakupy, organizacja osób, które pomogą przewieźć towar przez granicę). A jak jest duża kolejka to ten czas w niej przestoję. W kolejce przysypiam, film oglądam lub rozmawiam ze znajomymi. Najpóźniej o 6 jestem w Białymstoku. Spóźniam się tylko wtedy, jak skierują mnie na «jamę» i tam dodatkowych kilka godzin tracę (w kolejce osób oczekujących na rewizję szczegółową). Czasami jest tak późno, że już nie ma sensu jechać na rynek. Na pusto też wracać jest bez sensu, więc zostaję jeden dzień dłużej. Z powrotem staram się być na granicy jak najwcześniej. Później jak 14 – 15 to już oznacza dużą kolejkę. Generalnie na te 90 km (w obie strony 180 km) trzeba poświęcić cały dzień. Nigdy nie wiesz jak będzie. Teraz nawet jak nie ma kolejek to nie ma jak szybko przejechać, bo ten zakaz raz na 8 dni powoduje, że i tak czekasz na zmianę daty, a że sam nie czekasz to jak możesz jechać to jest już kolejka. Pan to rozumie (respondent rozmawiał z funkcjonariuszem Służby Celnej – dop. M.D.), ale tak innym wyjaśnić to jest ciężko".

wo. Brak zrozumienia jej fenomenów powoduje, że normy stanowione przez ustawodawców często są omijane.

Ponadto pojęcie kary jest inaczej rozumiane przez członków zbiorowości ludzi granicy. Nałożenie na podróżnego obowiązku opłacenia mandatu karnego czy grzywny w wielu przypadkach zamiast odstraszyć od nielegalnych zachowań jeszcze bardziej jednostkę zespala z przemytniczym środowiskiem. Przez turystów zakupowych mandat jest często traktowany jako dodatkowy koszt podróży. Sądzę, że kary o charakterze niefinansowym są zdecydowanie bardziej dotkliwe dla członków zbiorowości granicy. Jedynie odmowa wjazdu na terytorium Polski, odebranie czy też zakaz ubiegania się o wizę spowoduje, że cudzoziemiec zostanie wyeliminowany z przestrzeni przejścia granicznego. Jednakże sytuacja społeczno – ekonomiczna zarówno na polskim, jak i białoruskim nadgraniczu sprawia, że potencjał działalności o charakterze przemytniczym jest tak wysoki, iż na miejsce jednej wyeliminowanej jednostki znajdzie się kilka kolejnych. To nie granica szuka przemytników, a raczej osoby chcące poprawić swoją sytuację materialną szukają granicy.

Bibliografia:

Berger P. L., Luckmann T. (1983), *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa

Badanie obrotu towarów i usług w ruchu granicznym na granicy zewnętrznej Unii Europejskiej na terenie Polski, Główny Urząd Statystyczny, Urząd Statystyczny w Rzeszowie (raporty z badań z lat 2010–2012)

Jasińska-Kania A. (2006), *Neoinstytucjonalizm*, [w:] A. Jasińska-Kania, L. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (wybór i opracowanie), *Współczesne teorie socjologiczne*, Warszawa

Knight J., Ensiminger J. (1998), *Conlifct over Changing Social Norms: Bargaining, Ideology and Enforcement,* [w:] M. C. Brinton, V. Nee (red.), *The New Institutionalism in Sociology*, Stanford

Konecki K. (1992), *W japońskiej fabryce. Społeczne i kulturowe aspekty pracy i organizacji przedsiębiorstwa,* Łódź

Malikowski M. (1989), *Instytucja i instytucjonalizacja jako kategorie teoretyczne socjologii*, „Studia Socjologiczne" nr 1(112)

Miszewski K. (2008), *Socjolog w kryminale. Więzienie jako nieprzyjazny teren badań*, „Studia Socjologiczne" nr 3(178)

Pawlak W. (1993), *Instytucje i zmiana instytucjonalna w teorii D. Northa*, „Studia Socjologiczne" nr 1(128)

Rottenberg R. (2000), *Sitting in a Bar, Studies in Cultures*, "Organizations, and Societies" t. 6

Schutz A., (2008), *O wielości światów: szkice z socjologii fenomenologicznej,* Kraków

Skąpska G. (1999), *Neoinstytucjonalizm*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 2, Warszawa

Zemło M. (2003), *Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno – fenomenologicznej*, Lublin

Summary

Changes to the Rule of Law and the Process of Institutionalization at the State Border Crossing

On the basis of a four year long observation at a border crossing point the author will explain the process of institutionalization in specific conditions where social order has been destroyed. The objective of the new law is to restrict the activity of people who use Polish–Belarusian border crossing points and the main purpose of this paper is to show how their behaviors have been influenced by these changes. The behaviors observed during the research explain how a new type of social order can be created, and the author will focus on nine stages which form the process of institutionalization. Expressions such as social action, knowledge, institution and social world are used in a theoretical context. The empirical material gathered during the research is then compared with the discussed theoretical concepts.

Keywords:
border culture, social world, institutionalization, social construction of reality, social order

Marcin Piotr Puczyński
Wydział Historyczno-Socjologiczny
Uniwersytet w Białymstoku
e-mail: mpuczynski87@gmail.com

IDEA SPOŁECZEŃSTWA NARODOWEGO FLORIANA ZNANIECKIEGO W WARUNKACH DEMOKRATYCZNYCH NA PRZYKŁADZIE III RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

Wstęp

We współczesnej literaturze socjologicznej społeczeństwo określa się jako zbiorowość powiązanych ze sobą w „przestrzeni międzyludzkiej" jednostek, która nieustannie się zmienia, przekształca, „żyje". Wzory, reguły, normy, wartości, które kierują ludzkimi działaniami, decydują o ich indywidualnej tożsamości, określają ich uczestnictwo w grupach, wyznaczają relacje z innymi ludźmi [Sztompka 2007: 31]. Florian Znaniecki społeczeństwem nazywa ściśle powiązany kompleks grup społecznych, ogniskujący się we wspólnym podporządkowaniu wszystkich jednej, najbardziej wpływowej grupie [za: Znaniecki 1973: 65].

W literaturze socjologicznej naród najczęściej jest opisywany jako wspólnota ludzi powstała w toku rozwoju historycznego, mająca *nazwę własną* przyjętą przez członków wspólnoty lub nadaną jej przez innych, *język ojczysty, terytorium* (ojczyznę), które zamieszkuje przynajmniej część narodu, *wspólne pochodzenie* lub przekonanie o wspólnym pochodzeniu, *wspólną historię i kulturę,* z którą część zbiorowości się identyfikuje, *wspólne państwo* lub dążenie do posiadania własnej organizacji politycznej, *poczucie więzi emocjonalnej i solidarności* między członkami wspólnoty oraz *przeświadczenie* o jej specyficznych wartościach [Budyta-Budzyńska 2010: 55]. W socjologicznym podejściu do badania społeczności narodowych wyodrębniły się trzy koncepcje. Są to:

- koncepcja naturalistyczna – naród traktowany jest jako grupa genetyczna, przekazująca swe właściwości psychofizyczne następnym generacjom;
- koncepcja politologiczna – naród jest utożsamiany z państwem, jest wspólnotą polityczną;

- koncepcja kulturowa – naród jest wspólnotą kultury, członkowie narodu uczestniczą w kulturze narodowej, obejmującej język, sztukę, obyczaje, naukę [Szacki 1990: 14-15].

Florian Znaniecki – przedstawiciel humanistycznej socjologii - w swych pracach stał na stanowisku, iż naród jest fenomenem kulturowym. Takie postawienie sprawy oznaczało, że występuje przeciwko koncepcjom naturalistycznym i politologicznym. W ujęciu Znanieckiego naród jest wytworem cywilizacji, grupą kulturową, zorganizowaną na zasadzie przodownictwa. Jako wspólnota duchowa może istnieć niezależnie od terytorium i organizacji państwowej, jest historycznie zmienny, o jego istnieniu stanowi kultura, która obejmuje całą twórczość danego narodu. Kultura narodowa, obyczaj, kult religijny, światopogląd, ideały narodowe, tradycja historyczna są wspólnymi wartościami grupy narodowej i są potencjalnie dostępne dla wszystkich członków grupy. „Zasadą odrębności" narodu – jako grupy kulturowej jest wspólna kultura. Naród – pisał Znaniecki [1990: 3-4] – to „solidarna zbiorowość, złożona z setek tysięcy czy milionów ludzi uczestniczących w tej samej kulturze, może istnieć przez dłuższy czas bez wspólnej władzy politycznej". W warunkach demokratycznych w III Rzeczypospolitej Polskiej (RP) zostały stworzone warunki do funkcjonowania i rozwoju różnych typów społeczeństw opartych o kryteria tożsamościowe. Zgodnie z intencją F. Znanieckiego grupy narodowe i etniczne mogą rozwijać kulturę narodową, wspólne realizować ideały kulturowe, angażować się w prace na rzecz dobra wspólnego. Niemniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie: W jakim stopniu idee społeczeństwa narodowego F. Znanieckiego są aktualne w III RP? Opierając się na literaturze przedmiotu przedstawiono idee społeczeństwa narodowego F. Znanieckiego oraz wybrane instytucje i organizacje narodowe działające w III Rzeczypospolitej Polskiej.

Idea społeczeństwa narodowego według Floriana Znanieckiego

Społeczeństwo Florian Znaniecki określa jako kompleks grup społecznych podporządkowanych jednej, najbardziej wpływowej grupie. Do ukształtowania się grupy – zdaniem socjologa – są niezbędne więzi, które łączą członków grup, ich wspólne doświadczenia i działania oraz wspólny system wartości: język, idee, wierzenia, tradycja kulturalna, interesy ekonomiczne, cele. Korelatem grupy społecznej zawsze jest jej system kulturowy. Przynależność do danej grupy społecznej decyduje o tym, w jakich systemach kulturalnych – technicznych,

religijnych, poznawczych, estetycznych - jednostka będzie uczestniczyła. Przekaz kulturowy wpływa na trwałość grup społecznych, ich rozwój, przekształcanie lub powstawanie w nowej postaci [za: Znaniecki 1973: 132]. Według Znanieckiego, naród i państwo to dwie najbardziej zaawansowane grupy podstawowe, dominujące, „konkretne". W ocenie socjologa, naród jest jednością kultury, solidarności i organizacji społecznej [Znaniecki 1990: 33-34]. To grupa kulturowa, zorganizowana na zasadzie przewodnictwa, oparta na wspólności kultury duchowej. Jako wspólnota duchowa może istnieć niezależnie od terytorium i organizacji państwowej [za: Znaniecki 1990: 3-4; Zwoliński 2005: 135], jest historycznie zmienny, o jego istnieniu stanowi kultura [za: Znaniecki 1990: 33-34; Kłosowska 2005: 51], która obejmuje całą twórczość danego narodu, wszystkie wytwory materialno-techniczne, intelektualne, artystyczne, estetyczne, język, druk, pismo oraz inne symbole jako środki komunikowania, wszelkie wzory zachowań i działań, wartości i ideały (wolność, sprawiedliwość, honor) i normy z nich wynikające. Kultura narodowa, obyczaj, kult religijny, światopogląd, ideały narodowe, tradycja historyczna są wspólnymi wartościami grupy narodowej i są potencjalnie dostępne dla wszystkich członków grupy. „Zasadą odrębności" narodu – jako grupy kulturowej jest wspólna, względnie swoista kultura. Członkowie narodu dbają o zachowanie własnego wzoru kulturowego oraz świadomie dążą do uczestnictwa w utrzymaniu i rozwoju wspólnego zasobu kultury, niemniej swoje wartości traktują jako nadrzędne w stosunku do wartości innych narodów [Znaniecki 1973: 396]. Zdaniem Znanieckiego [1973: 229-230] wartości, ideały narodu mogą być podstawą solidarności społecznej lub źródłem konfliktów z członkami innych kultur narodowych. Jednak w momentach krytycznych solidarność narodowa bierze górę nad wszelkimi innymi rodzajami solidarności.

Z teorii grup społecznych wyrosła teoria społeczeństwa. Znaniecki proponował zastąpienie terminu *społeczeństwo* przez określenia: „społeczeństwo narodowe", „społeczeństwo państwowe". „Rozmaite typy grup społecznych – pisał Znaniecki – (…) w ciągu dziejów dążyły do tego, by stać się konkretnymi społeczeństwami, zadawalającymi wszystkie dążenia i zainteresowania swoich członków. (…) Dziś trzy grupy zdążają w tym kierunku – naród, państwo i klasa robotnicza" [Znaniecki 1973: 370]. Według Znanieckiego, społeczeństwa współczesne to społeczeństwa narodowe, państwowe lub klasowe. Wszystkie nowoczesne społeczeństwa o kulturach narodowych – podkreśla socjolog – dążą do rozwoju i ekspansji, ciągle ewoluują, zmieniają się, stają [Znaniecki 1990: 165-205]. Tylko twórcze rozwijanie własnej kultury narodowej i postaw czynnego współdziałania w sferze kultury, gospodarki, polityki zapewnia rozwój społeczeństw narodowych i jest jedynym sposobem przeciwdziałania

konfliktom między społeczeństwami o kulturach narodowych [Znaniecki 1990: 206-249]. Realność każdego społeczeństwa narodowego jako zbiorowości społecznej, wyraża się w wytworzeniu własnej organizacji społecznej w postaci instytucji przodownictwa sprawowanego przez twórców kultury, instytucji zachowujących dorobek i dziedzictwo kulturalne narodu, tworzących, upowszechniających treści kulturowe wśród członków społeczeństwa oraz instytucji odrębnych od instytucji państwowych jako instytucji społeczności politycznej o innych funkcjach i typie władztwa [Turowski 1999: 276-277]. Dla F. Znanieckiego [1990: 122-124] społeczeństwa narodowe są konstruktem świadomościowym tworzonym przez pewne odłamy elit (intelektualistów, artystów, nauczycieli i księży). Cechą charakterystyczną społeczeństw narodowych jest otwartość, pluralizm i prozelityzm.

Mniejszości narodowe w III Rzeczypospolitej Polskiej. Ochrona mniejszości w prawie państwowym

Państwo polskie przez całą swą historię było znacznie zróżnicowane pod względem narodowo-etnicznym. Po II wojnie światowej sytuacja uległa radykalnej zmianie. W wyniku zmian granic, przesiedleń ludności i prowadzonej polityce asymilacyjnej wobec mniejszości, Polska w okresie PRL-u stała się państwem niemal jednolitym pod względem narodowo-etnicznym. Tak też była odbierana w powszechnej świadomości. Po 1989 roku członkowie poszczególnych grup narodowych zaczęli otwarcie mówić o swej kulturowej odmienności i starać się o uzyskanie praw, jakie przysługują mniejszościom w wielu państwach demokracji zachodnich. Społeczeństwo polskie zaczęło sobie uświadamiać własną kulturową różnorodność, co potwierdzają wyniki Spisu Powszechnego z 2002 i 2011 roku.

Wyniki Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku wykazały, iż około 4% osób zadeklarowało inne poczucie przynależności kulturowej niż polskie – 1,23% (471,5 tys. osób) – przynależność do innej narodowości, a 2,03% ludności (774,9 tys. osób) nie określiło swej narodowości. Ponad 96% ludności zadeklarowało narodowość polską. Zgodnie z danymi spisu w Polsce żyje około 800 tys. przedstawicieli 9 mniejszości narodowych i 4 etnicznych – m.in.: Niemcy (około 150 tys. – 0,4%), Białorusini (około 50 tys.), Ukraińcy (ponad 30 tys.), Litwini, Słowacy, Czesi, Rosjanie, Ormianie, Żydzi, Grecy, Wietnamczycy oraz mniejszości etniczne: Tatarzy, Romowie [*Narodowy Spis…* 2002]. Z punktu widzenia rozmieszczenia terytorialnego ludność o tożsamości nie-

polskiej (471,5 tys.) koncentruje się głównie w trzech województwach: śląskim - 186,3 tys. (39,5%), opolskim – 133,3 tys. (28,3%) i podlaskim – 55,2 tys. (11,7%). Udział w ogólnej liczbie ludności kształtuje się następująco: w województwie opolskim - 12,5%, w podlaskim – 4,6% i śląskim – 3,9% [*Narodowy Spis…* 2002]. Większość mniejszości narodowych zamieszkuje zwarcie pewne terytoria: Litwini zamieszkują rejon przygraniczny koło Puńska, Białorusini – południowo-wschodnią część województwa podlaskiego, Ukraińcy – północną część województwa warmińsko-mazurskiego, południową część województwa pomorskiego oraz województwa dolnośląskie i podkarpackie, Słowacy - rejony przygraniczne na Spiszu i Orawie, Niemcy – obszar na wschód od Opola, Żydzi – duże ośrodki miejskie, Czesi - okolice Głubczyc, Kudawy i Wałbrzycha, Rosjanie i Tatarzy - północno-wschodnią część województwa podlaskiego [Siegień-Matyjewicz 2007: 23].

Wyniki kolejnego spisu powszechnego - Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań z 2011 roku wskazują na wzrost poczucia odrębności etnicznej społeczności regionalnych w Polsce, choć w większości przypadków wiąże się to z jednoczesnym odczuwaniem polskiej tożsamości narodowej. Do najliczniejszych innych niż polskie identyfikacji narodowo-etnicznych należy zaliczyć deklaracje śląskie - 809 tys., kaszubskie - 228 tys. oraz niemieckie – 109 tys., ukraińskie – 48 tys., białoruskie – 47 tys., romskie – 16 tys., rosyjskie – 13 tys., amerykańskie – 11 tys., łemkowskie – 10 tys. [*Wyniki Narodowego Spisu…* 2011: 18]. W spisie ludności w 2011 roku umożliwiono mieszkańcom Polski wyrażanie złożonych tożsamości narodowo-etnicznych, poprzez zadanie osobom spisywanym dwóch pytań o przynależność narodowo-etniczną. Z możliwości wyrażenia podwójnych tożsamości etnicznych skorzystało 871 tys. osób. Na podstawie uzyskanych wyników można stwierdzić, że wśród mieszkańców Polski dominuje ludność o jednorodnej polskiej tożsamości narodowej obejmująca 35 251 tys. co stanowi 91,6%. Około 834 tys. (2,17%) osób posiada zarówno polską jak i inną niż polska tożsamość narodowo-etniczną. Deklarujący wyłącznie niepolską przynależność narodową lub etniczną stanowią grupę liczącą 554 tys.(1,44%) osób, z czego 38 tys. – to identyfikujący się z dwiema niepolskimi narodowościami [*Wyniki Narodowego Spisu…* 2011: 17-18]. Wyniki Spisu Powszechnego z 2011 roku odnoszącego się do mniejszości narodowych i etnicznych stały się przedmiotem krytyki wielu środowisk społecznych, które uważają, że spis nie odzwierciedla rzeczywistego stanu narodowego w Polsce. Wielu bowiem przedstawicieli mniejszości, pytanych o narodowość, religię często wstydzi się do niej przyznać. W Polsce jest to dobrze widoczne w przypadku Białorusinów, Ukraińców, Żydów [Bołtryk 2012].

Transformacja ustrojowa Polski stała się istotnym czynnikiem determinującym zmianę położenia mniejszości narodowych i etnicznych, jednak nie dawała warunków do tworzenia się narodu. Władze demokratyczne od 1989 roku prowadziły jedynie nową politykę wobec mniejszości narodowych, politykę otwartości wobec ich potrzeb oraz uznania przedstawicieli mniejszości za równoprawnych obywateli państwa polskiego. Celem polityki po 1989 roku stało się określenie nienaruszalnego standardu, gwarantującego każdej grupie narodowej i etnicznej możliwości rozwoju, kultywowania odrębności, pielęgnowania i rozwijania języka, kultury i tradycji. Przyjęto, że deklaracja o uczestnictwie w życiu danej społeczności wynikać powinna z indywidualnej opcji, a więc subiektywnego rozstrzygnięcia o swej przynależności narodowej. Podstawą relacji między państwem polskim i jego organami a przedstawicielami mniejszości stały się postanowienia prawa międzynarodowego („Deklaracja praw należących do mniejszości narodowych lub etnicznych" przyjęta przez Zgromadzenie Narodowe ONZ, Konwencja Ramowa Rady Europy o Ochronie Mniejszości Narodowych), [Łoziński 1996: 8-9] i wewnętrznego (ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym [2005], Konstytucja RP z 1997 roku) oraz zasada lojalności wobec państwa [Michalik, Chałupczak 2006: 73-78]. Poziom i jakość społecznego funkcjonowania mniejszości narodowych zostały ściśle powiązane z modelem państwa, w którym konstytucyjne rządy są zobowiązane do zapewnienia wszystkim obywatelom podstawowych równości, w tym równości wobec prawa, swobodnego dostępu do wykształcenia, możliwości nauki i nauczania w językach ojczystych, wolności wyznania, równego udziału w życiu politycznym i gospodarczym. Ochroną praw mniejszości narodowych od 1989 roku zajmują się instytucje państwowe: sejmowa Komisja Mniejszości Narodowych i Etnicznych, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, Ministerstwo Edukacji Narodowej, Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Ministerstwo Sprawiedliwości, Główny Urząd Statystyczny, Rada Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa, pełnomocnicy wojewodów do spraw mniejszości narodowych oraz Rzecznik Praw Obywatelskich [Siegień-Matyjewicz 2007: 36; Jagiełło 1997: 15; Wierzycka, Hałuszko 1993; Berdychowska 1995: 3].

W warunkach demokratycznych władze zaczęły zauważać pozytywną rolę mniejszości jako „naturalnego pomostu" w stosunkach Rzeczypospolitej z ich państwami macierzystymi [Chałupczak, Browarek 1998: 293]. W efekcie po 1989 roku można było zaobserwować odradzanie się, narodowych, lokalnych i religijnych identyfikacji. Mniejszości narodowe zwróciły się ku własnym korzeniom, tradycyjnej kulturze, starym obyczajom, ku własnej tożsamości. Zaczęły eksponować swoją narodową, etniczną odmienność, pielęgnować idee,

tradycje narodowe, rozwijać, upowszechniać dorobek kulturalny, wzbogacać różne dziedziny kultury swego narodu promując dzieła oryginalne, nowe, wyjątkowe na zorganizowanych wystawach, koncertach, przedstawieniach teatralnych, sympozjach, wykładach oraz publikując teksty literackie i naukowe. Zgodnie z intencją Znanieckiego zostały uruchomione twórcze „siły społeczne", ideały narodowe (ideał zjednoczenia narodowego, ideał postępu społecznego, ideał posłannictwa narodowego i ideał niezależności narodowej) są ujmowane w duchu twórczej ekspansji kultury.

W identyfikacji mniejszościowej i etnicznej społeczeństw ważną rolę zaczęli spełniać liderzy młodego pokolenia, którzy utworzyli nowe struktury organizacyjne. W warunkach demokratycznych powstało [Ustawa 1989] szereg nowych instytucji: m.in. instytucje społeczno - kulturalne, naukowe, gospodarcze, edukacyjne, informacyjne – poprzez, które liderzy przekazują członkom wspólnot wartości narodowe i obyczaje, uczą najmłodsze pokolenie historii, języka macierzystego [Mikołajczyk 1996: 85-87]. Przypominanie kart z historii (w szkole, mediach, instytucjach kulturalnych) w istotnym stopniu wpłynęło na budzenie się poczucia identyfikacji wielu jednostek z ich wspólnotami [Gardocka, Sobczak 2010: 85], a zagwarantowanie prawa do oświaty w języku ojczystym i jego realizacja w systemie szkolnictwa stanowi jeden z podstawowych wyznaczników położenia mniejszości narodowych i etnicznych w państwie polskim [Pogorzała 2006: 327]. Prawa oświatowe mniejszości narodowych zostały zagwarantowane ustawowo w art. 13 ustawy o systemie oświaty, stanowiącym: „Szkoła i placówka publiczna umożliwia uczniom podtrzymywanie poczucia tożsamości narodowej, etnicznej, językowej i religijnej, a w szczególności naukę języka oraz własnej historii i kultury" [Ustawa 1991] oraz w rozporządzeniu MEN w sprawie organizacji kształcenia umożliwiającego podtrzymywanie poczucia tożsamości narodowej, etnicznej i językowej uczniów należących do mniejszości narodowych [Rozporządzenie 1992]. Szkolnictwo dla mniejszości narodowych po 1989 roku ma charakter wyłącznie publiczny - w Polsce funkcjonują jedynie trzy niepubliczne szkoły finansowane przez rodziców: prywatna szkoła z nauczaniem języka hebrajskiego w Warszawie, szkoła podstawowa dla Romów w Suwałkach i prywatne przedszkole białoruskie w Białymstoku [Łodziński 1998: 58-59]. Największym problemem szkolnictwa narodowego pozostaje brak podręczników do nauki języka ojczystego. Stanowi to ogromną barierę w podtrzymywaniu przez mniejszości narodowe swojej tożsamości i kontynuowaniu tradycji przodków [Siegień-Matyjewicz 2007: 41-42].

Instytucje mniejszości narodowych w III Rzeczypospolitej Polskiej

W III RP powstały liczne instytucje i organizacje mniejszości narodowych. Najwięcej jest instytucji społeczno - kulturalnych, naukowych, edukacyjnych, informacyjnych. Od 1990 roku aktywnie działa jedyna mniejszościowa partia polityczna – Białoruskie Zjednoczenie Demokratyczne. Mniejszość białoruską aktywizują instytucje i organizacje społeczno-kulturalne: Białoruskie Towarzystwo Historyczne założone w 1992 roku, Białoruskie Stowarzyszenie Literackie „Białowieża", Białoruskie Zrzeszenie Studentów, Stowarzyszenie Dziennikarzy Białoruskich, Rada Programowa Tygodnika „Niwa" - (tygodnik „Niwa" drukowany w języku białoruskim), Związek Białoruski w Rzeczypospolitej Polskiej, Związek Młodzieży Białoruskiej, Białoruskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne założone 1956 roku. Mniejszość ukraińską reprezentuje Związek Ukraińców w Polsce – założony w 1990 roku oraz Związek Ukrainek, Organizacja Młodzieży Ukraińskiej „Płast", Związek Ukraińskiej Młodzieży Niezależnej, Związek Ukraińców Podlasia, Ukraińskie Towarzystwo Nauczycielskie w Polsce, Ukraińskie Towarzystwo Lekarskie. Szereg instytucji społeczno-kulturalnych promuje naukę i ukraińską kulturę narodową – m.in.: Rada Programowa Tygodnika „Nasze Słowo", dwumiesięcznika „Nad Buhom i Narwoju" oraz kwartalnika „Zustriczi", Ukraiński Dom Ludowy (w Przemyślu), Towarzystwo im. Bohdana Łepskiego w Krakowie, Towarzystwo Jarosławian, Towarzystwo Naukowe im. Biskupa Grzegorza Łakoty, Towarzystwo Miłośników Kultury Materialnej Chełmszczyzny i Podlasia w Holi [Gardocka, Sobczak 2010: 81; por. Berdychowska i in. 1995; *Wyznania…* 2003; Adamczuk, Łodziński 2009; Chodubski 2009]. Mniejszość litewską aktywizuje Litewskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne założone w 1956 roku, Dom Kultury Litewskiej w Puńsku oraz miesięcznik „Ausra". W województwie podlaskim funkcjonują szkoły nauczające w języku białoruskim, ukraińskim, litewskim. Na rzecz mniejszości żydowskiej od 1950 roku pracuje Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich i Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce. Problemy mniejszości żydowskiej w Polsce są omawiane na łamach tygodnika „Fołks Sztyme" i miesiecznika „Jidiłe" [Kurcz 1997]. Kulturę narodu żydowskiego propaguje Państwowy Teatr Żydowski w Warszawie oraz Żydowski Instytut Historyczny. Kulturę innych narodów promują muzea: Muzeum Kultury Łemkowskiej w Zyndranowej, Muzeum Nikifora w Krynicy, muzeum w Tarnowie (znajduje się w nim stała ekspozycja poświęcona Romom) i fundacje: Fundacja św. Włodzimierza Chrzciciela Rusi Kijowskiej w Krakowie, Fundacja Judaica w Krakowie, Ośrodek Informacji o Mniejszościach Narodowych w Gdańsku [Łodziński 1998: 68-69].

Instytucje, organizacje mniejszości narodowych utrzymują się głównie z przedmiotowych dotacji państwa przeznaczonych na konkretne akcje (Np. budowa placówek oświatowych, ochrona muzeów i zabytków świadczących o historii i kulturze danych grup, działalność wydawnicza, organizacja festiwali) oraz z własnej działalności gospodarczej [Mikołajczyk 1996: 87]. Regulacją działalności kulturalnej mniejszości narodowych w Polsce zajmuje się Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, które rozdziela publiczne środki finansowe przeznaczone na działalność kulturalną. Najbardziej dofinansowane są czasopisma mniejszościowe, które są najskuteczniejszym środkiem kontaktu ze słowem ojczystym i mają znaczny wpływ na podtrzymanie tożsamości narodowej. Najważniejsze czasopisma mniejszości, które pokrywane są całkowicie z budżetu państwa, to: białoruskie „Czasopis" i „Niwa" oraz najpoczytniejsze czasopismo mniejszości prawosławnej, wydawanej od 29 lat – „Przegląd Prawosławny", a także litewska „Ausra", ukraińskie „Nad Buhom i Narwoju" i „Nasze Słowo", łemkowska „Zahroda", romska „Rom pro drom", niemieckie „Schlesisches Wochenblatt", „Masurische Storchenpost" i „Hoffnung", „Rocznik Tatarów Polskich" oraz słowacki „Život".

Z czasopism naukowych redagowanych przez przedstawicieli mniejszości, finansowanych przez państwo, należy wymienić „Białoruskie Zeszyty Historyczne" [Łodziński 1998: 68]. Niektóre pisma mają sponsorów, takich jak Fundacja Współpracy Polsko-Niemieckiej, Fundacja S. Batorego, Fundacja Rolanda S. Laudera, przedstawicielstwa dyplomatyczne. Po 1989 roku najwięcej wychodziło pism ukraińskich, niemieckich i białoruskich (ponad 10 tytułów), których nakład kształtował się zazwyczaj w granicach 1000-2000 egzemplarzy. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych największe nakłady miały: niemiecki tygodnik „Schlesische Wochenblatt" (6000 egz.), niemieckie pismo „Hoffnung" (5000 egz.) i ukraińskie „Nasze Słowo" (4550 egz.). Pozostałe grupy mniejszościowe wydawały po kilka tytułów czasopism o niższym nakładzie – słowacki „Život", żydowskie „Jidiłe", romski „Dialog-Pheniben", łemkowska „Besida", „Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego" [Siegień-Matyjewicz 2007: 45-46]. W ostatnich latach nakłady poszczególnych pism uległy znacznemu obniżeniu. Może to świadczyć o przyjęciu niewłaściwej koncepcji pisma bądź o postępującej polonizacji środowisk mniejszości narodowych [Siegień-Matyjewicz 2007: 46].

Państwo polskie finansuje również programy o mniejszościach narodowych w mediach publicznych zgodnie z ustawą z 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji stanowi, że „do zadań publicznej radiofonii i telewizji należy w szczególności (…) uwzględnianie potrzeb mniejszości narodowych i grup etnicznych" [Ustawa 1992]. Rozgłośnie narodowe nadają audycje w językach mniejszości - w Radiu Białystok audycje radiowe w języku białoruskim, litewskim i ukraińskim;

w Radiu Katowice magazyn mniejszości niemieckiej po polsku i po niemiecku; w Radiu Opole audycję „Nasz Heimat" po polsku, niemiecku, Śląsku. W ostatnich dwóch dekadach w ośrodkach regionalnych telewizji publicznej nadawane są programy w językach społeczności narodowych i etnicznych. Obecnie Oddział TVP w Białymstoku przygotowuje następujące programy cykliczne - „Sami o sobie" - magazyn mniejszości narodowych: białoruskiej, ukraińskiej, litewskiej, tatarskiej, romskiej, emitowany raz w tygodniu w językach narodowych; „Sąsiedzi" - magazyn mniejszości narodowej białoruskiej; „U źródeł wiary" - magazyn prawosławny. Oddział TVP w Gdańsku przygotowuje: „Rodno Zemia, „Magazyn kaszubski" - program w języku kaszubskim i polskim, „Świat zamieszkały" - magazyn ekumeniczny i „Magazyn kociewski". Oddział TVP w Katowicach emituje: „Schlesische Wochenschau" - program w języku niemieckim z polską wersją napisów, „Oj ni ma jak Lwów" - program w języku polskim, skierowany do mieszkańców byłych kresów wschodnich, po wojnie przesiedlonych na Śląsk, „Zaolzie" - program skierowany do polskiej mniejszości narodowej zamieszkującej południowe tereny czeskiej części Śląska Cieszyńskiego. Oddział TVP w Krakowie przygotowuje: „U siebie" - program w języku polskim z elementami języków mniejszości ukraińskiej, łemkowskiej, słowackiej, romskiej. Oddział TVP w Lublinie: „Dziedzictwo" - program w języku polskim, „Tabor" - program poruszający problematykę mniejszości religijnych i wyznaniowych zamieszkujących ten region. Oddział TVP w Warszawie wydaje: „Telenowyny" - program w języku ukraińskim i polskim, a Oddział TVP we Wrocławiu: „U siebie" - program poświęcony problematyce mniejszości narodowych [Siegień-Matyjewicz 2007: 46-49]. Instytucje i organizacje narodowe, czasopisma oraz środki masowego przekazu założyły swoje strony internetowe, które mają zadanie: informować, edukować, wychowywać, wpływać na odradzanie się poczucia tożsamości narodowej, przynależności narodowej. Państwo polskie jest instrumentem organizacji mniejszości narodowych i licznych instytucji poprzez które mniejszości przekazują swoim członkom wartości, idee, tradycje narodowe.

Instytucje mniejszości narodowych współpracują z polskimi instytucjami w dziedzinie kultury, sztuki, nauki, edukacji. Organizują spotkania integracyjne, wypoczynek dla dzieci i młodzieży, wspólne koncerty i przedstawienia teatralne, konkursy poezji i prozy, wystawy (np. Związek Młodzieży Białoruskiej - organizuje festiwal „Jesień Bardów", rajdy piesze „Ściana", imprezę letnią „Noc Kupały"; Stowarzyszenie AB-BA – organizuje przedstawienia teatralne przygotowywane przez koło teatralne „Zabawa w teatr" oraz imprezę „Festiwal Kultur"; Białoruskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne organizuje Festiwal Muzyki Młodej Białorusi „Basowiszcza", imprezę rokową „Biaełarusian Underground", program białoruski w TV i tygodnik „Niwa" organizują Ogólnopolski Konkurs

Białoruskiej Poezji i Prozy). Prowadzona jest naukowa, historyczna i literacka działalność wydawnicza (pismo „Susterczy", Almach literacki „Termopile", Białoruskie Zeszyty Historyczne, Biuletyn IPN, periodyki: „Pamięć i Sprawiedliwość", książki z serii: Dokumenty, Monografie, Relacje i wspomnienia, Albumy) oraz organizowane sympozja naukowe, wykłady, konferencje (m.in. przez Białoruskie Towarzystwo Historyczne, IPN) oraz inicjonowane są wszelkie formy twórczosci dziennikarskiej, publicystycznej (kolumna w czasopiśmie „Niwa" „Prysutność"). Przygotowywane są programy radiowe i telewizyjne: „Białoruski Wypusk", „Sami o sobie", „Tydzień białoruski", „Pod znakiem Pohoni", „Panorama Litewska", „Przegląd ukraiński". Elementem integrującym mniejszości narodowe są promocje dzieł literackich, naukowych poszczególnych członków i liderów. Ich dzieła stanowią ważny wkład do polskiego dziedzictwa kulturowego. Np. w społeczności białoruskiej zwracają uwagę swą działalnością twórczą pisarz Sokrat Janowicz, malarz Leon Tarasiewicz, w środowisku greckim - literat Nikos Chadzinikolau, piosenkarka Eleni Dzokas (Tzokas), tenor operowy Poulos Raptos, w społeczności tatarskiej - dziennikarz, działacz społeczny Maciej Konopacki, poeta Selim Chazbijewicz, w społeczności ormiańskiej zwraca się uwagę m.in. na twórczość reżysera filmowego Jerzego Kawalerowicza i kompozytora, dyrygenta Krzysztofa Pendereckiego. W każdej zbiorowości mniejszościowej spotyka się nazwiska jednostek zasłużonych dla rozwoju życia duchowego, co znajduje odbicie w ich różnorodnej twórczości [Gardocka, Sobczak 2010: 85]. Ważną instytucją generującą postawy i zachowania członków i przywódców mniejszości narodowych są świątynie różnych wyznań. Wspólnoty zwykle w istotnym stopniu zespalane są przez religie. Duchowni pełnią również zwykle rolę czołowych przywódców życia duchowego poszczególnych wspólnot. Decyduje o tym sfera zwyczajów, obyczajów. W świątyniach odbywają się zwykle chrzty, składa się śluby małżeńskie oraz urządza ceremonie pogrzebowe. Liderzy najczęściej aktywnie uczestniczą w uroczystościach religijnych, a duszpasterze (przywódcy duchowni) w świeckich wydarzeniach społeczno-kulturalnych. Współpraca między liderami struktur organizacyjnych wspólnot oraz duchownymi jest generalnie ważnym ogniwem je konsolidującym [Gardocka, Sobczak 2010: 86]. Mniejszości narodowe mają również swoich przedstawicieli w sejmie i senacie, samorządzie terytorialnym, którzy podejmują współpracę na rzecz lokalnej społeczności [Mikołajczyk 1996: 85].

Współpraca zbliża kultury narodowe, przezwycięża antagonistyczne uprzedzenia narodowe, negatywne stereotypy i postawy, pozwala docenić wartości i dorobek kulturalny oraz kształtować wspólne postawy, wartości, ideały - pokojowego rozwoju narodów.

Kultura narodowa stanowi czynnik odróżniający dany naród od innych narodów, niemniej każda z nich potrzebuje stałego dialogu z innymi kulturami, inspiracji do współpracy i poszukiwania dróg współistnienia. Wiedza, umiejętność współdziałania, twórcze, zaangażowane postawy, które wskazywał Znaniecki –także dziś wyznaczają drogę do dialogu z grupami narodowymi i etnicznymi w Polsce, pozwalają uniknąć: uprzedzeń, konfliktów, napięć, przemocy oraz pomagają w komunikacji, wspólnym działaniu, przedsiębiorczości, twórczości. Zespolenie wiedzy, umiejętności i postaw w różnorodne typy kompetencji międzykulturowych staje się dziś koniecznością w relacjach, w komunikacji pomiędzy podmiotami życia społecznego [Znaniecki 2001; Korporowicz 2009].

Polskie instytucje narodowe

Współczesne społeczeństwo polskie ukształtowało się w efekcie realizacji interesów narodowych różnych grup. Nie miało to wpływu na skład społeczeństwa w wymiarze etnicznym, Polacy pozostają zdecydowaną większością. Jak każdy naród również Polacy są w mniejszym lub większym stopniu, wspólnotą diasporyczną. Najadekwatniej jej istotę wyraził Florian Znaniecki pisząc: naród jest grupą zorganizowaną na zasadzie przodownictwa. Jest to grupa kulturalna, o przynależności do niej rozstrzyga podobieństwo jednostki do wzoru idealnego, opartego na wspólnej kulturze oraz świadome uznane przez innych dążenie tej jednostki do uczestnictwa w tej kulturze. Utrzymanie odrębności i jedności w narodzie jest możliwe dzięki instytucjom przodowników kulturalnych, funkcjonujących głównie za pomocą pisma i druku, jako narzędzi rozpowszechniania i utrwalania wartości narodowych [Znaniecki 1973: 58]. Różnorodne postawy światopoglądowe, które wynikają z pochodzenia etnicznego i wyznawanych religii są istotnym czynnikiem kreowania tożsamości państwa polskiego.

Tożsamość narodowa jest jedną z ważniejszych społecznych identyfikacji. Z badań wynika, że wśród Polaków jest bardzo silne poczucie tożsamości narodowej [Szawiel 1989; Jasińska-Kania, Marody 2002a; Koseła 2002]. Trwałe wartości polskiej tożsamości narodowej - tolerancja religijna, dążenia wolnościowe, doświadczenia społeczeństwa wielonarodowego - kształtowały się wraz ze zmieniającymi się realiami europejskimi. Największy wpływ na kształt polskiej tożsamości narodowej mają nadal wartości, idee, symbole oraz tradycje kulturowe i tragiczne losy narodu. Szczególną rolę w utrwalaniu tożsamości spełnia: wspólnota pamięci narodowej, język polski - wspólnota myślenia i odczuwania, symbole narodowe wpływające na kształt świadomości narodowej: godło, barwy

narodowe, hymn narodowy oraz literatura, muzyka, sztuka, obyczaje, historia, folklor. Czynnikiem narodotwórczym jest również treść przekazu religijnego, język religii i obyczaj (ryt liturgiczny). Od wieków polska tożsamość narodowa powiązana była z religijnością chrześcijańską. Utrata niepodległości spowodowała, że tożsamość narodowa była formowana w opozycji do instytucji państwowych i umacniana przez udział w rytuałach religijnych. Po 1989 roku tożsamość religijna i tożsamość narodowa zaczęły się kształtować niezależnie od siebie. W warunkach demokratycznych miłość do ojczyzny, pielęgnowana jest przez instytucje kulturalne, Kościół, szkołę, rodzinę. Powyższe instytucje zgodnie podkreślają, że patriotyzm powinien przejawiać się nie tylko w miłości i geście, ale w całej praktyce życia, w pracy dla wspólnego dobra i w solidnej trosce o naród [Lewandowski 1989: 43]. Przypominają, że ważną rolę wychowawczą pełni postawa: rodziców, nauczycieli, historyków, duchownych, osób publicznych - polityków, dziennikarzy, ludzi prezentujących autorytet ważnych instytucji społecznych. Podmiotem wychowania: patriotycznego, moralnego są nie tylko dzieci i młodzież, ale też ludzie kultury i polityki, media. Celem całościowej formacji duchowej, intelektualnej i kulturalnej realizowanej przez polskie instytucje narodowe, wychowawcze i kulturalne jest pielęgnowanie patriotyzmu w społeczeństwie, a w szczególnosci: budowanie świadomości i więźi narodowej, szacunku dla ojczyzny, barw i symboli narodowych, kultywowanie tradycji i obyczajów oraz poznanie historii ojczyzny, idei narodowych i społecznych, wartości nadrzędnych, jak: wierność tradycyjnym cnotom chrześcijańsko-narodowym, walka o byt narodowy i państwowość polską.

Największe polskie instytucje kultury symbolicznej, Instytut Pamięci Narodowej (IPN), Narodowy Instytut Fryderyka Chopina w Warszawie, Polska Akademia Nauk, Muzeum Historii Polski, Muzea Wojska Polskiego, Muzeum Powstania Warszawskiego, prowadzą działaność kulturalną, naukową, ekonomiczną, edukacyjno-wychowawczą, wydawniczą, archiwistyczną, lustracyjną, wzbogacają kulturę narodową, podnoszą poziom wykształcenia społeczeństwa oraz dążą do zachowania dziedzictwa narodowego i jego wartości, chronią najcenniejsze składniki polskiej tożsamości narodowej – tradycje narodowe, eksponują polskie wartości narodowe – miłość do ojczyzny, honor, pamięć o historii, dumę narodową, odwagę, siłę myśli, jedność i moralność narodu. Daje to społeczeństwu polskiemu większe poczucie godności, jedności i wyższości narodowej względem innych narodów oraz staje się czynnikiem ułatwiającym jego „otwartość", gotowość do pracy na rzecz dobra wspólnego. Jednocześnie utrwalają w społeczeństwie przeświadczenie, iż Polska powinna być jednak państwem jednolitym etnicznie i kulturowo.

Narodowy Instytut Fryderyka Chopina w Warszawie buduje pozytywny wizerunk Polski poprzez kultywowanie i ochronę dziedzictwa Fryderyka Chopina – postaci symbolizującej szczytowe osiągnięcia kultury narodowej. Instytut stawia w centrum uwagi kwestie kultury i związane z nią podstawowe zagadnienia tożsamości, doświadczenia wspólnej tradycji kulturalnej tworzącej więzi międzypokoleniowe. Instytut propaguje wiedzę o Chopinie, promuje twórczość muzyczną, wspiera rozwój utalentowanych młodych muzyków, stymuluje rozwój oryginalnych badań naukowych, rozbudza zainteresowania młodych naukowców problematyką chopinologiczną, tworzy warunki do rozwoju turystyki kulturalnej, organizuje konferencje, koncerty i konkursy pianistyczne (Ogólnopolski konkurs pianistyczny; Konkurs pianistyczny dla dzieci i młodzieży; Międzynarodowy konkurs pianistyczny im. Fryderyka Chopina)[1].

Instytut Pamięci Narodowej propaguje wiedzę historyczną w społeczeństwie i wartości nadrzędne, jak: wierność tradycyjnym cnotom chrześcijańsko-narodowym, walka o byt narodowy i państwowość polską oraz wskazuje na duchową tożsamość narodu na przestrzeni dziejów [Zwoliński 2005: 155]. Instytut realizuje również zadanie egzekwowania sprawiedliwości wynikające z „obowiązku ścigania zbrodni przeciwko pokojowi, ludzkości i zbrodni wojennych" [*Sprawozdanie…* 2011], podejmuje starania wynagrodzenia cierpień osobom, które doznały ich w przeszłości ze strony reżimów totalitarnych. IPN szczególnie dba o zachowanie pamięci o ofiarach poniesionych przez Naród Polski w latach II wojny światowej i po jej zakończeniu oraz eksponuje czyny obywateli dokonywane na rzecz niepodległego bytu państwa polskiego i w obronie wolności oraz godności ludzkiej, promuje postawy obywatelskie służące wspólnemu dobru. Instytut Pamięci Narodowej jest instytucją o bardzo szerokich kompetencjach. Prowadzi działalność równolegle w wielu obszarach – realizuje projekty badawcze, edukacyjne, wydawnicze, organizuje konferencje, seminaria, wystawy, wspiera inicjatywy i środowiska kombatanckie w upamiętnianiu najnowszej historii Polski. Zagadnienia podejmowane przez IPN są propagowane przez Internet (multimedialne portale edukacyjne IPN) oraz publikacje edukacyjne, czasopisma naukowe („Pamięć i Sprawiedliwość", „Aparat Represji w Polsce Ludowej 1944–1989", „Przegląd Archiwalny IPN" i popularnonaukowy miesięcznik „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej"), książki historyczne (drukowane i elektroniczne), informatory, katalogi, komiksy historyczne (seria „Wilcze tropy"), edukacyjne gry planszowe (Kolejka, Instytut). IPN organizuje również konkursy historyczne („W kalejdoskopie Pamięci – Polska i Po-

[1] Strona internetowa Narodowego Instytutu Fryderyka Chopina w Warszawie, *Aktualności, Edukacja, Płyty, Książki, Koncerty, Konkursy,* http://www.pl.chopin.nifc.pl, portal Narodowego Instytutu Fryderyka Chopina w Warszawie [31.07.2013]

lacy w latach 1939–1989. Autorytet w czasach trudnych", „Sprzączki i guziki z orzełkiem ze rdzy") i wystawy popularyzujące najnowszą historię Polski (ponad 300 wystaw). Wszystkie ekspozycje są bezpłatnie wypożyczane szkołom oraz placówkom kulturalnym i oświatowym w kraju i za granicą. Wśród instytucji, z którymi współpracuje IPN szczególnie miejsce zajmują placówki muzealne (m.in. z Muzeum Historii Polski, Muzeum Powstania Warszawskiego, Muzeum na Majdanku, Muzeum Stutthof, Muzeum Niepodległości w Warszawie, Muzeum II Wojny Światowej w Gdańsku, Muzeum Śląskim w Katowicach) i oświatowe, w których Instytut prowadzi edukację historyczną młodzieży (wykłady i warsztaty, rajdy, terenowe lekcje historii i konwersatoria dla uczniów, nauczycieli, studentów), [*Sprawozdanie…* 2013]. W Centrum Edukacyjnym IPN im. Janusza Kurtyki „Przystanek Historia" odbywają się spotkania, dyskusje, prezentacje filmów, wystaw i publikacji dla młodzieży i osób dorosłych.

Obok działalności edukacyjnej, naukowej i wydawniczej (prowadzonej przez Biuro Edukacji Publicznej IPN) Instytut realizuje zadania archiwistyczne, śledcze, lustracyjne. Funkcja lustracyjna IPN od początku budzi wiele kontrowersji oraz sprzeciw niektórych środowisk społecznych.

Przejawy konfliktów, antagonizmów narodowościowych w społeczeństwie

Z perspektywy mniejszości narodowych działania wielu polskich instytucji, które podkreślają nadrzędność kultury polskiej w stosunku do kultur innych narodów powodują podziały według kryterium: „swoi – obcy", utrwalają bariery tożsamościowe, nieporozumienia wynikające z odmiennej tożsamości etniczno-kulturowej społeczeństw mniejszościowych. Potwierdzają to m.in. wyniki badań A. J. Siegień-Matyjewicz [2007: 235-258], A. Sadowskiego [1991: 105-110; 1995: 186], G. Babińskiego [1999].

Z badań wynika, że źródłem niechęci wobec mniejszości narodowych jest duże poczucie jedności narodowej Polaków, poczucie wyższości względem innych narodów, a także zawiść, etnocentryzm, brak tolerancji, szacunku wobec innych poglądów, brak znajomości historii, tradycji, obyczajów, obrzędów mniejszości i nie odróżnianie ich od obrzędów oraz obyczajów typu religijnego. Takie zachowania powodują najczęściej poczucie niedowartościowana członków społeczeństw narodowych, a przez to wzbudzają u nich złość, nienawiść i mogą być źródłem konfliktów. Nieprzychylność wobec mniejszości narodowych wynika także, zdaniem respondentów, z trudności życia codziennego

mieszkańców państwa polskiego oraz z przekonania, że członkowie mniejszości utrudniają Polakom dostęp do pracy, różnych przywilejów (np. władzy, stanowisk, kapitału), [Siegień-Matyjewicz 2007: 244; Babiński 1999: 101]. Badani winą za wszelkie konflikty o charakterze etnicznym obarczają przede wszystkim Polaków, którzy - zdaniem respondentów- dyskryminują mniejszość. Uważają, że podłożem konfliktów na tle etnicznym są różnice typu religijnego, które wiążą się najczęściej z innymi terminami obchodzenia świąt (katolickich i prawosławnych), różnice językowe oraz bieda, bezrobocie i bezdomność. Negatywny stosunek mniejszości do Polaków związany jest ze zjawiskami naznaczania etnicznego przedstawicieli mniejszości narodowych, brakiem regulacji prawnej wielu spraw własnościowych powodujących rozbieżności między interesami większości i mniejszości narodowych (np. spór o prawo do własności poklasztornej w Supraślu, brak zgody na wybudowanie nowej cerkwi prawosławnej w Białymstoku, brak zgody na organizację festiwalu kultury ukraińskiej w Przemyślu, spory dotyczące lokalizacji różnych obiektów – np. pomnik UPA w Przemyślu, niszczenie i przebudowy cerkwi greckokatolickich), niedopuszczaniem społeczeństw mniejszościowych do aktywnego uczestnictwa w życiu politycznym Polski [Siegień-Matyjewicz 2007: 245-250; Babiński 1999: 100-107]. Zdaniem mniejszości Polacy tworzą oddzielne kręgi kulturowe, separują się od mniejszości, są mniej tolerancyjni, starają się narzucić wyższość swojej religii, czują się bardziej u „siebie", są bardziej otwarci, nie wstydzą się swego pochodzenia, bardziej wiedzą, o co im chodzi w życiu [Sadowski, Tefelski, Mironowicz 1999: 69; Babiński 1999: 97-115; Sołdra-Gwiźdź 1999: 137-140]. Dodatkowo kategorię obcości gruntują mity i stereotypy. Zwykle pod wpływem utrwalonych negatywnych stereotypów o postawach i zachowaniach społeczno-politycznych i ekonomicznych określonych wspólnot, wyraża się do nich stosunek, zarówno w wymiarze akceptacji, jak i dezaprobacie. Stereotypy generowane są zwykle na bazie doświadczenia kontaktów między wspólnotami, a zwłaszcza w sytuacjach napięć, prześladowań [Sadowski, Tefelski, Mironowicz 1999: 65-71]. Negatywnym zjawiskiem w funkcjonowaniu stereotypów jest megalomania, wyrażająca się w lansowaniu swojego uprzywilejowania w dążeniu do podporządkowania innych społeczności, uznawaniu się za tzw. „wspólnoty wybrane", a też przypisywanie własnej wspólnocie szczególnych uzdolnień, predyspozycji przy jednoczesnym negowaniu wartości i zasług innych [Siegień-Matyjewicz 2007: 244-245]. Polska megalomania sprawia, że mniejszości (przynajmniej niektóre) nie czują się komfortowo w morzu polskości.

W III Rzeczypospolitej megalomania jest zjawiskiem wszechobecnym w życiu publicznym, politycznym. W warunkach demokratycznych społeczeństwa

narodowe nie były w centrum życia politycznego i zainteresowań ugrupowań politycznych, nie były elementem spójnych koncepcji programowych partii politycznych, stanowiły jedynie sprawę marginalną, która ujawniała się przy określonych wydarzeniach politycznych (np. ratyfikacja traktatu z Niemcami w 1991 roku, dyskusje nad projektem ustawy o mniejszościach), [Wójcik 2001:258-262, 279-280]. Państwo polskie w warunkach demokratycznych okazało się kulturowe w takim sensie, że uznaje obecność mniejszości narodowych, a także oczekiwania większości - prawa do ochrony kultury większości (polskiej). Stąd obok przyjętych ustaw gwarantujących prawa mniejszościom narodowym – Ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych [Ustawa 2005] oraz konstytucyjnej ochrony mniejszości narodowych i etnicznych (art. 55 Konstytucji z 1997 r.) i specjalnych gwarancji ich praw w ustawach dotyczących edukacji, radia i telewizji, ordynacji wyborczej do Sejmu – zostały uchwalone ustawy o repatriacji, ochronie języka polskiego, ochronie polskiego dziedzictwa kulturowego, obywatelstwie polskim i Karcie Polaka [Łodziński 2006: 311]. Wymiarem, który kształtuje politykę państwa wobec mniejszości narodowych, jest ochrona kultury polskiej (praw większości). Powoduje to, że trudniejsze jest wprowadzanie regulacji dotyczących ochrony mniejszości (np. specjalnej ustawy). Sytuacja mniejszości narodowych w ostatnich dekadach zależała nie tylko od ich elit i takich czynników, jak reakcja państwa na ich postulaty, atrakcyjności innych krajów, tempa rozwoju gospodarczego, oceny przebiegu procesu integracji z Unią Europejską [Koseła, Szawiel, Grabowska, Sikorska 2002: 189], ale również od kształtowania się publicznej obecności polskiej tożsamości narodowej.

Dotychczas polska tożsamość narodowa koncentrowała się na utrzymaniu i kontynuacji „polskości", obecnie wyzwania (integracja europejska i procesy globalizacji) powodują przesuwanie jej ku wymiarowi „granic" między „nami" a „innymi" („obcymi"), [Jasińska-Kania 2002b: 280-288]. Tworzy to nowe i trudniejsze niż dotychczas wyzwania dla polityki państwa wobec mniejszości narodowych. Niewątpliwie jednak najważniejszym wyzwaniem jest kwestia wspierania przez państwo tożsamości narodowej mniejszości, zagwarantowane im praw oraz troska o terytorialną całość kraju i jego bezpieczeństwo. Społeczeństwo polskie musi zaakceptować mniejszości i swoistą ambiwalencję występującą w postulatach mniejszości: z jednej strony domaganie się takich samych praw, jakie posiada większość, z drugiej zaś – podkreślanie swojej inności. Zdaniem M. Jagiełło „konieczne jest zaakceptowanie i praktyczne uznanie tej dwoistości. Skoro członkowie mniejszości narodowych są obywatelami Rzeczypospolitej Polskiej, to przysługują im wszystkie prawa obywatelskie. Skoro część naszych współobywateli jest zanurzona w polskim morzu, to nieodzowne są specjalne uregulowania prawne i specjalna pomoc finansowa państwa w celu podtrzymania ich naro-

dowej i kulturowej tożsamości. To nie jest uprzywilejowanie mniejszości, to tylko wyrównanie szans, łagodzenie niedogodności bycia wyspą w morzu innego narodu i innej kultury" [Jagiełło 2000: 67; Siegień-Matyjewicz 2007: 50-51]. Społeczeństwa narodowe z kolei muszą poradzić sobie z najważniejszym problemem - zagrożeniem asymilacją - stopniowym przyjmowaniem kultury obcej (w tym przypadku większościowej - polskiej) przy jednoczesnej utracie kultury własnej.

Dane statystyczne wskazują, że wszystkie mniejszości narodowe i etniczne w Polsce (z wyjątkiem Romów) gwałtownie się starzeją [Siegień-Matyjewicz 2007: 54], a młode pokolenie coraz rzadziej używa ojczystego języka, ponieważ nie czuje się spadkobiercą narodowej historii i kultury i nie odczuwając etnicznej identyczności odwraca się od swoich korzeni, przyjmuje polski język, obyczaje, kulturę, a dalszej perspektywie utożsamia się z polskością [Czykwin 1995: 406]. Jednocześnie – jak wskazują badania A. Sadowskiego [Sadowski, Tefelski, Mironowicz 1999: 58-64] – wychowanie w wielu rodzinach mniejszości białoruskiej nastawione jest na asymilację, ma za zadanie przygotowanie dzieci do uczestnictwa w kulturze polskiej. Ponadto migracje, emigracje oraz zwiększająca się atrakcyjność kultury masowej w języku polskim dodatkowo ułatwiają asymilację mniejszości. Tendencje do izolacjonizmu i ekskluzywizmu kulturowego wśród mniejszości w Polsce nie są zbyt powszechne [Babiński 1999: 114]. „Topnienie" liczebności grup narodowych i etnicznych przyśpiesza również nierzadko wrogi stosunek polskiej większości względem mniejszości. Ujawniające się antagonizmy, uprzedzenia, postawy separatystyczne powodują wzrost dystansów międzykulturowych, niepewność przyszłego losu i w efekcie coraz mniej młodych ludzi przyznaje się do narodowości lub etniczności przodków [Siegień-Matyjewicz 2007: 54].

Współcześnie w społeczeństwach narodowych, ujawnia się klasyczna dychotomia postaw i zachowań. Pokolenie ludzi „starszych" wykazuje zainteresowanie wartościami tradycyjnymi, zaś pokolenie ludzi młodych orientuje się na wyzwania przyszłości. Odpowiadając na znaki czasu uczestniczy w uniwersalizmie życia kulturalnego, ujawnia duże zainteresowanie zjawiskami globalnymi w życiu kulturalnym, a nie zauważa inicjatyw lokalnych. Obecnie obserwuje się masowe uczestnictwo społeczne w wydarzeniach muzycznych, wystawienniczych, literackich, teatralnych czy kinowych, mających zasięg światowy czy ogólnokrajowy, zaś marginalne jest zainteresowanie wartościami kultury osadzonymi w tradycji [Gardocka, Sobczak 2010: 88]. Zmniejsza się oficjalna identyfikacja licznych przedstawicieli mniejszości narodowych ze strukturami własnej wspólnoty, a ujawnia się opcja na rzecz identyfikacji z ładem globalnej społeczności obywatelskiej. W niektórych mniejszościach narodowych zmniejsza się zainteresowanie posługiwaniem się własnym językiem na rzecz

komunikacji w języku kraju zamieszkiwania. Ujawniają się też tendencje na rzecz wprowadzania języków mniejszościowych do życia publicznego, m.in. do urzędów (np. język śląski). Coraz częściej pojawiają się nacjonalizmy lokalne (np. na Śląsku), generujące potrzebę uzyskania ustępstw, autonomii, a nawet suwerenności [Chodubski 2006: 77-78]. Wiele grup czuje się niedowartościowanych, nie znajduje dla siebie środków wyrazu w otaczającej je rzeczywistości, co w konsekwencji prowadzi do ujawniania się napięć i konfliktów. Stosunek polskiej większości względem mniejszości ulega polaryzacji. Działania skrajnej prawicy (Młodzież Wszechpolska, Obóz Narodowo-Radykalny, Ruch Narodowy), które coraz częściej są wymierzone przeciwko mniejszościom wręcz kwestionują idee multikulturalizmu.

W społeczeństwie polskim coraz częściej uwidaczniają się podziały dotyczące ważnych kwestii – m.in. stosunku do wspólnego dziedzictwa narodowego, rozumienia patriotyzmu i służby ojczyźnie, a także oceny wydarzeń politycznych, społecznych (obrady „Okrągłego stołu", „katastrofa smoleńska", zaangażowanie Polski w niepodległościowe aspiracje Ukrainy, itp.) oraz oceny osób i instytucji (działalność, postawa Lecha Wałęsy, zaangażowanie Kościoła katolickiego w sprawy polityczne).

Wyniki ostatnich wyborów do Sejmu i Parlamentu Europejskiego pokazują istotne, dychotomiczne pęknięcie mentalne Polaków. Zdaniem prof. P. Śpiewaka - komentującego wyniki wyborów do Sejmu w 2011 roku - „Polacy są już trwale podzieleni" [Śpiewak 2011]. Znaniecki podkreślał, że sukces i rozwój narodu – wspólnoty wartości, symboli, ideałów – zależy od twórczych, konstruktywnych postaw i aktywnej działalności przodowników kultury, którzy formułują ideały, programy określające przyszłość, perspektywy, wizje, do których naród powinien dążyć. Jego zdaniem tylko twórcze, czynne współdziałanie przodowników kulturalnych prowadzi do rozwoju społeczeństwa, natomiast agresja, wrogość prowadzą w sposób nieunikniony do antagonizmów i konfliktów z innymi narodami oraz wojen między ich państwami. Dziś szczególnie niepokoją pojawiające się w Polsce bariery tożsamościowe, skrajny indywidualizm, mity i stereotypy w ocenach sąsiadów – eksponowanie tego, co nas dzieli, a nie łączy. Stereotypowe oceny (np. polskości -*Prawdziwy Polak* czy *Polak – katolik*) służą głównie skrajnym ugrupowaniom „narodowym", które wybiórczo traktują tradycje narodowe, osłabiają wartości tożsamości narodowej. Obserwujemy, jak traci na sile deklarowany pozytywny stosunek do wielokulturowości, budowany na bazie polskiej tradycji tolerancji dla „innych" oraz rosnące społeczne przyzwolenie dla idei jednorodności i poparcie dla organizacji narodowych – Młodzież Wszechpolska, Obóz Narodowo-Radykalny oraz nowej inicjatywy społeczno-politycznej: Ruchu Narodowego. Rozwija on

ogólnopolską sieć organizacji i środowisk nawiązujących do patriotycznych tradycji – m.in. z okresu II Rzeczypospolitej oraz haseł Romana Dmowskiego wzywających naród do walki, współzawodnictwa. Zdaniem R. Dmowskiego „Niepodległość zdobywa ten naród, który nieustannie buduje ją swą pracą i walką. Tę pracę trzeba zacząć od wytępienia chwastów moralnych i umysłowych, zanieczyszczających polską duszę, tę walkę trzeba prowadzić co dzień, na każdej placówce w obronie podstaw, na których budowa przyszłego państwa ma się wznosić" [Dmowski 2007: 19]. Życie wymaga od każdego narodu nowoczesności, zdolności do współzawodnictwa z innymi [Dmowski 2007: 19].

Ruch Narodowy – powołany w 2012 roku - bezkompromisową postawą ideową zmierza do przywrócenia obozowi narodowemu dominującej roli w życiu publicznym. Misją Ruchu Narodowego jest walka o suwerenność kraju, o naprawę polityczną i gospodarczą zawłaszczonego państwa, o obronę wolności jego obywateli i o realizację w sferze kultury i polityki tradycyjnych wartości [*Deklaracja…* 2013]. Najważniejsze ideały kultury narodowej Ruch Narodowy swobodnie interpretuje, deformuje. Idea zjednoczenia narodowego jest rozumiana przez narodowców jako nakaz zabezpieczania się wobec zagrożeń ze strony innych narodów i ich kultur. Ruch Narodowy postuluje likwidację wszelkich wewnętrznych różnic etnicznych, religijnych, politycznych, demokracji, autonomii i tolerancji, a wobec niebezpieczeństw zewnętrznych – przygotowanie silnej obrony militarnej. Ideą narodu jako kulturowej wspólnoty pokoleń – w ujęciu Ruchu Narodowego – jest walka o Polskę dla Polaków, Polskę dumną, silną, dostatnią i bezpieczną. Naród polski według narodowców jest jedynym prawowitym gospodarzem w swoim państwie [*Deklaracja…* 2013]. Idea postępu obejmuje dążenia do wyprzedzania innych narodów w kulturze, wzrostu znaczenia narodu polskiego, przewodnictwo, hegemonia w stosunkach międzynarodowych. Idea posłannictwa narodowego pojmowana jest jako predestynacja do odegrania szczególnej roli historycznej wśród narodów świata. Naród polski traktowany jest jako najwyższa wartość, a „interes narodu" uznawany jest za ostateczne kryterium oceny dobra i zła. Idea niezależności narodowej interpretowana jest jako zasada nieulegania wpływom innym narodów i kultur, izolowania się od współpracy, zasłaniania się naruszaniem suwerenności swego państwa narodowego przed przyjęciem i respektowaniem międzynarodowo uznanych i akceptowanych norm (np. praw człowieka, wolności obywatelskich). Ruch Narodowy gwarantuje wolność słowa narodowcom, wolność osoby w ramach wspólnoty [*Deklaracja…* 2013]. Taka interpretacja, rozumienie najważniejszych ideałów, inspiruje, pobudza kształtowanie się w narodzie „sił społecznych", które prowadzą do konfliktu z innymi narodami i budowania jednorodnego społeczeństwa. Stanowi to zagrożenie dla stworzonych po 1989

roku dobrych warunków rozwoju mniejszości narodowych, dialogu, współpracy i partnerskiej wymiany wartości kulturowych. Niewątpliwie może destabilizować życie społeczne w III Rzeczypospolitej Polskiej.

Wspólne korzenie kultury, wspólne ideały i wartości duchowe oraz demokracja, wolność, równość, praworządność, wolny rynek, prawa człowieka tworzą dziś szeroką płaszczyznę współpracy między grupami narodowymi w Polsce. Znaniecki docenił zasadę partnerstwa narodów jako struktur opartych na wolnym uczestnictwie w kulturze. Miał rację, że skierowanie rywalizacji grup narodowych w sferę twórczości kulturalnej, ułatwi współdziałanie i rozwój, pomoże w usunięciu antagonizmów narodowych.

Odradzający się w Polsce nacjonalizm wskazuje, że są potrzebne działania i zmiany, aby nie dopuścić do zbędnych napięć i konfliktów. Kluczem do powodzenia będą: zmiany świadomości społecznej, a przede wszystkim uznanie prawa do współistnienia innych hierarchii aksjologicznych, innych wierzeń i religii. Niewątpliwie w Polsce potrzebne będzie zerwanie z ortodoksyjnie pojmowanym prymatem katolicyzmu, zerwanie z mitem *Polaka-katolika*. Istotnej modyfikacji wymaga również tradycyjna koncepcja narodu – narodu wybranego. Ponadto skutecznym sposobem zapobiegania konfliktom narodowościowym jest wdrażanie zasad pluralizmu kulturowego poprzez: wprowadzenie w szkole zajęć z edukacji międzykulturowej, kształtowanie postawy otwartości, tolerancji i poszanowania wobec mniejszości (działania wychowawcze prowadzone przez różne instytucje) oraz zagwarantowania należnych jej praw obywatelskich (działania polityczno-prawne), [Siegień-Matyjewicz 2007: 247-248].

Zakończenie

Przyszłość społeczeństwa polskiego zależy w dużej mierze od pozycji politycznej i ekonomicznej Rzeczypospolitej oraz zakresu wykorzystywania polskiego dorobku kulturowego, który – jak zauważył Znaniecki - może służyć wzbogacaniu świadomości narodowej, stanowić wzór dla patriotycznej postawy oraz eliminowania negatywnych cech narodowych. W III Rzeczypospolitej zostały stworzone warunki do rozwoju kultur narodowych i regionalnych, m.in. przez regulacje prawne. Władze polskie od początku transformacji starały się chronić mniejszości kulturowe zgodnie z obowiązującymi standardami w UE, przygotowały wiele regulacji prawnych zawierających tzw. „dyskryminację pozytywną" – (m.in. obniżenie progu wyborczego w wyborach parlamentarnych, większe subwencje dla szkół mniejszości i obowiązek dyrekcji szkół publicznych orga-

nizowania lekcji języka ojczystego w przypadku zgłoszenia się trzech uczniów, tworzenie niewielkich jednostek administracyjnych uwzględniających istnienie skupisk narodowościowych, uprzywilejowane finansowanie działalności kulturalnej i wydawniczej, audycje w mediach publicznych w językach mniejszości). W warunkach demokratycznych w III RP narodowe wspólnoty zakorzenione w różnych kontekstach kulturowych posiadają silne instytucje i organizacje społeczne (odrębne od instytucji państwowych), które upowszechniają treści kulturowe oraz dbają o zachowanie dziedzictwa kulturalnego wspólnoty. „Zasadą odrębności" tych grup jest wspólna swoista kultura.

Bibliografia

Adamczuk Ł., Łodziński S. (red.), (2006), *Mniejszości narodowe w świetle Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku,* Warszawa

Babiński G. (1999), *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność-zróżnicowanie religijne –tożsamość,* [w:] J. Mucha, *Kultura dominująca jako kultura obca,* Warszawa

Berdychowska B. (1995), *Wobec mniejszości,* „Społeczeństwo Otwarte" nr 4

Berdychowska B. i in. (red.), (1995), *Mniejszości narodowe w Polsce*, Warszawa

Bołtryk M. (2012), *Mniejszości w spisie,* „Przegląd Prawosławny" nr 11

Budyta-Budzyńska M. (2010), *Socjologia narodów i konfliktów etnicznych,* Warszawa

Chałupczak H., Browarem T. (1998), *Mniejszości narodowe w Polsce* 1918-1995, Lublin

Chodurski A. (2006), *Mniejszości narodowe a globalna społeczność obywatelska,* [w:] E. Michalik, H. Chałupczak (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne w procesach transformacji i integracji,* Lublin

Chodurski A. (2009), *„Obcy – swoi". Mniejszości narodowe i etniczne na Wybrzeżu Gdańskim,* „Echo Pomorza" nr 1

Czykwin J. (1995), *Świadomość narodowa Białorusinów polskich w przekazie literackim,* [w:] J. Nikitorowicz (red.), *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań i stereotypów,* Białystok

Deklaracja ideowa Ruchu Narodowego z dnia 19 stycznia 2013 roku, http://www.ruchnarodowy.org [portal Ruchu Narodowego], [1.09.2013]

Dmowski R. (2007), *Myśl nowoczesnego Polaka,* Szwecja

Gardocka T., Sobczak J. (red.), (2010), *Prawa mniejszości narodowych,* Toruń

Jagiełło M. (1997), *Dziesięć uwag o mniejszościach narodowych,* „Literatura" nr 4

Jagiełło M. (2000), *Wspólnota w kulturze,* [w:] T. Pilch (red.), *O potrzebie dialogu kultur i ludzi*, Warszawa

Jasińska-Kania A., Marody M. (2002a), *Identyfikacja europejska a tożsamość narodowa Polaków,* [w:] A. Jasińska-Kania, M. Marody (red.), *Polacy wśród Europejczyków. Wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich*, Warszawa

Jasińska-Kania A., Marody M. (2002b), *Integracja europejska a tożsamość narodowa Polaków* [w:] A. Jasińska-Kania, M. Marody (red.), *Polacy wśród Europejczyków. Wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich,* Warszawa

Kłosowska A. (2005), *Kultury narodowe u korzeni,* Warszawa

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. nr 78 poz. 483)

Korporowicz L. (2009), *Komunikacja symboliczna rozwoju tożsamości kulturowej,* [w:] D. Wadowski (red.), *Tożsamość polska w odmiennych kontekstach,* Lublin

Koseła K. (2002), *Europejska tożsamość Polaków w teorii i badaniach*, [w:] K. Koseła, T. Szawiel, M. Grabowska, M. Sikorska (red.), *Tożsamość Polaków a Unia Europejska*, Warszawa

Kurcz Z. (1997), *Mniejszości narodowe w Polsce,* Wrocław

Lewandowski J. (1989), *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa

Łodziński S. (1998), *Przekroczyć własny cień. Prawne, instytucjonalne oraz społeczne aspekty polityki państwa polskiego wobec mniejszości narodowych w latach 1989-1997,* [w:] B. Berdychowska, (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce. Praktyka po 1989 roku,* Warszawa

Łodziński S. (2006), *Spory wokół ustawy o ochronie mniejszości narodowych etnicznych w Polsce okresu transformacji,* [w:] E. Michalik, H. Chałupczak (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne w procesie transformacji oraz integracji,* Lublin

Łodziński S. (1996), *Standardy międzynarodowe ochrony praw osób należących do mniejszości narodowych i etnicznych (ONZ, KBWE, Rada Europy) a polski system prawny,* Warszawa

Michalik E., Chałupczak H. (red.), (2006), *Mniejszości narodowe i etniczne w procesie transformacji i integracji,* Lublin

Mikołajczyk B. (1996), *Mniejszości w prawie międzynarodowym*, Katowice

Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2002, (2011), GUS, Warszawa

Pogorzała E. (2006), *Szkolnictwo mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce w okresie transformacji,* [w:] E. Michalik, H. Chałupczak (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne w procesie transformacji oraz integracji,* Lublin

Rozporządzenie MEN z dnia 24 marca 1992 r. w sprawie organizacji kształcenia umożliwiającego poczucie tożsamości narodowej, etnicznej i językowej uczniów należących do mniejszości narodowych (Dz.U. nr 34, poz. 150)

Sadowski A. (1991), *Społeczne problemy wschodniego pogranicza,* Białystok

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

Sadowski A., Tefelski M., Mironowicz E. (1999), *Polacy i kultura polska z perspektywy mniejszości białoruskiej,* [w:] J. Mucha (red.), *Kultura dominująca jako kultura obca,* Warszawa

Siegień- Matyjewicz A. J. (2007), *Poczucie tożsamości narodowej młodzieży pochodzenia białoruskiego*, Olsztyn-Warszawa

Sołdra-Gwiźdź T. (1999), *Problem dominacji kulturowej w społecznościach Śląska Opolskiego,* [w:] J. Mucha, (red.), *Kultura dominujaca jako kultura obca,* Oficyna Naukowa, Warszawa

Śpiewak P. (2011), *Wywiad* w „Po południu Radia TOK FM"

Szacki J. (1990), *Wstęp,* [w:] F. Znaniecki, *Współczesne narody,* Warszawa

Szawiel T. (1989), *Grupy społecznej identyfikacji,* [w:] S. Nowak (red.), *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej,* Warszawa

Sztompka P. (2007), *Socjologia. Analiza społeczeństwa,* Warszawa

Tożsamość narodowa Polaków oraz postrzeganie mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce, (2005), Komunikat z badań CBOS 2005 – BS/84/2005.

Turowski J. (1999), *Floriana Znanieckiego koncepcja przezwyciężenia antagonizmów i konfliktów między narodami,* [w:] E. Hałas (red.), *Teoria socjologiczna Floriana Znanieckiego a wyzwania XXI wieku,* Lublin

Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (Dz.U. nr 17, poz. 141)

Ustawa z dnia 7 kwietnia 1989 r. Prawo o stowarzyszeniach (Dz. U. nr 20, poz. 104)

Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty (t.j. Dz.U. 1996 nr 67, poz.329 z późn. zm.)

Ustawa z dnia 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji (Dz.U. 1993 nr 7, poz. 34)

Wierzyca Ł., Hałuszko M. (1993), *Uwagi o mniejszościach narodowych w Polsce. Osiągnięcia i porażki w ochronie ich praw,* „Społeczeństwo Otwarte" nr 9

Wójcik A. (2001), *Mniejszości narodowe we współczesnej polskiej myśli politycznej,* [w:] J. Jachymek, W. Paruch (red.), *Między rzeczywistością polityczną a światem iluzji. Rozwiązania problemu mniejszości narodowych w polskiej myśli politycznej XX wieku,* Lublin

Wyniki Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2011. Podstawowe informacje o sytuacji demograficzno-społecznej ludności Polski i zasobów mieszkaniowych, (2011), GUS, Warszawa

Wyznania religijne, stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2000-2002, (2003), Warszawa

Znaniecki F. (1973), *Socjologia wychowania. Społeczeństwo wychowujące,* t. 1, Warszawa

Znaniecki F. (1990), *Współczesne narody,* Z. Dolczewski (tłum.), Warszawa

Znaniecki F. (2001), *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości,* Warszawa

Zwoliński A. (2005), *Wprowadzenie do rozważań o narodzie,* Kraków

Źródła internetowe

Sprawozdanie z działalności IPN za 2011 rok, http://www.ipn.gov.pl portal Instytutu Pamięci Narodowej [30.05.2013]

Strona internetowa IPN, *Aktualności, Informacja o działalności IPN,* http://www.ipn.gov.pl portal Instytutu Pamięci Narodowej [30.05.2013]

Strona internetowa Narodowego Instytutu Fryderyka Chopina w Warszawie, *Aktualności, Edukacja, Płyty, Książki, Koncerty, Konkursy,* http://www.pl.chopin.nifc.pl, portal Narodowego Instytutu Fryderyka Chopina w Warszawie [31.07.2013]

Summary

The Ideas of Nation-Society of Florian Znaniecki under Democratic Conditions on the Example of the Third Republic of Poland

Florian Znaniecki – a representative of humanistic sociology – claims in his works that a nation is a product of civilization, a cultural group, organized on the principle of leadership. As a spiritual community it can exist independently of the territory and state organization, it is historically variable, its existence is determined by culture that encompasses the entire work of a nation, all material-technical, intellectual, artistic and aesthetic products as well as a language and other symbols as means of communication, all patterns of behaviour and actions, values and ideals (freedom, justice, honor) and standards arising from them. National culture, customs, religious worship, beliefs and ideals of national historical tradition are shared values and national groups are potentially available to all members of the group. "The principle of separateness" of a nation as a cultural group is shared culture.

In democratic conditions of the Third Republic of Poland circumstances for the functioning and development of various types of societies based on the criteria of identity were created. In accordance with F. Znaniecki's intention, national and ethnic groups can develop national culture or pursue shared cultural ideals. The article is an attempt to answer the question: *To what extent are the ideas of F. Znaniecki's national society implemented in the Third Republic of Poland?* Referring to the literature, the author presents the ideas of F. Znaniecki's national society, selected institutions and national organizations operating in the Third Republic of Poland.

Keywords:
people, society, the ideas of national society, national culture, cultural group, national identity.

Elżbieta Krysztofik-Gogol
Uniwersytet w Białymstoku
e-mail: e.krysztofik@uwb.edu.pl

ZNACZENIE RELIGIJNOŚCI W ŻYCIU PRYWATNYM NAUCZYCIELI[1]

Wprowadzenie

Religijność i postawy Polaków wobec spraw związanych z religią jako zagadnienia ważne w kontekście społecznym, politycznym i kulturowym są przedmiotem eksploracji różnych ośrodków badawczych w Polsce od lat. Religijność w owych badaniach najczęściej jest ujmowana jako autodeklaracja wiary i częstotliwości udziału w praktykach religijnych.

Obraz religijności Polaków konstruowany na podstawie dwóch wspomnianych wskaźników na przestrzeni kilkudziesięciu lat ulegał niewielkim zmianom. Ponadto, badania sondażowe prowadzone przez różne ośrodki badawcze wskazują na jednorodność identyfikacji wyznaniowej Polaków, podając, że zdecydowanie ponad 90% z nas utożsamia się z wiarą rzymskokatolicką [Jarmoch 2001: 17; Boguszewski 2005: 3; 2009: 5; Zaręba 2010: 78].

Do udowodnienia historycznego znaczenia katolicyzmu w Polsce nie trzeba szukać zbyt wielu argumentów. Religia już w czasach zaborów stanowiła swoistą enklawę polskości – podstawowy element narodowej tożsamości. To społeczne znaczenie religii, jak podkreśla Mirosława Grabowska [2005: 99-118], nie straciło swej wartości w okresie międzywojennym, potwierdzone zostało w okresie II wojny światowej i stalinizmu, a szczególnie wzmocnione i wzbogacone w czasach Polski Ludowej. Nawet po roku 1989 rola, jaką Kościół katolicki odgrywał w Polsce była bezprecedensowa. Instytucja Kościoła w oczach ówczesnego społeczeństwa uchodziła za gwarancję ładu społecznego, a przywiązanie do praktyk religijnych funkcjonowało na poziomie wcześniej nienotowanym [Borowik 2009: 21-25].

Początek przemian ustrojowych w Polsce i rozwój gospodarki wolnorynkowej, a także coraz wyraźniejsze wpływy kulturowe z Zachodu, spowodowały

[1] Omawiane w niniejszym tekście wyniki moich badań stanowią fragment szerszego projektu badawczego realizowanego pod hasłem *Wymiary religijności nauczycieli*.

pojawienie się obaw związanych z kierunkiem rozwoju religijności Polaków oraz miejsca katolicyzmu jako religii w świadomości narodu. Jednak wiara katolicka oraz praktyki religijne (udział w nabożeństwach, modlitwy) stanowią w dalszym ciągu ważny element autoidentyfikacji Polaków. Z badań regularnie prowadzonych przez zespół European Social Survey wynika, że Polska należy do krajów „religijnych" (obok Włoch, Słowacji, Portugalii, Ukrainy, Szwajcarii i Irlandii) ze względu na bardzo wysokie wskaźniki intensywności wiary, udziału w praktykach religijnych oraz częstotliwości modlitwy indywidualnej (dane za lata 2004/2005 i 2006/2007), [Jowell R. and the Central Co-ordinating Team, 2005; Jowell R. and the Central Co-ordinating Team, 2007].

Analizy raportów Centrum Badania Opinii Społecznej wskazują, że religijność Polaków można ujmować jako „kościelną" („jestem wierzący(a) i stosuję się do wskazań Kościoła") lub jako „prywatną" („jestem wierzący(a) na swój własny sposób"). Tak rozumianą religijność Polaków różnicują poszczególne wymiary podstawowych wskaźników socjodemograficznych. Więź z Kościołem silniej odczuwają osoby mieszkające na wsi, a im większa miejscowość, tym większe odsetki deklaracji wiary przeżywanej na swój własny sposób. Identyfikacje religijne mają również związek z poziomem wykształcenia. Osoby z niższym wykształceniem częściej deklarują swoją więź z Kościołem, natomiast wiara osób wyżej wykształconych częściej ma charakter niezależny, prywatny. Wiek tylko nieznacznie łączy się z identyfikacjami religijnymi badanych. Osoby starsze, w wieku emerytalnym, częściej stosują się do wskazań Kościoła. Pełnoletnia młodzież nie różni się natomiast od pozostałych grup wiekowych – połowa respondentów w wieku 18-24 lata deklaruje, że stosuje się do wskazań Kościoła, a dwie piąte dowodzi, że wierzy na swój własny sposób. Wśród młodzieży identyfikacje religijne kobiet i mężczyzn są takie same [Wciórka 2001].

W przytaczanych powyżej badaniach respondenci byli pytani o subiektywną ocenę swojej religijności bez względu na poziom uczestnictwa w praktykach religijnych. Okazuje się jednak, że to właśnie ten element najczęściej różnicuje samoocenę religijności Polaków.

Osoby uczestniczące w mszach, nabożeństwach oraz innych spotkaniach religijnych częściej niż raz w tygodniu, określają się zwykle jako bardzo religijne. Praktykujący minimum raz w miesiącu wskazują na „religijność umiarkowaną". Respondenci sporadycznie uczestniczący w praktykach religijnych (kilka razy w roku) najczęściej określają swoją religijność jako obojętną. Osoby w ogóle niepraktykujące definiują siebie jako umiarkowanie religijne lub zupełnie areligijne. Wszystko to pozwala przypuszczać, że religijność w mniemaniu Polaków w znaczącym stopniu utożsamiana jest z „kościelnością", a zatem uczestnictwem w praktykach religijnych [Boguszewski 2007:245].

Pojawia się zatem pytanie, czy religijność może być wiązana tylko z kościelnością, czyli np. uczestnictwem w praktykach religijnych, czy może manifestować się również w inny sposób? Jaką rolę, jakie funkcje może spełniać religijność w życiu człowieka? Chcąc bliżej przyjrzeć się miejscu religii w codziennym i niecodziennym funkcjonowaniu człowieka, wybrałam nauczycieli, ale nie jako grupę zawodową, a jako osoby, których w obszarze badań naukowych ujmowano w różnym kontekście [zob. Dróżka 1991; Gaś 2001; Brzezińska 2008; Kirenko 2011], ale bardzo rzadko w odniesieniu do ich życia religijnego, czy duchowego [zob. Sroczyńska 1999; Libiszowska-Żółtkowska 2000]. Ponadto, nauczyciele jako uczestnicy procesu wychowawczego młodego pokolenia oraz współodpowiedzialni (wraz z rodzicami) za jego przebieg być może w szczególny sposób postrzegają religijność w swoim życiu. W związku z powyższym uznałam, że ważne będzie przyjrzenie się przedstawicielom tej grupy społecznej w kontekście ich życia religijnego.

Religia i religijność – pojęcia kluczowe

Przyjęłam za P. Bergerem i Th. Luckmannem, że religia jest czynnikiem wnoszącym ład w ludzkie postrzeganie świata, wykraczającym poza rzeczywistość dnia codziennego, czyniącym możliwym jej zinterpretowanie, nadanie sensu i znaczenia. W ten sposób ujmowana religia może pełnić w życiu jednostki istotną rolę, może bowiem scalać poszczególne obszary doświadczenia, których jedność zostaje naruszona, może uprawomocniać tożsamość, gwarantować integrację rozbieżnych ról pełnionych przez jednostkę, porządkować różne fazy biografii [Berger, Luckmann, 1983: 148-154].

Religijność zaś postanowiłam potraktować jako subiektywnie definiowaną, przeżywaną i realizowaną postawę (nastawienie) człowieka względem religii. Ponadto przyjęłam, że elementem religijności jest wiara religijna, czyli zbiór wyobrażeń i twierdzeń dotyczących Boga, człowieka i świata.

Miałam również na uwadze funkcje, jakie religijność może spełniać w życiu człowieka (w perspektywie psychologicznej). Katalog funkcji religijności w osobowości człowieka stworzył onegdaj wybitny polski psycholog religii Zdzisław Chlewiński [1982: 70-73]:

a) Sens życia – religia wyjaśnia obraz świata, odpowiada na podstawowe pytania egzystencjalne oraz umożliwia zrealizowanie jednej z najistotniejszych potrzeb człowieka – potrzebę transcendencji. Religia wyjaśniając sens i cel życia, odnosi się do takiego porządku, który pozwala

interpretować życie, cierpienie, śmierć i inne sytuacje egzystencjalne (zwłaszcza graniczne) jako wartościowe dla człowieka i społeczeństwa.

b) System wartości – religia organizując i hierarchizując wartości przyjmowane przez człowieka utrwala ten system oraz staje się czynnikiem integrującym ludzką osobowość. Religia stając się systemem wartości dostarcza kryteriów wyboru właściwych alternatyw postępowania oraz wytycza kierunek dążeń zgodny z przyjmowanymi przez człowieka wartościami.

c) Bezpieczeństwo i zaufanie – religia uwalnia niejako człowieka od poczucia zagrożenia, zapewniając o zwycięstwie dobra nad złem i życia nad śmiercią. Przekonanie człowieka religijnego o tym, że Bóg może rozwiązać problemy zagrażające poczuciu bezpieczeństwa wprowadza zaufanie i gwarancję równowagi psychicznej.

d) Autoidentyfikacja – człowiek w przekonaniach religijnych oraz religijnym systemie wartości odnajduje podstawy swego samookreślenia. Wiąże się to z religijną tożsamością, czyli przeświadczeniem człowieka o sposobie traktowania go przez Boga.

e) Identyfikacja z grupą – funkcja społecznej komunikacji religii utrzymuje i przekazuje przez pokolenia stałe i trwałe wartości, zwłaszcza moralne i obyczajowe, co wyzwala specyficzną więź międzyludzką. Religia włączając wierzącego do wspólnoty, sprzyja jego identyfikacji z grupą religijną.

f) Funkcje autopsychoterapeutyczne – religia poprzez swoją funkcję sensotwórczą jest także czynnikiem redukującym źródła neurotycznych napięć. Pozwala rozróżniać między tym, co istotne, a tym, co nieistotne. Religia uwalnia człowieka od winy poprzez oferowanie mu rytualnych sposobów ekspiacji.

Problemy badawcze i założenia metodologiczne badań własnych

Głównym kierunkiem badawczych poszukiwań było poznawanie sposobów uobecniania się religijności w prywatnym życiu nauczycieli w kontekście indywidualnym (osobistym), rodzinnym oraz społecznym. Interesujące wydały mi się następujące kwestie:

a) kontekst indywidualny (osobisty):

- jakie znaczenie ma religijność przy podejmowaniu przez nauczycieli ważnych, życiowych decyzji oraz rozwiązywaniu życiowych problemów?
- jaką rolę odgrywa religijność w radzeniu sobie z problemami i stresem?

b) kontekst rodzinny:
- w jaki sposób zagadnienia związane z religią są obecne w codziennym życiu rodzinnym nauczycieli?
- jakie jest przywiązanie do tradycji religijnych w rodzinnym życiu nauczycieli?
- jak przedstawia się wychowanie religijne w rodzinach nauczycieli?

c) kontekst społeczny:
- jakie znaczenie ma wyznanie religijne w doborze znajomych i przyjaciół przez nauczycieli?
- jaką rolę odgrywa religijność w kontaktach z sąsiadami, znajomymi, przyjaciółmi nauczycieli?
- jaka jest skala tolerancji nauczycieli wobec wyznawców innych religii?

Religijność stanowi złożony i trudny do badania problem, tak treściowo, jak i metodologicznie [zob. Styk 1996:186-191]. Dotychczasowe badania religijności, prowadzone w myśl różnych dyrektyw teoretyczno-metodologicznych przynosiły zazwyczaj wiedzę dotyczącą skali uczestnictwa w praktykach religijnych oraz realizacji nauki Kościoła katolickiego. Uznałam zatem, że wartościowe naukowo będzie takie przedsięwzięcie, które pozwoli poznać indywidualne, subiektywne stanowisko badanych wobec religii.

W związku z powyższym przyjęłam procedurę diagnostyczną obejmującą „czynności badawcze, których celem jest ustalenie aktualnego stanu rzeczy lub zmiany stanów rzeczy dokonujących się w pewnym przedziale czasowym" [Żegnałek 2008:31]. Przyjęta procedura anuluje stawianie hipotez badawczych, ponieważ w badaniach, których celem jest opis i analiza badanych faktów, zjawisk lub procesów, a nie ich weryfikacja, stawianie hipotez jest zbędne, gdyż nie sprzyjają one badaniom [Łobocki 2006:26].

Specyfika podjętych problemów badawczych, trudnych do badania, bo uznawanych za prywatne, intymne, skłoniła mnie również do zaprojektowania badań ilościowych oraz jakościowych, jako uzupełniających się przedsięwzięć naukowych. Dążąc do uzyskania jak najbogatszego materiału badawczego zastosowałam w badaniach strategię triangulacji, która umożliwia łączenie w jednym badaniu różnorodnych, wzajemnie uzupełniających się metod ba-

dawczych, technik, materiałów empirycznych, perspektyw teoretycznych oraz obserwatorów [zob. Dróżka 2010:134]. Uwzględniając klasyfikację typów triangulacji zaproponowaną przez Normana K. Denzina [1989], zastosowałam triangulację metod oraz triangulację źródeł.

W orientacji ilościowej wykorzystałam metodę sondażu diagnostycznego, który „jest sposobem gromadzenia wiedzy o interesujących badacza zjawiskach, zdarzeniach czy procesach zachodzących w środowisku społecznym, w oparciu o sondowanie opinii i poglądów osób dobranych z określonego punktu widzenia" [Maszke 2008:172]. W ramach tej metody wykorzystałam technikę ankiety pisemnej w postaci dwóch narzędzi: Kwestionariusza Siły Wiary Religijnej Santa Clara (T.G. Plante, M.T. Boccaccini), [Plante, Boccaccini, 1997] oraz autorskiego Kwestionariusza do badania wymiarów religijności.

Strategia badań jakościowych była oparta na metodzie biograficznej w jej odmianie tematycznej (dotyczącej określonego kontekstu życia – religijności) [Helling 1990]. Perspektywa biograficzna pozwala na badanie ludzkiego życia we wszelkich jego wymiarach – opowieściach (narracjach), świecie przeżywanym, potocznych doświadczeniach, autorefleksjach, konstrukcjach i autokreacji [Lalak 2010:398]. Przyjmując założenia metody biograficznej, do zebrania materiału badawczego postanowiłam wykorzystać technikę wywiadu częściowo ustrukturyzowanego (*semi-structured interview*) [zob. Kvale 2010: 232], do którego skonstruowałam scenariusz. Uznałam, że specyfika podjętej problematyki wymaga zastosowania techniki jakościowej, dającej przestrzeń badanym do swobodnej refleksji i subiektywnej interpretacji podjętego tematu (znaczenia religijności w życiu indywidualnym, rodzinnym i społecznym). Użyciu techniki wywiadu jakościowego towarzyszyło otwarte, interakcyjne prowadzenie rozmowy oraz traktowanie badanego jako osoby kompetentnie opowiadającej swoje życie i swoje doświadczenia.

Charakterystyka badanych nauczycieli

Badania zarówno sondażowe (ankiety), jak i jakościowe (częściowo ustrukturyzowane wywiady) zostały przeprowadzone w latach 2011-2012 wśród nauczycieli zatrudnionych w Białymstoku. Wybór terenu badań był podyktowany potrzebą samodzielnego przeprowadzenia badań oraz osobistego docierania do badanych nauczycieli. Założyłam również, że teren badań nie różnicuje w sposób zdecydowany poziomu religijności, zwłaszcza jeśli chodzi o grupę zawodową. Choć z sondaży Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego

SAC (ISKK SAC) wynika, że wskaźniki dominicantes (odsetek osób biorących udział w niedzielnej mszy świętej, w odniesieniu do ogólnej liczby zobowiązanych) i communicantes (odsetek osób przystępujących do komunii świętej, w odniesieniu do ogólnej liczby zobowiązanych) w diecezji białostockiej są na wysokim poziomie [www.iskk.pl 17.04.2013] uznałam, że warto poznać wymiary religijności nauczycieli w mieście, z uwagi na mozaikę wyznaniową Białegostoku, czego statystyki ISKK SAC nie uwzględniają. Wskaźniki dominicantes i communicantes, zdaniem badaczy z ISKK SAC, obrazują ogólny poziom religijności (rozumianej jako udział w praktykach religijnych) wiernych Kościoła katolickiego w naszym kraju. Stwierdziłam jednak, że wyniki analiz dotyczących religijności mogą być zróżnicowane, nawet jeśli teren badań zostanie ograniczony do Białegostoku. Ponadto celem moich eksploracji nie była diagnoza stanu religijności w grupie zawodowej nauczycieli. Chodziło raczej o indywidualizujący ogląd zagadnień związanych z religijnością w różnych obszarach życia badanych (indywidualnym, rodzinnym, społecznym). W badaniach postanowiłam rozszerzyć perspektywę przyjmowaną w typowych badaniach dotyczących religijności (bazujących na wskaźnikach częstotliwości udziału w praktykach religijnych) i starałam się oddać głos badanym, by sami mogli określić poziom swej religijności, znaczenie i rolę wiary religijnej w swoim życiu.

W badaniach wzięło udział 408 nauczycieli, zatrudnionych w szkołach różnego szczebla na terenie Białegostoku. Do analiz wykorzystałam materiał empiryczny zebrany od 391 nauczycieli. Wśród nich zdecydowana większość to zamężne kobiety, w wieku 20-30 lat, często nieposiadające jeszcze dzieci. Niemal 75% wszystkich nauczycieli posiada dość krótki staż pracy (1-6 lat) i naucza przedmiotów humanistycznych (40,3%) lub zajmuje się nauczaniem początkowym (29,3%). Ponad 80% badanych nauczycieli identyfikuje się z wyznaniem rzymskokatolickim i większość z nich otrzymała staranne religijne wychowanie.

Religijność w indywidualnym (osobistym) kontekście życia badanych nauczycieli

Analiza wyników badań uzyskanych w procedurze ilościowej pozwoliła dostrzec, że na poziomie deklaracji nauczycieli religijność jest oceniana jako ważne i bardzo ważne wsparcie w ich życiu osobistym. Ponad 44% ankietowanych nauczycieli stwierdziło, że religijność odgrywa dużą i bardzo dużą rolę przy podejmowaniu przez nich ważnych życiowych decyzji. Tym niemniej, to własne sumienie jest przez badanych stawiane na pierwszym miejscu pod wzglę-

dem punktu odniesienia w sytuacjach podejmowania decyzji. Religia i Bóg zajmują w tej klasyfikacji ostatnie, piąte miejsce, po radach rodziny, ogólnie przyjętych zasadach postępowania oraz radach przyjaciół.

Wyniki analizy materiału empirycznego uzyskanego drogą wywiadów częściowo ustrukturyzowanych wskazały, że ci nauczyciele, którzy dostrzegają dużą rolę religijności w swoim życiu osobistym, częściej zwracają się do Boga przy podejmowaniu ważnych życiowo decyzji. Czynią to poprzez modlitwę, kontemplację, duchowe zawierzenie Bogu oraz udział w nabożeństwach. Trwały i głęboki kontakt z Bogiem jest w ich przypadku związany ze starannym wychowaniem religijnym otrzymanym w dzieciństwie. Zależność tę potwierdziły analizy statystyczne, które wykazały pozytywne korelacje między odwoływaniem się do religii przy podejmowaniu ważnych decyzji a starannym wychowaniem religijnym i wyższymi wskaźnikami siły wiary (tabela 1).

Tabela 1. Znaczenie religii przy podejmowaniu życiowych decyzji a otrzymane wychowanie religijne i siła wiary badanych nauczycieli

Zmienne	Znaczenie religii przy podejmowaniu życiowych decyzji	
	rho-Spearmana	Poziom istotności
Otrzymane wychowanie religijne	0,39	<0,001
Siła wiary	-0,76	<0,001

Źródło: obliczenia własne.

Jednym z najważniejszych wyników analizowanych badań jest ujawnienie religijnych sposobów radzenia sobie przez nauczycieli ze stresem i różnymi życiowymi trudnościami. W myśl jednej z najbardziej znanych psychologicznych koncepcji *religious coping* w ujęciu Kennetha I. Pargamenta [1997: 186] religijność w procesie radzenia sobie z trudnościami może dawać ludziom nadzieję, wskazówki do działania oraz wsparcie emocjonalne. Koncepcja ta stała się matrycą poszukiwania w wypowiedziach badanych nauczycieli elementów strategii religijnego radzenia sobie ze stresem i trudnościami.

Analiza jakościowa zebranego materiału pozwoliła zauważyć, że religijność jest wyraźnie obecna w kontekście radzenia sobie z trudnościami w osobistym życiu badanych pedagogów. Wiara w Boga znajduje swoje miejsce zarówno w strategiach religijnego radzenia sobie, kiedy to badani łączą Boską opatrzność z własną sprawczością, poszukują w sobie źródeł pozytywnej, Boskiej siły, by dzielić się nią z innymi lub też całkowicie oddają się „wyrokom Boskim". Na-

uczyciele korzystają też z religijności, by nadawać sens trudnym sytuacjom. Dla jednych korzystanie z religijności w tym kontekście jest wynikiem rekonstrukcji swojej wiary w Boga na skutek różnych, czasem dramatycznych doświadczeń życiowych. Inni swoją religijność odtworzyli kierując się istotą i treścią wiary, a nie jej rytualnym aspektem i z takiej korzystają w trudnych sytuacjach. Modlitwy, duchowe rozważania i kontemplacje, a także rozmowy o Bogu, udział w nabożeństwach i życie zgodne z zasadami wiary to elementy pozytywnego wzoru religijnego radzenia sobie badanych nauczycieli.

Obecność religijności w rodzinnym wymiarze życia nauczycieli

Religijność w rodzinnym życiu badanych nauczycieli jest wyraźnie obecna. Analizy zebranego materiału empirycznego wskazują, że religia i sprawy z nią związane bywają przedmiotem rozmów w rodzinach ankietowanych nauczycieli. Badani opowiadali o tym, jak rozmawiają ze swoimi dziećmi o wierze, o przypowieściach z Pisma Świętego, o przykazaniach, o tradycjach. Niektórzy wspominali też o wspólnym odrabianiu zadań domowych z religii, o zajęciach dzieci w grupach parafialnych. Nauczyciele-rodzice starszych dzieci dzielili się refleksjami o trudnościach związanych z odchodzeniem swoich pociech od wiary w Boga i o zmniejszającym się znaczeniu religijności w ich życiu. Pojawiały się też wątki dotyczące wiary w Boga, jako drogowskazie życiowym w kontekście współczesnych problemów cywilizacyjnych.

Wyniki moich badań wskazują również na wyraźną obecność tradycji religijnych w rodzinach nauczycieli Białegostoku. Ponad 70% respondentów przyznało, że obchodzi w sposób tradycyjny święta Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Badani szczegółowo opisywali, w jaki sposób owe tradycje są obecne w ich rodzinnym życiu od pokoleń. Potrzebę utrwalenia dawnych świątecznych zwyczajów zaznaczają dążeniem do przekazania swoim dzieciom wartości tradycji religijnych. Niektórzy badani nauczyciele ubolewali nad faktem, że ich dorosłe już dzieci stronią czasem od owych tradycji. Dla wielu z nich niezwykłe znaczenie ma realizowanie religijnych zwyczajów zawsze w taki sam sposób – „tak, jak należy". Wśród badanych nauczycieli znaleźli się również tacy, którzy nie realizują żadnych religijnych tradycji, ani zwyczajów. A jeśli już, to mają one dla nich charakter rodzinnych, czy przyjacielskich spotkań pozbawionych religijnej, duchowej aury. Pojawiły się w tym kontekście odniesienia do „pustej rytualności" i krytyczne spojrzenie na niektóre fragmenty świątecznych trady-

cji Polaków (np. przedświąteczne zakupy, czy rozbudowane przygotowywanie świątecznych potraw).

W odniesieniu do wychowania religijnego dzieci w rodzinach badanych analiza zebranego materiału badawczego wykazała, że nauczyciele realizują wszystkie opisywane w literaturze przedmiotu sposoby oddziaływań wychowawczych w kontekście religijnym [zob. Słomińska 1984; Chałupniak 2007; Rynio 2007]. Najczęściej wskazują na wspólne z dziećmi uczestnictwo w niedzielnych nabożeństwach (zarówno nauczyciele wyznania rzymskokatolickiego, jak i prawosławnego). Deklarują również uczenie swoich pociech modlitw, a następnie ich wspólne odnawianie. Ponadto, badani nauczyciele posyłają swoje dzieci na lekcje religii – tak deklaruje 27,0% ankietowanych. Spora grupa badanych (18,8%) przyznała, że odbywa rozmowy z dziećmi na tematy związane z religią, moralnością, sensem usłyszanych w kościele kazań, bieżącym życiem kościoła i parafii. Dla wielu nauczycieli ważnym elementem religijnego wychowania własnych latorośli jest także realizowanie tradycji związanych z największymi świętami chrześcijańskimi. Przywoływali oni w tym kontekście dbanie o zaznajomienie dzieci z polskimi tradycjami i zwyczajami świątecznymi, połączonymi z udziałem w nabożeństwach. Deklarowali także przygotowywanie swoich pociech do udziału w sakramentach (Pierwszej Komunii Świętej, Bierzmowania) oraz zachęcanie ich do aktywnego udziału w życiu parafii (przynależność do chóru parafialnego, uczestnictwo w ruchu oazowym). Wśród wypowiedzi nauczycieli znalazły się także pojedyncze wzmianki o posyłaniu dzieci na pielgrzymki, uczeniu ich pieśni religijnych oraz oglądaniu wraz z nimi filmów o tematyce religijnej. Analiza wypowiedzi wskazuje na szeroką działalność wychowawczo-religijną respondentów-rodziców, często mocno zaangażowanych oraz świadomych celowości swoich działań.

Nauczyciele, którzy udzielili wywiadów dość szczegółowo opowiadali o religijnym wychowaniu, które otrzymali od swoich rodziców, a także o tym, jak dziś interpretują i realizują je względem swoich dzieci. W większości analizowanych wypowiedzi nauczycieli pojawiły się odniesienia do gorliwej religijności rodziców i dziadków, co zaowocowało również ich większym zaangażowaniem religijnym. Badani pedagodzy opowiadali także o potrzebie kontynuowania takiego wychowania oraz satysfakcji, w sytuacji odnoszonych sukcesów na tym polu.

Uobecnianie się religijności w społecznym aspekcie życia nauczycieli

Jednym z ważnych wątków ujawniania się religijności nauczycieli w wymiarze społecznym, jest znaczenie identyfikacji wyznaniowej w ich kontaktach ze znajomymi, przyjaciółmi, sąsiadami. Białystok (i okolice) jako miasto, w którym mieszka najwięcej wiernych Kościoła prawosławnego, ale także przedstawicieli innych konfesji, stwarza przestrzeń do nawiązywania multiwyznaniowych kontaktów społecznych. Interesująca zatem jest kwestia, jak badani postrzegają znaczenie wyznania religijnego w kontekście nawiązywania znajomości z sąsiadami, czy innymi osobami z ich otoczenia.

Z przeprowadzonych analiz materiału empirycznego wynika, że 41,89% badanych nauczycieli ma znajomych, przyjaciół i sąsiadów innego wyznania niż własne. Nieco mniej, bo 38,22% respondentów twierdzi, że w ich otoczeniu nie ma osób o innej identyfikacji wyznaniowej. Dla niemal 20% ankietowanych nauczycieli ta kwestia w ogóle nie ma znaczenia, nie przywiązują oni bowiem wagi do konfesji swoich sąsiadów, czy znajomych i często nawet nie mają o niej wiedzy.

Analiza materiału uzyskanego drogą wywiadów częściowo ustrukturyzowanych ujawniła dwa rodzaje postaw nauczycieli względem osób o innej niż ich własna identyfikacji wyznaniowej. Część respondentów stwierdziła, że wśród ich znajomych i przyjaciół nie ma osób innego wyznania, a jeśli są tacy w gronie koleżanek, kolegów, czy sąsiadów, to nie utrzymują z nimi bliższych kontaktów. Niektórzy badani nauczyciele mówili wprost o braku zaufania do osób innej wiary lub nawet o lęku wobec nich. Z drugiej strony badani nauczyciele podkreślali, że identyfikacja wyznaniowa nie ma dla nich żadnego znaczenia w kontekście utrzymywania relacji sąsiedzkich czy przyjacielskich. Wspominali o wielokulturowości Białegostoku i zupełnie naturalnej w tej sytuacji bliskości i współbyciu z przedstawicielami innych religii i kultur. Oto przykładowa wypowiedź jednej z respondentek: „Mieszkamy przecież na Podlasiu, gdzie mieszka dużo Białorusinów, prawosławnych. Przecież tu od wieków ludzie różni, różnych wyznań żyją razem, obok siebie, bez sporów, waśni. Tak, ja też mam znajomych prawosławnych. Mało tego, mam rodzinę mieszaną wyznaniowo, i prawosławni są w niej i katolicy i nawet protestant. A w dalszej rodzinie, to nawet jest i Tatar. Jakie to ma dla mnie znaczenie? No nie wiem, jakoś nie przywiązuję wagi do tego, choć czasem czuję się dziwnie, zwłaszcza kiedy jest okres przedświąteczny i np. rozmawiamy o jakichś planach, to wtedy każdy mówi o tym, co będzie robił na „swoje" święta. Czasem to zabawnie brzmi. Ale nie ma

dla mnie znaczenia fakt, że ktoś inaczej wykonuje znak krzyża." (Nauczycielka wychowania fizycznego w gimnazjum, 37 lat).

Nieco ponad 1/3 respondentów (36,39%) przyznała, że temat wiary w Boga stanowi przedmiot rozmów i dyskusji w gronie ich znajomych. Owe rozmowy toczą się najczęściej na tematy związane z życiem parafii, czy szerzej kościoła, ale także tradycji świątecznych, życia zgodnego z Dekalogiem, rodzicielskich dylematów związanych z wychowaniem religijnym dzieci, czy własnych doświadczeń związanych z religią. Nauczyciele podkreślali, że nie toczą sporów, czy burzliwych dyskusji, ale religia bywa czasem przedmiotem zwykłych rozmów.

Jednym z ważnych wątków badawczych raportowanych w niniejszym tekście badań była kwestia tolerancji nauczycieli wobec osób innego wyznania. Przyjęłam, że tolerancja jest „postawą zgody na wyznawanie i głoszenie poglądów, z którymi się nie zgadzamy oraz na praktykowanie sposobu życia, którego zdecydowanie nie aprobujemy, a więc zgody na to, aby zbiorowość, której jesteśmy członkami była wewnętrznie zróżnicowana" [Łagodzki, Pyszczek 2000: 320]. Istotne jest tu powstrzymywanie się od działań „przeciwko", brak agresji względem tych, których przekonania, poglądy, styl życia czy religia nie są przedmiotem naszej sympatii, lub wręcz budzą niechęć czy odrazę [Kołakowski 1997]. Poddałam analizie ilościowej i jakościowej wypowiedzi badanych odnoszące się do stopnia tolerancji wobec osób o odmiennej konfesji w roli potencjalnego członka rodziny (zięcia/synowej), sąsiada, współpracownika oraz przełożonego.

Badani nauczyciele największy dystans ujawnili wobec przedstawicieli Świadków Jehowy w potencjalnej roli członka rodziny, współpracownika i przełożonego. Tylko w roli najbliższego sąsiada mniej chętnie niż Świadka Jehowy nauczyciele widzieliby muzułmanina. W materiałach uzyskanych drogą wywiadów częściowo ustrukturyzowanych pojawiły się refleksje wyraźnie dewaluujące osoby będące wyznawcami islamu oraz Świadkami Jehowy. Nie ma żadnych przesłanek ku temu, by twierdzić, że takie refleksje ankietowanych nauczycieli są wynikiem bezpośrednich kontaktów z wyznawcami tych religii, czy też ich źródłem jest po prostu niewiedza i stereotypowe myślenie.

Dystans ankietowanych nauczycieli wobec przedstawicieli tych dwóch związków wyznaniowych jest zbliżony do ogólnej tendencji Polaków w tej kwestii. Badania CBOS-u z 2012 roku [Roguska 2012] wskazują na największy dystans mieszkańców naszego kraju do wyznawców Hare Kryszna, muzułmanów oraz przedstawicieli Świadków Jehowy. Największym zaufaniem Polaków, jak wynika z badań CBOS-u, cieszą się osoby wyznania prawosławnego i protestanckiego, a więc chrześcijanie. A zatem sytuacja braku zaufania czy nawet

nietolerancji ankietowanych przeze mnie nauczycieli wobec wspomnianych grup wyznaniowych jest w jakimś stopniu spójna z wynikami ogólnopolskich badań [por. Wciórka 2001].

Podsumowanie

Religijność obserwowana w prywatnym życiu nauczycieli uobecnia się w różnym stopniu i w różny sposób. W wymiarze indywidualnym (osobistym), na poziomie deklaracji ankietowanych, stanowi silne źródło wsparcia w podejmowaniu ważnych decyzji i radzeniu sobie z trudnościami. Stanowi także jedną ze strategii radzenia sobie ze stresem (*religious coping*). Analizy statystyczne wskazują, że ci nauczyciele, którzy otrzymali staranniejsze religijne wychowanie w dzieciństwie częściej odwołują się do Boga i religijności w indywidualnym wymiarze swojego życia.

W rodzinnym życiu badanych nauczycieli religijność zakotwicza się w tradycjach i zwyczajach religijno-świątecznych, buduje atmosferę porozumienia i rodzinnej spójności. Stanowi także element oddziaływań wychowawczych, a także silne źródło zasad regulujących życie domowników.

Religijność uobecnia się także w społecznym wymiarze życia nauczycieli. Tu jednak pozwala się obserwować dwojako. Dla jednej grupy ankietowanych religijność (czy identyfikacja wyznaniowa) stanowi swego rodzaju przeszkodę w budowaniu więzi sąsiedzkich czy przyjacielskich (np. kwestia niskiej tolerancji wobec Świadków Jehowy). Pozostali nauczyciele takich przeszkód nie dostrzegają i wyraźnie afirmują multiwyznaniowość Białegostoku, podkreślając walory takiej sytuacji społeczno-kulturowej dla rozwoju mieszkańców.

Bibliografia

Berger P., Luckmann Th. (1983), *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa

Boguszewski R. (2007), *„Polak-katolik". Casus polskiej religijności w warunkach globalizacji na podstawie badań empirycznych*, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Kraków

Boguszewski R. (2005), *Wartości i normy w życiu Polaków. Komunikat z badań*, Warszawa

Boguszewski R. (2009), *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych. Komunikat z badań*, Warszawa

Borowik I. (2009), *Religia jako element tożsamości w warunkach transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej. Perspektywa socjologiczna*, [w:] M. Mróz, T. Dębowski, *Państwo–społeczeństwo–religia we współczesnej Europie*, Toruń

Brzezińska R. (2008), *Uwarunkowania pracy nauczyciela w szkołach niepublicznych wyznaniowych i świeckich*, Toruń

Chałupniak R. (2007), *Potrzeba i uzasadnienie wychowania religijnego w podstawowych środowiskach wychowawczych (rodzina, parafia, szkoła, media)*, [w:] A. Rynio (red.), *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, Lublin

Chlewiński Z. (1982), *Rola religii w funkcjonowaniu osobowości*, [w:] tenże (red.), *Psychologia religii*, Lublin

Denzin N.K. (1989), *The research act (third edition)*, New York

Dróżka W. (1991), *Nauczyciel w środowisku wiejskim: (działalność społeczna i samokształcenie)*, Kielce

Dróżka W. (2010), *Triangulacja badań. Badania empiryczne ilościowo-jakościowe*, [w:] S. Palka (red.), *Podstawy metodologii badań w pedagogice*, Gdańsk

Gaś Z. B. (2001), *Doskonalący się nauczyciel: psychologiczne aspekty rozwoju profesjonalnego nauczycieli*, Lublin

Grabowska M. (2005), *Zjawiska religijne i kłopoty z ich badaniem*, [w:] M. Grabowska, T. Szawiel (red.), *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80. Od pytań filozoficznych do problemów empirycznych*, Warszawa

Helling I. K. (1990), *Metoda badań biograficznych*, [w:] G. Włodarek, M. Ziółkowski (red.), *Metoda biograficzna w socjologii*, Warszawa-Poznań

Jarmoch E. (2001), *Globalne postawy Polaków wobec religii*, [w:] Z. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991-1998*, Warszawa

Jowell R. and the Central Co-ordinating Team (2005), *European Social Survey 2004/2005: Technical Report*, London

Jowell R. and the Central Co-ordinating Team (2007), *European Social Survey 2006/2007: Technical Report*, London

Kirenko J. (2011), *Współczesny nauczyciel: studium wypalenia zawodowego*, Lublin

Kołakowski L. (1997), *Mini-wykłady o maxi sprawach*, Kraków

Kvale S. (2010), *Prowadzenie wywiadów*, Warszawa

Lalak D. (2010), *Życie jako biografia. Podejście biograficzne w perspektywie pedagogicznej*, Warszawa

Libiszowska-Żółtkowska M. (2000), *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków

Łagodzki W. (2000), Pyszczek G., *Filozofia. Leksykon*, Warszawa

Łobocki M. (2006), *Metody i techniki badań pedagogicznych*, Kraków

Maszke A.W. (2008), *Metody i techniki badań pedagogicznych*, Rzeszów

Pargament K.I. (1997), *The psychology of religion and coping: theory, research, practice*, New York

Plante T. G., Boccaccini M.T. (1997), *The Santa Clara Strength of Religious Faith Questionnaire*, „Pastoral Psychology" nr 45

Roguska B. (2012), *Społeczne postawy wobec wyznawców różnych religii*, Warszawa

Rynio A. (2007), *Specyfika religijnego wychowania w rodzinie*, [w:] D. Opozda (red.), *Rodzicielstwo. Wybrane zagadnienia kontekstów edukacyjnych*, Lublin

Słomińska J. (1984), *Wychowanie religijne w rodzinie. Typy postaw rodziców w zakresie wychowania religijnego*, Warszawa

Sroczyńska M. (1999), *Kultura religijna nauczycieli: studium socjologiczne*, Kielce

Styk J. (1996), *Metodologiczne problemy i trudności prowadzenia badań nad religijnością w Polsce*, [w:] I. Borowik, W. Zdaniewicz (red.), *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, Kraków

Wciórka B. (2001), *Dystans społeczny czy tolerancja i otwartość? Postawy wobec wyznawców prawosławia, protestantyzmu, judaizmu i islamu. Komunikat z badań*, Warszawa

Wciórka B. (2001), *Religijność Polaków na przełomie wieków. Komunikat z badań*, Warszawa

Zaręba S. H. (2010), *Wiara sakralna, wiara klerykalna, wiara masowa…? Wizerunek polskiej religijności*, [w:] S. H. Zaręba (red.), *Rodzina, religia, społeczeństwo. Polacy 2009 w diagnozie socjologicznej*, Warszawa

Żegnałek K. (2008), *Metody i techniki stosowane w badaniach pedagogicznych*, Warszawa

www.iskk.pl [17.04.2013]

Summary

The Importance of Religiousness in Teachers' Private Life

The text contains fragments of research results conducted within the framework of the project about dimensions of teachers' religiousness (in Bialystok). Methodological conception of research was based on the diagnostic procedure and the triangulation strategy of methods and sources. In the quantitative orientation two research tools were used: The Santa Clara Strength of Religious Faith Questionnaire (T.G. Plante, M. Boccaccini) and Dimensions of the Religiousness Questionnaire (E. Krysztofik-Gogol). The biographical method with the semi-structured interview was used in the quality research orientation.
Religiousness appears to a different degree and in a different way in teachers' life. In the individual aspect of teachers' life, religiousness constitutes a strong source of support in making important decisions and religious coping strategy. In the family life of examined teachers religiousness is connected with religious traditions and constitutes the element of educational influences. A social dimension of religiousness in teachers' life is connected with tolerance shown to people of different faith.

Keywords:
religiousness, teachers

J. Paweł Gieorgica
Instytut Administracji, Samorządu i Prawa
Wydział Nauk Ekonomicznych i Prawnych
Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach
e-mail: pawlica1@gmail.com

STANY ZJEDNOCZONE AMERYKI JAKO KIERUNEK EMIGRACJI POLAKÓW. WSPÓŁCZESNE UWARUNKOWANIA

Wstęp

Według danych Banku Światowego [Worldbank 2013], ponad 230 mln ludzi na świecie żyje poza krajem swoich narodzin, a ponad 700 mln migruje z tych krajów. W nadchodzących dekadach przewiduje się, że tylko takie stosunkowo niezależne od prowadzonej polityki państw czynniki, jak: zmiany demograficzne, globalizacja czy klimat powodować będą dalsze zwiększanie presji migracyjnej[1]. Wszystkie one będą potęgowane przez dalszy rozwój komunikacji oraz konflikty międzynarodowe , które uruchamiają nowe masowe migracje.

Na procesy wzrostu międzynarodowej migracji można patrzeć z wielu różnych punktów widzenia. Najczęściej zwraca się uwagę na emigrację jako zjawisko ekonomiczne, zwiększające/zmniejszające dochody państw i poziom życia ich obywateli. Ma to wielkie znaczenie zwłaszcza dla krajów ubogich, państw znajdujących się w sytuacji kryzysu, ale także dla krajów o najwyższych dochodach. W 2013 roku emigranci z krajów rozwijających się dokonali do krajów swojego pochodzenia transferów pieniężnych w wysokości ponad 414 mld dolarów, co stanowi wzrost o 6, 3% w stosunku do poprzedniego roku. Przelewy wysyłane do domu przez migrantów do tych krajów są ponad trzy razy większe od oficjalnej pomocy rozwojowej. Największymi odbiorcami przekazów są Indie (71 mld dol. USA), Chiny (60 mld dol. USA), Filipiny (26 mld dol. USA) i Meksyk (22 mld dol. USA). Inni znaczący odbiorcy to: Nigeria, Egipt, Bangladesz, Pakistan,

[1] Migracja – według definicji Międzynarodowej Organizacji Migracji – to przemieszczanie się osób lub grup w poprzek granicy międzynarodowej, albo w danym państwie. Takie ruchy ludności, obejmują wszelkiego rodzaju przemieszczania się osób, bez względu na długość trwania, skład czy przyczyny i obejmują uchodźców, wysiedleńców, migrantów ekonomicznych oraz osoby poruszające się z uwagi na inne cele, w tym łączenie rodzin (http://www.iom.int/cms/en/sites/iom/home/about-migration/key-migration-terms-1.html#Migration), [07.07.2013].

Wietnam i Ukraina. Jednak, jako udział w stosunku do PKB, przekazy te są relatywnie największe w krajach o mniejszych i niższych dochodach; m.in. takich, jak: Tadżykistan (48%), Kirgistan (31%), Mołdawia (24%). Pomimo obecnego globalnego osłabienia gospodarczego, w obecnym roku oczekuje się na całym świecie wzrostu przekazów pieniężnych do wielkości około 594 mld dolarów USA, z czego 449 mld dolarów otrzymają kraje rozwijające się. Oznacza to wzrost przepływów o około 6,6%, z czego niemała suma przepłynie do krajów rosnącej emigracji, takich choćby jak Polska, czy kraje Europy Południowo-Wschodniej i Wschodniej, Wspólnoty Niepodległych Państw czy także byłych republik sowieckich położonych w obrębie Kaukazu [Worldbank 2013].

Polska jest *per saldo* ważnym beneficjentem tego procesu, ponieważ od czasu wstąpienia do Unii Europejskiej emigranci przysłali do kraju ogółem ponad 140 mld złotych. Zwiększało to bieżący popyt wewnętrzny i przyczyniało się do wzrostu PKB oraz zamożności Polski. Emigracja to jednak nie tylko transfery pieniędzy, lecz także ochrona przed wzrostem bezrobocia [Kowalski: 2014]. Gdyby nie ostatnia fala wyjazdów na Zachód, zamiast 2,2 mln bezrobotnych mielibyśmy ponad 4 mln osób bez zajęcia .Emigracja polska w ostatnich latach z różnych powodów nie zmniejszała się, lecz rosła (choć w 2014 roku odnotowano lekki spadek o 100 tys.). Długofalowo osłabia to polską gospodarkę, a wzmacnia te państwa, do których emigracja jest obecnie największa. Za granicę wyjechało z Polski bardzo dużo osób (około 2,5-3 mln) zwłaszcza z biedniejszych regionów (Podkarpackiego, Podlaskiego, Warmińsko-Mazurskiego), przez co lokalne rynki pracy są ogołacane ze specjalistów. To zniechęca biznes do inwestycji na tych terenach, a więc wzrasta bezrobocie i w efekcie kolejne osoby z tych obszarów dołączają do tych, którzy już wyjechali za granicę. Przelewy zagraniczne milionów polskich migrantów mogą więc mieć rekompensujący wpływ na dalsze obniżanie poziomu ubóstwa pozostawionych rodzin, prowadzić do wyższej akumulacji kapitału ludzkiego i uzupełniania wydatków np. na zdrowie i edukację. W Polsce, tak jak i w innych krajach tego obszaru kulturowego, diaspora [Encyclopedia Britanica: 2014][2] jest ważnym źródłem oczekiwań zarówno rodzin, jak i państwa, ponieważ przyjmuje się, że

[2] W swojej genezie pojęcie „diaspora" (hebrajskie: „tefutsot") nawiązuje do jednego ze źródeł opuszczenia ojczyzny przez Żydów w czasach podboju Królestwa Judy przez Babilończyków w 586 roku pne i jest określeniem procesu ich rozproszenie wśród pogan po niewoli babilońskiej i/ lub łączenia się Żydów oraz ich społeczności rozrzuconych „na wygnaniu" poza Palestyną / współczesnym Izraelem. Termin ten odnosi się do fizycznego rozproszenia Żydów na całym świecie, i niesie ze sobą silne konotacje religijne, filozoficzne, polityczne i eschatologiczne, ponieważ religijni Żydzi postrzegają szczególne stosunki między sobą a ziemią Izraela. Według tradycyjnego judaizmu rozproszenie Żydów było opatrznością Boga mającą na celu wspieranie czystego monoteizmu na całym świecie [Encyclopedia Britanica: 2014].

emigranci mają co najmniej moralne zobowiązania wobec swojej ojczyzny czy państwa. Mają przyczyniać się do – jeśli nie uzdrowienia gospodarki – to choćby podtrzymywania popytu w okresie jej spowolnienia, nadawania impulsu dla przepływu technologii i wiedzy z krajów bardziej zaawansowanych technologicznie i cywilizacyjnie, wpływać lobbująco na rządy swoich krajów. Rozproszone skupiska Polaków za granicą mają oczywiście również swoją równie długą listę różnorakich oczekiwań wobec macierzy.

Krótka historia światowej imigracji do USA

Według wyników zakrojonych na szeroką skalę badań Instytutu Gallupa około 13 % światowej populacji dorosłych mieszkańców świata zamieszkujących różne państwa, czyli około 630 mln ludzi, deklaruje, że chciałoby i byłoby w stanie przeprowadzić się i zamieszkać na stałe w innym kraju. Dla zdecydowanej większości (138 mln) takim idealnym miejscem jest Ameryka Północna, w szczególności najbogatsze państwo świata USA. Około 23% potencjalnych migrantów, – czyli około 145 mln dorosłych na całym świecie – chciałoby zamieszkać w Stanach Zjednoczonych [Gallup 2012][3].

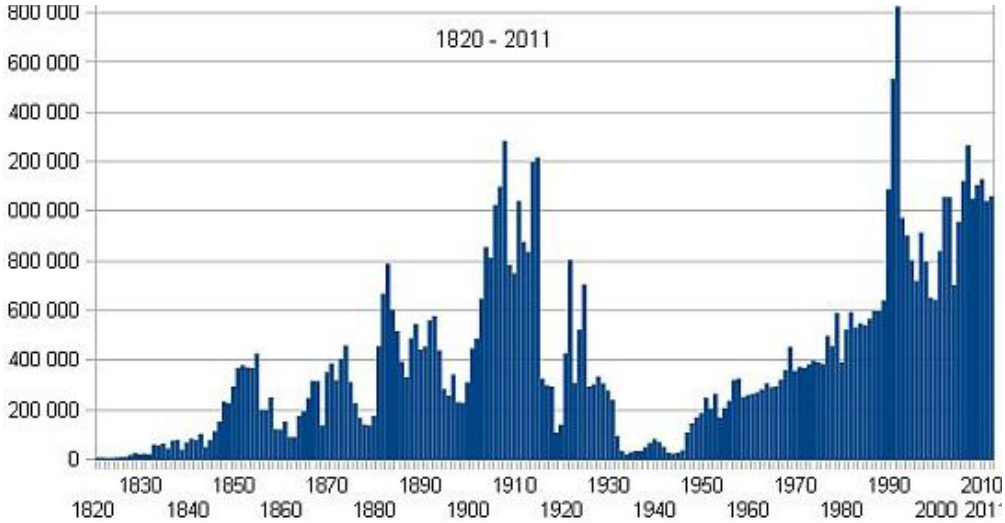
Imigracja do USA wykazywała tendencję wzrostową od XIX wieku – od 15 tys. osób do 500 tys. rocznie na przełomie XIX i XX wieku. Napływ cudzoziemców zmniejszał się w czasie kryzysów i wojen. Sytuacja diametralnie zmieniła się w latach siedemdziesiątych XX wieku, gdy corocznie przybywało legalnie (otrzymywało LPRS – *Legal Permanent Resident Status*) około 400 tys. osób. Ta fala emigracji osiągnęła swój szczyt w 1991 roku, gdy przybyło do USA 1,8 mln imigrantów, głównie z krajów byłego ZSRR. W ostatniej dekadzie XX wieku do USA przybywało około 900 tys. imigrantów rocznie, a w pierszym dziesięcioleciu XXI stulecia ponad milion (wykres 1). Obecnie, potencjalni emigranci, którzy za swoją drugą ojczyznę wybierają USA, pochodzą z najbardziej przeludnionych krajów, takich jak Chiny, Indie oraz krajów hiszpańskojęzycznych. Mieszkańcy krajów skonfliktowanych ze Stanami Zjednoczonymi,

[3] Europa odnotowała wynik 10%, ale zawdzięcza to wyłącznie niektórym krajom zachodnim na czele ze Szwajcarią i państwami skandynawskimi, które jako jedyne odnotowały wynik dodatni (wzrost o około 38%). Wyniki w innych częściach Europie, w szczególności w krajach mocno dotkniętych kryzysem w strefie euro, znalazły się na minusie od -11% do -8%. Polska znalazła się na 30 miejscu na 45 sklasyfikowanych -15%. Badanie Gallupa zostało zrealizowane na bazie rozmów z 520 tys. dorosłych obywateli z 154 krajów. Skompletowanie wszystkich ankiet trwało dwa lata i zakończyło się w 2012 roku [Gallup 2012].

takich jak Iran i Pakistan, mimo dużej grupy potencjalnych imigrantów, nie wyrażają już tak wielkich chęci zamieszkania w tym kraju.

Ciekawie wypada zestawienie krajów, z których bez względu na zaludnienie największy odsetek mieszkańców chciałby wyemigrować do Stanów Zjednoczonych. Tak jak ongiś, kiedy emigranci do USA wywodzili się z najbiedniejszych krajów europejskich, takich jak Irlandia czy Polska, tak obecnie na pierwszym miejscu znajdują się najbiedniejsze państwa afrykańskie i Ameryki Łacińskiej. Na pierwszym miejscu jest położona w Afryce Zachodniej – Liberia. Aż 37% ankietowanych z tego kraju byłoby gotowych zamieszkać w Ameryce na stałe. Tuż za Liberią plasują się Sierra Leone (30%), Republika Dominikańska (28%) i Haiti (25%).

Wykres 1. Emigracja legalna do USA 1820-2010 (w tys. osób)



Źródło: *Amerykański imigracyjny odkurzacz,* http: //szczesniak.Pl/2302 [8.12.2012].

Warunki imigracji do Stanów Zjednoczonych

Ustawa o imigracji i obywatelstwie (*Immigration and Nationality Act* – INA) stanowi podstawę dla większości szczegółowych przepisów określających obecne możliwości zamieszkania i pracy w Stanach Zjednoczonych. Prawo amery-

kańskie daje pierwszeństwo w otrzymaniu wizy i w procesie naturalizacji obywatelom cudzoziemskim, którzy mają ścisłe związki rodzinne z obywatelami USA lub są już tam naturalizowani (66%), posiadają umiejętności przydatne na amerykańskim rynku pracy (14%), mają status uchodźcy/ ubiegają się o azyl (14,6%) lub wywodzą się z krajów o stosunkowo niskim poziomie imigracji do Stanów Zjednoczonych (loteria wizowa w ramach „Diversity Visa Program"), na której można wylosować zieloną kartę – około 4%.

Istnieją dwie drogi naturalizacji emigrantów w USA, zależnie od tego, czy wnioskodawca mieszka już w Stanach Zjednoczonych czy przebywa w innym kraju w czasie składania aplikacji. Cudzoziemcy mieszkający za granicą składają wniosek o wizę imigracyjną w znajdującym się poza terytorium USA konsulacie Departamentu Stanu. Na podstawie wydanej wizy imigracyjnej cudzoziemiec może wjechać do Stanów Zjednoczonych i w porcie wjazdowym uzyskać status stałego rezydenta (*Lawful Permanent Resident* – LPR), czyli prawo stałego pobytu (zieloną kartę). Wydany dokument potwierdza, że jej posiadacz, zgodne z prawem, posiada stałe miejsce zamieszkania w USA i zostały mu oficjalnie przyznane korzyści imigracyjne, które obejmują m.in. zezwolenie na pobyt, na podjęcie pracy, ubieganie się o prawo jazdy i inne udogodnienia. Posiadacz karty musi utrzymać swój status stałego rezydenta przez kilka lat i może być usunięty z terytorium Stanów Zjednoczonych, jeśli określone warunki nadanego statusu stałego rezydenta nie są spełnione.

Osoby, które kwalifikują się do statusu prawnego stałego rezydenta, którzy już znaleźli się i przebywają na terytorium Stanów Zjednoczonych, w tym: uchodźcy, azylanci i pewne kategorie pracowników tymczasowych, zagraniczni studenci, członkowie rodzin obywateli USA (także osiadli i nielegalni imigranci), mogą złożyć do USCIS (*U.S., Citizenship and Immigration Services*) wniosek o dostosowanie swojego statusu prawnego do stanu zgodnego z prawem stałego pobytu. W czasie trwania tej procedury mogą również jednocześnie ubiegać się o zezwolenie na podjęcie pracy. Stałych mieszkańców kwalifikujących się prawnie do otrzymania statusu stałego rezydenta jest w USA corocznie około 4, 5 mln, w tym emigrantów z Polski około 1,3%.

Stali rezydenci USA, którzy mają ukończone co najmniej 18 lat mogą ubiegać się o obywatelstwo po spełnieniu określonych wymogów, które na ogół obejmują pięcioletni pobyt zgodny z prawem zamieszkiwania w Stanach Zjednoczonych lub trzyletni, dla tych, którzy zawarli związek małżeński z obywatelem Stanów Zjednoczonych. Ponadto, obowiązuje zaliczenie testu ze znajomości języka angielskiego, wiedzy o społeczeństwie i historii Stanów Zjednoczonych. Dzieci imigrantów poniżej 18 roku życia mogą automatycznie otrzymać obywatelstwo po urodzeniu na terytorium Stanów Zjednoczonych.

Ubieganie się o obywatelstwo USA dla emigrantów i stałych rezydentów to jednak proces skomplikowany i kosztowny (obecny koszt: około 600 dol. USA). Szacuje się, że całym kraju jest obecnie około 8 mln posiadaczy zielonych kart (wśród nich około 170 tys. Polaków), którzy już kwalifikują się do otrzymania obywatelstwa, ale z różnych powodów jeszcze nie złożyli stosownych dokumentów (najważniejsze to bariera językowa oraz problemy finansowe).

Ekonomiczny charakter emigracji do USA

Dzięki corocznemu napływowi nowych emigrantów z wielu różnych krajów oraz nadawaniu prawa pobytu, a następnie obywatelstwa stałym rezydentom (obecnie ogółem około 1,1 mln, czyli około 3000 dziennie) Stany Zjednoczone „przyciągają" nie tylko najbardziej mobilnych i pracowitych obywateli z innych państw, ale także najbardziej wykształconych pracowników, utalentowanych, a nade wszystko poszukiwanych i przydatnych dla gospodarki.

Preferencje zatrudnienia dla takich właśnie emigrantów w USA są zawarte w ramach puli wiz pracowniczych i dotyczą pięciu kategorii pracowników (wraz z ich krewnymi i dziećmi):

- pracownicy priorytetowi; profesjonaliści z zaawansowanym formalnym wykształceniem lub cudzoziemcy z wyjątkowymi zdolnościami;
- wykwalifikowani pracownicy, specjaliści (bez formalnego wykształcenia),
- potrzebni na rynku pracownicy niewykwalifikowani;
- niektóre specjalne kategorie imigrantów (np. ministrowie, duchowni, zagraniczni pracownicy zatrudniani przez rząd USA);
- inwestorzy lub tworzący miejsca pracy dla imigrantów.

Ogólnie, w tej puli obowiązuje limit wydawania kart pobytu i zezwolenia na pracę do około 140 tys. rocznie [Monger & Yankay 2014], co oznacza skupienie uwagi konsulatów USA na pozyskiwaniu emigrantów o szczególnym statusie (np. naukowców, inżynierów, lekarzy, informatyków i innych), potrzebnych do rozwoju najbardziej nowoczesnych branż gospodarki, takich np. jak informatyka.

Polska, której odległe miejsce w gospodarce światowej sprawia, że ciągle jeszcze znajduje się w grupie krajów masowej emigracji, jest narażona na ciągły odpływ specjalistów. Choć poszczególni emigranci otrzymują za granicą szansę rozwoju swojej kariery zawodowej, to gospodarka i państwo traci wielkie

zasoby wykształconych pracowników łożąc na ich wykształcenie, a następnie tracąc kontakt. Polityka „*brain drain*" –drenażu mózgów – polega na emigracji wykwalifikowanych i utalentowanych osób do USA w celu pozyskiwania wysoko kwalifikowanych specjalistów. Od samego początku swojego istnienia Stany Zjednoczone znane były z prowadzenia bardzo przyjaznej dla cudzoziemców polityki przedsiębiorczości. W ostatnich latach jednak amerykańskim przepisom imigracyjnym nie udało się nadążyć za zmieniającymi się potrzebami gospodarczymi kraju. Sztuczne niskie limity dotyczące liczby wiz i poważne przeszkody biurokratyczne uniemożliwiały pracodawcom zatrudnianie ludzi, których potrzebują. Zwłaszcza, gdy byli to pracownicy z deficytowym na rynku amerykańskim wykształceniem (np. politechnicznym) i umiejętnościami [Nowy Dziennik 2011, 2013][4]. Z punktu widzenia interesów gospodarczych USA około 40 mln emigrantów ma nie obciążać budżet socjalny USA, ale generować jego wyższy dochód (jako pochodna większej wartości dodanej ich pracy), powiększać bazę podatkową, ale także przyczyniać się do konkurencyjnego rozwoju tych gałęzi gospodarki amerykańskiej, które mają przyszłość w innych krajach, także tworzyć nowe miejsca pracy dla rodowitych Amerykanów. Dlatego właśnie 40 % najbogatszych amerykańskich firm z listy „Fortune 500" zostało założone przez imigrantów lub dziecko imigranta. [Help Wanted 2012; New American" Fortune 2011].

Z danych amerykańskiego Cenzusu (spisu ludności) oraz wyliczeń Departamentu Edukacji wynika, że choć obecna (marzec 2014) krajowa stopa bezrobocia wynosi 6,7% (rząd USA zdefiniował stan „pełnego zatrudnienia" na 4%), to stopa bezrobocia dla obywateli USA z tytułem doktora w dziedzinach STEM (*science, technology, engineering, math*) wynosi tylko 3,15%, a dla osób z dyplomem magistra 3,4 %. Zatrudnienie w tych sektorach zwiększa się trzy i pół razy szybciej niż liczba miejsc pracy w pozostałych sektorach gospodarki. W wielu zawodach obszaru STEM bezrobocie praktycznie więc nie istnieje. Szczególnie niskie bezrobocie występuje w zawodach związanych z naukami ścisłymi, gdzie poszukiwani są inżynierowie przetwórstwa ropy naftowej (0,1%), specjaliści sieci komputerowych (architekci 0,4%), inżynierowie energii jądrowej

[4] Z względu na znaczne opóźnienia w amerykańskiej polityce imigracyjnej w stosunku do innych krajów w końcu 2011 roku Izba Reprezentantów przyjęła ustawę High-Skilled Immigrants Act, o zniesieniu 7% narodowościowego limitu na wizy imigracyjne (w ramach puli 140 tys. wiz pracowniczych rocznie) przyznawanie wybitnym specjalistom i osobom o wyjątkowych kwalifikacjach. Oznacza to, że skorzystają na tym głównie imigranci z takich krajów, jak Chiny i Indie, skąd przybywa najwięcej imigrantów posiadających wysokie kwalifikacje, zwłaszcza w poszukiwanych specjalnościach, tzw. STEM, ale także migranci z Meksyku i Filipin, których jest najwięcej i którzy najdłużej oczekują na kartę stałego pobytu.

(0,5%), inżynierowie górnictwa i geolodzy (2,5%), naukowcy z dziedziny ochrony środowiska (1,2%), administratorzy baz danych (1,3%), statystycy (1,6%), inżynierowie lotnictwa (1,9%), naukowcy w zakresie biologii (2,9%), medycyny (3,4%). Dlatego w obszarach STEM znajduje zatrudnienie znacznie wyższy odsetek pracowników zza granicy. 26,1% pracowników posiadających doktorat (i 17,7% magistrów) z tych dziedzin urodziło się za granicą [Census 2012]

W Stanach Zjednoczonych w 2018 roku jest przewidywany niedobór około 230 tys. wykwalifikowanych pracowników. Dodatkowo, tak jak wszędzie w Europie, populacja USA starzeje się, pokolenie wyżu demograficznego odchodzi masowo, emeryturę, a dynamika rynku pracy w USA spadła do historycznych minimum poniżej 1%. Dlatego wzorem innych przodujących krajów w korzystnym absorbowaniu imigrantów (Singapur, Kanada, Australia) administracja USA usiłuje obecnie kształtować swoją politykę imigracyjną w sposób nowoczesny, poprzez realizację następujących wytycznych:

- przedkładanie priorytetów gospodarczych ponad cele polityczne, czyli:wydawanie większego odsetka wiz ze względów ekonomicznych;
- konkurowanie na globalnym rynku wysoko wykształconej siły roboczej przez przyspieszanie wydawania wiz stałych dla imigrantów posiadających wysokie stopnie naukowe, zwłaszcza w dziedzinach STEM;
- dopasowanie wiz pod względem poszczególnych sektorów i regionów kraju poprzez umożliwianie samorządom lokalnym / regionalnym, określeniu ich potrzeb i zapewnianie możliwości realizacji programów imigracyjnych;
- przyspieszenie rozpatrywania wniosków wizowych i ułatwienie integracji imigrantów poprzez inwestowanie w obsługę klienta, usprawnienia aplikacji wniosków, zajęć językowych, oferowanie pomocy w integracji nowych imigrantów;
- utrzymanie zagranicznych studentów, którzy już zdobyli stopnie naukowe na uczelni;
- konkurowanie na rynku przedsiębiorców i inwestorów przez ustanowienie szeregu nowych wiz mających na celu przyciągnięcie zarówno przedsiębiorczych pomysłów biznesowych, jak i inwestorów z ich aktywami;
- zachęcanie rodzimych emigrantów, zwłaszcza naukowców i liderów biznesu pracujących za granicą do powrotu, za pomocą różnych ofert: premii, bezpłatnego zakwaterowania, ulg podatkowych i innych [Coming to America 2012].

Krótka historia polskiej emigracji do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej

Okres emigracji Polaków do USA trwa od połowy XVII wieku. Pierwsze wzmianki o Polakach w USA pochodzą z 1608 roku. W kolonii Jamestown, znajdującej się na brzegach James River, pięciu polskich osadników dołączyło do innych pionierów osadnictwa i zajęli się wytwarzaniem szkła, smoły, mydła oraz innych produktów, których europejscy osadnicy potrzebowali, żeby przetrwać w nowych warunkach na odkrytych ziemiach. Polacy wykopali tam pierwszą studnię dla kolonistów, zapewniając im dzięki temu świeżą wodę, zbudowali pierwszy piec do wypalania szkła. Spektakularny dosyć wkład Polaków w kolonizację USA ma szerszy zakres. To polscy osadnicy zorganizowali pierwszy strajk na amerykańskiej ziemi. W 1619 roku *Jamestown Legislative Assembly,* stanowiące lokalną władzę ustawodawczą, ogłosiło, że prawo głosowania w kolonii będą mieć jedynie osadnicy angielskiego pochodzenia. Na mocy tej ustawy polscy osadnicy nie mieli prawa do współdecydowania o losach kolonii, którą budowali, i do której rozwoju tak się przyczynili. W rezultacie Polacy pod hasłem "*No vote. No work*" zorganizowali pierwszy strajk pracowniczy w dziejach Stanów Zjednoczonych. I wygrali! [Nowy Dziennik 2014]

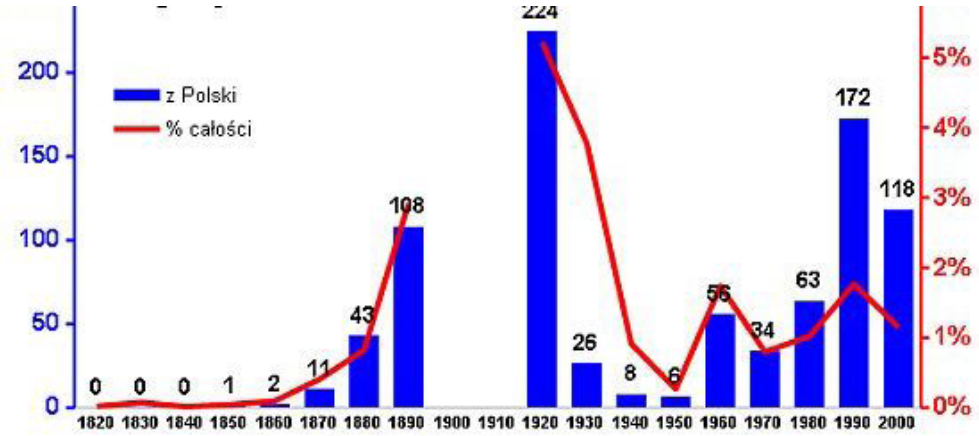
Przez kolejne lata setki tysięcy Polaków przybywało do USA w poszukiwaniu lepszego życia dla siebie i swoich rodzin. Przybyszami była polska szlachta, która uciekała po powstaniu 1830-1831 roku. Emigracja polska, zwana później „Polonią", została ukształtowana przez różne fale imigracyjne. Opisując emigrację z Polski do Ameryki Mostwin [1991, 1999] rozróżnia jej różne przyczyny. Pierwsza i największa fala emigracji chłopów ze wsi polskiej w latach 1890-1914 (zwana „emigracją założycieli" lub „za chlebem") miała czysto ekonomiczny charakter i była determinowana przede wszystkim biedą i zmianami gospodarczymi i strukturalnymi w Polsce. Swój szczyt osiągnęła przed końcem XIX wieku, kiedy ponad 100 tys. osób przybyło do USA w 1890 roku.

Liczbę Polaków imigrantów w USA przed pierwszą wojną światową szacuje się na około 3 mln [Pilch, 1988]. W latach 1920-1930 przybyło około 224 tys. emigrantów z Polski, którzy następnie zostali naturalizowani. Emigracja osłabła od 1926 roku, kiedy władze USA ograniczyły liczbę wjeżdżających do około 150 tys. osób rocznie. Pierwsza fala emigracji została ostatecznie zahamowana dopiero w latach trzydziestych, kiedy światowy kryzys w USA osiągnął swój szczyt.

Emigranci tego okresu stawali się na obczyźnie świadomymi swej tożsamości narodowej członkami narodu i obywatelami nieistniejącego/odradzającego się państwa. Przemieniali się, „z chłopów w żołnierzy sprawy narodowej".

Brak wykształcenia i przygotowania zawodowego pierwszej, ale także i następnej fali emigracji ekonomicznej powodował, że niemal wszyscy Amerykanie polskiego pochodzenia zaczynali od najprostszych prac fizycznych, startując z niskich pozycji na amerykańskim rynku pracy, plasując się nisko w hierarchii prestiżu czy struktury społecznej.

Wykres 2. Emigracja z Polski do USA w latach 1820–2000 (w tys. osób w ciągu dziesięciolecia zaczynającego się od roku)



Źródło: Polacy do Ameryki szybciej niż przed wojną, http://szczesniak.Pl/2313 [5.01.2013]

Druga fala emigracji objęła setki tysięcy Polaków przesiedlonych po drugiej wojnie światowej, po przejęciu władzy przez komunistów. Emigranci wojenni niepotrzebni „żołnierze" w latach 1944-1948 mieli stosunkowo wysokie wykształcenie. Ten typ emigrantów był już lekko stymulowany ekonomicznie i został wsparty kolejną, większą falą „konsumentów" z lat 1950-1980, którzy kierowali się już motywami czysto ekonomicznymi (wykres 2).

Kolejna, dominująca w USA fala emigracji z Polski, określana, jako „solidarnościowa" rozpoczęła się w wyniku wprowadzenia stanu wojennego w Polsce (1981) i trwała przed dekadę, do czasu wprowadzenia demokracji. Imigranci nowej generacji, którzy przybyli po 1990 roku, to głównie polska inteligencja: profesjonaliści, artyści i intelektualiści. Emigranci ci zrywają z wzorem tradycyjnego emigranta polonijnego i stopniowo integrują się w społeczeństwie amerykańskim, przyjmując nowe wzorce, które nie są już tak silnie nakierowane na podtrzymywanie i rozwijanie silnych więzi narodowych i identyfikację z krajem pochodzenia. Jest to w znacznym zakresie spowodowane

tym, że po roku 1989 emigracja z Polski ma charakter dobrowolnego wyjazdu ludzi lepiej wykształconych z kraju wolnego i demokratycznego, a wyjazd z Polski nie jest ani ucieczką przed nędzą, ani przed represjami politycznymi. Wychodźcy z Polski są też lepiej przygotowani do emigracji pod względem możliwości finansowych, znajomości języka, nie mają też –jak ich poprzednicy- poczucia obowiązku czy szczególnej służby wobec narodu i kraju, z którego wyszli [Babiński 2012]. Najnowsza, bieżąca fala obejmuje okres transformacji ekonomicznej, a jej dominujący typ stanowi emigracja rodzinna o motywach ekonomiczno-zawodowych. Obecna integracja emigrantów z Polski w społeczeństwie amerykańskim dokonuje się nadal z wyraźnie zaznaczoną przynależnością etniczną, ale nie jest już zamknięta we własnym kręgu kulturowym. Ogółem, w ostatnim dwudziestoleciu XX wieku w USA zostało naturalizowanych 290 tys. polskich emigrantów, co oznacza, że powojenna fala emigracji jest w sumie większa niż w 20-leciu międzywojennym. Relatywnie do innych nacji, według danych *U.S. Department of Homeland Security* procentowy udział Polaków w imigracji do USA ulega jednak relatywnemu zmniejszeniu. Podczas gdy przed wojną wskaźnik ten dochodził do 5%, obecnie zawiera się w przedziale między 1% a 2%. Nasz udział w ludności świata również maleje i wynosi do około 0,6% [U.S. Department of Homeland Security 2013][5].

Polska emigracja w USA na tle obecnych trendów

Analizując trendy napływu nowej emigracji należy zauważyć, że liczba wszystkich stałych rezydentów uprawnionych do zamieszkania i pracy w USA (*Legal Permanent Resident Population* – LPRP) kształtuje się w ostatniej dekadzie na zbliżonym poziomie i wynosiła w 2012 – 13,3 mln, a liczba innych emigrantów kwalifikujących się prawnie do uzyskania statusu stałego rezydenta to około 4,5 mln. Niektóre kategorie stałych rezydentów nie są przedmiotem ograniczeń licz-

[5] Dane dotyczące emigracji Polaków do USA pochodzące z tego i analogicznych źródeł z innych krajów nie pokrywają się ze sprawozdaniami GUS dotyczącymi wielkości emigracji z Polski, np. zawartymi w pracy *Główne kierunki emigracji z Polski w latach 1966-2008 według krajów*. Według polskich statystyk za emigrantów uważa się osoby, które na trwałe wymeldowały się z kraju, (co oznacza, że nie wlicza się np. 1 mln osób, które przebywają poza krajem przez ponad 1 rok). Przykładowo, w dekadzie lat dziewięćdziesiątych wyemigrowało (tzn. zlikwidowało adres) 24 tys. obywateli. W roku 2013 z Polski wymeldowało się, co najmniej 36 tys. osób. W ostatnim ćwierćwieczu najwięcej wymeldowało się w 2006 roku, gdy takich osób było blisko 47 tys. Według różnych szacunków uwzględniających dane z ostatniego spisu i uwzględniające osoby, które już od 2 lat nie zamieszkują w Polsce, za granicą przebywa obecnie około 2,5-3 mln osób [U.S. Department of Homeland Security 2013].

bowych. Największa liczbowo kategoria to małżonkowie, najbliżsi krewni i dzieci, w tym sieroty adoptowane za granicą przez obywateli USA oraz rodzice dorosłych obywateli USA w wieku powyżej 21 lat. Zazwyczaj stanowią oni ponad 40% rocznego przepływu wszystkich stałych rezydentów.

Według kraju urodzenia krajem zdecydowanie wiodącym wśród stałych rezydentów USA w 2012 roku była ludność hiszpańskojęzyczna, pochodząca przede wszystkim z kraju najbliższego sąsiada – Meksyku. Szacuje się, że 3,3 mln obecnych stałych rezydentów (25%) pochodziło z tego kraju. Kolejne nacje w tej klasyfikacji, to rezydenci wywodzący się z Chin (0,6 mln) i Filipin (0,6 mln), Indii (0,5 mln) oraz Dominikany (0,5 mln). Ogółem 42% ludności USA pozostającej w procesie naturalizacji w 2012 roku urodziło się w jednym z tych pięciu krajów. W czołówce znajdują się także: Kuba, Wietnam, Salwador, Kanada i Wielka Brytania, co w sumie stanowi 55% całej populacji emigrantów. Urodzeni w Polsce to około 150 tys. (1,1%) –umiejscowieni zostali na 17 miejscu i osiedlają się obecnie głównie na terytorium kilku najbardziej zamieszkałych stanów USA, na czele z Illinois (Chicago) oraz Nowy York (New Jersey).

Struktura emigracyjna nie pozostaje bez wpływu na wysokość przekazów pieniężnych, jakie były dokonywane ze Stanów Zjednoczonych przez poszczególne skupiska narodowościowe. W 2012 roku przesłano z USA ogółem 123 273 mln dol. USA, z czego najwięcej do Meksyku (18,5%), Chin (10,6%), Indii (9,7%), Filipin (8,6%). Diaspora polska przesłała 1,108 mld dol. USA co stanowiło około 0,9% ogółu tego rodzaju oficjalnych transferów pieniężnych dokonanych w USA w tym roku, a w kraju stanowiło około 16% ogólnej wartości (wraz z Kanadą 22%) wszystkich transferów pieniężnych, jakie napłynęły do Polski od emigrantów. Na podobnym poziomie jak z Ameryki kształtowały się przepływy od innych największych skupisk Polaków na świecie: z Wielkiej Brytanii (wraz z Irlandią) i z Niemiec (około 20%) . Ogólnie, choć przekazy emigrantów nie są relatywnie duże (są szacowane ogółem tylko na około 1,4% GDP), to ważne jest, że pieniądze te ciągle napływają bezpośrednio do rąk rodzin i krewnych [Migration and Remittances Factbook.2011, 2012,2013]

Z danych *American Community Survey* wynika, że cała grupa Polonii, czyli osób deklarujących pochodzenie polskie, ale urodzonych w USA, liczyła około 8,9 mln osób w 2010 roku, a więc stanowiła ponad 2,9% amerykańskiego społeczeństwa. Wśród Polonii wyróżniane są trzy główne grupy, z których do polskiej diaspory w USA zaliczane są tylko dwie pierwsze. Są to:

- osoby urodzone w Polsce, których było 481 851, czyli 0, 16 % mieszkańców USA;

- osoby urodzone w USA, które jako swoją pierwszą narodowość zadeklarowały polską – 5830401 (1,88%);
- osoby urodzone w USA, które podały narodowość polską, jako drugą – 3142447 (1,02%).

Liczebnie plasuje to Amerykanów polskiego pochodzenia na 5 miejscu wśród innych nacji w USA, po Niemcach, Irlandczykach, Brytyjczykach i Włochach. Ponad 80% emigracji polskich Amerykanów osiedliło się tylko w 15 stanach. Dwanaście z tych stanów znajduje się na północy USA i obejmuje region Nowej Anglii, stany środkowoatlantyckie oraz region Wielkich Jezior. W trzech pozostałych – w Kalifornii, na Florydzie i w Teksasie – żyje około 14% populacji polonijnej.

Z osób, które urodziły się w Polsce, większość (282 575 tys.) uzyskała obywatelstwo amerykańskie w drodze naturalizacji (59%). Pozostała część 187 455, czyli 39% mieszkańców USA urodzonych w Polsce, nie posiada obywatelstwa amerykańskiego. 11 821, czyli 2% stanowią urodzeni w Polsce, mający rodziców Amerykanów [Radzilowski 2012].

Według nowych danych upublicznionych po ostatnim cenzusie w 2010 roku, Polonia osiągnęła obecnie pozycję społeczną i ekonomiczną plasującą ją powyżej zbiorowości obywateli amerykańskich pochodzenia niemieckiego, włoskiego i irlandzkiego, francuskiego, holenderskiego. Z wyjątkiem Brytyjczyków (Anglików, Szkotów, Walijczyków) – założycieli amerykańskiego państwa – amerykańscy Polacy osiągnęli status społeczny plasujący ich dużo powyżej średniej w całych Stanach Zjednoczonych, a także średniej wszystkich Amerykanów pochodzenia europejskiego. Uśrednione dane z lat 2009-2011 ogłoszone przez Urząd Cenzusu USA dowodzą, tego, jeśli brać pod uwagę takie kryteria jak: dochód *per capita*, odsetek osób posiadających wyższe wykształcenie oraz odsetek osób zarządzających w kluczowych sferach, takich jak: administracja publiczna i biznes, finanse, informatyka, inżynieria, medycyna, prawo, media, edukacja, nauka, sztuka i inne zawody dające najmocniejsze wpływy na życie społeczne Polonia osiągnęła poziom 127% średniego dochodu, licząc na głowę całej ludności USA i 115% średniego dochodu Amerykanów wywodzących się z Europy.

Polscy emigranci w pierwszym pokoleniu i osoby polskiego pochodzenia urodzone już w USA mają porównywalne zarobki. Urodzeni w USA zarabiają nieco więcej (średnio około 50 tys. dol. USA rocznie) niż urodzeni w Polsce (około 45 tys. dol. USA, przy średniej w USA około 43 tys. dol. USA). Kobiety zarabiają średnio (39 tys.), czyli mniej niż mężczyźni (60 tys.).

Wyższe wykształcenie ma 37% Amerykanów polskiego pochodzenia w wieku 25 lat i więcej, co oznacza analogicznie 131% i 125% średniej w USA.

Ani pracownicy polskiego pochodzenia urodzeni w USA, ani polscy pracownicy, którzy do Stanów Zjednoczonych przyjechali dopiero w którymś momencie życia, nie są szczególnie skupieni w żadnym sektorze gospodarki. Rozkład zatrudnienia pomiędzy sektorami osób polskiego pochodzenia jest bardzo zbliżony do tego właściwego dla całej populacji amerykańskiej. W zawodach, o najmocniejszych wpływach pracuje 43% Polonii, co oznacza analogicznie 119% i 113% średniej w USA. Osoby urodzone w Polsce względnie często znajdują jeszcze ciągle zatrudnienie w budownictwie (13,49% obecnie: 5,33% pracowników pochodzenia polskiego i 6,22% całej populacji) i w przemyśle (15,76 % w porównaniu z 11,61% osób pochodzenia polskiego urodzonych w USA i 10,36% całej populacji pracujących), [Kostrzewa-Zorbas 2013; Cenzus / Bureau of Labor Statistics 2012].

Wysoka pozycja społeczna Polonii w USA ciągle nie ma jeszcze swojego przełożenia na większą aktywność i pozycję polityczną. Polonia nie ma wielu organizacji, kampanie publiczne są relatywnie rzadko prowadzone, obecność Polaków w mediach sporadyczna. Wszystko to wskazywać może na utrzymujący się dosyć niski kapitał społeczny polskiej emigracji w porównaniu do innych grup etnicznych, które potrafią znacznie lepiej i skuteczniej lobbować na rzecz interesów swojej diaspory. Największą słabością organizacji polonijnych (Kongres Polonii Amerykańskiej, Polsko-Słowiańska Federalna Unia Kredytowa), rządzonych ciągle jeszcze przez starsze pokolenie emigracji, jest ich niewielka zdolność do wywierania politycznego wpływu na amerykańskie społeczeństwo oraz na władze i media, co jest zaskakujące w kontekście liczebności diaspory, obecnego jej statusu, poziomu jej dochodów i wykształcenia.

Samoświadomość Polonii odnośnie najważniejszych problemów środowiska polskich emigrantów dotyczy następującej hierarchii problemów:

- zachowania polskiej kultury i języka 18, 1% (język polski w 1980 roku był piątym (poza angielskim), najbardziej popularnym językiem w USA, ale w 2010 – jedynastym;
- poprawy skuteczności w sferze politycznej – 13,7%;
- włączenia nowoczesnej polskiej kultury – 11,7%;
- większej aktywności politycznej – 11,2%;
- zniwelowania różnic pomiędzy imigrantami i polskimi Amerykanami – 10,4%.

Na dalszym planie znalazły się takie problemy, jak: potrzeba tworzenia nowych organizacji i przebudowy starych, (8,5%), różnice międzypokoleniowe (8,1%), relacje między Polonią a Polską (7,8%) oraz relacje z innymi amery-

kańskimi grupami etnicznymi (4,7%), eliminacja wpływów komunistycznych (4%), [Polacy w USA 2012].

Amerykanie polskiego pochodzenia są zdecydowanie nosicielami tradycyjnych wartości. Na pierwszym miejscu wybierają rodzinę, a w dalszej kolejności wiarę katolicką (około 78% określa się rzymskimi katolikami, 8,3% osób nie podaje przynależności do żadnej religii, a 11% deklaruje się jako ateiści), unikalność polskiej kultury i doświadczeń historycznych oraz dumę narodową. Na piątej pozycji znalazły się honor i przywiązanie do wolności. Profil polityczny Amerykanów pochodzenia polskiego nie odbiega od dominujących trendów w USA. Większość obywateli amerykańskich polskiego pochodzenia popiera Partię Demokratyczną (36, 5 %), nieco mniej określa się jako osoby niezależne (33, 2 %), a 21, 3% uważa się za Republikanów, (około 4, 2 % wskazało na inne opcje), [Radzilowski, Stecula 2010].

Większość badanych Polaków w USA uważa, że są oni mniej szanowani i częściej traktowani mniej sprawiedliwie niż inne grupy etniczne. Poczucie dyskryminowania w społeczeństwie amerykańskim częściej mają osoby lepiej wykształcone.

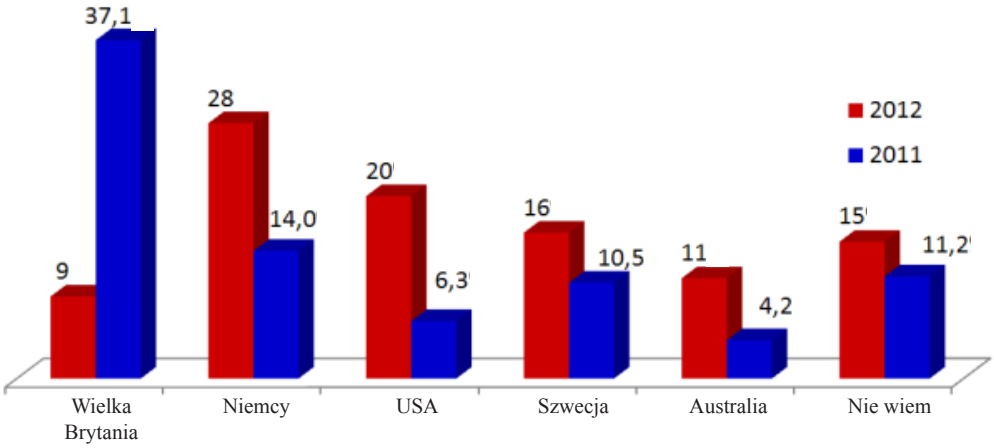
Formy dyskryminacji doświadczanej przez osoby pochodzenia polskiego są efektem utrwalonego w przeszłości stereotypu amerykańskiego, niewykształconego emigranta z przybyłego z najbiedniejszego kraju Europy i regionu Polski (Polska Wschodnia, Podhale, Podbeskidzie), znajdującego się kiedyś na samym dole stratyfikacji społecznej, a w Ameryce znajdującego zatrudnienie wyłącznie w uprzemysłowionych stanach Illinois (Chicago), Michigan czy w budownictwie (New Jersey, New York). Polacy doświadczają przede wszystkim takich form dyskryminacji, jak: obraźliwe i stereotypowe uwagi (42%), niewybredne żarty na temat Polaków (*polish jokes*) – 33%, dyskryminacja w zatrudnieniu (9%), dyskryminacja społeczna (7, 5%) i inne.

Teraźniejszośc i przyszłość emigracji z Polski do USA

Po wstąpieniu Polski do Unii Europejskiej Ameryka stała się zdecydowanie mniej atrakcyjna dla potencjalnych emigrantów z Polski. Nie przyciągała już jak dawniej, przede wszystkim, dlatego, ponieważ zmiana systemu i liberalizacja życia społecznego w Polsce zahamowała odpływ osób chcących wyjechać z Polski do USA „w poszukiwaniu większej wolności" czy z innych z powodów. Także warunki przyjmowania emigrantów w USA uległy zaostrzeniu. Pozostali jednak ci, którzy mimo wszystko chcieli się złączyć ze swoją rodziną czy

swoimi krewnymi zamieszkałymi w USA. Ważną grupę emigracji stanowiły też osoby zdecydowane emigrować z powodów ekonomicznych, także, aby opierając się na związkach rodzinnych móc budować swoją karierę zawodową. Dla tej właśnie kategorii emigrantów możliwość uzyskania legalnego stałego pobytu i podjęcia pracy w USA objętej pełnymi świadczeniami socjalnymi okazała się bardzo skomplikowana i zbyt trudna do realizacji w krótkim czasie. W sytuacji, kiedy Europa stała się otwarta i Polacy mogli już legalnie pracować we wszystkich krajach Unii Europejskiej posiadając różnorakie uprawnienia do świadczeń społecznych, główne wybory kierunku poszukiwania miejsca pracy nie mogły zaskakiwać. Praktycznie, dla chętnych wyjazdu do USA i podjęcia tam pracy pozostawały jednak dwie możliwości: udział w światowej loterii dającej możliwość wylosowania zielonej karty (losowo wybrani Polacy, mogą znaleźć się pośród 50 tys. ludzi z całego świata, którzy ubiegają się o wizy imigracyjne) oraz pozyskanie turystycznej wizy USA i podjęcia tam pracy nielegalnie, bez koniecznego zezwolenia „w szarej strefie", co groziło wydaleniem z USA i kilkuletnim zakazem ponownego wjazdu.

Wykres 3. Deklarowane emigracje Polaków w 2011 i 2012 roku [%]



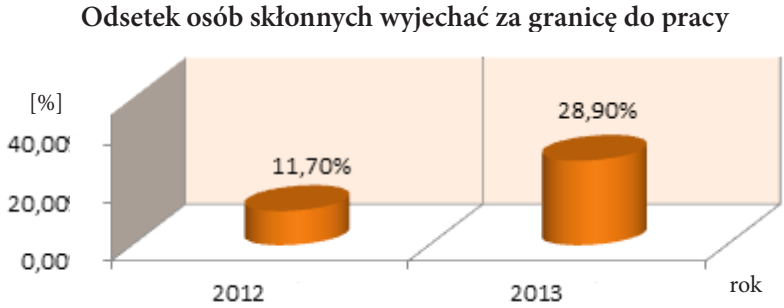
Badania na losowej, liczebnie reprezentatywnej próbie dla ogółu dorosłych mieszkańców Polski.Wielkość próby wyniosła 1076 osób, a błąd oszacowania 3%. Wyniki zbierano metodą wywiadów kwestionariuszowych wspomaganych komputerowo CATI 7 maja 2012 roku [24.03.2014].

Źródło: Badania Work Service SA przeprowadzone przez Instytut Badania Opinii Homo Homini.

Wyniki badania zlecone przez firmę Work Service, które zostały przeprowadzone w 2012 roku wykazały jednak, że po okresie wieloletniego zastoju USA, niespodziewanie znalazły się na trzecim miejscu, jeśli chodzi o najbardziej pożądany kierunek emigracji zarobkowej Polaków (wykres 3). Stało się tak dlatego, ponieważ Ameryka, w okresie kryzysu na europejskim rynku pracy okazała się zaskakująco atrakcyjna.

W 2013 roku, kiedy kolejne nadzieje związane ze sprawą szybkiego uregulowania sprawy ruchu bezwizowego do USA nieco zmalały, a kryzys w Europie okazał się mniej groźny niż przewidywano, sytuacja powróciła do normy. Niemcy pozostały najpopularniejszym kierunkiem wyjazdów zarobkowych Polaków, a na kolejnych miejscach znalazły się Wielka Brytania oraz Skandynawia (Norwegia, Szwecja, Dania). Stany Zjednoczone utraciły swoją wysoką pozycję sprzed roku. Stało się tak, mimo, że pogorszyła się sytuacja gospodarcza w Polsce, co sprawiło, że liczba chętnych do wyjazdu z kraju „za pracą" wzrosła aż 2,5-krotnie w stosunku do poprzedniego roku, a bezrobocie w stosunku do poprzedniego roku zwiększyło się jedynie o około 1,5%. Ameryka znowu stała się (relatywnie w stosunku do krajów Unii Europejskiej) mniej atrakcyjna, a głównym powodem tego były wysokie koszty „pozyskania pracy", takie jak: znaczna odległość, koszty podróży, słaby przelicznik złotówki do dolara w porównaniu z przelicznikiem na euro czy funta oraz wizy. Badacze najnowszej fali migracji z Polski stawiali nawet tezę, że inaczej ukształtowana historycznie sytuacja ekonomiczno-społeczno-kulturowa polskiej grupy etnicznej w USA i krajach europejskich może być jednym z ważnych czynników upadku mitu Ameryki wśród młodych Polaków na początku XXI wieku [Iglicka-Okólska 2014].

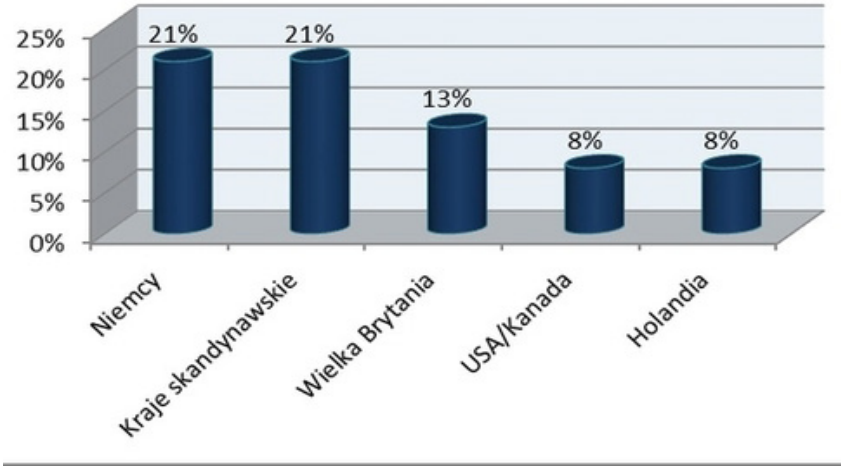
Wykres 4. Deklarowane wyjazdy Polaków w poszukiwaniu pracy w 2012 i 2013 roku [%]



Źródło: http://www.workservice.pl/Dla-pracodawcow/Ekspert-HR-komentuje/Drastyczny-wzrost.-Prawie-co-trzeci-Polak-chcialby-wyemigrowac-za-praca [15.04.2013]

W 2014 roku sytuacja uległa jednak kolejnej zmianie. Niemiecki rynek pracy pozostał najbardziej atrakcyjnym kierunkiem emigracji zarobkowej wśród Polaków, 21% badanych zdecydowanych było na podjęcie pracy w tym kraju. Niemcy stały się zgodnie z przewidywaniami sprzed paru lat celem numer jeden polskiej emigracji zarobkowej. Decydująca okazała się bliskość geograficzna, szerokość rynku pracy – liczba i różnorodność ofert i ich zbieżność z kompetencjami emigrujących za pracą z Polski. W stosunku do lat poprzednich relatywnie większym zainteresowaniem niż w roku 2013 cieszyły się jednak „socjalne" kraje skandynawskie, a mniejszym Wielka Brytania, gdzie rząd postanowił ograniczyć zasiłki socjalne dla emigrantów. Za pracą do Norwegii, Szwecji, czy Danii wyjechałoby 21% badanych Polaków. Największym novum okazało się jednak to, że powróciło zainteresowanie rynkiem pracy Stanów Zjednoczonych (i Kanady), gdzie chęć wyjazdu zadeklarowało 8% badanych (wykres 5).

Wykres 5. Deklarowane emigracje Polaków w 2014 roku [%]



Źródło: http://www.workservice.pl/Dla-pracodawcow/Ekspert-HR-komentuje/Emigracyjny-efekt-domina Badanie zrealizowano na ogólnopolskiej reprezentatywnej próbie dorosłych Polaków o liczebności N=1000 osób w terminie 28.02–2.03.2014 r. [24.03.2014]

Szczegółowe wyniki wskazują jednak, że są to już osoby o nieco innej charakterystyce socjologicznej niż ci, którzy deklarowali swój wyjazd w ubiegłych latach. Analogicznie, jak Skandynawię tak i Stany Zjednoczone wybierają teraz dwa razy częściej respondenci z wykształceniem wyższym niż osoby z wykształceniem podstawowym (Holandię, czy Niemcy wybierają w większo-

ści osoby z wykształceniem podstawowym lub zawodowym), posiadające pewne „punkty zaczepienia" i wsparcia (pracujących tam znajomych, rodzinę). Stany Zjednoczone stają się relatywnie najbardziej atrakcyjnym rynkiem pracy dla osób zarabiających obecnie najwięcej (powyżej 4999 zł) oraz dla osób młodych (do 34 roku życia), które najczęściej deklarowały chęć wyjazdu (tylko 8% w tej grupie wiekowej nie rozważa możliwości wyjazdu zagranicznego w poszukiwaniu pracy). Nie bez znaczenia może być również i to, że w tym okresie wróciła pewna grupa emigrantów z Anglii, znająca już język, kulturę anglosaską i przyzwyczajona do życia na wyższym poziomie materialnym.

Dane wskazywać mogą, że ziszczenie się „*American Dream*"(amerykańskie marzenie) nowych polskich emigrantów staje się bardziej możliwe, ponieważ jest zbieżne z podstawową zasadą polityki imigracyjnej w USA – preferencji dla przyjmowania emigrantów z najwyższymi kwalifikacjami zawodowymi przydatnymi na amerykańskim rynku pracy [A Country's Richest Citizens 2014][6].

Czy trend taki okaże się właściwy także w ciągu najbliższych 5-7 lat, kiedy Polska gospodarka osiągnie (wedle zapowiedzi polityków) średni poziom zasobności w UE i poziom emigracji obniży się do poziomu zjawiska społecznego właściwego krajom wysoko rozwiniętym?

Bibliografia

Babiński G. (2012), *Polskie zbiorowości emigranckie wczoraj i dziś – sto lat rocznicy, ile podobieństw?,* „Biuletyn Migracyjny. Ośrodek Badań nad Migracjami UW" nr 36

Iglicka K. (2008), *Kontrasty migracyjne Polski. Wymiar transatlantycki*, Warszawa

Iglicka-Okólska K. (2014), *Pożegnanie z mitem Ameryki Nowy Dziennik*, „Polish Daily" 14 stycznia

Kostrzewa-Zorbas G. (2013), *Awans ekonomiczny, społeczny i polityczny Polonii w USA. ISSiSM*, AFiB Vistula

Migration and Remittances Factbook, 2011, 2012, 2013, World Bank

Monger R., Yankay J. (2012) *U.S. Legal Permanent Residents: 2012.Annual Flow Report*. U.S. Department of Homeland Security

Mostwin D. (1991), *Emigranci polscy w USA*, Lublin

Mostwin D. (1999), *Rodzina przeszczepiona z perspektywy trzydziestu lat*, Archiwum Emigracji, z. 2, Toruń

[6] Jeśli taka tendencja utrzyma się w kolejnych latach może to oznaczać, że Polska dryfować będzie do sytuacji niektórych krajów biednych, gdzie według wyników badań Gallupa większość z tych, którzy zdobyli wykształcenie w końcu opuszcza swój kraj. Na przykład w 2008 roku stopa emigracji wśród absolwentów szkół wyższych w Gujanie, Jamajce, Haiti przekraczyła 80% [A Country's Richest Citizens 2014].

Okólski M. (2004), *Migracje a globalizacja,* [w:] E. Czarnu (red.), *Globalizacja od A do Z,* Warszawa

Pilch A. (1988), *Emigracja z ziem polskich do Stanów Zjednoczonych Ameryki od lat pięćdziesiątych XIX do r. 1918*, [w:] H. Kubiak, E. Kusielewicz, Gromada (red.), *Polonia Amerykańska, Przeszłość i współczesność*, Wrocław

Polacy w USA, *W świetle American Community Survey 2010* (2012), Ośrodek Badań nad Migracjami UW, „Biuletyn Informacyjny" nr 36

Pula J. S. (2011), *The Polish American Encyclopedia*, McFarland & Company, Inc.

Radzilowski T. C. (2012), *Polscy Amerykanie dzisiaj: badanie polonijnych liderów*, Ośrodek Badań nad Migracjami UW, „Biuletyn Informacyjny" nr 36

Radzilowski T. C, Stecula D. (2010), *Polish Americans Today*, Piast Institute 2010

Źródła internetowe

Census/Bureau of Labor Statistics (2012), *Current Population Survey, Pooled January Through* December 2011 Data. http://www.bls.gov/cps/ [07.07.2013]

Coming to America (2012), *Why the U.S. is Falling Behind in the Global Race for Talent. A Report by the Partnership for a new American Economy & The Partnership for NYC.* http://www.renewoureconomy.org/wp-content/uploads/2013/07/not-coming-to-america.pdf [05.07.2013]

A Country's Richest Citizens (2014), *Report Greatest Desire to Migrate 2014. Pattern holds in rich and poor countries.* http://www.gallup.com/poll/109144/Countrys-Wealthiest-Citizens-Report-Greatest-Desire-Migrate.aspx [24.03.2014]

U.S. Department of Homeland Security (2013), https: //www.Dhs.gov/sites/default/files/publications/ois_lpr_pe_2012.pdf [12.09.2013]

The Electronic Encyclopedia of Chicago (2005), *Chicago Historical Society.* http://www.encyclopedia.chicagohistory.org/pages/982.html [12.02.2014]

Encyclopedia Britannica (2014). http: //www.britannica.Com/EBchecked/topic/161756/Diaspora [22.01.2014]

Gallup (2012), http://www.Gallup.Com/poll/148142/International-Migration-Desires-Show-Signs-Cooling.aspx [17.01.2014]

Help Wanted (2012), *The Role of Foreign Workers in the innovation Economy. A Report from Information Technology Industry Council Partnership for a new American Economy*. U.S. Chamber of Commerce, http://www.renewoureconomy.org/sites/all/themes/pnae/stem-report.pdf [20.11.2012]

Iglicka-Okólska K. (2014), *Pożegnanie z mitem Ameryki. Nowy Dziennik. Polish Daily*. http://www.dziennik.com/publicystyka/artykul/pozegnanie-z-mitem-ameryki [14.01.2014]

Kowalski J. (2012), (2014), *Nowa emigracja wysyła do Polski gigantyczne pieniądze*. http://serwisy.gazetaprawna.pl/praca-i-kariera/artykuły/651313,nowa_emigracja_wysyla_do_polski_gigantyczne_pieniadze.html [2.10.2012], http://serwisy.gazetaprawna.pl/praca-i-kariera/artykuly/788072,praca-za-granica-polacy-wysylaja-mniej-pieniadzy-do-kraju.html [15.04.2014]

The "New American Fortune 500" (2011). http://www.renewoureconomy.org/wp-content/uploads/2013/07/new-american-fortune-500-june-2011.pdf [15.06.2013]

Nowy Dziennik. Polish Daily News (2011), (2013), (2014). http: //www.dziennik.com/wiadomosci/artykul/przelom-w-kongresie-bez-ograniczen-dla-imigrantow-z-kwalifikacjami [03.01.2011]

KPA w sprawie reformy imigracyjnej. http://www.dziennik.com/publicystyka/artykul/kpa-w-sprawie-reformy-imigracyjnej [21.06.2014]

Worldbank: 2013 (www.worldbank.org/migration, http://blogs.worldbank.org/peoplemove Błąd! Nieprawidłowy odsyłacz typu hiperłącze., http://www.knomad.org/ [01.09.2013]

Summary

The United States of America as a Direction of Emigration of Poles. Modern Conditions

Global Migration – a flow of people across borders – is of great importance both for the development of international relations and economic growth as well as labor market and poverty reduction. Little attention is paid to the fact that it affects countries, traditionally produced migration, and destination. The article is based on the latest statistics and social research on Polish emigration. According to the definition of the American Dream by James Truslow Adams: life should be better and richer and fuller for everyone, with opportunity for each according to ability or achievement regardless of social class or circumstances of birth, Poles like to emigrate to the United States. The author focuses on: Polish emigrants to the United States of America – the country most desired by all immigrants in the world. In the article special attention is given to the context of sociological and economic emigration. The picture of Polish diaspora in the United States is changing rapidly. New Polish emigrants are more educated and more focused on their career in the United States. They are also better adapted to the needs of professionals seeking jobs in the U.S. labor market.

Keywords:
Polish diaspora in the USA, immigration, labor market

INFORMACJA DLA AUTORÓW „POGRANICZA"

Nadesłane artykuły nie powinny być wcześniej publikowane. Ich jakość merytoryczna zostanie poddana anonimowej recenzji.

Wymogi techniczne tekstów: czcionka Times New Roman (bez pogrubień, pochyleń, podkreśleń), wielkość czcionki 12 pkt., interlinia 1,5 wiersza, marginesy 2,5 cm.

Maksymalna objętość tekstu 12 stron.

Język publikacji: polski lub kongresowy.

Układ artykułu: konieczne jest zamieszczanie tytułu i streszczenia artykułu w języku angielskim (maksymalnie 15 wierszy) wraz z wyodrębnionymi słowami kluczowymi (maksymalnie 5).

Artykuły należy nadsyłać w formatach Word (plik .doc, lub .rtf). Materiał ikonograficzny znajdujący się w tekście należy przysyłać jako osobne pliki (obrazy w dowolnym formacie graficznym, wykresy w formacie .xls, tabele w .doc lub .xls).

Autorów prosimy o załączenie krótkiej informacji na temat miejsca pracy, tytułu naukowego i adresu do korespondencji (e-mail oraz telefon).

Opisy bibliograficzne cytowanych publikacji należy umieścić w porządku alfabetycznym na końcu artykułu, np.:

Anderson B. [1997] *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków

Kurcz I. [2001] *Zmiany stereotypów: jej mechanizmy i granice*, [w:] M. Kofa, A. Jasińska-Kania (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*, Warszawa

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

Cytaty wewnątrz tekstu powinny zawierać w nawiasie nazwisko cytowanego autora, rok wydania książki/artykułu i strony np. [Anderson 1997: 3].Jeżeli nazwisko autora powtarza się, przy pierwszym odwołaniu należy podać w nawiasie nazwisko i rok wydania, przy kolejnych następujących po sobie odwołaniach należy podać ibidem np. [Anderson 1997] potem [ibidem]. Przy cytowaniu publikacji dwóch lub trzech autorów należy umieścić w nawiasie wszystkie nazwiska, np. [Kofta, Jasińska-Kania 2001: 3], a w przypisie końcowym: Kofta M., Jasińska-Kania A. (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe,* Warszawa.

Strony internetowe: adres internetowy np. www.gov.pl (01.03.2005)

Kontakt z redakcją „Pogranicza":
Instytut Socjologii, Uniwersytet w Białymstoku
Pl. Uniwersytecki 1, Białystok 15-420
tel. 85 745-71-04
Sekretarze redakcji: Małgorzata Skowrońska, Katarzyna Niziołek
e-mail: pogranicze@uwb.edu.pl