

GÓRNOŚLĄSKIE STUDIA SOCJOLOGICZNE

SERIA NOWA

TOM 5



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO
KATOWICE 2014

GÓRNOŚLĄSKIE STUDIA SOCJOLOGICZNE

SERIA NOWA

TOM 5

pod redakcją
Ewy Budzyńskiej

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2014

- Redaktor naczelny:** Wojciech Świątkiewicz
- Rada Naukowa:** Dieter Bingen, Krzysztof Frysztański, Grzegorz Gorzelak, Bohdan Jałowiecki, Kazimierz Krzysztofek, Joanna Kurczewska, Michał Lis, Peter Ondrejko, Andrzej Sadowski, Andrzej Sakson, Janusz Słodczyk, Paweł Starosta, Józef Styk, Marek Ziółkowski, Rudolf Žaček
- Lista Recenzentów:** Anna Barska, Leon Dyczewski, Ewa Jurczyńska-McCluskey, Zdzisław Krasnodębski, Zbigniew Kurcz, Anna Kwak, Irena Machaj, Janusz Mariański, Marian Niezgoda, Adam Rosół, Krystyna Slany, Renata Suchocka, Brunon Synak, Maria Szejma, Anna Śliz, Danuta Walczak-Duraj, Wielisława Warzywoda-Kruszyńska
- Rada Redakcyjna:** Adam Bartoszek, Ewa Budzyńska, Krystyna Faliszek, Leszek A. Gruszczyński, Krzysztof Łęcki, Tomasz Nawrocki, Andrzej Niesporek, Piotr Skudrzyk, Urszula Swadźba, Marek S. Szczepański, Jacek Wódz, Kazimiera Wódz, Piotr Wróblewski
- Redaktor statystyczny:** Małgorzata Tyrybon
- Sekretarz Redakcji:** Justyna Kijonka
gss.redakcja@us.edu.pl
- Adres Redakcji:** Instytut Socjologii
Uniwersytet Śląski w Katowicach
ul. Bankowa 11
40-007 Katowice
tel. +48 32 359 1889
fax +48 32 359 2130

Czasopismo indeksowane w bazach:

Index Copernicus, BazHum

Publikacja jest dostępna także w wersji internetowej:
Central and Eastern European Online Library

www.cceol.com

Spis treści

Wstęp (<i>Wojciech Świątkiewicz</i>)	7
--	---

Świat wartości w regionie

Marek S. Szczepański, Anna Śliz: Wartości etniczne w (niemal) homogenicznym społeczeństwie. Próba analizy porównawczej	11
Urszula Swadźba: Śląskie wartości — praca, rodzina i religia. Geneza, trwanie i zmiany	22
Halina Rusek: „Inny” Śląsk — południowe rubieże województwa śląskiego	42
Magdalena Lemańczyk: „Ojczyzna” jako wartość kształtująca tożsamość narodową i etniczną liderów mniejszości niemieckiej na Pomorzu Gdańskim	58
Anna Barska: Świat wartości w krajach Maghrebu — ciągłość i zmiana	81

Przemiany społeczne a wartości

Janusz Mariański: Wartości prospołeczne w świadomości Polaków	99
Peter Ondrejковиč: A Study on Intergenerational Relations	119
Bernadette Jonda: The Movement to Protect Local Values in Germany’s Lusatia Region	136
Małgorzata Hołomek: Ruch separatystyczny, nacjonalizm czy naród?	152

Recenzje

Małgorzata Kierat: Recenzja książki ks. prof. Janusza Mariańskiego <i>Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej — stabilność i zmiana</i> . Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek 2012	175
--	-----

Z życia Instytutu Socjologii UŚ

Robert Pyka: Aktywność naukowo-badawcza Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 181

Contents

Introduction (<i>Wojciech Świątkiewicz</i>)	7
---	---

The World of Values in the Region

Marek S. Szczepański, Anna Śliz: Ethnic Values in (Almost) Homogeneous Society: An Attempt of Comparative Analysis	11
Urszula Swadźba: Silesian Values — Work, Family and Religion. Origin, Persistence and Change	22
Halina Rusek: The “Other” Silesia — Southern Hinterlands of the Silesian Voivodeship	42
Magdalena Lemańczyk: “Homeland” as a Value Shaping National and Ethnic Identity of German Minority Leaders in Gdańsk Pomerania	58
Anna Barska: The World of Values in the Maghreb Countries — Stability and Diversity	81

Social Transformations and Values

Janusz Mariański: Prosocial Values in the Consciousness of the Poles	99
Peter Ondrejковиč: A Study of Intergenerational Relations	119
Bernadette Jonda: The Movement to Protect Local Values in Germany’s Lusatia Region	136
Małgorzata Hołomek: The Separatist Movement, Nationalism, or Nation?	152

Reviews

Małgorzata Kierat: Review of the Publication by Rev. Prof. Janusz Mariański <i>Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży naturalnej — stabilność i zmiana</i> (Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek 2012)	175
---	-----

From the Life of the Institute of Sociology

Robert Pyka: Scientific-Research Activity of the Institute of Sociology, University of
Silesia in Katowice 181

Wstęp

Studia nad systemami wartości oraz ich przeobrażeniami stanowią dogodną płaszczyznę refleksji nad kierunkiem przemian społeczeństwa i jego kultury.

Człowiek tworzy wartości, a wartości współtworzą człowieka, jego osobowość, postawy, aspiracje życiowe, preferowane i realizowane wzory zachowań i działań społecznych w praktykach życia prywatnego czy publicznego. Jak trafnie zauważa Maria Gołaszewska: „wszelkie decyzje, dążenia, spory, konflikty międzyludzkie zakładają opowiedzenie się po stronie określonych wartości, a pozostanie obojętnym pod tym względem oznaczałoby rezygnację z wszelkich dążeń, wyrzeczenie się swego człowieczeństwa” (M. Gołaszewska: *Internalizacja wartości w sytuacji estetycznej. Szkic z pogranicza estetyki i antropologii filozoficznej*. W: *Wartości a sposób życia*. Red. M. Michalik. Warszawa 1979, s. 163). Nie ma życia społecznego, czy to w wymiarze indywidualnym, czy zbiorowym, poza sferą aksjologiczną. Zawsze jesteśmy uwikłani w świat wartości.

Florian Znaniecki traktował wartości jako kategorie równie realne, obiektywne i racjonalne jak rzeczy. Wartości i rzeczy tworzą świat realny. O świecie tym mamy wiedzę racjonalną. „Wartości są zawsze powiązane ze sferą działania człowieka. Rzeczy istnieją niezależnie od poczynań człowieka” (F. Znaniecki: *Nauki o kulturze*. Warszawa 1971, s. 22). Świat kultury i świat natury to dwa aspekty otaczającej nas rzeczywistości. Podążając tokiem klasycznej w polskiej socjologii refleksji nad wartościami, możemy przywołać definicję sformułowaną przed laty przez Jana Szczepańskiego: „wartość to dowolny przedmiot materialny lub idealny, idea lub instytucja, przedmiot rzeczywisty lub wyimaginowany, w stosunku do którego jednostki lub zbiorowości przyjmują postawę szacunku, przypisują mu ważną rolę w swoim życiu i dążenie do jego osiągnięcia odczuwają jako przymus” (J. Szczepański: *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa 1970, s. 97—98). W rozwinięciu myśli Jana Szczepańskiego możemy dopisać, że jak już posiadamy te „wartościowe przedmioty”, to nie chcemy ich za żadną cenę utracić, uznając je za własne, za swoje, za oczywiste, naturalne, niebudzące wątpliwości części własnej osobowości, społecznej i kulturowej tożsamości. W tym sensie rację ma również Janusz Mariański, który w podsumowaniu analiz rozmaitych socjologicznych teorii wartości konkluduje: „w socjologii przez wartość rozumie się najczęściej to wszystko, co wiąże się z pozytywnymi emocjami, co skupia w sobie pragnienia i dążenia człowieka, co uważa się za ważne i istotne w życiu, godne pożądania, na zdobyciu czego jednostce najbardziej zależy albo czego się na co dzień poszukuje jako rzeczy cennej” (J. Mariański: *Wprowadzenie do socjologii moralności*. Lublin 1989, s. 165).

Prezentowany tom „Górnośląskich Studiów Socjologicznych. Seria Nowa”, przygotowany redakcyjnie przez Ewę Budzyńską, został podzielony na dwie części tematyczne.

Pierwsza z nich, nosząca tytuł *Świat wartości w regionie*, skupia artykuły poświęcone socjologicznej analizie wartości współtworzących społeczno-kulturową specyfikę regionów. Jak zwykle wiele uwagi poświęcamy tematyce śląskiej, tym razem ukazując także wewnętrzne społeczno-kulturowe zróżnicowania tego regionu. Marek S. Szczepański i Anna Śliz oraz Urszula Swadźba swoimi analizami obejmują Górny Śląsk przedstawiany jako region przemysłowy skupiony wokół Katowic. Natomiast Halina Rusek, podejmując temat „południowych rubieży województwa śląskiego”, koncentruje swoją uwagę na Śląsku Cieszyńskim, czasem też określanym jako „górnos Śląska część Księstwa Cieszyńskiego” (A. Lysko: *Anielin Fabera 1913—1983. Rys biograficzny*. Łędziny 2013, s. 13). Dla badaczy Śląska oraz wszystkich zainteresowanych jego historią i współczesną problematyką to ciekawe artykuły, pozwalające bliżej przyjrzeć się różnym socjologicznym przedstawieniom Śląska, ukazującym również, jak odmienne historycznie dzieje ziem śląskich modelują ich współczesne rytmy życia społecznego i postacie kultury.

W socjologiczne ujęcie specyfiki aksjologicznej regionów wpisują się też analizy Anny Barskiej poświęcone głównym wartościom życia społecznego, takim jak honor, posłuszeństwo, rodzina, religia, w krajach Maghrebu oraz udokumentowany badaniami empirycznymi artykuł Magdaleny Lemańczyk podejmujący problematykę ojczyzny jako wartości w doświadczeniach mniejszości etnicznej na przykładzie Niemców zamieszkujących Pomorze Gdańskie.

Druga część, opatrzona tytułem *Przemiany społeczne a wartości*, zawiera artykuły podejmujące problematykę modelującego wpływu wartości na różne aspekty życia społecznego ujmowane w kontekście procesów globalizacyjnych. Złożone zagadnienia kształtowania się postaw i wartości wspólnotowych i prospołecznych, a także indywidualnych i egoistycznych w szerokim kontekście polskim i europejskim analizuje Janusz Mariański, a Peter Ondrejkovič podobną problematykę wpisuje w zmieniający się kontekst relacji międzypokoleniowych. Bernadette Jonda badaniem obejmuje ruch społeczny na rzecz obrony i promocji wartości regionalnych, a Małgorzata Hołomek prezentuje osadzoną w badaniach empirycznych prowadzonych na Górnym Śląsku analizę społecznie wrażliwych powiązań między nacjonalizmem i separatyzmem w kontekście procesów identyfikacji z kulturą regionalną i wartościami narodowymi.

W omawianym tomie znajdujemy też recenzję książki Janusza Mariańskiego *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej — stabilność i zmiana* oraz opracowanie Roberta Pyki charakteryzujące profil zaangażowania naukowo-badawczego pracowników Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego.

W 6. tomie „Górnośląskich Studiów Socjologicznych. Seria Nowa” planujemy przedstawić wieloaspektowo potraktowane zagadnienia *spotkania kultur*, rozpatrywane w wymiarze regionalnym, narodowym i globalnym.

Zapraszamy do lektury.

ŚWIAT WARTOŚCI W REGIONIE

Marek S. Szczepański
Uniwersytet Śląski w Katowicach, Uniwersytet Opolski

Anna Śliz
Uniwersytet Opolski

Wartości etniczne w (niemal) homogenicznym społeczeństwie Próba analizy porównawczej

Abstract: Poland is country where the total number of population with the number of national and ethnic minorities, the figure seems quite small. Today it is 1,44% of the state's population. In present Poland there live representatives of 4 minorities: Crimean Karaites, Lemkos, Romani people and Tatars. There are 9 national minorities in Poland, with the most numerous German minority, Belarusians, Ukrainian, Czechs, Armenians, Russians, Slovaks and Jewish. In some references there are also Silesian people included, though they have not been officially recognized by Polish authorities yet. In present Poland live many new immigrants too. They live in Polish cities. For example, Warsaw is a city which attracted new immigrants — employees of multinational corporations, students, lecturers, doctors, artists or workers from outside the Eastern border. Relations and interference of different traditions, patterns, ways of thinking and relation to the word, God and other people have become something inevitable. Inevitability of multicultural world included Poland as well.

Key words: ethnic and national minorities, values, society, new immigrants

Wieża Babel — dzisiaj

David Theo Goldberg w książce *Multiculturalism: A Critical Reader* (2004) pisze, że tylko nieliczne społeczeństwa współczesnego świata nie uczestniczą w globalnym zjawisku *multikulturalizmu* (wielokulturowości), a te, które uczestniczą, są w różnym stopniu w proces ten uwikłane. Z kolei Marian Golka twierdzi, że „społeczeństwa dałoby się ułożyć w kontinuum od społeczności całkowicie jednorodnych pod względem wszystkich cech kulturowych i przypuszczalnie abso-

lutnie izolowanych przestrzennie aż do swoistej heterogenicznej »wieży Babel«¹ (Golka, 1997, s. 52—53), której współczesną metaforę można zobaczyć na kadrach filmu *Babel*¹. Na jednym krańcu mieszczą się więc społeczeństwa małe, najczęściej wyspiarskie, społeczności rozsiane po wodach oceanicznych, pozostające w izolacji od świata zewnętrznego. Dzisiaj są to miejsca szybko wymierające. Na drugim krańcu mamy państwa — jak Kanada czy Australia — i miasta — jak Nowy Jork czy Toronto — które określamy jako wielokulturowe, a także kraje, które wyraźnie zdążają ku wielokulturowości, np. kraje Europy Zachodniej. Wszystkie one charakteryzują się zróżnicowaniem etnicznym, wynikającym z zamieszkiwania wielu grup etnicznych w konkretnej przestrzeni społecznej. To grupy etniczne stanowią fundament kulturowego zróżnicowania, które przejawia się w różnorodności systemów wartości i norm kształtujących konkretną rzeczywistość społeczną. Skala różnorodności aksjonormatywnej jest więc pochodną liczby grup etnicznych i dystansów kulturowych między grupami wypełniającymi granice struktur społecznych.

Musimy jednocześnie pamiętać, że różne systemy wartości nie są rezultatem wyłącznie zróżnicowania etnicznego, ale właśnie ten aspekt będzie obecny w treści prezentowanego artykułu. Empirycznym układem odniesienia uczyniliśmy transformacyjną Rzeczpospolitą, powoli wkraczającą na drogę ku wielokulturowości. Dzisiaj zamieszkuje tu 1,44% osób deklarujących niepolską narodowość². Taki udział niepolskiej ludności przyczynił się do uznania Polski za kraj (niemal) homogeniczny etnicznie, co jednak nie eliminuje z polskiego społeczeństwa wartości i norm różnych od kultury dominującej. Rozkład wartości etnicznych i ich udział w życiu Polaków jest zróżnicowany regionalnie, a miejscem szczególnym jest pod tym względem Górny Śląsk, region charakteryzujący się — zarówno historycznie, jak i współcześnie — najwyższym stopniem zróżnicowania etnicznego (kulturowego).

Mozaika kulturowa w polskich metropoliach?

Wyniki Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań z roku 2011 ujawniły, że 91,6% mieszkańców kraju stanowi ludność o jednorodnej polskiej tożsamości narodowej. Mieszkańców Polski posiadających zarówno polską, jak i inną niż polska tożsamość narodowo-etniczną jest 2,17%. Deklarację wyłącznie niepolskiej przynależności narodowej lub etnicznej złożyło 1,44% mieszkańców RP. Pozostałe osoby nie wskazały narodowej identyfikacji, uznaje się je

¹ *Babel*. Reż. Alejandro González Iñárritu. USA, Paramount Vantage 2006.

² *Ludność. Stan i struktura demograficzno-społeczna. Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2011*. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny 2013.

zatem za narodowo indyferentne³. Obraz różnicowania etnicznego Polski nie jest wielobarwny, ale nawet nieliczne mniejszości etniczne i narodowe wpływają na przełamywanie homogeniczności kulturowej polskiej rzeczywistości. Skala owego przełamywania jest szczególnie widoczna na Górnym Śląsku, Podlasiu czy w województwie warmińsko-mazurskim. W tym kontekście nie można zapominać, że w Polsce przebywa czasowo ponad 56 tys. przedstawicieli różnych kultur, którzy są obywatelami innych państw, lecz nie tworzą żadnej grupy etnicznej bądź narodowej. Są po prostu czasowymi imigrantami. Oni również nadają koloryt polskiej rzeczywistości przede wszystkim w przestrzeni polskich miast. Warszawa, Poznań, Kraków, Wrocław czy Katowice przyciągają imigrantów, którzy z różnych powodów — najczęściej jest to praca — zamieszkują jakiś czas na terytorium Rzeczypospolitej, wpływając na różnicowanie jej kultury. Najbardziej wyrazistym przykładem wlamywania się elementów odmiennych kultur w kulturę dominującą jest Warszawa. W mieście tworzy się różnicowana przestrzeń społeczna, której fundament stanowi kultura odpolityczniona kształtowana przez rynek — supermarket kultury, jak powiada Gordon Mathews: „Kultury [...] są jak potrawy na stole. Po prostu bierzesz to, co chcesz. W ten sposób kulturę moglibyśmy zdefiniować jako informacje i tożsamości⁴ dostępne w globalnym supermarkecie kultury” (Mathews, 2005, s. 17).

W dzisiejszym świecie globalnego przepływu ludzi, kapitału i idei kulturę trudno wyobrazić sobie jako coś, co łączy ludzi w konkretnym miejscu na Ziemi, przeciwstawiając ich zarazem ludziom zamieszkującym inne miejsca. Polska, wchodząc na drogę demokracji i wolnego rynku, wkroczyła również do supermarketu światowych systemów kulturowych. W obliczu tak kształtującej się rzeczywistości Gordon Mathews przytacza za Ulfem Hannerzem znamienite słowa: „Ludzkość [...] pożegnała się ze światem, w którym można było [...] dostrzegać mozaikę kulturową, złożoną z oddzielnych fragmentów o jasno określonych krawędziach. Związki kulturowe coraz gęściej przecinają świat” (Mathews, 2005, s. 17). Dzisiaj trudno mówić o kulturze amerykańskiej, francuskiej czy jakiegokolwiek innej, kształtowanej przez państwo. Współczesny świat to właśnie metaforyczny supermarket, w którym znajdujemy towary pochodzące z różnych światów, zgromadzonych obok siebie w jednej przestrzeni. „Wszędzie jest chińskie jedzenie, chleb pita, muzyka country, pizza i jazz. Przenikanie form etnicznych do świata odzwierciedla kosmopolityzację tego, co specyficzne. [...] Globalizacja nie oznacza kresu poszczególnych fragmentów składowych. Przeciwnie, oznacza ich ekspansję do rozmiarów światowych” (Levitt, 1983, s. 30—31). Ale supermarket kultury to wraz z różnorodnością produktów i towarów także, a może przede wszystkim, świat różnych idei: „W świecie,

³ Zob. www.stat.gov.pl/cps/rde/xbr/gus/lu_nsp2011_wyniki_nsp2011_22032012.pdf (data dostępu: 06.06.2013).

⁴ Tożsamość we współczesnym świecie pojmujemy za Anthonym Giddensem jako aktualnie posiadane przez jednostkę poczucie tego, czym jest, uwarunkowane jej bieżącymi interakcjami z innymi. Tożsamością jest to, jak jednostka siebie pojmuje, klasyfikuje i nazywa (Giddens, 2007). Współczesna tożsamość kulturowa dotyczy tego, jak ludzie pojmują siebie na podstawie wyborów, których dokonują na poziomie supermarketu kultury. Tożsamość jest zmienna.

w którym zbiegają się wszystkie kultury, religie oraz doświadczenia historyczne, zgromadzone przez tysiące lat, całe kulturowe dziedzictwo ludzkości znajduje się na widoku. [...] W wielkich metropoliach [...] rywalizują ze sobą religie i style życia pochodzące z różnych części świata. Świat stał się domem towarowym zapchanym bogactwami, które ludzkość wytworzyła. [...] Współczesne pokolenie to ludzie urodzeni, by kupować — albo przynajmniej oglądać witryny w ogromnym supermarkecie świata, w którym wybór towarów stanowi wyzwanie i oszaleńcza kupująca wizja, ale świat wyborów, których człowiek dokonuje w życiu. To świat sprowadzający się do nasycenia przestrzeni społecznej symbolami identyfikującymi kulturowe zróżnicowanie. Chodzi tutaj o popularne etniczne restauracje, festiwale i imprezy etniczne, dające możliwość, by w sposób nader prosty manifestować kulturową inność (Fish, 1997, s. 378—395). Jest to folklorizm globalny, który coraz silniej kształtuje styl naszego życia. Dzisiaj w każdym zakątku świata możemy skorzystać z sieci światowych restauracji, z ulubionego hotelu czy kupić buty znanej światowej marki. Produkty różnych kultur są więc dostępne wszędzie, a równocześnie koloryzują ulice światowych, europejskich i polskich miast.

Miastem potwierdzającym, że i Polska coraz odważniej uczestniczy w tak konstruującym się świecie, jest Warszawa. Tutaj bowiem najliczniej zgromadzili się nowi imigranci — pracownicy międzynarodowych korporacji, studenci, wykładowcy, lektorzy, lekarze, artyści czy w końcu pracownicy z terytoriów wschodnich sąsiadów Polski. Ich liczbę szacuje się na ok. 150 tys. Są to przede wszystkim Rosjanie, Wietnamczycy, Afrykanie, Hindusi, Chińczycy, Ukraińcy, Amerykanie i mieszkańcy krajów Unii Europejskiej⁵. Większość z nich przyjeżdża na z góry określony czas, a ci, którzy pozostają dłużej, najczęściej podejmują pracę w handlu lub zatrudniani są jako pomoc domowa, ale także jako nauczyciele, lektorzy, wykładowcy na polskich uczelniach. Wyodrębnioną grupę stanowią restauratorzy, którzy propagują orientalne kuchnie świata. Stąd wielość takich miejsc w ikonosferze polskich miast. Zamieszkujący w Polsce przedstawiciele innych kręgów kulturowych są coraz bardziej widoczni, i to nie wyłącznie dzięki restauracjom, gdyż podejmują także inicjatywy związane z manifestowaniem własnej kultury jako ważnego elementu polskiej rzeczywistości. Możemy więc być świadkami parady szkoły samby na Nowym Świecie w Warszawie, uczestniczyć w obchodach Dnia Jedności Afrykańskiej czy Wielokulturowego Warszawskiego Street Party⁶. Przejawem tak kształtującej się różnorodności kulturowej Polski jest fakt, że nowi imigranci nie tworzą, poza wyjątkami (np. Wietnamczycy), zamkniętych skupisk, a tym bardziej gett etnicznych. Są otwarci i mieszkają wśród nas, chociaż miejsca, gdzie ich obecność jest szczególnie widoczna, również są zauważalne. Taki obraz uświadamia, że zachowanie homogeniczności kulturowej społeczeństw we współczesnym świecie nie jest możliwe. Zmniejszające się znaczenie granic państwowych sprzyja mieszanemu się ludzi pod względem płci,

⁵ Zob. www.agenda21.waw.pl (data dostępu: 30.12.2010).

⁶ Zob. www.agenda21.waw.pl (data dostępu: 30.12.2010).

religii, światopoglądu, miejsca zamieszkania, pochodzenia społecznego czy kapitału kulturowego⁷. Należy jednak pamiętać, że w tak barwnym świecie zdarzają się również konflikty, które możemy obserwować na przedmieściach wielu miast Zachodniej Europy (znamiennym przykładem są powtarzające się zamieszki na przedmieściach Paryża). Spór o budowę Centrum Kultury Muzułmańskiej w Warszawie jest polskim przykładem konfliktu na tle kulturowych odmienności. Przyczyna tych konfliktów leży zarówno w zróżnicowaniu kulturowym (etnicznym czy narodowym), sporze o wartości, jak i w biedzie, społecznym wykluczeniu, braku perspektywy na lepsze życie. Bieda i wykluczenie mają związek z habitusem ludzi, tworzą ciemną stronę kulturowej mozaiki, która coraz wyraźniej definiuje rzeczywistość przede wszystkim światowych, ale także polskich metropolii. Można więc uznać, że przedstawiony opis zróżnicowania wartości, które są esencją każdej kultury, jest charakterystyką najbardziej współczesnych tendencji o wymiarze światowym, które przelamują się w polskich metropoliach. Musimy jednak pamiętać, że część ludności Rzeczypospolitej wciąż stanowią mniejszości etniczne i narodowe, których wkład w kształtowanie polskiej rzeczywistości ma wymiar głęboko historyczny.

Tradycje etniczne i narodowe Polski

Polska uczestniczy we współczesnych procesach globalnych, których efektem jest między innymi postępujący proces zróżnicowania kulturowego. To proces, który w pewnym stopniu uzupełnia utrwalony od kilkuset lat obraz Polski, mieszczący w sobie mniej lub bardziej liczne grupy etniczne i mniejszości narodowe. Okres polskiej transformacji systemowej XX wieku odsłonił problematykę mniejszości narodowych i etnicznych, skrywaną przez socjalistyczną nomenklaturę. Trwająca od ćwierćwiecza liberalizacja życia społecznego i politycznego coraz wyraźniej włącza te mniejszości w sfery życia publicznego. Stwarza im szanse przetrwania i rozwoju własnej kultury. Zamykanie się bowiem wyłącznie w sferze prywatnej prowadzi do marginalizacji i zaniku kulturowej odmienności. Warunkiem udziału przedstawicieli mniejszości w życiu publicznym jest ich akceptacja przez dominującą grupę narodową, gdyż wówczas tworzy się pożądany stan harmonijnego współistnienia wszystkich obywateli. Równocześnie postępuje proces różnicowania kulturowego społecznej rzeczywistości.

⁷ Kapitał kulturowy — pojęcie wprowadzone przez Pierre'a Bourdieu, oznacza idee, wiedzę i umiejętności, jakie ludzie nabywają, uczestnicząc w życiu społecznym. Obejmuje m.in. umiejętność poprawnego posługiwania się językiem i znajomość reguł grzecznego zachowania.

Kapitał społeczny — w odniesieniu do społeczeństwa oznacza umiejętność współpracy międzyludzkiej w obrębie grupy i organizacji w celu realizacji wspólnych interesów. W odniesieniu do jednostki kapitał społeczny rozumiany jest jako sieć jej towarzyskich znajomości, społecznych kontaktów i powiązań (Szacka, 2003, s. 306).

Udział mniejszości narodowych i etnicznych w życiu społeczeństwa polskiego reguluje ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym z dnia 6 stycznia 2005 roku. Zmianę polityki wobec mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce rozpoczęto w roku 1989, kiedy została powołana Komisja Mniejszości Narodowych i Etnicznych Sejmu RP, a ówczesny premier Tadeusz Mazowiecki stwierdził w kontekście mniejszości: „Chcielibyśmy, aby czuli się tutaj jak w domu, pielęgnowali swój język, a swoją kulturą wzbogacali naszą wspólnotę”. Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań z 2011 roku ukazał skalę deklaracji przynależności etnicznej i narodowej mieszkańców Rzeczypospolitej. Polska wciąż jest krajem o niewielkim udziale ludności niepolskiej, która jednak współtworzy obraz polskiej rzeczywistości. Nie wdając się w głębszą analizę terminologiczno-definicyjną, pojęcie mniejszości etnicznej w sensie relatywno-kontekstowym przedstawia w polskiej socjologii Tadeusz Paleczny: „Mniejszością etniczną jest zbiorowość, która nie będąc w pełni dojrzałym narodem, ma daleko posuniętą autonomię i odrębność, istnieje i funkcjonuje w obrębie społeczeństwa obywatelskiego bądź państwa narodowego kontrolowanego przez zbiorowość mającej dystynkcję grupy większościowej” (1999, s. 260). Jest to ujęcie odwołujące się przede wszystkim do wzajemnych relacji pomiędzy grupą mniejszościową i większością, których rezultat to albo pokojowa koegzystencja, albo konflikt. Tymczasem mniejszością etniczną, w rozumieniu ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych, jest grupa obywateli polskich, która spełnia łącznie następujące warunki:

- jest mniej liczebna od pozostałej części ludności Rzeczypospolitej Polskiej,
- w sposób istotny odróżnia się od pozostałych obywateli językiem, kulturą lub tradycją,
- dąży do zachowania swojego języka, kultury lub tradycji,
- ma świadomość własnej historycznej wspólnoty etnicznej i jest ukierunkowana na jej wyrażanie i ochronę,
- jej przodkowie zamieszkiwali obecne terytorium Rzeczypospolitej Polskiej od co najmniej 100 lat,
- nie utożsamia się z narodem zorganizowanym we własnym państwie.

Na terytorium współczesnej Polski żyją przedstawiciele czterech mniejszości etnicznych:

- 1) Karaimi — najmniej liczna mniejszość etniczna w Polsce; w Karaimskim Związku Religijnym RP (karaimizm wywodzi się z judaizmu) zarejestrowanych jest 120 osób⁸; dane spisowe mówią tymczasem o 47 przedstawicielach tej grupy mieszkających w granicach RP, głównie we Wrocławiu i w Warszawie;
- 2) Łemkowie (5 850) — skupieni w regionie dawnej Galicji na granicy województwa małopolskiego i podkarpackiego;
- 3) Romowie (147 094) — żyjący przede wszystkim w miastach (Warszawa, Wrocław, Poznań, Kraków, a także miasta Dolnego i Górnego Śląska);

⁸ Zob. www.wroclaw.gazeta.pl (data dostępu: 05.06.2013).

4) Tatarzy (447) — mieszkający na Podlasiu, w Warszawie, Gorzowie Wielkopolskim, Gdańsku i Rzeszowie⁹.

Mniejszość narodowa natomiast to grupa zamieszkująca na terytorium danego państwa i posiadająca jego obywatelstwo, odróżniająca się od reszty populacji nie tylko mniejszą liczebnością, ale także cechami etnicznymi, językowymi, kulturowymi i religijnymi (Nikitorowicz, 2010, s. 267—268). To grupa, która swoją tożsamość kształtuje w odniesieniu do własnego narodu, zorganizowanego w struktury państwowe. W rozumieniu ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych mniejszość narodowa to grupa obywateli Polski, która spełnia łącznie warunki:

- jest mniej liczebna od pozostałej części ludności Rzeczypospolitej Polskiej,
- w sposób istotny odróżnia się od pozostałych obywateli językiem, kulturą lub tradycją,
- dąży do zachowania swojego języka, kultury lub tradycji,
- ma świadomość własnej historycznej wspólnoty narodowej i jest ukierunkowana na jej wyrażanie i ochronę,
- jej przodkowie zamieszkivali obecne terytorium Rzeczypospolitej Polskiej od co najmniej 100 lat,
- utożsamia się z narodem zorganizowanym we własnym państwie.

W Polsce żyją przedstawiciele dziewięciu mniejszości narodowych: białoruskiej, czeskiej, litewskiej, niemieckiej, ormiańskiej, rosyjskiej, słowackiej, ukraińskiej i żydowskiej, z których najliczniej reprezentowana jest mniejszość niemiecka (109 tys.), skupiona głównie w województwie opolskim, śląskim i warmińsko-mazurskim. Drugą pod względem liczebności mniejszością narodową jest mniejszość ukraińska (48 tys.), skoncentrowana w regionie podkarpackim i lubelskim, a także w województwach Polski Północnej. Na uwagę zasługuje też widoczna mniejszość białoruska (47 tys.), zamieszkująca tereny przygraniczne województwa podlaskiego. Liczebnie znaczące są ponadto mniejszości rosyjska (13 tys.) oraz żydowska (10 tys.). W Narodowym Spisie Powszechnym z 2011 roku śląską identyfikację — jednorodną lub wielorodną — zadeklarowało 817 tys. osób, co oznacza wzrost wobec spisu z 2002 roku, kiedy taką deklarację zgłosiło ponad 173 tys. osób. Odnotowano również większą niż w poprzednim spisie liczbę osób deklarujących przynależność kaszubską — 228 tys. (wobec ponad 5 tys. w 2002 roku). Trudno jednak porównywać dane obydwu spisów. W 2002 roku należało bowiem wskazać tylko jedną narodowość, np. polską, a w 2011 roku można było zadeklarować narodowość i jednocześnie przynależność do innego narodu lub wspólnoty etnicznej¹⁰. Już tylko zaprezentowane informacje dotyczące zarówno miejsca mniejszości etnicznych i narodowych, jak i nowych imigrantów na terytorium Polski uświadamiają, że Rzeczypospolita nie jest krajem jednorodnym etnicznie czy kulturowo, chociaż poziom zróżnicowania jest znacznie mniejszy niż w takich społeczeństwach, jak Stany Zjednoczone Ameryki, Kanada czy Zachodnia Europa. W tym kontekście należy pamiętać, że zróżnicowanie kulturowe to

⁹ Zob. www.ceo.org.pl/pl/koss/online/6/mniejszosci-narodowe-w-liczbach (data dostępu: 05.06.2013).

¹⁰ Zob. www.ceo.org.pl/pl/online/6/mniejszosci-narodowe-w-liczbach (data dostępu: 05.06.2013).

z jednej strony różnobarwne systemy aksjologiczne czy normatywne, różnorodność tradycji, obyczajów, religii czy języka. W Polsce 36 mln mieszkańców deklaruje wyznanie rzymskokatolickie, a blisko 160 tys. protestantyzm¹¹. Należący do religii chrześcijańskiej wyznawcy prawosławia liczą 506 tys. wiernych¹². Przedstawiciele dwóch innych religii monoteistycznych — judaizmu i islamu — są skromniej reprezentowani. Trudno jest oszacować liczbę wyznawców islamu, ale przyjmuje się, że w Polsce mieszka 5 200 wyznawców tej religii. Wyznawców judaizmu szacuje się na 1 200¹³. Pozostali Polacy to agnostycy, ateści i wyznawcy innych religii czy sekt. Tolerancja i otwartość Polaków wobec przedstawicieli wybranych religii monoteistycznych jest wysoka, chociaż zróżnicowana. Najbardziej tolerancyjni i otwarci są Polacy wobec wyznawców religii chrześcijańskich (prawosławia i protestantyzmu), mniej wobec wyznawców judaizmu. Największy dystans utrzymują w stosunku do wyznawców islamu¹⁴. Można również wspomnieć, że wyłącznie niepolskim językiem włada 0,42% mieszkańców kraju nad Wisłą. Nie jest to znaczący udział, ale pokazuje kierunek przeobrażeń kulturowego obrazu Polski. Ta różnobarwność zwiększa równocześnie prawdopodobieństwo występowania konfliktów etnicznych i antagonizmów na tle kulturowych odmienności. I to jest druga strona różnicowania się kulturowego Polski. O przewadze koegzystencji czy konfliktu decyduje między innymi miejsce przedstawicieli mniejszości i ich postrzeganie przez większość.

Sytuacja mniejszości narodowych i etnicznych żyjących na terytorium Polski ulegała zmianie od początku transformacji systemowej, kiedy mniejszości rozpoczęły walkę o uzyskanie podmiotowości w tworzącym się ładzie demokratycznym. Z czasem działalność ta przechodziła na rzecz zachowania tożsamości etnicznej. Rezultatem tego aspektu działalności jest chęć manifestowania własnej odrębności kulturowej, która wśród przedstawicieli większości sprzyja niekiedy budowaniu postawy dyskryminacji, a dyskryminacja etniczna to „wszelkie zróżnicowanie, wykluczenie, ograniczenie lub uprzywilejowanie z powodu rasy, koloru skóry, urodzenia, pochodzenia narodowego lub etnicznego, które ma na celu lub pociąga za sobą przekreślenie bądź uszczuplenie uznania, wykonywania lub korzystania na zasadzie równości z praw człowieka i podstawowych wolności w dziedzinie politycznej, administracyjnej, gospodarczej, społecznej i kulturalnej lub w jakiegokolwiek innej dziedzinie życia publicznego” (Łodźski, 2003, s. 22). Tak rozumiana dyskryminacja etniczna wiąże się z postawą narodowego szowinizmu, nietolerancji, ksenofobii i uprzedzeń. Nie bez znaczenia pozostaje tutaj rola zakorzenionych w świadomości Polaków stereotypów, które w poważnym stopniu kształtują

¹¹ *Wyznania w Polsce*: <http://www.wsp.krakow.pl/apismo/nr1/01/wyznania.html> (data dostępu: 17.03.2009).

¹² *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny*: http://pl.wikipedia.org/wiki/Polski_Autokefaliczny_Kościół_Prawosławny (data dostępu: 17.03.2009).

¹³ *Codzienny wymiar ekumenizmu. W: Dystans społeczny czy tolerancja i otwartość? Postawy wobec wyznawców prawosławia, protestantyzmu, judaizmu i islamu*. Komunikat z badań CBOS, Warszawa, czerwiec 2001. Oprac. B. Wciórka, s. 4.

¹⁴ *Dystans społeczny czy tolerancja i otwartość?...*

postawy Polaków w odniesieniu do niektórych mniejszości, co przejawia się między innymi w zawyżaniu liczebności takich mniejszości, jak Romowie, Żydzi czy Ukraińcy. Tak sformułowaną tezę potwierdza poziom sympatii i antypatii Polaków w odniesieniu do mniejszości. Największą niechęć odczuwają Polacy do mniejszości romskiej (cygańskiej), żydowskiej, ukraińskiej i rosyjskiej. Na przeciwnym krańcu ulokowały się mniejszości darzone przez Polaków największą sympatią. Jest to mniejszość słowacka, czeska, litewska, białoruska oraz niemiecka. Postawy niechęci czy dyskryminacji utrudniają, a czasami wręcz uniemożliwiają właściwe funkcjonowanie przedstawicieli mniejszości, i to zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym czy instytucjonalnym. Zjawisko dyskryminacji przybiera rozmaite formy, jak chociażby stygmatyzacja (piętnowanie) (Czykwin, 2007). Jest to tym bardziej trudne, że według słów Ervinga Goffmana: „Osoby stygmatyzowane to takie, które posiadają społeczny atrybut głęboko je dyskredytujący i które są postrzegane jako niepełnowartościowe z tego właśnie powodu” (2005, s. 3). Zrzucenie piętna w tym rozumieniu wydaje się bardzo trudne, jeśli w ogóle możliwe. Mówiąc zatem o dyskryminacji przyjmujemy taką społeczną sytuację, w której osoby wyróżniające się odmiennością kulturową są naznaczane społecznie i ponoszą wszelkie tego konsekwencje w wymiarze zarówno obiektywnym, jak i subiektywnym. Działania w walce z dyskryminacją prowadzą w kierunku większej tolerancji etnicznej i kulturowej rozumianej nie tylko jako świadomość i akceptacja różnic, lecz także jako otwarty i pozytywny stosunek do kontaktu z „innymi”, gdyż tolerancja to podstawowa wartość systemu demokratycznego (Łodziński, 2003, s. 23). W Polsce ustawa o mniejszościach etnicznych i narodowych reguluje szczegółowo sprawy związane z zachowaniem i rozwojem tożsamości kulturowej mniejszości narodowych i etnicznych oraz zachowaniem i rozwojem języka regionalnego, a także sposób realizacji zasady równego traktowania osób bez względu na pochodzenie etniczne. Określa zadania i kompetencje organów administracji rządowej i jednostek samorządu terytorialnego w zakresie tych spraw¹⁵.

Zapisy te są realizowane w procesie instytucjonalizacji życia mniejszości narodowych i etnicznych. Powstaje wiele instytucji i organizacji, których celem jest przede wszystkim podtrzymywanie własnej kultury, tradycji i języka. Ta manifestacja kulturowej odmienności przejawia się w mediach, jak również w szkolnictwie, gdzie wprowadza się nauczanie języka mniejszości, a nawet tworzy szkoły czy klasy dwujęzyczne. Coraz odważniej podejmowane są działania w kierunku wielokulturowej edukacji w polskich szkołach.

Wszystkie działania związane z różnorodnością kulturową i etniczną Polski stanowią o stawaniu się Rzeczypospolitej krajem coraz mniej homogenicznym kulturowo, ale wciąż jeszcze z wyraźną przewagą kultury dominującej, czyli kultury narodowej Polski z polskim językiem, religią rzymskokatolicką i jednorodną polską identyfikacją narodową.

¹⁵ Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym, Dz.U. 2005 Nr 17, poz. 141; Dz.U. 2005 Nr 64, poz. 550: <http://e-prawnik.pl/kodeksy/ustawy/ustawa-o-mniejszościach-narodowych...> (data dostępu: 24.03.2009).

Pożegnanie homogeniczności?

Artykuł w zamierzeniu jego autorów winien pokazać Polskę jako kraj (niemal) homogeniczny etnicznie i kulturowo. Dowodzi, jak sądzimy, jednak czegoś innego. Polska na tle takich społeczeństw, jak Kanada, Stany Zjednoczone Ameryki, Republika Federalna Niemiec czy Francja, może sprawiać wrażenie kraju (niemal) homogenicznego etnicznie. Ale gdy przyjrzymy się uważnie zmianom w pejzażu kulturowym polskich metropolii i sięgniemy po statystyki mniejszości etnicznych i narodowych zamieszkujących w Polsce, to zakładana homogeniczność traci, przynajmniej częściowo, empiryczne uzasadnienie. Rzeczpospolita bowiem uczestniczy w światowej rewolucji migracyjnej, której efektem jest zwiększająca się liczba nowych przybyszów w Polsce. Wkroczenie RP na ścieżkę demokracji wyzwoliło możliwość manifestacji kulturowych i etnicznych odmienności, które wzbogacają i ubarwiają polską rzeczywistość kulturowo-etniczną. Wprowadzają różnorodność systemów aksjologicznych i normatywnych. Polska coraz wyraźniej staje się wobec tego, mówiąc językiem Maxa Webera, heterogeniczna w wymiarze wartości etnicznych i kulturowych.

Literatura

- Czykwin E., 2007: *Stygmat społeczny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fish S., 1997: *Boutique Multiculturalism, or Why Liberal are Incapable of Thinking about Hale Speech*. "Critical Inquiry", Vol. 23. No 2 [<http://www.jstor.org/stable/1343988>].
- Giddens A., 2007: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, „Biblioteka Socjologiczna”.
- Goffman E., 2005: *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. Tłum. A. Dzierżyński, J. Tokarska-Bakir. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Goldberg D.T., 2004: *Preface*. In: D.T. Goldberg, ed.: *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford—Cambridge: Blackwell.
- Golka M., 1997: *Oblicza wielokulturowości*. W: M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński, red.: *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- Levitt T., 1983: *The Marketing Imagination*. New York: Free Press.
- Łodziński S., 2003: *Dyskryminacja czy nierówność? Problemy dyskryminacji osób należących do mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce po 1989 roku*. W: K. Iglicka, red.: *Integracja czy dyskryminacja? Polskie wyzwania i dylematy u progu wielokulturowości*. Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.
- Mathews G., 2005: *Supermarket kultury*. Tłum. E. Klekot. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy
- Nikitorowicz J., 2010: *Grupy etniczne w wielokulturowym świecie*. Sopot: Wydawnictwo GWP.

- Palczny T., 1999: *Mniejszość*. W: Z. Bokszański i in., red.: *Encyklopedia socjologii*. T. 2. Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- Szacka B., 2003: *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Von Laue T.H., 1987: *The World Revolution of Westernization: The Twentieth Century in Global Perspective*. New York: Oxford University Press.

Urszula Swadźba

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Śląskie wartości — praca, rodzina i religia Geneza, trwanie i zmiany

Abstract: The purpose of this article is to present the origin of the formation and transformation of Silesian values since the mid-nineteenth century to the present day. Based on historical and sociological studies and the Author's own research, an attempt will be made to trace the process of shaping, strengthening, and changes in the Silesian values: work, family and religion. As the experience of other western communities have shown, in time of strong industrialization and urbanization there is a secularization and laicite of society and the breakdown of family relationships, however a different phenomenon occurred in Silesia.

Firstly, the period of the First World War, when Silesia belonged to the German state will be analyzed. German Protestant work ethic and actions of Kulturkampf contributed in this period of time to the formation of Silesian work ethos and values of the family and religion. Secondly, the interwar period will be discussed, when the three values were subject to change under the influence of both external and internal factors, taking place in the communities of Silesia. With the passage of time those values either strengthened or changed their character. Thirdly, in the period of real socialism, a destruction of the ethos of work and its "duality" is described in detail, in relation to the persistence of family values and religion.

In conclusion, the changes which have occurred in the 20 years of systemic transformation are shown, when there was a weakening of the value of religion, a redefining of the value of family and a strengthening of the value of work in the same time.

Key words: Silesian values, work, family, religion, change.

Wstęp

W społecznościach śląskich w okresie industrializmu ukształtowały się specyficzne wartości. Były nimi praca, rodzina i religia (Bukowska-Floreńska 1987;

2007; Błaszczak-Wacławik, 1990). Można sobie więc zadać pytanie: Dlaczego właśnie tutaj te wartości ukształtowały się tak mocno? Doświadczenia społeczności zachodnich pokazują bowiem, że w wyniku silnego uprzemysłowienia i urbanizacji dochodzi do sekularyzacji i laicyzacji życia społecznego oraz rozpadu więzi rodzinnych. Dlaczego na Śląsku w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX stało się inaczej? Jakie czynniki zdecydowały o tym, że takie wartości się ukształtowały? Oczywiście, wartości te podlegały zmianom pod wpływem czynników zewnętrznych oraz ze względu na zmiany, jakie się dokonywały w samych społecznościach śląskich. Z upływem czasu umacniały się one, zmieniały charakter albo stopniowo ulegały osłabieniu.

Celem artykułu będzie przedstawienie genezy kształtowania się i przemian śląskich wartości od połowy XIX wieku do czasów współczesnych. Analiza zostanie przeprowadzona na podstawie opracowań historycznych, prac socjologicznych i badań własnych.

Kształtowanie się i ewolucja wartości śląskich

Wartość pracy w społecznościach śląskich

Genezy kształtowania się specyficznych śląskich wartości, pracy, rodziny i religii należy doszukiwać się w procesie industrializacji Śląska oraz w uwarunkowaniach historycznych związanych z przynależnością Śląska do Niemiec. Industrializacja przebiegała w kręgu niemieckiej kultury i etyki pracy. Wynikała przede wszystkim z usytuowania tutaj pokładów węgla kamiennego, którego wydobycie szybko rosło. Rozwijane gałęzie przemysłu, głównie górnictwo i hutnictwo, wymagały stałego wzrostu zatrudnienia. Na początku XX wieku (spis z 1907 roku) ponad 70% ludności Górnego Śląska stanowiła ludność robotnicza (Michalkiewicz, 1976, s. 256). Źródłem rekrutacji robotników była wieś (Ligęza, Żywirska, 1964, s. 15—80). Przejście ludności wiejskiej do pracy robotniczej niosło z sobą wiele zmian. Inne były rytm pracy, miejsce, dyscyplina, niebezpieczeństwa i stosunki społeczne na linii koleżeńskiej, a również na linii przełożony—podwładny. Niemieccy przełożeni Ślązaków wymagali solidnej pracy i do takiej różnymi metodami Ślązaków przyzwyczajali. Ich wzory pracy były dominującym czynnikiem przystosowania się śląskiego robotnika do wymagań kapitalizmu. Jednym z takich wymagań była dyscyplina pracy, którą uzyskiwano dzięki regulaminom pracy (Gąsiorowska-Grabowska, 1962, s. 39). Następnym czynnikiem, który wzmocnił tę wartość, było ustawodawstwo socjalne pracy (Jonca, 1966). Działania Niemców, mające na celu przystosowanie i wychowanie robotnika śląskiego na potrzeby kopalń i hut, spowodowały, że robotnik ten przyswoił sobie elementy dyscypliny pracy, porządku, systematyczności i oszczędności, które przeniósł poza kopalnię czy hutę do swojego domu.

Kultura pracy była przyjmowana wraz z całością kultury niemieckiej i często było to związane z podziwem dla jej poziomu cywilizacyjnego. Podobne treści dotyczące cech pracy były również przekazywane przez Kościół katolicki w głoszonych naukach, a zwłaszcza w publicystyce (Wycisło, 1991). Działalność ta wynikała z chęci odciążenia robotników od haseł socjalistycznych i opanowania ruchu strajkowego. Przekazywane treści dotyczące samej pracy podkreślały stabilność struktury społecznej i porządku społecznego oraz ukazywały robotnika jako ważną osobę w tym systemie, posiadającą swą godność i wartość. Była to praca fizyczna najczęściej w charakterze górnika lub hutnika. Oddziaływanie tych czynników wpłynęło na ukształtowanie się cech śląskiego etosu pracy. Cechy te były powiązane ze sferą rodzinną i religijną.

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości znaczna część uprzemysłowionych terenów Górnego Śląska przypadła Polsce. Była to najbardziej zurbanizowana część kraju, znacznie odbiegająca charakterem od innych regionów (Jeziarska, 1965). Na ową specyfikę wpłynęła również autonomia. Pod wpływem niemieckich wzorów kulturowych na Śląsku o wartości człowieka decydowały: wykonywana praca, posiadane kwalifikacje zawodowe i zarobione pieniądze. Zawody inteligenckie, jeśli nie gwarantowały odpowiednich zarobków, nie pociągały (Wanatowicz, 1977; 1986). Przybywającą na Śląsk inteligencję z byłego zaboru austriackiego różniły od miejscowej ludności modele zachowań, obejmujące też stosunek do wykonywanej przez Ślązaków pracy. Deprecjacja pracy Ślązaków spowodowała wśród nich umocnienie się jej wartości. Elementem, który ich wyróżniał, była praca i związane z nią kwalifikacje zawodowe, rzetelność i solidność oraz dobra organizacja.

Następnym czynnikiem, który wpłynął na umocnienie się wartości pracy, było bezrobocie. Analizowany okres międzywojenny charakteryzowała zróżnicowana koniunktura gospodarcza i — co się z tym wiąże — zróżnicowany poziom zapotrzebowania na siłę roboczą (Hrebenda, 1979, s. 107—111). Szczególnie trudne były lata 30. Ślązacy ratowali się pracą w biedaszybach, tworzonych na płytkich, łatwo dostępnych pokładach węgla. Praca bezrobotnych w biedaszybach miała wymiar nie tylko materialny (zapewniała środki do życia górnikowi i jego rodzinie), lecz także symboliczny, ponieważ dawała poczucie przynależności do grupy pracujących i użyteczności w społeczeństwie (Piorun, 1981).

Na kształtowanie się śląskich wartości oddziaływały również czynniki wewnętrzne. Jednym z najważniejszych czynników wewnętrznych przekazywania wartości pracy była grupa zawodowa i lokalna. W górnictwie od solidnego wykonania pracy, zachowania norm bezpieczeństwa zależało życie pracujących pod ziemią (Lięża, Żywińska, 1964). Większość ludności śląskiej wykonującej zawody robotnicze mieszkała w małych środowiskach lokalnych, które cechowała homogeniczność zawodowa. Życie skupiało się wokół pracy w kopalni czy hucie i to zakłady pracy stanowiły czynnik integrujący mieszkańców.

Rodzina — socjalizacja i więzi rodzinne

Drugą tradycyjną wartością śląską była rodzina, ściśle związana ze sferą pracy i środowiskiem lokalnym, głównie w zawodach górniczym i hutniczym. Umocnieniu tych więzów sprzyjały trudne warunki pracy i bytu oraz warunki przestrzenne osiedli robotniczych. Na specyfikę rodziny rzutował jej wiejski rodowód. W wioskach okalających tereny przemysłowe łączono pracę w przemyśle z pracą na roli. Wsie w pobliżu kopalń rozrastały się stopniowo w wyniku wydzielania terenów pod budowę górniczych domów (Bukowska-Floreńska, 1987). Umożliwiło to codzienne kontakty z rodziną bliższą i dalszą i pogłębiało więź rodzinną. Również powstające w końcu XIX wieku osiedla robotnicze stwarzały ramy przestrzenne do wewnętrznej spójności ludzi wykonujących ten sam lub podobny rodzaj pracy.

Cechą charakterystyczną rodzin śląskich było wyraźne oddzielenie ról kobiecych i męskich. Rolą mężczyzny była praca poza domem w przemyśle, głównie w górnictwie lub hutnictwie (Bukowska-Floreńska, 1987). Rodzina śląska w trakcie socjalizacji wdrażała chłopca do pracy, przeważnie do pracy w górnictwie, jako trudnej i odpowiedzialnej, a jednocześnie zaszczytnej. Pracę ceniono również ze względu na wytwarzaną więź w rodzinie, zwłaszcza tam, gdzie całe rody (ojciec, bracia, synowie) pracowały w jednej kopalni czy hucie. Dla kobiety rodzina, zamążpójście i wychowywanie dzieci stanowiły podstawową wartość (Bukowska-Floreńska, 2007). Mężczyzna odgrywał ważną rolę jako żywiciel, ale nie mniejszą rolę odgrywała kobieta. Wynikało to chociażby z faktu, że w systemie pracy po 12 godzin na dobę na kobietę spadał ciężar prowadzenia gospodarstwa domowego i wychowania dzieci. To w jej gestii leżało religijne i patriotyczne wychowanie dzieci, ich socjalizacja i przygotowanie do przyjęcia ról społecznych. Wdrażanie odbywało się najczęściej przez pracę (Żywińska, 1949). Dużą wagę przywiązywano również do wychowania moralnego. Rodziny śląskie cechował konserwatyzm moralny, co wynikało z oddziaływania Kościoła katolickiego.

W okresie międzywojennym rodzina śląska funkcjonowała w zmienionym otoczeniu społecznym i politycznym. Przyłączenie Śląska do Polski spowodowało pewne tendencje unifikacyjne w procesach zachodzących w rodzinie. Natomiast autonomia Śląska silnie wpływała na zachowanie odrębności. Rodzina śląska pozostawała wielodzietna, jednak w okresie międzywojennym odnotowano spadek przyrostu naturalnego (Kujawski, 1935, s. 13). Była to rodzina wielopokoleniowa, o silnych więzach łączących rodziców z dziećmi, a także rodzinę szerszą (dziadków, wujków). Nikła ruchliwość społeczna powodowała nakładanie się i zacieśnianie więzi rodzinnych, sąsiedzkich i lokalnych. Głównymi żywicielami rodzin pozostawali mężczyźni (Hrebenda, 1979, s. 72—75). Warunki bytu w okresie międzywojennym były bardzo ciężkie, szczególnie wskutek wielkiego kryzysu ekonomicznego lat 30. Trudne warunki życia wpływały na utrwalanie w rodzinach śląskich cech pracowitości, zaradności życiowej, oszczędności i poczucia odpowiedzialności za godne życie całej rodziny. Dzieci wychowywano w poszanowaniu cudzej własności (Kopeć, 1983, s. 44). Powszechne było okazywanie szacunku

ludziom starszym, a przede wszystkim ojcu i matce. Ceniona była prawdomówność i powściągliwość w okazywaniu uczuć, co pozwalało na unikanie konfliktów i łagodzenie sporów. Rodzina śląska nie oparła się jednak procesom destrukcyjnym, które dokonywały się w Polsce. Proces ten wzmocnił się, gdy w życie dorosłe weszło młode pokolenie wychowane w niepodległej Polsce. Mimo to rodzina i jej wartości nie podlegały zasadniczym zmianom.

Religia w społecznościach śląskich

Trzecią ważną wartością w życiu Ślązaków była religia katolicka. Kościół katolicki odegrał w okresie industrializmu ogromną rolę w kształtowaniu świadomości Ślązaków. Głębokie zakorzenienie religii w życiu zbiorowości wzmocniane było silnym związkiem z Kościołem. Społeczności objęte procesem industrializacji i urbanizacji najczęściej podlegają też sekularyzacji. Tak się jednak nie stało na Śląsku, gdzie pod koniec XIX wieku religijność uległa wzmocnieniu. Wzmocnienie Kościoła katolickiego i silniejsze związanie go z polskością nastąpiło w okresie kulturkampfu. Chcąc osłabić pozycję górnośląskiego kleru oraz przyspieszyć tworzenie państwa jednolitego narodowo, władze rejencji opolskiej w 1872 roku nakazały wprowadzenie języka niemieckiego jako języka nauczania we wszystkich szkołach, tym samym usunęły język polski ze szkół (tylko religii można było uczyć w pierwszych klasach po polsku) (Michałkiewicz, 1976, s. 323—324). Księża uprzytomnili sobie, że nie będą mogli z nauką religii dotrzeć do ludu. Spowodowało to działania w różnych dziedzinach w celu umocnienia języka polskiego, którym można było dotrzeć do wiernych. Starano się wykorzystywać do tego czasopisma katolickie, propagowane wśród polskiej ludności Śląska (Myszor, 1991). Bardzo wielką wagę przywiązywano do wychowania dzieci, wskazywano na potrzebę ich przygotowania religijnego w języku polskim. Wcześniej zauważono zapotrzebowanie na działalność charytatywną w parafiach górnośląskich (Wycisło, 1994). Księża na Śląsku byli w tym okresie niekwestionowanymi autorytetami. Pochodzili z ludu i na terenie swoich parafii tworzyli wiele instytucji kulturalnych, takich jak koła śpiewacze, teatry ludowe, towarzystwa czytelników ludowych, wydawnictwa. Księża wychodzili również „do ludu”, odprawiając nabożeństwa w miejscach pracy robotników (Świątkiewicz, 1997). Decydowało to o percepcji treści głoszonych przez Kościół katolicki i księży.

W okresie dwudziestolecia międzywojennego tradycyjnej religijności śląskiej przyszło się zmierzyć z wyzwaniem, jakie niesła integracja z Polską i Polakami oraz ich katolicyzmem. Ślązacy zdawali sobie sprawę ze swej silnej religijności i roli jaką odegrała ona w budzeniu i utrzymaniu polskości. Przybyła na Śląsk inteligencja różniła się od Ślązaków nie tylko przynależnością do innego kręgu kulturowego, lecz także innym podejściem do religii (Wanatowicz, 1986). Napłynęła wprawdzie ludność wyznania katolickiego, charakteryzująca się jednak mniej pryncypialnym traktowaniem zasad religijnych w życiu codziennym. Przykładem szczególnej konfrontacji śląskich rodziców i Kościoła katolickiego

była walka z władzami i nauczycielstwem napływowym o szkołę wyznaniową (Szramek, 1934, s. 57). Konfrontacja z ludnością napływową nie wpłynęła zatem na osłabienie związków z katolicyzmem. Dostrzec można było wręcz sytuację odwrotną — przyjmowania przez „obcych” wzorów życia społecznego panujących na Górnym Śląsku. Na znaczącą rolę religii w życiu miejscowej ludności wpływał udział w organizacjach katolickich (Świątkiewicz, 1997, s. 53), które prowadziły ruch formacyjny dzieci, młodzieży, kobiet. Osiągając z czasem bardzo dużą liczbę członków, stawały się poważnym instrumentem podtrzymywania wartości religijnych. Wartości religijne przekazywała przede wszystkim rodzina. Pilnie przestrzegano katechezy dzieci i religijnego wychowania młodzieży. Przyjęte w śląskich rodzinach normy moralne były rezultatem oddziaływań religii i nauczania Kościoła katolickiego. Nie można jednak nie dostrzec procesów laicyzacyjnych, wynikających z oddziaływania ogólnych procesów cywilizacyjnych oraz przynależności do społeczeństwa polskiego.

Kończąc rozważania dotyczące kształtowania się trzech śląskich wartości: pracy, rodziny i religii, można stwierdzić, że w drugiej połowie XIX wieku nastąpiło ich wykrystalizowanie, a okres międzywojenny nie naruszył ich trzonu. Praca była wymogiem egzystencjalnym, ważnym dla utrzymania rodziny. Rodzina wspierała ciężko pracujących mężczyzn. Religia nadawała dwu wartościom: pracy i rodzinie, sakralny wymiar. Wartości te były funkcjonalne, nawzajem się umacniały. Świadczyły o śląskiej tożsamości i wplatały się w biografie mieszkańców regionu jako coś oczywistego.

Ewolucja wartości śląskich w okresie realnego socjalizmu

Praca — erozja wartości

Od 1945 roku uprzemysłowiona część Górnego Śląska zmieniła swoje położenie geopolityczne i nie stanowiła już wysuniętego skrawka Rzeczypospolitej. Całość uprzemysłowionego Górnego Śląska przypadła Polsce. Najważniejsze znaczenie miała zmiana ustroju społeczno-politycznego. Założenia i cele ustroju, takie jak pełne zatrudnienie, wpłynęły bowiem na wartość pracy, która miała być dostępna dla każdego. Okres realnego socjalizmu utrwalił monokulturowość regionu. Obszar Górnego Śląska miał stanowić zaplecze energetyczne dla inwestycji w pozostałych regionach Polski (Kokot, 1966, s.71). Rozwój innych gałęzi przemysłu, np. elektromaszynowego, dyktowały potrzeby środków produkcji dla górnictwa i hutnictwa.

Realny socjalizm w warstwie ideologicznej dowartościowywał pracę fizyczną, szczególnie w latach 40. i 50. Najważniejszymi hasłami było współzawodnictwo i „dobra robota” (Błasiak, 1990, s. 67—146; Swadźba, 2001a, s. 79—88). Współzawodnictwo dotyczyło głównie górnictwa i hutnictwa. Część Ślązaków

z przyzwoleniem i dumą podejmowała współzawodnictwo, szczególnie w pierwszych latach po wojnie. Entuzjazm ten jednak minął w latach realizacji planu sześcioletniego. Nagminne było wtedy nieuwzględnianie norm bezpieczeństwa, nieliczenie się z możliwościami pracownika, niepotrzebne śrubowanie norm itp. Po okresie stalinowskim odnotowano rozprężenie w dyscyplinie pracy, wzrost absencji i fluktuację załogi (Więcek, 1965). Procesy te dotyczyły w większym stopniu sfery pracy poza górnictwem, gdzie coraz częstsze były przypadki złej organizacji pracy oraz łamania norm społecznych (pijaństwo, kradzieże w pracy, wynoszenie narzędzi). W górnictwie, ze względu na niebezpieczeństwo zagrożenia zdrowia i życia, procesy destrukcyjne występowały na mniejszą skalę. W latach 70. położono nacisk na aktywność partyjną. Coraz większa grupa Ślązaków widziała, że w pracy zawodowej nie liczą się już solidność czy rzetelność. Spowodowało to „dualizację” śląskiego etosu pracy na wylansowaną przez propagandę komunistyczną i tę z tradycyjnymi cechami (Swadźba, 2001b, s. 38—54). Mniej użyteczne cechy śląskiego etosu pracy nie były realizowane w sferze zawodowej. Przede wszystkim odrzucana była warstwa religijna śląskiego etosu pracy. Nie były realizowane takie cechy, jak: dobra organizacja, solidność pracy, oszczędność i gospodarność.

Drugi istotny czynnik wpływający na zmianę wartości pracy to migracja osób napływowych na teren Śląska (Szpor, 1983; Swadźba, 2001a, s. 89—93). Ze względu na duży popyt na produkcję śląskiego przemysłu zakłady pracy zgłaszały zapotrzebowanie na siłę roboczą. Werbowano kadrę kierowniczą i inteligencję, a także nisko kwalifikowaną bądź niekwalifikowaną siłę roboczą. Przez śląskie zakłady pracy, szczególnie w latach 40. i 50., przewijała się masa pracowników. Ludzie ci, nieprzywykli do pracy przemysłowej, lekceważyli zagrożenia związane z procesem pracy, zwłaszcza pod ziemią. Narażali zdrowie i życie współpracowników. Powodowało to obniżenie etyki pracy wśród samych Ślązaków. Oczywiście, nie wszyscy napływowi okazywali się złymi pracownikami. Część zostawała i asymilowała się do warunków i norm pracy.

W okresie realnego socjalizmu na Śląsku, tak jak w całym kraju, doszło do obniżenia wartości pracy. Wartość pracy pozostała jednak wyższa na Śląsku, ze względu na tradycje kulturowe oraz pracę starszego pokolenia robotników, nawykłych jeszcze do sumienności (Frąckiewicz, 1974). Na obniżenie wartości pracy w górnictwie nie pozwalały wymogi bezpieczeństwa.

Rodzina — ewolucja wartości

W okresie realnego socjalizmu zmieniło się otoczenie społeczne i uwarunkowania zewnętrzne wpływające na utrzymanie wartości rodziny w tradycyjnym kształcie. Rodzina śląska po okresie wojny i okupacji była również w specyficzny sposób doświadczona. Zginęło wielu Ślązaków wcielonych do Wehrmachtu (Kaczmarek, 2010), w wyniku czego zaburzona została struktura demograficzna. Cała społeczność była zróżnicowana ze względu na sympatie narodowe, a podziały

często przechodziły w ramach rodziny. Ślązacy nadal w większości byli robotnikami, przypadki awansu zdarzały się rzadko.

Procesy społeczne zachodzące w tym okresie na Śląsku oddziaływały również na rodzinę. W latach 40. i 50. na teren Śląska napływali migranci, z reguły młodzi mężczyźni poszukujący pracy. W końcu lat 40. region ten zamieszkiwała stosunkowo duża liczba młodych kobiet z roczników 20—24 i 24—29. Wynikiem tego był duży odsetek zawieranych małżeństw mieszanych (Dutkiewicz, 1968, s. 36—42). Niedobór partnerów rodzimych został wyrównany dzięki napływowi mężczyzn niebędących Ślązakami. Rodzina śląska w pewnej części stała się rodziną etnicznie mieszaną.

Materialne warunki życia rodzin śląskich w latach 50. i 60. były bardzo trudne (Mrozek, 1965; Adamski, 1966; Frąckiewicz, 1974). Rodziny utrzymywały się najczęściej dzięki pracy mężczyzn — robotników, a w środowisku podmiejskim byt zapewniała przeważnie przyzagrodowa działka. Dochody rodzin nie były wysokie. Nadal występowała komplementarność ról męskich i kobiecych. Mężczyźni pracowali zawodowo i oczekiwali od żon, że nie będą ich obarczać domowymi obowiązkami. Na taki sposób realizowania ról rodzinnych wskazywały przeprowadzane wówczas badania socjologiczne (Mrozek, 1965; Adamski, 1966). Często jednak wizja tradycyjnej roli kobiety przegrywała z potrzebą ekonomiczną. Stopień zaktywizowania zawodowego kobiet był zależny od lokalnych warunków i charakteru środowiska oraz dostępności miejsc pracy (Mrozek, 1965; Adamski, 1966). W latach 70. sytuacja materialna rodzin poprawiła się ze względu na wzrost poziomu życia w kraju. Wyraźnie odczuły to rodziny górnicze, którym władze przyznawały specjalne przywileje. Ze względu na korzystne gratyfikacje materialne wielu mężczyzn podejmowało pracę w kopalni.

Zmiany rodziny śląskiej dotyczyły również wypełniania ról rodzinnych. Badania wskazywały na przejęcie obowiązków domowych i wychowawczych przez mężczyzn w sytuacjach, gdy kobiety podejmowały pracę zarobkową. Chłonność śląskiego rynku pracy była tak duża, że do pracy na stanowiska robotnicze przyjmowano również kobiety (Kasprów, 1972). Dlatego część Ślązaczek decydowała się łączyć role rodzicielskie i zawodowe, kontynuując pracę zawodową po urodzeniu dzieci, wbrew tradycyjnemu podziałowi ról społecznych. Niektóre działały jak handel, oświata i wychowanie oraz ochrona zdrowia i opieka społeczna zostały zdominowane przez kobiety („Roczniki Statystyczne Województwa Katowickiego”, 1974—1978). Wraz ze zmieniającą się realną sytuacją zmiany ulegały postawy wobec pracy zawodowej kobiet. Badania socjologiczne wykazywały swoistą ambiwalencję postaw, zwłaszcza mężczyzn (Mrozek, 1987; Jankowska, 1984). W zasadzie uznawali oni możliwość czy nawet konieczność takiej pracy w ogóle, jednakże w stosunku do własnych żon traktowali ją jako zło konieczne bądź odnosili się do niej negatywnie. Równocześnie postępował inny proces. Systematycznie poprawiało się wykształcenie dziewcząt z rodzin autochtonicznych. W latach 70. i 80. wiele z nich podejmowało studia wyższe. Istotnym umożliwiającym to czynnikiem było powstanie w 1968 roku Uniwersytetu Śląskiego, który kształcił na kierunkach humanistycznych, tradycyjnie częściej wybieranych przez kobiety.

Po ukończeniu studiów podejmowały one pracę zawodową, łącząc ją z wypełnianiem ról rodzinnych i wychowywaniem dzieci.

Religia — ewolucja wartości

Dominująca po II wojnie światowej i zmianie ustrojowej ideologia z założenia kwestionowała udział religii w świadomości społecznej, a Kościoła — w sferze działania instytucjonalnego i kształtowania sumień. Praktyka działania władz była jednak ambiwalentna (Myszor, 1999, s. 395—407). Z jednej strony ograniczono pole działalności Kościoła i starano się odciągać wiernych od jego wpływów. Z drugiej strony władze zdawały sobie sprawę z tego, że siła oddziaływania religii jest duża i należy nawiązać poprawne stosunki z Kościołem. Teren Śląska ze względu na znaczenie gospodarcze był dla władz swoistym laboratorium walki z Kościołem. Religijność Ślązaków nie pasowała do wzorca socjalistycznego człowieka pracy.

W latach powojennych województwo katowickie stało się obszarem najszybciej zachodzących zmian ludnościowych. Czynnikiem decydującym były migracje, chociaż na wzrost liczby wiernych miał również wpływ duży przyrost naturalny. Władze starały się wyeliminować religię z miejsc publicznych, szkół i zakładów pracy. Usiływały kreować górniczy i hutniczy etos pracy bez uwarunkowań religijnych. Zubożało to znacznie jej wymiar aksjologiczny, ponieważ pozbawiało możliwości odwoływania się do norm i wartości religijnych (Swadźba, 2001). Likwidowano kapliczki św. Barbary, zakrywano figurki materiałem, w nowych kopalniach nie uwzględniono dla nich przestrzeni. Również wszelkie uroczystości górnicze i hutnicze, jak Barbórka, św. Florian, podczas których religijna oprawa były wcześniej oczywista, zamieniono na święta świeckie. Wyjątkowo uroczystą oprawę świecką nadawano górniczym świętom w latach 70. i 80. Część religijnych tradycji była kontynuowana na gruncie rodzinnym i parafialnym. Piszą o tym w wydanych dużo później pracach badacze społeczni (Bukowska-Floreńska, 1987; 2007; Świątkiewicz, 1997). Wskazują na to również moje badania przeprowadzone nad śląskim etosem pracy (Swadźba, 2001). Religijny wymiar górniczego oraz hutniczego etosu pracy był szczególnie pielęgnowany w środowisku autochtonicznym. Tam mieliśmy do czynienia z przekazem pokoleniowym całego śląskiego systemu wartości. Problemy robotników i ludzi pracy pozostawały w centrum uwagi Kościoła. Jednym ze spektakularnych sposobów wyrażania opinii robotników były pielgrzymki piekarskie. To podczas spotkań w Piekarach Śląskich świat pracy artykułował swoje problemy.

Kościół katolicki szczególne znaczenie przypisywał wartościom rodzinnym. W nauczaniu bpa Herberta Bednorza rodzina była fundamentem siły Kościoła śląskiego (Myszor, 1999, s. 515). Rodzina śląska, chociaż zmieniała charakter ze względu na coraz większy udział w jej strukturze małżeństw mieszanych, była jedną z najważniejszych grup społecznych przekazu wartości religijnych. Ten przekaz wyraźnie występował w małych społecznościach lokalnych, gdzie

oddziaływanie rodziny wzmacniała kontrola społeczna. Oddziaływanie rodziny w socjalizacji do wartości religijnych było bardzo silne. Retrospektywne badania pamięci społecznej, wywiady ze starszymi mieszkańcami oraz własna obserwacja uczestnicząca pozwalają stwierdzić, że w społecznościach autochtonicznych wartości religijne były kultywowane (Górnikowska-Zwołak, 2000; Swadźba 2012, s. 145—150). Przekazywanie wiedzy religijnej odbywało się na katechezie prowadzonej poza szkołą i w domu.

W okresie realnego socjalizmu wartość religii nie uległa zbyt wielkim zmianom. Procesy laicyzacyjne dotknęły niektórych społeczności śląskich, co było spowodowane polityką państwa oraz napływem ludności odmiennej kulturowo. Mimo to religia oparła się procesowi destrukcji, a w latach 80. wręcz się umocniła. Był to proces ogólnopolski, ale na Śląsku ze względu na uwarunkowania kulturowe miał on szczególne znaczenie. Tradycyjne śląskie wartości religijne przetrwały w społecznościach z przewagą ludności autochtonicznej. Bardzo duże znaczenie w przekazie wartości religijnych odgrywała rodzina śląska, która w procesie wychowania młodego pokolenia przekazywała podstawy tego systemu.

Zmiany i trwanie wartości śląskich w okresie transformacji systemowej

Praca — zmiany wartości

W okresie transformacji systemowej na Śląsku dokonano się wiele zmian. Podstawą były zmiany polityczne i gospodarcze, które wpływały na zmiany społeczne. Mieszkańcy województwa katowickiego (po reformie w 1999 roku — śląskiego) boleśnie odczuli skutki restrukturyzacji. Transformacja wymusiła zmiany w gospodarce regionu. Nastąpił znaczny spadek produkcji w przemyśle górniczo-hutniczym. Najtrudniejsze były lata 90. Negatywne tendencje naruszyły podstawy gospodarki regionu, zachwiały poczucie bezpieczeństwa socjalnego i stały się źródłem konfliktów (Klasik, Kuźnik, Szczupak, 2005). Spadek produkcji pociągnął za sobą zmiany w strukturze zatrudnienia. Największy problem restrukturyzacyjny dotyczył tradycyjnych gałęzi przemysłu. W związku ze spadkiem popytu na węgiel i jego nadprodukcją nastąpiła redukcja miejsc pracy w górnictwie (*Analiza...*, 1998, s. 114). Zatrudnienie w województwie wzrastało w innych działach, zwłaszcza w handlu i usługach. Pomimo przyrostu miejsc pracy wystąpiło zjawisko strukturalnego bezrobocia. Uwidoczniło się ono na początku lat 90. i stało się nieodłączną cechą systemu (Król, 2004, s. 65).

Problematyka wartości pracy stanowiła jeden z głównych tematów mojego opracowania. Z analiz wynika, że w nowej sytuacji restrukturyzacji odbudował się etos pracy, który jest udziałem młodego pokolenia. Sprzyjało temu między innymi rosnące wówczas bezrobocie. Praca stanowiła jeden z elementów analizy

w kolejnych prowadzonych przeze mnie badaniach (Swadźba, 2001a; 2007; 2008a; 2009), dotyczących stylu życia oraz innych wartości i problemów społeczności śląskich. Praca jako wartość odgrywała w społecznościach śląskich dużą rolę, choć zmieniły się jej zakres i treść. Wynikało to ze zmian powodowanych transformacją systemową. Na takie wnioski wskazywały również podjęte inne badania nad grupą zawodową górników (Faliszek, Łęcki, Wódz, 2001). Zmieniło się podejście do wykształcenia. Sytuacja na rynku pracy i podjęcie nowych ról zawodowych wymagały wyższego wykształcenia. Homogeniczne śląskie społeczności górnicze, niezbyt zróżnicowane zawodowo, zaczęły się heterogenizować. Dzieci z rodzin robotniczych kontynuowały edukację na wyższych uczelniach (Swadźba, 2008b, 2011). Podejmując pracę po studiach, młodzi ludzie oczekiwali oprócz egzystencjalno-materialnych również samorealizacyjnych cech pracy. Najnowsze badania nad wartością pracy na Śląsku wykazują, że mamy do czynienia z jej niejednorodnością (Swadźba, 2012, s. 209—274). Czynnikiem decydującym o zmianach wartości pracy jest wiek, w dalszej kolejności wykształcenie. Tradycyjny etos pracy w zasadzie akceptuje tylko starsze pokolenie. Młode pokolenie reprezentuje już wartości postmaterialistyczne w etosie pracy. Ceniona jest kreatywność, samo-realizacja, możliwości awansu, a także czas wolny. Poglądy młodego pokolenia na temat pracy zbliżają się więc do sposobu myślenia społeczności zachodnich. Obserwujemy zatem przekształcanie się wartości pracy i pokoleniową zmianę.

Badania wykazały, że szczególnie interesującą kategorią społeczną, dla której praca stanowi coraz większą wartość, są młode wykształcone śląskie kobiety (Swadźba, 2009). Praca zawodowa w ich świadomości odgrywa bardzo dużą rolę. Wykształcone młode kobiety pochodzące z tradycyjnych robotniczych rodzin chcą się odnaleźć w innej roli niż ich matki i babki. Oznacza to pokoleniową zmianę w społecznościach śląskich (Swadźba, 2012, s. 255—267). Kobiety nie tylko znajdują w pracy zawodowej źródło egzystencji, lecz także chcą się w niej realizować osobowościowo i nie boją się wyzwań stawianych im w pracy. Takie łączenie ról rodzinnych i zawodowych jest akceptowane zarówno przez kobiety, jak i przez mężczyzn (Swadźba, 2012, s. 262—265).

Można stwierdzić, że podobnie jak w całej Polsce, tak i na Śląsku nowe warunki przyczyniły się do umocnienia wartości pracy. Młode pokolenie wychowało się w przekonaniu, że pracę należy szanować i że jest to dobro rzadkie. Starsze pokolenie, wychowane w okresie realnego socjalizmu, po okresie szoku przystosowało się do tej sytuacji i również zaczęło cenić pracę. Gospodarka rynkowa powstała w okresie zmiany ustrojowej wpłynęła więc na etos pracy bardziej niż niejedna akcja „dobrej roboty” w realnym socjalizmie.

Rodzina — zmiany wartości

W okresie transformacji systemowej rodzina śląska została poddana poważnej próbie. Niepokojące zjawiska, jak utrata pracy, bezrobocie, zubożenie, odbiły się na rodzinach śląskich. Pewność zatrudnienia i zarobków, która była znana rodzinom

w całym okresie realnego socjalizmu, nie była już tak oczywista. Następową pauzeryzacja wielu rodzin, a jednocześnie wzrost poziomu życia innych. Pracownicy z wyższym wykształceniem, o wysokich kwalifikacjach, zaczęli lepiej zarabiać niż pracownicy fizyczni np. w górnictwie. Homogeniczne zawodowo dawniej rodziny śląskie zaczęły się różnicować. Jednak z upływem czasu następowało upodobnianie się rodzin śląskich i napływowych.

W badaniach socjologicznych rodzina nadal okazywała się wielką wartością (Budzyńska, 1999b; Zygmunt, 2008; Świątkiewicz, 2009). Badania socjologiczne przeprowadzone w Rybniku wykazały, że dla zdecydowanej większości respondentów rodzina stanowi niepodważalną wartość. Ani płeć, ani wiek, ani wykształcenie nie wpływają na wyraźne odstępstwa od tej tendencji. Jeśli zdarzały się osoby kontestujące wartość rodziny, to można o nich mówić wyłącznie w kategoriach wyjątków, potwierdzających regułę: osoba, która nie uznawała rodziny za sprawę ważną, to osoba w wieku 20—29 lat, mająca wykształcenie zasadnicze zawodowe lub średnie (Zygmunt, 2008, s. 56). Na wysoką wartość rodziny wskazują również moje najnowsze badania (Swadźba, 2012, s. 210—227). W rodzinie śląskiej nadal utrzymywana jest więź rodzinna. Sprzyjają jej uroczystości rodzinne, które są okazją do jej umacniania w kręgu tzw. rodziny poszerzonej, czyli obejmującej dalsze pokrewieństwo (Swadźba, 2012, s. 276—283).

Badania socjologiczne przeprowadzone na terenach śląskich wykazują realizację modelu tradycyjnej rodziny. Jeszcze w początkach XXI wieku w tradycyjnych rodzinach śląskich zmiany modernizacyjne, wiążące się z większą akceptacją alternatywnych form życia rodzinnego i małżeńskiego, nie spowodowały znaczących przeobrażeń (Świątkiewicz, 2001, s. 71—89). Wśród młodzieży obserwowana była akceptacja alternatywnych form życia rodzinnego. Moje najnowsze badania wykazały, że poglądy na temat małżeństwa i rodziny są niekoherentne (Swadźba, 2012, s. 294—320). Z jednej strony nie uznaje się małżeństwa jako instytucji przestarzałej, z drugiej strony nie akceptuje się sytuacji, że tylko małżeństwu przynależne są konstytutywne cechy. Dotyczy to akceptacji konkubinatów jako alternatywnych wobec małżeństwa form związku. Mamy do czynienia z etycznym indywidualizmem i tolerancją dopuszczającą kontrowersyjne zachowania w małżeństwie i rodzinie. Normy regulujące zachowania w małżeństwie traktowane są selektywnie i nie zawsze uwzględnia się w nich normy religijne. Sfera ta w coraz większym stopniu podlega indywidualnej ocenie.

Dla rodzin istotna była nadal funkcja materialno-bytowa (Węgrzyn, Węgrzyn, 1999, s. 9—17; Budzyńska, 1999a, s. 33—49; Świątkiewicz, 2001, s. 78—79). Spełnianie jej nie spada jednak tylko na męża. Młode pokolenie opowiada się za wspólną odpowiedzialnością małżonków za utrzymanie rodziny. Coraz częściej widać postępujący egalitaryzm w odpowiedzialności za utrzymanie rodziny i podziale obowiązków (Swadźba, 2012, s. 283—289). Również część obowiązków należących kiedyś do kobiet przejmują stopniowo mężczyźni (Budzyńska, 2010, s. 209—225).

Rodzina śląska podlega przeobrażeniom strukturalnym, na co wskazują dane statystyczne. Odnotowuje się spadek liczby zawieranych małżeństw (Zygmunt,

2009, s. 167—190). W roku 2000 i w latach kolejnych przesunęła się średnia wieku osób zawierających małżeństwa (mediana wieku nowożeńców w roku 2006 wynosiła dla mężczyzn 27,3 roku, a dla kobiet — 25,3 roku) (Filipczyk-Halladin, 2010, s. 70—82). Wyjątkowo szybko wzrastała w ostatnich latach liczba rozwodów — w porównaniu z rokiem 2000 wzrosła dwukrotnie (w 2000 roku — 5 020 (1,1 na 1 000 osób), w 2006 roku — 10 718 (2,3 na 1 000 osób)) (Filipczyk-Halladin, 2010, s. 76). Procesy te wpłynęły na liczbę dzieci w rodzinach. W analizowanym okresie w województwie śląskim nastąpił spadek dzietności kobiet z 1,22 w 2000 roku do 1,17 w roku 2006. Brak więc obecnie w rodzinach prostej zastępowalności pokoleń (Filipczyk-Halladin, 2010, s. 76). Najwięcej dzieci wciąż rodzi się w rodzinach, chociaż w ostatnich latach zwiększa się liczba urodzeń pozamałżeńskich (w roku 2002 — 14% ogółu, w roku 2006 — 16,8% ogółu) (Filipczyk-Halladin, 2010, s. 79).

Badania socjologiczne wskazują na duże napięcia i konflikt ról, w jaki popadają młode wykształcone kobiety. Z jednej strony duże znaczenie mają dla nich dom i rodzina, z drugiej nie akceptują sytuacji, w której zajmowanie się domem może dawać większą satysfakcję niż praca zarobkowa (Swadźba, 2009, s. 71; Hoffmann, 2010, s. 98—114). Przedstawiona dalej analiza badań wskazuje na postępującą dużą zmianę pokoleniową w społecznościach śląskich. Dokonuje się ona w tradycyjnych rodzinach robotniczych. Niższa dzietność rodzin spowodowała, że rodzice chcą dobrze wychować dzieci i wykształcić je na wysokim poziomie. Przede wszystkim istotne jest wyższe wykształcenie, niezbędne na rynku pracy. Znacząco wzrosła liczba szkół wyższych i studentów w województwie śląskim, w okresie transformacji systemowej nastąpił wzrost aspiracji edukacyjnych. Wykazano upodobanie się aspiracji edukacyjnych co do synów i córek (Swadźba, 2001a, s. 206—213; 2005, s. 75—86). Zdecydowana większość rodziców uważała, że tylko wyższe wykształcenie może odpowiednio przygotować dziecko do pełnienia roli zawodowej.

Rodzina śląska w okresie transformacji systemowej zmieniła swój charakter i pełnione funkcje. Pozostała wysoką wartością, ale jej realizacja bywała przez młode pokolenie odkładana na później. Następowaly procesy upodobniania się rodziny śląskiej do rodzin w całym kraju ze względu na zróżnicowanie zawodowe, które objęło środowiska śląskie. Nadal jednak rodzinę cechowała pełność i trwałość, chociaż młode pokolenie podlegało procesom modernizacyjnym. Nową cechą jakościową była zmiana ról rodzinnych, większy egalitaryzm i odpowiedzialność obydwu partnerów za rodzinę. Zmienił się stosunek do pracy zawodowej kobiet, nastąpił również wzrost aspiracji edukacyjnych młodego pokolenia.

Religia — zmiany wartości

Okres transformacji i zmiany systemowe stały się nie lada wyzwaniem dla religii i Kościoła. Budowa demokratycznego ładu społecznego oraz otwarcie na wpływy kultury zachodniej sprawiły, że do świadomości ludzkiej zaczęły docierać

ideologii konkurencyjne wobec katolickiej. Zmieniła się pozycja Kościoła, który w tym okresie nie był jedynym depozytariuszem tradycji narodowej. Te procesy musiały oddziaływać na religijność Śląską.

Badania przeprowadzone przez socjologów w latach 90. XX wieku i na początku wieku XXI wskazywały, że dla zdecydowanej części mieszkańców Śląska religia ma duże znaczenie (Świątkiewicz, 1997; Zygmunt, 2008). Ponad połowa badanych kobiet (55,1%) uznała religię za sprawę bardzo ważną, a 32,6% za raczej ważną, 77% mężczyzn przyznało, że religia jest dla nich sprawą raczej ważną. Osobami, dla których religia nie jest ważna w życiu, są przede wszystkim młodzi mężczyźni, najczęściej studenci (Zygmunt, 2008, s. 58—59). O znaczeniu religii w życiu Ślązaków świadczą autodeklaracje o przynależności do Kościoła katolickiego (94,8% deklaracji przynależności według badań) (Górny, 2008, s. 106). Z kolei w badaniach z 1998 roku, przeprowadzonych przez Wojciecha Świątkiewicza, w przypadku kobiet odsetek autodeklaracji wynosił blisko 97%, a w przypadku mężczyzn — 86% (Świątkiewicz, 2001, s. 89—90). Badane rodziny były również homogeniczne wyznaniowo: 79,6% małżeństw deklarowało homogeniczność pod względem przynależności konfesyjnej. W innym badaniu tego autora przynależność do Kościoła katolickiego deklarowało 95% respondentów (Świątkiewicz, 2007, s. 37—53). Można więc wnioskować, że religia, pomimo procesów modernizacyjnych, pozostawała ważnym elementem życia Ślązaków.

Potwierdzeniem roli religii w życiu jest uczestnictwo w praktykach religijnych. Z porównawczych badań ogólnopolskich wynika, że diecezja katowicka sytuowała się ze średnimi wskaźnikami *dominantes* w Polsce (51,2% w 1992 roku, 50,9% w 1999 roku) (Zdaniewicz, Zembrzusi, 2000, s. 454—455). Należy jednak wskazać na to, że jest to teren zurbanizowany i wielkomiejski. W takich społecznościach wskaźniki uczestnictwa we mszach są zawsze niższe (np. w diecezji warszawskiej — 37,1%). Przeprowadzone badania socjologiczne zdają się potwierdzać te wyliczenia. Świątkiewicz wskazuje, że ponad 50% mieszkańców Katowic uczestniczyło w coniedzielnym nabożeństwach (Świątkiewicz, 1997, s. 183). Miejscem szczególnie intensywnych praktyk religijnych na Śląsku jest region rybnicki, gdzie — jak wykazały badania — około 70,0% respondentów uczestniczy w praktykach religijnych w niedzielę i święta kościelne (Górny, 2008, s. 115; Świątkiewicz, 2009, s. 177). Pomimo wielkomiejskiego charakteru społeczności dominuje tam jeszcze religijność kościelna, charakteryzująca się wysoką częstotliwością wykonywania praktyk religijnych oraz modlitwy indywidualnej. Oczywiście, czynnikiem modelującym udział w praktykach religijnych są przeobrażenia kulturowe charakterystyczne dla wielkich miast. Wiązą się one z indywidualizacją i subiektywizacją kryteriów przeżywania własnej wiary i z osłabieniem znaczenia instytucji religijnych oraz zinstytucjonalizowanego modelu religijności. Wykazują to badania przeprowadzone wśród młodzieży Katowic (osoby praktykujące w każdą niedzielę i święta stanowiły 27,8% ogółu) (Górny, 2010, s. 146—162). Selektywne jest również podejście do norm moralności rodzinnej, co wykazują badania (Świątkiewicz, 1997, s. 146—159). Religijność jest zróżnicowana regionalnie, nawet na terenach rdzennie śląskich. Jest silniejsza na terenach o przewadze

ludności autochtonicznej, a słabsza tam, gdzie mieliśmy do czynienia z procesem migracji. Na takie procesy i pogłębiającą się indywidualizację wskazują najnowsze moje badania (Swadźba, 2012, s. 345—392). Utrzymuje się stosunkowo wysoki poziom autodeklaracji religijności i uczestnictwa w praktykach religijnych (76,9% wierzących i praktykujących, w tym 10,0% głęboko wierzących). Jest on wyższy niż ogólnopolski. Praktyki religijne były zawsze przejawem żywotności religijności śląskiej. Do ich manifestacji przywiązywano dużą wagę. Religijność silniej objawia się w sferze praktyk niż w sferze wiary. Są one częścią kultury Górnego Śląska, a uczestnictwo w nich jest świadectwem przynależności do wspólnoty religijnej. Wysoka partycypacja prawie wszystkich deklarujących przynależność do Kościoła katolickiego dotyczy praktyk jednorazowych (chrzest 98,0%, Pierwsza Komunia Święta 97,6%). Praktyki wielorazowe są realizowane przez większość wierzących, głównie w mniejszych społecznościach śląskich (systematyczny udział w mszy niedzielnej deklaruje 81,7% mieszkańców gminy Wyry, a 36,1% mieszkańców Bogucic). W dużym mieście możemy mówić o odchodzeniu młodego pokolenia, głównie mężczyzn, od religijności instytucjonalnej (w Bogucicach 47,8% mężczyzn nie uczestniczy wcale bądź uczestniczy bardzo rzadko w niedzielnej mszy świętej). Zanikają codzienne praktyki wielorazowe. Wyniki badań z terenu Katowic wskazują, że mieszkańcy coraz częściej preferują w niedziele inne, bardziej atrakcyjne formy aktywności (np. wyjazd poza miasto bądź zakupy w supermarketach).

O wartości religii świadczy również wychowanie dzieci w rodzinie. Religijność indywidualna kształtuje się bowiem we wczesnym dzieciństwie i dominujący jest wtedy wpływ rodziny. Badania socjologiczne przeprowadzone przez zespół pod kierunkiem Świątkiewicza wykazują, że blisko 60% rodziców uważa, że ich dzieci są podobnie jak oni religijne, co można rozumieć jako wyraz międzypokoleniowego przekazu wartości religijnych (Świątkiewicz, 2007, s. 48). Na takie zależności wskazują również moje badania (Swadźba, 2012, s. 327—334).

Wartość religii pomimo oddziaływania czynników zewnętrznych, jakimi były i są konkurencyjne prądy modernizacyjne, laicyzacja i sekularyzacja życia, oparła się procesom destrukcyjnym w małych, autochtonicznych społecznościach lokalnych. Zachował się trzon religijności, a nawet rozbudowana została jej funkcja w świętowaniu rodzinnym. Podtrzymywane są silne więzi z Kościołem, dominuje kościelny i katolicki model religijności. Świadczy to o oddziaływaniu górnośląskich tradycji kulturowych. Kulturowanie tych tradycji jest jednak zróżnicowane czynnikami regionalnymi i strukturalnymi. W wielkich miastach występują liczne czynniki redukujące wzory życia religijnego. Obserwuje się mniejsze przywiązanie do religii i Kościoła. Selektywność praktyk ogranicza się często do rytuałów. Praktyki jednorazowe i udział sfery *sacrum* w niedzielnym świętowaniu jest jednym z możliwych wyborów, a nie obowiązkiem.

Zakończenie

W drugiej połowie XIX wieku ukształtowały się specyficzne wartości śląskie. Na ich genezę istotny wpływ miały czynniki zewnętrzne. To one w dużej mierze zdecydowały o powstaniu etosu pracy i wzmacniającej ten etos rodzinie. Religia z kolei wpływała na moralność rodzinną i więź rodzinną. W jej duchu socjalizowane było młode pokolenie. Okres realnego socjalizmu wpłynął destrukcyjnie na etos pracy, dwie pozostałe wartości — rodzina i religia — nadal zajmowały wysokie pozycje w świadomości Ślązaków.

W okresie transformacji systemowej z jednej strony mieliśmy do czynienia z ich zmianą, a z drugiej strony — z trwaniem wartości. Na ten proces wpłynęły zmiany systemowe, którym podlegały polska gospodarka i społeczeństwo, jak również zmiany cywilizacyjne związane z procesami modernizacyjnymi wynikającymi z otwarcia na świat. Trzy śląskie wartości w coraz większym stopniu funkcjonują odrębnie, zmieniając swój charakter. Zauważalny jest mniejszy wpływ jednych na drugie. Mamy do czynienia z ich większą autonomią.

Nabrała większej wagi wartość pracy. Przyczyniły się do tego głównie czynniki zewnętrzne, takie jak bezrobocie, trudność uzyskania pracy, większe wymagania pracodawców. Dodatkowym czynnikiem był wzrost poziomu życia i większa podaż dóbr konsumpcyjnych. Wynagrodzenie za pracę pozwalało na zakup dóbr i usług. Taka sytuacja spowodowała, że praca stała się dużą wartością jako wyznacznik pozycji społecznej i stylu życia. Większą wartość uzyskiwała praca wysoko kwalifikowana, wymagająca ukończenia studiów wyższych, a utraciła ją praca fizyczna. W warunkach transformacji systemowej odbudowana więc została wartość pracy, jednak nabrała ona innego wymiaru.

Utrzymuje się duża wartość rodziny. Rodzina zajmuje najwyższą pozycję w rankingach systemów wartości. Jej tradycyjną formę realizuje przede wszystkim starsze i średnie pokolenie. Młodsze pokolenie dopuszcza inne alternatywne formy rodziny, rozwody i antykoncepcję. Z jednej strony procesy modernizacyjne stopniowo deprecjonują wartość tradycyjnej rodziny. Z drugiej strony rozbudowuje się sposób świętowania uroczystości rodzinnych, umacniając więź rodzinną w rodzinie szerszej. Z realizacją wartości rodzinnych i wypełnieniem funkcji prokreacyjnych i opiekuńczych mają problemy młode kobiety, wykształcone i zaangażowane w pracę zawodową.

Utrzymuje się również wartość religii. Ma ona jednak inny wymiar niż w realnym socjalizmie. Jest to nadal religijność instytucjonalna, związana z Kościołem katolickim. Taką formę religijności preferuje przede wszystkim starsze i średnie pokolenie. Młodsze pokolenie docenia wartość religii, ale w mniejszym stopniu realizuje praktyki religijne. Religia i Kościół wpływają na rodzinę i respektowanie norm moralności rodzinnej, ale w mniejszym stopniu niż w realnym socjalizmie. Preferowany jest selektywny model religijności. Realizacja cech charakterystycznych tradycyjnej śląskiej religijności jest zróżnicowana terytorialnie.

Oddziaływanie procesów globalizacyjnych, prądów kulturowych płynących z Zachodu, unifikacja w ramach społeczeństwa polskiego negatywnie wpływają na zachowanie tradycyjnych wartości, w tym wartości śląskich. Być może mamy do czynienia ze stopniowym ich zanikiem, a współczesność jest już ostatnim świadkiem ich istnienia.

Literatura

- Adamski F., 1966: *Hutnik i jego rodzina*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- Analiza i ocena przebiegu procesu restrukturyzacji zatrudnienia górnictwa węgla kamiennego w latach 1990—1997*, 1998. Katowice.
- Błasiak W., 1990: *Śląska zbiorowość regionalna i jej kultura w latach 1945—1956*. W: M. Błaszczyk-Wacławik, W. Błasiak, T. Nawrocki: *Górny Śląsk. Szczególny przypadek kulturowy*. Kielce: Wydawnictwo „Szumacher”.
- Błaszczyk-Wacławik M., 1990: *Miejsce i rola regionalnej kultury w procesach życia społecznego zbiorowości Górnego Śląska do roku 1945*. W: W. Błaszczyk-Wacławik, W. Błasiak, T. Nawrocki: *Górny Śląsk. Szczególny przypadek kulturowy*. Kielce: Wydawnictwo „Szumacher”.
- Budzyńska E., 1999a: *Obraz rodziny u katowickiej młodzieży*. W: E. Budzyńska i in.: *Rodzina wobec wartości. Socjologiczne studium rodzin wielkomiejskich. Na przykładzie Katowic*. Katowice: Instytut Górnos Śląski.
- Budzyńska E., 1999b: *Struktura rodziny katowickiej*. W: E. Budzyńska i in., red.: *Rodzina wobec wartości. Socjologiczne studium rodzin wielkomiejskich. Na przykładzie Katowic*. Katowice: Instytut Górnos Śląski.
- Budzyńska E., 2010: *Struktura rodziny górnos Śląskiej z perspektywy badań socjologicznych*. „Górnos Śląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa”. T. 1, s. 209—225.
- Bukowska-Floreńska I., 1987: *Spoleczno-kulturowe funkcje tradycji w społecznościach industrialnych Górnego Śląska*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Bukowska-Floreńska I., 2007: *Rodzina na Górnym Śląsku*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Dutkiewicz H., 1968: *Małżeństwa mieszane w czterech miastach GOP jako wskaźnik integracji społecznej*. Katowice: Śląski Instytut Naukowy.
- Filipczyk-Halladin B., 2010: *Procesy demograficzne na Śląsku*. „Górnos Śląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa”. T. 1, s. 70—82.
- Frańkiewicz L., 1974: *Starzy robotnicy na Śląsku*. Warszawa: Instytut Wydawniczy CRZZ.
- Gąsiorowska-Grabowska N., red., 1962: *Źródła do dziejów klasy robotniczej na ziemiach polskich*. T. 2. Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza”.
- Górnikowska-Zwolak E., 2000: *Szkic do portretu Ślązaczki*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- Górny A., 2008: *Religijność śląska a procesy sekularyzacyjne*. W: U. Swadźba, red.: *Śląski świat wartości*. Katowice: Wydawnictwo Gnome.
- Górny A., 2010: *Tradycja czy nowoczesność? Młodzi mieszkańcy Górnego Śląska a fundamenty świata wartości*. „Górnos Śląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa”. T. 1, s. 146—162.

- Faliszek K., Łęcki K., Wódz K., 2001: *Górnicy. Zbiorowości górnicze u progu zmian*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- Hoffmann K., 2010: *Kariera zawodowa a życie rodzinne w opinii młodych kobiet śląskich*. W: U. Swadźba, E. Budzyńska, red.: *Rodzina i praca: między tradycją a współczesnością*. Katowice: Uniwersytet Śląski — Gnome.
- Hrebenda A., 1979: *Górnośląska klasa robotnicza w latach międzywojennych 1922—1939*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Jezierska J., 1965: *Struktura społeczno-zawodowa województwa śląskiego w 1931 r.* „Zaranie Śląskie”, z. 1a.
- Jankowska E., 1984: *Praca zawodowa kobiet w ujęciu teorii stratyfikacji społecznej*. W: W. Mrozek, red.: *Z badań nad problematyką socjologii zawodu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Jonca K., 1966: *Polityka socjalna Niemiec w przemyśle ciężkim Górnego Śląska 1971—1914*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- Kaczmarek R., 2010: *Polacy w Wehrmachcie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kasprów E., 1972: *Czynniki adaptacji kobiet do zawodów tradycyjnie męskich*. „Górnośląskie Studia Socjologiczne”. T. 10. Katowice: Śląski Instytut Naukowy.
- Klasik A., Kuźnik F., Szczupak B., 2005: *Gospodarka śląska na przełomie wieków. Syndrom regresu, wola kreacji*. W: W. Jacher, A. Klasik, red.: *Region w procesie przemian. Aspekt socjologiczny i ekonomiczny*. Katowice: Wydawnictwo Gnome.
- Kokot J., 1966: *Przemiany gospodarcze na Śląsku w latach 1945—1955*. Opole: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Kopeć E., 1983: *„My” i „oni” na Górnym Śląsku. (1918—1939)*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- Król M., 2004: *Bezrobocie i formy jego ograniczania*. W: L. Frąckiewicz, red.: *Społeczny obraz Śląska*. Katowice: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej.
- Kujawski E., 1935: *Współczesna rodzina śląska*. „Kuźnica”, nr 4—5.
- Ligęza J., Żywirska M., 1964: *Zarys kultury górniczej*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- Michalkiewicz S., red., 1976: *Historia Śląska*. T. 3. Cz. 2. Wrocław: Ossolineum.
- Mrozek W., 1965: *Rodzina górnicza. Przekształcenia społeczne w górnośląskim środowisku górniczym*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- Mrozek W., 1987: *Górnośląska rodzina robotnicza w procesie przeobrażeń*. Katowice: Śląski Instytut Naukowy.
- Myszor J., 1991: *Duszpasterstwo parafialne na Górnym Śląsku w latach 1821—1914*. Katowice: Kuria Diecezjalna w Katowicach.
- Myszor J., 1999: *Historia diecezji katowickiej*. Katowice: Kuria Metropolitalna.
- Piorun W., 1981: *Śląscy bieda-ludzie*. W: W. Janota, oprac.: *Z czarnego kraju. Górny Śląsk w reportażu międzywojennym*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- „Roczniki Statystyczne Województwa Katowickiego” 1974—1978. Katowice: Wydawnictwo Wojewódzkiego Urzędu Statystycznego.
- Swadźba U., 2001a: *Śląski etos pracy*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Swadźba U., 2001b: *Konflikt wartości i „dualizacja” śląskiego etosu pracy w okresie realnego socjalizmu*. W: W. Jacher, red.: *Eseje socjologiczne*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Swadźba U., 2005: *Wykształcenie jako wartość. Ewolucja świadomości Ślązaków*. W: W. Jacher, A. Klasik, red.: *Region w procesie przemian. Aspekt socjologiczny i ekonomiczny*. Katowice: Wydawnictwo Gnome.

- Swadźba U., 2007: *Czy praca jest ważna dla rybniczian?* W: U. Swadźba, red.: *Praca, rodzina, obowiązki, czas wolny czyli o stylu życia mieszkańców Rybnika*. Katowice: Wydawnictwo Gnome.
- Swadźba U., 2008a: *Praca jako wartość w życiu Ślązaków*. W: U. Swadźba, red.: *Śląski świat wartości*. Katowice: Wydawnictwo Gnome.
- Swadźba U., 2008b: *Od rębacza do socjologa. Zmiany struktury społeczno-zawodowej w tradycyjnych społecznościach śląskich*. W: A. Siwik, L. Haber, red.: *Od robotnika do internauty. W kierunku społeczeństwa informacyjnego*. Kraków: Wydawnictwa Naukowo-Dydaktyczne AGH.
- Swadźba U., 2009a: *Miejsce pracy zawodowej w życiu kobiet śląskich*. W: U. Swadźba, red.: *Praca czy rodzina? Dylematy kobiet śląskich*. Katowice: Wydawnictwo Gnome — Uniwersytet Śląski.
- Swadźba U., 2009b: *Etos pracy na Górnym Śląsku. Tradycja, współczesne oblicze i zmiany*. „Studia Socjologiczne”, nr 4, s. 165—190.
- Swadźba U., 2011: *Edukacja — świadomościowe zmiany w okresie transformacji w województwie śląskim*. W: U. Swadźba, red.: *20 lat transformacji w aspekcie regionalnym. Śląsk. Refleksje socjologów*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Swadźba U., 2012: *Wartości — pracy, rodziny i religii. Socjologiczne studium społeczności śląskich*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Szpor G., 1983: *Problemy zatrudnienia w przemyśle ciężkim w latach 1950—1955*. W: „Studia i Materiały z Dziejów Śląska”. T. 13. Katowice: Śląski Instytut Naukowy.
- Szramek E., 1934: *Śląsk jako problem socjologiczny. Problem analizy*. Mikołów: Wydawnictwo Karola Miarki.
- Świątkiewicz W., 1992: *Religijność w życiu współczesnych rodzin*. W: W. Świątkiewicz, red.: *Wartości a style życia rodzin*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytet Śląskiego.
- Świątkiewicz W., 1997: *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*. Katowice: Instytut Górnośląski.
- Świątkiewicz W., 2001: *Rodzina jako wartość w tradycji kulturowej Górnego Śląska*. W: M. Ziemska, red.: *Rodzina współczesna*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Świątkiewicz W., 2007: *Kondycja rodziny śląskiej*. W: W. Jacher, A. Klasik, red.: *Zmieniające się oblicza regionu górnośląskiego*. Katowice: Wydawnictwo Gnome.
- Świątkiewicz W., 2009: *Troska o rodzinę czy zbijanie majątku?* W: W. Świątkiewicz, red.: *Rodzina w środku Europy*. Rybnik — Nitra — Hradec Kralowe — Szeged. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Wanatowicz M.W., 1977: *W kwestii studiów wyższych Górnoślązaków w okresie międzywojennym*. W: J. Chlebowczyk, red.: „Śląskie Studia Historyczne”. T. 2. Katowice.
- Wanatowicz M.W., 1982: *Ludność napływowa na Górnym Śląsku w latach 1922—1939*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Wanatowicz M.W., 1986: *Inteligencja na Śląsku w okresie międzywojennym*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Węgrzyn K., 2001: *Wychowanie religijne w rodzinie górnośląskiej*. W: M. Ziemska, red.: *Rodzina współczesna*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Węgrzyn K., Węgrzyn G., 1999: *Sytuacja materialno-bytowa rodzin*. W: E. Budzyńska i in., red.: *Rodzina wobec wartości. Socjologiczne studium rodzin wielkomiejskich. Na przykładzie Katowic*. Katowice: Instytut Górnośląski.

- Więcek J., 1965: *Struktura zatrudnienia a płynność robotników w przemyśle węglowym w latach 1949—1959*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- Wycisło J., 1991: *Model chrześcijańskiego robotnika górnośląskiego w końcu XIX wieku*. Katowice: Muzeum Prozy Śląskiej.
- Wycisło J., 1994: *Religijne inspiracje działalności społeczno-gospodarczej w tradycji górnośląskiej*. W: W. Świątkiewicz, J. Wycisło, red.: *Metropolia katowicka — górnośląska. Dziedzictwo historii. Wyzwania wobec przyszłości*. Katowice: Instytut Górnośląski.
- Zdaniewicz W., Zembruski T., red., 2000: *Kościół i religijność Polaków 1945—1999*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego.
- Zygmunt A., 2008: *System wartości rybniczian*. W: U. Swadźba, red.: *Śląski świat wartości*. Katowice: Wydawnictwo Gnome — Uniwersytet Śląski.
- Zygmunt A., 2009: *Demograficzny obraz województwa śląskiego na tle przemian ludnościowych w Polsce — szanse, zagrożenia, prognozy*. „Studia Socjologiczne” nr 4, s. 167—190.
- Żywirska M., oprac., 1949: *Życiorysy górników*. Katowice: Wydawnictwo Związku Zawodowego Górników w Polsce.

Halina Rusek

Uniwersytet Śląski w Katowicach

„Inny” Śląsk — południowe rubieże województwa śląskiego

Abstract: One of the distinctive features of the Silesian Voivodeship — a region created by an administrative decision — is its multifaceted diversity, described in different contexts and recalled for different reasons, not only cognitive but also political ones. The voivodeship is a multicultural area characterized by a mosaic of cultural, religious and ethnic diversity. In everyday perception, as well as in the media, the Silesian Voivodeship is usually associated with the industrial agglomeration of softly defined borders, and rarely with its integral parts of Zagłębie, the Częstochowa region, the hilly Podbeskidzie and Cieszyn Silesia. The latter, historically belonging to Upper Silesia, forms the southern flanks of the region, the “other Silesia” — green and totally different in its geographical, social, cultural and partly also economic image than the other sub-regions that form Silesia. The region has the characteristics of an administrative, ethnic and cultural borderland. Situated on the Polish-Czech national border, it is also a cross-frontier area of major economic and political importance. It is also the fatherland for about 40 thousand Poles living in the Czech part of Cieszyn Silesia — known in Polish as Zaolzie. Therefore, when we think “Silesia”, we should also think of its southern lands as one of the varieties of “Silesianhood” which build, just like Upper Silesia, the identity of the region.

Key words: identity, multiculturalism, ethnic and cultural borderland

Kiedy mówimy o województwie śląskim, rzadko mamy na myśli to samo. Wszak jedną z wyróżniających cech tego administracyjnie utworzonego regionu jest jego „niezwykłe”, „ogromne”, „niespotykane” zróżnicowanie, opisywane w różnych aspektach i przywoływane z racji różnych potrzeb, nie tylko poznawczych, ale często także politycznych. W studiach naukowych i popularnonaukowych wiele uwagi poświęcono temu zagadnieniu, a przede wszystkim genezie wielokulturowości administracyjnie wykreowanego regionu. Województwo śląskie jest przestrzenią wielokulturową, bo jak mało który region cechuje się bogatą różnorodnością kulturową i etniczną o charakterze różnobarwnej mozaiki. W myśleniu potocznym,

a także w publicystyce, województwo śląskie kojarzy się najczęściej z aglomeracją przemysłową o niejednorodnie zresztą nakreślanych granicach, a rzadko z jego integralnymi częściami, od Zagłębia poczynając, poprzez ziemię częstochowską i Podbeskidzie, na Śląsku Cieszyńskim kończąc. Południowe rubieże województwa wymienione w tytule artykułu to właśnie zielona, całkowicie odmienna w swoim wizerunku geograficznym, społecznym, kulturowym i częściowo gospodarczym od pozostałych subregionów tworzących województwo śląskie ziemia cieszyńska, historycznie przynależna do Górnego Śląska, o czym dzisiaj mało kto pamięta. Jej mieszkańcy nie utożsamiają się z narodowością śląską, natomiast podkreślają swoje związki z kulturą austriacką, przypominając nieustannie, że Cieszyn nazywano kiedyś „małym Wiedniem”, a postać Franciszka Józefa II nadal cieszy się w tych stronach sympatią i szczególną estymą. Nieprzypadkowo rdzennych mieszkańców Śląska Cieszyńskiego nazywało się i do dzisiaj nazywa „cesarokami” i „kajzerokami”. Na Śląsku Cieszyńskim mieszkają też górale śląscy (Cieszyniocy, Ślónzocy), Wałasi, zwani też Dulanami, którzy zachowali we wsiach beskidzkich czystą śląską mowę i obyczaje, oraz Lachy śląskie. Po czeskiej stronie granicy leżą: Śląsk Opawski i Zaolzie, zamieszkałe przez ok. 40 tys. Polaków autochtonów oraz czeską większość utworzoną z przybyszów z różnych regionów Czech, Moraw lub Słowacji.

Odmiennosc Śląska Cieszyńskiego od ziem tworzących województwo śląskie wynika nie tylko z przygranicznego położenia i szczególnego uroku krajobrazu tego regionu, lecz także z podstawowych społeczno-demograficznych i gospodarczych wskaźników. Kapitał społeczny, gospodarczy, ale też kulturowy tej części województwa kształtuje cały szereg czynników, z których do najistotniejszych należy położenie regionu na styku międzynarodowych szlaków komunikacyjnych — przede wszystkim na szlaku Północ — Południe — umożliwiających szybkie połączenie z dużymi ośrodkami w kraju i za granicą. Tu znajduje się największe na południu Polski przejście graniczne, a granica z Republiką Czeską należy do najważniejszych szlaków tranzytowych, głównie do Czech, Węgier, Austrii, Włoch.

Ziemia cieszyńska jest słabo zurbanizowana — nieco powyżej 46% mieszkańców powiatu cieszyńskiego, czyli centralnej części Śląska Cieszyńskiego, stanowi ludność miejska (w całym województwie śląskim odsetek ludności miejskiej wynosi 78,2%). Jednak w przeciwieństwie do reszty województwa liczba ludności w powiecie i podregionie bielskim w latach 2004—2008 wzrosła o 1,7% (w województwie śląskim spadła w tym czasie o 1,2%). Choć ponad 34% mieszkańców powiatu cieszyńskiego zatrudnionych jest w przemyśle, Śląsk Cieszyński jest regionem o profilu rolniczo-usługowym¹, z wyraźnym nastawieniem na rozwój

¹ Wszystkie dane statystyczne dotyczące demografii i gospodarki Śląska Cieszyńskiego pochodzą z opracowania: *CBRG — Cieszyński Barometr Rozwoju Gospodarczego*, przygotowanego w ramach partnerstwa realizowanego przez Powiatowy Urząd Pracy w Cieszynie oraz Agencję Komunikacji Marketingowej „Inter Active” z Krakowa, współfinansowanego z środków Unii Europejskiej w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego — Program Operacyjny Kapitał Ludzki 2007—2013, priorytet VIII. Dokument został opublikowany przez Starostwo Powiatowe w Cieszynie (brak daty wydania).

turystyki, zarówno rekreacyjnej, jak i kulturalnej, szczególnie popularnej w ostatnich latach. Do największych pracodawców w regionie należy kopalnia „Silesia” w Czechowicach-Dziedzicach, obecnie będąca własnością Czechów². Do 2002 roku działała też kopalnia „Morcinek” w Kaczycach, zamknięta w wyniku procesu restrukturyzacji polskiego górnictwa, ale ciągle będąca w kręgu zainteresowań Czechów. Uzupełnieniem rolniczo-usługowego charakteru ziemi cieszyńskiej jest zatem także rys industrialny i postindustrialny — ten drugi dominujący w pozostałych subregionach województwa śląskiego, przede wszystkim na Górnym Śląsku oraz w Zagłębiu.

Odwieczne pogranicze

Śląsk Cieszyński w przeszłości przechodził z rąk do rąk, co wyraźnie zaznacza się we współczesnej kulturze tego regionu, ukształtowanej wpływami polskimi, czeskimi, niemieckimi, austriackimi, częściowo słowackimi i żydowskimi, a nawet węgierskimi. Od 1920 roku jego mieszkańcy żyją przy granicy państwowej, którą wyznaczono zgodnie z międzynarodową umową, a nie wolą autochtonów. Podział Śląska Cieszyńskiego pomiędzy nowo powstałe państwa: Polskę i Czechosłowację, nie zadowolił, jak twierdzą historycy, żadnej ze stron, natomiast na kilkadziesiąt lat negatywnie zaważył na stosunkach polsko-czeskich. Choć obecnie stosunki te są coraz lepsze, to jednak ciągle niełatwe, wyznaczają je bowiem dawne animozje, pretensje o niesprawiedliwy podział ziemi cieszyńskiej i powstałe w jego wyniku konflikty. Relacje między obu krajami zmienił podmuch przemian z 1989 roku, określanych ogólnie jako ustrojowe, a w Czechosłowacji literacko nazwanych aksamitną rewolucją. Ponad dwudziestoletni proces demokratyzowania się życia we wszystkich jego sferach uczynił z Polaków i Czechów dobrych partnerów we wszelkich formach współpracy, odnoszących się do siebie z rosnącą z roku na rok sympatią. Niemalże znaczenie w procesie kształtowania się nowego charakteru polsko-czeskiego sąsiedztwa miało otwarcie granicy, wejście Polski i Czech do NATO jako do organizacji, do której wstępują tylko wybrane państwa, wreszcie przystąpienie obu państw do Unii Europejskiej, czego jednym z ważnych skutków było znalezienie się w tzw. strefie Schengen, czyli w strefie granic państwowych bez kontroli celnej.

Zniknęły zatem obiektywne bariery, które niegdyś ograniczały częstotliwość i zakres stosunków polsko-czeskich, ale co nie mniej ważne, zanikają także bariery w świadomości mieszkańców obu państw. Tezę tę potwierdzają wyniki coraz liczniejszych badań empirycznych, prowadzonych przez naukowców z obu stron granicy (zob. Dębicki, 2010, s. 186—194) oraz przez największe polskie ośrodki

² Kopalnia należy do spółki Energetický a průmyslový holding s.a. (www.pgsilesia.pl — data dostępu: 16.05.2013).

badania opinii publicznej. Pokazują one dokonujące się od końca lat 90. ubiegłego wieku przemiany stosunku Polaków do Czechów. W hierarchii sympatii Czesi zajmują z roku na rok coraz wyższą pozycję, a niechęć do nich wyraźnie słabnie. Należy jednak pamiętać, że postrzeganie narodowych sąsiadów jest inne — lepsze lub gorsze — na pograniczu, a inne w centrum kraju. Wyniki badań pozwalają określić stosunek mieszkańców centralnej Polski do sąsiadów zza polsko-czeskiej granicy jako lepszy niż stosunek mieszkańców polskiej części Śląska Cieszyńskiego, gdyż mieszkańcy pogranicza kształtują swój wizerunek sąsiadów na podstawie historycznych doświadczeń, jak i współczesnych wydarzeń interpretowanych z indywidualnej perspektywy (Kurcz, 2008, s. 21). Ten interesujący wątek wymaga jednak zdecydowanie szerszej refleksji niż kilka zdań zamieszczonych w ramach niniejszego artykułu.

Śląsk Cieszyński zawsze był regionem pogranicza i do dzisiaj zachował taki charakter. Region ten zajmuje tę samą przestrzeń geograficzną, zmieniają się jedynie granice państwowe, a więc zmienia się jego przestrzeń społeczna i kulturowa, co powoduje, że trudno wyznaczyć przestrzenny zasięg pogranicza. Zresztą nie jest łatwo wyznaczyć przestrzenny zasięg jakiegokolwiek pogranicza narodowego, państwowego, kulturowego czy etnicznego, bo właściwie jego jedynym pewnym punktem jest granica. Pojęcie pogranicza zawsze występuje w relacji z pojęciem granicy — w relacji podobieństwa i opozycji. Pogranicza tworzyły się i istnieją wokół granic, a często same były granicami. O ile trudno wyznaczyć przestrzeń pogranicza, to jednoznacznie usytuowany jest w tej przestrzeni jeden jego punkt — granica, która oznacza koniec czyjejs władzy, wpływów, własności. Granica zawsze coś dzieli, a pogranicze jest jej wyzwaniem, bo zawsze coś łączy (Babiński, 1997, s. 42). Charakter i rodzaj granicy wyznacza charakter usytuowanych przy niej pograniczy. Ważny jest stopień jej otwartości czy — patrząc z drugiej strony — szczelności, organizacji i zasad jej przekraczania, a także struktury społecznej i politycznej części, które dzieli. Zamknięta granica, której przekroczenie wiąże się z dużymi utrudnieniami, nadaje pograniczom stykowy charakter, co oznacza, że dwie strony takiej granicy niewiele łączy, a prawie wszystko dzieli. Otwarta granica oraz przyjęcie w krajach, które oddziela, demokratycznych standardów wyzwala procesy przenikania, przejścia z jednej strony na drugą stylów i sposobów życia, wzorów organizacji społecznej, gospodarczej itp. Pozwala mieszkańcom jednego i drugiego pogranicza na realizację ich potrzeb i interesów po obu stronach granicy. Granica i pogranicze polsko-czeskie i czesko-polskie na Śląsku Cieszyńskim w ciągu ostatnich dwudziestu lat przeobraziło się z pogranicza stykowego w pogranicze przejściowe³.

Polskie pogranicza podlegają zatem procesowi szybkich, wielowymiarowych i wielokulturowych przemian, które warunkują czynniki mikro- i makrospołeczne. Do tych drugich zaliczyłabym właśnie przemiany znaczenia oraz funkcji granicy, w wyniku których europejskie granice, szczególnie w krajach skupionych w Unii Europejskiej, tracą ostrość, stają się coraz bardziej otwarte, także granice z kraja-

³ O pograniczu stykowym i przejściowym pisał Józef Chlebowczyk (1972).

mi nienależącymi do UE. Nie mniej ważne jest to, że powstają nowe granice, co dotyczy szczególnie Europy Środkowo-Wschodniej. Ta fala przemian przyniosła nowe pogranicza, takie jak polsko-czeskie i polsko-słowackie, powstałe w wyniku rozpadu w 1994 roku Czechosłowackiej Republiki Socjalistycznej na dwa państwa — Republikę Czeską i Republikę Słowacką.

Ziemia cieszyńska jest pograniczem w rozumieniu antropologicznym i socjologicznym — jest przestrzenią kontaktu różnych grup ludzkich o odmiennych systemach wartości, tradycjach kulturowych, wzorach zachowania, językach, gwarach czy dialektach, a często wyznaniach. Z perspektywy socjologicznej pogranicze ujmuje się zarówno w aspekcie przestrzennym, społecznym, jak i osobowościowo-kulturowym „jako obszar, terytorium znajdujące się przy granicy lub daleko od centrum; [...] jako usytuowany w przestrzeni kontakt społeczno-kulturowy między dwoma lub więcej narodami lub grupami etnicznymi; [...] jako miejsce kształtowania się nowego człowieka i jego kultury”⁴. W przestrzeni śląskocieszyńskiego pogranicza spotkali się nie tylko Polacy z polskiej strony granicy, Słowacy i Czesi, lecz także Polacy z Zaolzia — części Śląska Cieszyńskiego włączonej do Czechosłowacji, której do czasu podziału regionu w 1920 roku nikt tak nie nazywał. Polską część podzielonego Śląska Cieszyńskiego konsekwentnie nazywa się dalej Śląskiem Cieszyńskim, natomiast dla części zachodniej, włączonej do Czechosłowacji, poszukiwano nowej nazwy. Historycy czescy najczęściej mówią *české Těšínsko* (Czeski Śląsk Cieszyński) lub *Těšínsko*. Polscy historycy o tym obszarze mówią: Czechosłowacki Śląsk Cieszyński, Śląsk Cieszyński w Czechosłowacji, Zaolziański Śląsk Cieszyński czy Zaolzie (Zahradník, Ryczkowski, 1992, s. 9).

Dwie części Śląska Cieszyńskiego, jak i dwa miasta powstałe z podziału Cieszyna — Cieszyn i Czeski Cieszyn, rozwijają się od momentu wytyczenia granicy na Olzie niezależnie, trudno nawet wskazać jakiegokolwiek widoczne „gołym okiem” punkty styczne. Do dzisiaj emocje Polaków budzi nie do końca wyjaśniona „kwestia zaolziańska”, w której chodzi o teren położony po czeskiej stronie granicy. Po podziale mieszkało tam około 100 tys. Polaków, z których obecnie pozostało mniej niż połowa — niecałe 40 tys. W okresie międzywojennym Polacy zarzucali Czechom prowadzenie wobec polskich autochtonów na Zaolziu restrykcyjnej polityki asymilacyjnej, Czesi z kolei mieli pretensje do Polski o ostrą repolonizację Zaolzia w 1938 roku, kiedy region ten na rok powrócił do państwa polskiego. Do tej pory starsi mieszkańcy ziemi cieszyńskiej, a przede wszystkim Polacy z Zaolzia, mają w pamięci ten układ stosunków polsko-czeskich z przeszłości, co spowodowało, że ukształtowały się i wzmacniały przez lata już dzisiaj słabsze wzajemne negatywne stereotypy narodowościowe, przekazywane z pokolenia na

⁴ Przytoczona definicja Andrzeja Sadowskiego (1995, s. 13), jako syntetyzująca różnorakie podejścia socjologiczne, należy do najczęściej przywoływanych w publikacjach — nie tylko socjologicznych — dotyczących pogranicza. Niemniej, młoda subdyscyplina socjologii — socjologia pogranicza — dopracowała się dosyć bogatego zestawu definicji pogranicza, mniej lub bardziej nawiązujących do przytoczonej (zob.: Babiński, 1994; 2001; Kwaśniewicz, 1999; Golka, 1999; Kłoskowska, 1996; Kurcz, 2012; Szczepański, 1999; Wojakowski, 2002; Kurczewska, 2008).

pokolenie. Na stosunkach polsko-czeskich zaważył także rok 1968, kiedy polskie wojsko wzięło udział w inwazji na Czechosłowację, aby stłumić rozpoczynające się tam antykomunistyczne wrzenie, nazwane Praską Wiosną. Negatywne nastawienie Czechów skupiło się wówczas na mieszkających w Czechosłowacji Polakach, którzy — rozczarowani Macierzą — schowali swoją polskość do sfery prywatnej, a w sferze publicznej zasymilowali się z czeską większością, tym razem z własnego wyboru⁵. Kwestia ta dopiero dzisiaj analizowana jest z pełną naukową rzetelnością i bez emocji.

Polacy żyjący na Zaolziu ulegli niegdyś wymuszonemu, ale także naturalnemu procesowi asymilacji. Podobnie jak w innych przypadkach europejskich mniejszości narodowych i etnicznych dotknął ich proces nieunikniony, którego skutki mogą być mniej lub bardziej nasilone. Sposoby życia Polaków są po części polskie — głównie w sferze prywatnej i aktywności kulturalnej — i po części czeskie — przede wszystkim w sferze publicznej. Są to zatem „podwójni” ludzie, swobodnie przenoszący się z jednej sfery do drugiej, ludzie pogranicza.

Ludzie pogranicza

W sytuacji pogranicza szczególnie wyraźnie uwidacznia się problem tożsamości jednostek i grup społecznych, które żyją na styku dwóch lub więcej kultur, w ciągłym kontakcie z „innym”. Pytanie o tożsamość, a więc o to, „kim jestem”, a czasami — co ważniejsze — „kim nie jestem”, szczególnie natrętnie ujawnia się na pograniczach, bo pytanie to wyostrza się wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z wyraźnie zaznaczonymi różnicami, gdzie „inni” to są często „obcy”, którzy w pewnych sytuacjach stają się „swoimi”. Gdzie konkurują z sobą systemy wartości i wzory kulturowe, a często nawet dochodzi między nimi do konfrontacji. Drugim wymiarem tego stałego styku jest proces tworzenia się na pograniczach oryginalnego typu kultury o cechach synkretycznych, odmiennego od kultury centrum. Jest to proces nieunikniony, skoro kultury usytuowane na pograniczach wręcz nastawione są na wchłanianie i adaptowanie elementów „obcych”. Tworzy się przestrzeń wielokulturowa, niedokończona, zawsze będąca w ruchu i niespokojna. Taki wizerunek ma obecnie pogranicze na Śląsku Cieszyńskim, tak jak prawie wszystkie pogranicza europejskie — te, które tworzy otwarta granica. Na tych nacechowanych szczególną mobilnością obszarach nieustannie poszerza się skala kontaktów społecznych i kulturowych pomiędzy mieszkańcami i instytucjami z obu stron granicy — zarówno w wymiarze ilościowym, jak i jakościowym. Nie może wobec tego nie powstać jakościowo nowa kultura, a także nowa tożsamość uczestników i twórców tej kultury. „Na pograniczach wytwarza się typ człowieka

⁵ Szerzej pisze na ten temat zaolziański naukowiec, długoletni badacz Zaolzia Tadeusz Siwek (2005).

pogranicza o specyficznej świadomości społecznej i tożsamości jednostkowej. Podziela on życie kulturalne dwóch lub więcej różnych społeczności. Czasami zmienia przynależność narodową” (Sadowski, 1995, s. 46).

Człowiek pogranicza często jest rozdarty wewnętrznie, nie potrafi dokonać wyboru jednego z różnych sposobów życia. Częściej jednak bywa tak, że nabywa umiejętności swobodnego poruszania się w dwóch lub więcej kulturach, wybierania z nich różnych elementów do konstruowania własnej tożsamości. Walencja kulturowa ludzi pogranicza, czyli ich poczucie szczególnej bliskości z kulturą narodową i łatwość posługiwania się jej treściami i wzorami zarówno w życiu codziennym, jak i w sytuacjach wyjątkowych (Kłóskowska, 1999, s. 107), staje się podwójna, a nawet ich tożsamość narodowa nie jest jednorodna. Dotyczy to zwłaszcza członków mniejszości etnicznych i narodowych, także emigrantów. Członkowie tych społeczności dotknięci są „syndromem emigranta” — w pewien sposób są emigrantami, bez względu na to, czy są nimi rzeczywiście, czy też stali się mniejszością narodową w wyniku działań administracyjnych, tak jak polskie mniejszości narodowe za południową i wschodnią granicą kraju. Tacy ludzie, mówiąc metaforycznie, zawsze żyją na granicy, zawsze dla kogoś — zarówno w kraju zamieszkania, jak i w kraju macierzystym — stają się jakimiś obcymi. Zatem na fali otwierania się świata i nastania czasu płynnych tożsamości pojawił się „trzeci” człowiek, obdarzony „trzecią” tożsamością — niejednorodną, złożoną, ukształtowaną przez dwie strony jakiejś granicy. To jest człowiek współczesnego świata, swobodnie poruszający się w różnych kulturach. „Trzecia” tożsamość przestaje być atrybutem tylko ludzi żyjących blisko konkretnej granicy — świat, a na pewno Europa, staje się wielkim, permanentnym pograniczem.

Ludźmi pogranicza są w pewnym stopniu mieszkańcy obu części Śląska Cieszyńskiego przedzielonego granicą, ale przede wszystkim są nimi członkowie polskiej społeczności żyjącej na Zaolziu. Jest to grupa, która zwłaszcza w okresie międzywojennym wyraźnie zaznaczała swoją odrębność etniczno-kulturową, głównie przez szeroko rozbudowane życie organizacyjne, skupiające się w ponad stu polskich organizacjach kulturalnych, oświatowych, społeczno-gospodarczych, wyznaniowych, zawodowych i politycznych. Nieprzypadkowo w odniesieniu do polskiej mniejszości z tego okresu używano określenia „fenomen kulturowy” dla oznaczenia tej szczególnie intensywnej aktywności (Jasiński, 1990, s. 14). Jak wynika z badań socjologicznych przeprowadzanych w ostatnich latach, fenomen ten w jakimś stopniu znajduje kontynuację również obecnie, choć w znacznie mniejszym zakresie — proces asymilacji nieubłaganie ogranicza nie tylko liczebność Polaków zaolziańskich, lecz także ich aktywność. Po drugiej wojnie światowej życie organizacyjne Polaków tworzyła jedna organizacja — Polski Związek Kulturalno-Oświatowy, polska scena teatru w Czeskim Cieszynie — do dzisiaj jedyna polska zawodowa scena teatralna poza granicami kraju, cotygodniowe polskie audycje w ostrawskim radiu, wydawanie polskiej gazety i kilku czasopism, wobec 30 polskich pism ukazujących się w latach międzywojennych. Ze 100 polskich szkół istniejących pod koniec lat 30. ubiegłego wieku pozostało niewiele ponad 20. Te fakty odzwierciedlają siłę procesów asymilacyjnych, jakie

dotykają polską grupę, a ich naturalne tempo zawsze wzmacniała oficjalnie liberalna, ale w rzeczywistości dosyć restryktywna polityka narodowościowa państwa czeskosłowackiego (Rusek, 1997).

Od czasu „aksamitnej rewolucji” polska społeczność skutecznie odbudowuje swój potencjał organizacyjny, często odwołując się do wzorów z okresu międzywojennego. Niemożliwe jest jednak dokładne odtworzenie dawnych form aktywności ze względu na raczej oczywiste, spowodowane procesami asymilacyjnymi przeobrażenia, jakim uległa polska grupa: w życiu jej członków jest tyle samo pierwiastka polskiego ile czeskiego. W wielu przypadkach osoby narodowości polskiej cechuje podwójna identyfikacja narodowa i biwalencja kulturowa (Kłóskowska, 1992, s. 13). Polacy na Zaolziu przyswajają w jednakowym stopniu kulturę polską i czeską, uznając kanony obu kultur za swoje własne. Często osoby, których samoidentyfikacja narodowa nie budzi wątpliwości, bo określają siebie jednoznacznie jako Polaków, utożsamiają się w prawie takim samym stopniu z Polakami jako narodem i z Czechami — jednych i drugich uważając za bliskich sobie ludzi, „swoich”. Nie będzie zatem błędem stwierdzenie, że zmienia się nie tylko kultura pogranicza, lecz także tożsamość jego mieszkańców. Tu również procesy makrospołeczne — z wszechobecną globalizacją — dochodzą do głosu, nieustannie i coraz szybciej zmienia się wszak kontekst społeczny i kulturowy, w którym kształtuje się tożsamość narodowa współczesnych społeczeństw, co jest szczególnie ważne dla grup będących mniejszościami narodowymi. Anthony Giddens pisze, że niegdyś tożsamość człowieka zależała od przynależności do jakiejś większej grupy i była zamknięta w ramach przynależności do danej klasy czy narodu. Dzisiaj tożsamość jest płynna i wielowymiarowa, osłabła bowiem siła oddziaływania dziedzictwa, tradycji, wzrosła natomiast ruchliwość ludzi, dzięki czemu uwolnili się oni od względnie homogenicznych społeczności, w których wzory kulturowe przechodziły z pokolenia na pokolenie. Tradycyjne drogowskazy, pokazujące, dokąd zmierzamy, straciły na znaczeniu, a współczesny świat daje nam niespotykane szeroki wybór możliwości, kim być, jak tworzyć siebie i budować własną tożsamość (Giddens, 2004, s. 52). Szczególnie duży wachlarz wyborów mają członkowie grup na co dzień stykających się z jakimś „innym”, a na pograniczach pojawiają się coraz to nowi „inni”, wraz ze swoimi tożsamościami i identyfikacjami, wzorami kulturowymi i sposobami reagowania na świat. Mieszkańcy pogranicza także podlegają tej wszechobecnej mobilności, czerpiąc budulec dla swojej tożsamości z najbliższego otoczenia, jak również z odległych od granicy przestrzeni.

Pogranicze religijne

W grupie czynników, które w największym stopniu zadecydowały w przeszłości i decydują obecnie o odrębności kulturowej Śląska Cieszyńskiego, jego od-

mienności od reszty województwa śląskiego i innych regionów kraju, jest religia. Zróżnicowanie religijne ziemi cieszyńskiej nie przypomina katolickiej jednolitości pozostałych ziem Polski, poza wschodnim pograniczem kraju, z enklawą prawosławia i grekokatolicyzmu. Katolicko-protestancka mozaika ziemi cieszyńskiej, kształtująca się od czasu reformacji w XVI wieku, przechodziła różne transformacje, z całkowitą dominacją luteranizmu włącznie, by okrzepnąć obecnie jako jeden z najważniejszych wymiarów wielokulturowości tego regionu i ważnej podstawy tożsamości jego mieszkańców. Pokazują to także liczby: w Polsce żyje około 62 tys. luteran (0,2% mieszkańców Polski), spośród których najliczniejsza grupa — 32 326 (52%) osób — tworzy diecezję cieszyńską, obejmującą 22 parafie, w których w 57 kościołach lub innych jednostkach pracuje 52 duchownych. Druga, rozciągająca się od Opola do Przemyśla, diecezja Kościoła ewangelicko-augsburskiego w województwie śląskim — diecezja katowicka — liczy 13 166 wiernych. Pozostali luteranie należą do diecezji mazurskiej, pomorsko-wielkopolskiej, warszawskiej i wrocławskiej. W 10 dekanatach diecezji bielsko-żywieckiej Kościoła rzymskokatolickiego (Bielsko-Biała centralny, Bielsko-Biała starobielski, Bielsko-Biała zachodni, cieszyński, czechowicki, goleszowski, istebniański, skoczowski, strumieński i wiślański), tworzących Śląsk Cieszyński w jego historycznych granicach, mieszka 283 829 katolików, stanowiących 61,5% wszystkich mieszkańców tej diecezji. Pozostali mieszkańcy stanowią zatem 38,5% ludności i — jak można przypuszczać — większością w tej grupie są wyznawcy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego⁶. W kilku parafiach katolickich żyje mniej katolików niż innowierców — na przykład w Wiśle Nowej Osadzie jest ich zaledwie 8,6%, w Wiśle Głębcach 19,6%, w parafii Wniebowzięcia NMP w Wiśle 20%, w Ustroniu Polanie 38,6%, w Ustroniu Hermanicach 34,7%, w Drogomyślu 45,2%, w Goleszowie 25,5%, tyleż samo w Puńcowie. Wisła jest szczególnym przypadkiem na mapie zróżnicowania religijnego, nie tylko ze względu na to, że utrzymuje się tu przewaga ewangelików, lecz także dlatego, że są tu obecni przedstawiciele wszystkich ważniejszych nurtów protestantyzmu (Czyż, Pasek, 2008, s. 9).

Najprostsze wskaźniki, czyli liczby, jednoznacznie dyskredytują przekonanie o katolickiej większości w całym społeczeństwie polskim — w pewnych jego zbiorowościach liczebną przewagę nad katolikami mają członkowie Kościołów i związków wyznaniowych niekatolickich.

Nie wymaga uzasadnienia teza, że religia odgrywa ważną rolę w procesie kształtowania, utrwalania i zachowania tożsamości jednostek i grup społecznych. Dla wielu społeczności lokalnych, a także mniejszości etnicznych czy narodowych, religia często stanowi podstawę identyfikacji regionalnej i narodowej, wyróżnia te grupy spośród innych grup, oddziela od „obcych” i integruje ze „swoimi”. Często identyfikacja religijna i narodowa czy etniczna opiera się na zespole tych samych wartości. Historia dostarcza wielu przykładów, jak mocno religia była uwikłana

⁶ Podane liczby pochodzą z wydanego przez tę diecezję w 2012 roku *Informatora Diecezji Bielsko-Żywieckiej 2012* pod redakcją Piotra Gregera, Eugeniusza Burzyka, Stanisława Lubaszka. Opis każdej parafii zawiera między innymi liczbę wszystkich mieszkańców oraz liczbę katolików, nie zawiera natomiast informacji o liczbie wyznawców innych Kościołów i związków wyznaniowych.

w procesy narodotwórcze i jak często podłoże religijne było płaszczyzną budowania więzi narodowych. Znajdujemy je również w historii Polski i jej regionów, między innymi Śląska Cieszyńskiego. Odkrywamy w tej historii, że religia była nieraz czynnikiem ratującym tożsamość narodową lub co najmniej oparciem dla procesów jej kształtowania, ale w tym regionie w ramach podziałów narodowościowych nie znajdziemy podziałów religijnych.

W procesie formowania się świadomości narodowej i więzi narodowych Kościoły miały funkcję uświadamiania zbiorowościom społecznym ich odrębności religijnej, etnicznej i kulturowej. Taką funkcję pełnił katolicyzm w odniesieniu do narodu polskiego, kiedy w końcowym okresie niewoli narodowej stał się istotnym czynnikiem integrującym wszystkie warstwy narodu. Konsekwencją tego było utrwalenie się w świadomości Polaków przekonania o związku świadomości narodowej ze świadomością religijną, związku polskość z katolicyzmem (Olszewski, 1996, s. 34), choć ziemie dawnej Rzeczypospolitej były zróżnicowane narodowo i wyznaniowo, jak na Śląsku, gdzie żyją nadal protestanci. Tu stereotyp Polak-katolik nie znajdował i nie znajduje potwierdzenia, a nawet ciężący na stosunkach katolicko-ewangelickich stereotyp, według którego ewangelik, obojętne Polak czy Niemiec, pozostawał dla większości katolików Niemcem, na Śląsku Cieszyńskim zaznaczał się słabo. W tym regionie ewangelicy wspólnie z katolikami odgrywali ważną, a czasem decydującą rolę w procesie budzenia i umacniania się polskiej świadomości narodowej. W przypadku ewangelików tak ważną, że czescy pisarze i historycy posługiwali się innym stereotypem: katolik to Czech, a ewangelik to Polak, choć i ten stereotyp nie miał wiele wspólnego z rzeczywistością (Hulka-Laskowski, 1938, s. 18). Na Śląsku Cieszyńskim podziały narodowościowe nie pokrywały się z podziałami religijnymi — i tak jest do dzisiaj, a więzi narodowe okazywały się silniejsze niż więzi wyznaniowe. Tu Kościoły katolickie i ewangelickie integrowały polską ludność wokół tych samych narodowych idei i religijnych praktyk w polskim języku, a nie w odmiennej liturgii i odmiennej doktrynie narodowej.

Kościoły na Śląsku Cieszyńskim wspierały polskie życie kulturalne, które rozwijało się w trudnym kontekście konfrontacji z kulturami pozostałych narodowości, obecnych w przestrzeni tego regionu: czeskiej i niemieckiej. Powstawały szkoły wydziałowe różnego poziomu, katolickie i ewangelickie czytelnie, przy-parafialne biblioteki, będące do dzisiaj bezcennymi źródłami wiedzy dla badaczy z różnych dziedzin nauki. Od połowy XIX wieku ukazywało się kilka ważnych dla umacniania się polskość czasopism. W latach 90. XIX wieku powstały nawet organizacje wyznaniowe o profilu politycznym, jak Związek Śląskich Katolików — Towarzystwo Katolicko-Polityczne dla Księstwa Cieszyńskiego powołane przez ks. Ignacego Świeżego i Polityczne Towarzystwo Ludowe, na czele którego stanęli ewangelicy Andrzej Cinciała i Jerzy Cinciała oraz pastor Franciszek Michejda (szerzej zob. Rusek, 2002). To powodowało, że życie kulturalne było sprzężone z aktywnością polityczną i narodową⁷.

⁷ Szerzej zob. Buława, 1995; Londzin, 1934; Popiołek, 1957; Michejda, 1992; Wojak, red., 1974; Kuś, 1983; Uglorz, 1983; Dola, 1996.

Podział Śląska Cieszyńskiego w 1920 roku zmienił w oczywisty sposób życie religijne w powstałych państwach, jak i istotę oraz działalność Kościołów. Drogi Kościołów i związków wyznaniowych na podzielonym Śląsku Cieszyńskim rozeszły się i poprowadziły w różne strony: w Polsce ku umacnianiu się znaczenia Kościołów, przede wszystkim katolickiego, w Czechosłowacji, a później Republice Czeskiej — ku ateizacji.

Życie religijne na ziemiach czeskich miało zawsze odmienny wymiar niż na sąsiednich ziemiach — w Polsce czy na Słowacji. Obraz ten inaczej kształtował się w zamierzchłej przeszłości, inaczej od chwili powstania w 1920 roku państwa polskiego i czechosłowackiego, po drugiej wojnie światowej, a nawet obecnie, po dokonaniu się w całym regionie podobnych przemian politycznych i społecznych, a także po rozpadzie Czechosłowacji na Republikę Czeską i Słowacką. Różnice te dotyczą wszystkich aspektów i wymiarów życia religijnego, pojmowanego jako splot działalności Kościoła, organizacji kościelnej, postaw i przekonań religijnych oraz praktyk.

W Czechosłowacji procesy ateizacji i sekularyzacji, otwartej walki z Kościołem intensywnie dokonujące się przez 50 lat po drugiej wojnie światowej, spowodowały, że społeczeństwo czeskie powszechnie postrzega się jako najbardziej zlaicyzowane w naszym regionie Europy, a nawet w świecie. Sytuacja — jednak tylko w sferze politycznej — zmieniła się po 1989 roku, kiedy zniknęły przeszkody zewnętrzne, uwarunkowane opcją polityczną państwa, dotyczące działalności Kościołów. Wiadomo jednak, że odrodzenie życia religijnego w państwie czeskim napotyka na barierę świadomościową, czyli dominujące ateistyczne myślenie o świecie znacznej części społeczeństwa oraz brak potrzeby wyznawania jakiegokolwiek religii i bycia z Kościołem. Tę opinię potwierdzają dane ze spisu ludności z 2011 roku, z których wynika, że 34,5% mieszkańców Republiki Czeskiej (liczącej ogółem 10 436 560 mieszkańców) deklaruje się jako ateści lub ogólnie niewierzący. Kontakt z wiarą w Boga i praktykami religijnymi deklaruje niewiele ponad 14%, a za wierzących, choć nienależących do żadnego Kościoła lub związku wyznaniowego uważa się 6,8% obywateli państwa czeskiego. Katolicy stanowią 10,4% mieszkańców, 0,5% to wierni Kościoła Braci Czeskich (Českobratrská církev evangelická), 0,38% stanowią wyznawcy Kościoła husyckiego (Církev československá husitská). 44,7% obywateli nie ujawniło swojego wyznania. Pozostali zadeklarowali przynależność do pomniejszych Kościołów i związków religijnych⁸.

W województwie morawskośląskim (moravskoslezský kraj), które obejmuje włączoną do dawnej Czechosłowacji część Śląska Cieszyńskiego, dane liczbowe tylko częściowo odzwierciedlają obraz charakterystyczny dla całego państwa czeskiego — tu większa liczba mieszkańców (18,4%) deklaruje się jako wierzący. Wierzących bez przynależności instytucjonalnej odnotowano 27,6%, a niewierzących 30,2%. Ziemię obecnie tworzące województwo śląskomorawskie zawsze zamieszkiwała ludność bardziej zaangażowana religijnie niż ludność innych regionów, które weszły w skład w państwa czeskiego. Niemale znaczenie ma obecność dużej grupy

⁸ Zob. www.scitani.cz/csu/2012edicniplan.nsf (data dostępu: 14.01.2013).

tworzącej polską społeczność. W Republice Czeskiej mieszka ogółem 39 069 Polaków, z czego ponad 90% na Zaolziu. Liczby pokazują zdecydowaną odmienną religijność Polaków zaolziańskich od religijności Czechów: 52,7% członków tej mniejszości deklaruje się jako wierzący z przynależnością instytucjonalną, 7,9% jako wierzący nienależący do żadnego Kościoła lub związku wyznaniowego, a tylko 9,4% jako niewierzący. Najlicniejsza grupa wierzących Polaków (53,2%) należy do Kościoła rzymskokatolickiego, znacznie mniejsza do Śląskiego Kościoła Ewangelickiego Augsburgskiego Wyznania — niegdyś o wyraźnym polskim rysie (11,6%). Inne Kościoły i związki wyznaniowe reprezentowane są przez małe grupy wyznawców. 30,7% Polaków nie wskazała swojego wyznania, nie udzielając na to pytanie odpowiedzi.

Przytoczone liczby uwidaczniają, że na tle ogólnie słabego zaangażowania religijnego mieszkańców państwa czeskiego Polacy z Zaolzia jawią się jako najbardziej aktywni religijnie. Znaczna ich liczba deklaruje się jako osoby wierzące, a dużo mniejsza w porównaniu z Czechami — jako osoby niewierzące. Wierzący mieszkańcy czeskiej części Śląska Cieszyńskiego są przede wszystkim katolikami, ale także ewangelikami rozproszonymi w różnych Kościołach. Jest to współczesny efekt procesu reformacji z odległych dziejów i kilkuset lat historii po nim.

Naszkiecowany tu obraz Śląska Cieszyńskiego jako pogranicza religijnego prowadzi do kolejnych, oczywistych raczej konstatacji, że życie religijne w takiej wieloreligijnej przestrzeni, jego wzory, instytucje i wzajemne relacje muszą się różnić od życia w społecznościach jednorodnych religijnie. Tu mamy do czynienia z kwintesencją ekumenizmu, jego wzorami realizowanymi w życiu codziennym mieszkańców, jak i w instytucjonalnych działaniach. Śląsk Cieszyński z obu stron polsko-czeskiej granicy jest doskonałą, modelową wręcz, ilustracją tego zjawiska. Zwłaszcza w ostatnich latach, kiedy ekumenizm stał się powszechnym rodzajem wzajemnych międzyreligijnych odniesień, daje się zauważyć jego realizację w codziennym życiu. Na Śląsku Cieszyńskim różne Kościoły, a szczególnie te najbardziej liczne, czyli katolicki i ewangelicki augsburskiego wyznania, współpracują z sobą na różnych płaszczyznach życia, a przede wszystkim na płaszczyźnie społecznej i kulturalnej. Wszystkie znaczące inicjatywy w tym zakresie odbywają się prawie zawsze z udziałem przedstawicieli obu Kościołów. Coroczny Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan ma tu szczególny wymiar, odmienny od obchodów w regionach jednolitych wyznaniowo: na Śląsku Cieszyńskim modlitwy o jedność wnoszą różnowiercy, dla których powrót do jedności może oznaczać wielkie przeobrażenia w życiu. Księża katolicki i ewangelicki podejmują wspólne działania nie tylko o charakterze religijnym. Wierni Kościoła katolickiego i ewangelickiego czytają nawzajem swoje pisma religijne, a znane są też przypadki udostępniania sobie w nagłej potrzebie świątyń. Ewidentnym wskaźnikiem ekumenicznego współżycia na Śląsku Cieszyńskim po obu stronach granicy są liczne małżeństwa mieszane wyznaniowo, które jeszcze kilkadziesiąt lat temu były rzadkością. Można zatem pokusić się o stwierdzenie, że życie obok siebie katolików i ewangelików zaowocowało wzajemnym przenikaniem zwyczajów, obyczajów oraz sposobów życia. Zagadnienie to może stać się pasjo-

nującym przedmiotem badań o profilu socjologicznym, antropologicznym czy religioznawczym.

Analizując historyczny oraz współczesny proces kształtowania się zróżnicowania kulturowego Śląska Cieszyńskiego, jego specyfikę społeczną, etniczną, a nawet polityczną, znajdujemy potwierdzenie tezy o wyraźnym wpływie wyznań i Kościołów na życie mieszkańców tej ziemi. Ale jednocześnie dwa największe Kościoły — katolicki i ewangelicki — mają tu korzenie tak mocno wrosłe w tożsamość etniczno-kulturową regionu, że również na ich obliczu ta śląska specyfika pozostawiła trwałe ślady. Kościół na Śląsku Cieszyńskim był i jest ośrodkiem polskości, mecenasem kultury, politykiem i wychowawcą, a także nauczycielem tolerancji i poszanowania odmienności religijnej i kulturowej. W świadomości mieszkańców regionu utrwaliło się przekonanie o nierozzerwalnym związku jego polskości z religią, ale nie tylko religią katolicką, kojarzoną stereotypowo z Polską jako krajem i z tożsamością polską. Cieszyniacy kojarzą polskość z wyznania-
mi, które w wyniku historycznych procesów usytuowały się w ich regionie — z katolicyzmem i protestantyzmem — i takie postawy przekazują z pokolenia na pokolenie.

Transgraniczne

Pogranicze polsko-czeskie i czesko-polskie jest transgraniczem. W celu zweryfikowania tej tezy odwołajmy się kolejny raz do koncepcji Sadowskiego, który twierdzi, że transgranicza powstają w procesie długiego trwania transgraniczności, czyli unormowanego instytucjonalnie i zorganizowanego zjawiska masowego i trwałego przepływu przez granicę ludzi, ich potencjału ekonomicznego, wzorów kulturowych i wartości w połączeniu z aktywnymi działaniami na rzecz podtrzymania tych kontaktów przez sąsiednie państwa i społeczeństwa (Sadowski, 2007, s. 112—113). Stopień transgraniczności pogranicza zależy zatem przede wszystkim od charakteru granicy — jej większej lub mniejszej otwartości. Pogranicze na Śląsku Cieszyńskim, od końca lat 90. ubiegłego wieku kształtowane przez otwartą granicę, należy do tych, które szybko i wielokierunkowo nabiera charakteru transgranicznego.

Współpraca transgraniczna ma dwa powiązane z sobą wymiary: nieformalny, powiedzielibyśmy oddolny, na który składają się codzienne i/lub odświętne kontakty mieszkańców z obu stron granicy, oraz formalny, instytucjonalny, inicjowany przez różnorodne instytucje usytuowane na pograniczu po obu stronach granicy. Ten drugi wymiar współpracy, stanowiący jeden z priorytetów polityki regionalnej Unii Europejskiej, polega na współdziałaniu w obu częściach pogranicza różnych instytucji, podejmowaniu działań mających na celu zaspokojenie różnorodnych potrzeb i interesów mieszkańców pogranicza. Współpraca ta dotyczy sfery kulturalnej, ekonomicznej i społecznej. Najintensywniejsza przebiega na linii Cieszyn — Czeski Cieszyn i polega nie tylko na podejmowaniu wspólnych

inicjatyw, doraźnych akcji, ale także na próbie tworzenia wspólnych instytucji, struktur oraz służb.

Największym inicjatorem i partnerem dla różnych instytucji jest, podobnie jak na innych pograniczach, euroregion. Na Śląsku Cieszyńskim jest to powołany w 1998 roku Euroregion „Śląsk Cieszyński—Tešínské Slezsko”, który obejmuje 60 polskich i czeskich gmin i którego siedziby mieszczą się obecnie w Cieszynie i Czeskim Cieszynie. Biura Euroregionu zarządzają funduszami mikroprojektów, o które mogą występować wszystkie przygraniczne organizacje non-profit posiadające osobowość prawną, realizują też własne projekty (np. Ciesz się Cieszynem, Ogród Dwóch Brzegów), a także są współorganizatorami wielu lokalnych przedsięwzięć. Transgraniczna współpraca odbywała się w ramach programów: Phare CBS Polska-Czechy oraz Phare CBS Czechy-Polska (2003), Interreg Czechy-Polska (2004—2007), a obecnie w ramach Funduszu Mikroprojektów Programu Operacyjnego Współpracy Transgranicznej Republika Czeska — Rzeczpospolita Polska 2007—2013. Ten ostatni program mógł być uruchomiony dopiero po wejściu Polski i Republiki Czeskiej do Unii Europejskiej, a w porównaniu z innymi unijnymi programami środki finansowe na jego realizację wzrosły ośmiokrotnie. Projekty wspierane i realizowane przez Euroregion dotyczą najczęściej sfery kultury, turystyki, rekreacji, ochrony dziedzictwa kulturalnego, ekologii i przyrody. W celu usprawnienia działalności obu biur Euroregionu wprowadzono szczególną formę współpracy: polscy urzędnicy odpracowują określoną liczbę godzin w czeskim biurze, a urzędnicy czescy w polskim.

Nieformalny wymiar współpracy transgranicznej realizowany w życiu codziennym mieszkańców pogranicza ma także wiele form i kilka poziomów. Najogólniej można wyróżnić dwa poziomy:

- prosty, najczęściej występujący, oznaczający przekraczanie granicy „po prostu”, w celu zrobienia zakupów, wyjścia do restauracji, na spacer, odwiedzenia znajomych czy rodziny itp.;
- poziom wyżej zorganizowany, polegający na uczestnictwie w działalności różnych instytucji kulturalnych, religijnych, społecznych itp., co wymaga pewnego przygotowania i orientacji; na korzystaniu z różnorodnych usług po drugiej stronie granicy; na wynajmowaniu i kupnie mieszkań u sąsiadów, poszukiwaniu pracy i podejmowaniu pracy po drugiej stronie, zakładaniu tam własnej firmy.

Podane przykłady zachowań transgranicznych są w ostatnich latach codzienną rzeczywistością na pograniczu polsko-czeskim i czesko-polskim.

Południowe rubieże województwa śląskiego to rzeczywiście „inny” Śląsk, tak odmienny od subregionu pokrywającego się z aglomeracją górnośląską, powszechnie uznawaną za ten „właściwy”, a niektórzy myślą, że jedyny Śląsk, że jakby nieśląski, a co najmniej mało śląski. Dla wielu Śląsk Cieszyński to region o szczególnej urodzie, tak piękny i przyjazny ludziom, że 1200 lat temu trzech polscy książęta Leszko, Bolko i Cieszko, zachwyceni tym skrawkiem ziemi i uradowani ze spotkania, postanowili założyć tu perłę wśród śląskich miast — Cieszyn. Niektórzy utożsamiają ten region z ludźmi, nazwanymi przez Jana Szczepańskiego spolegliwymi, praworządnymi, pracowitymi, przywiązanymi do tradycji i regionalnej kultury,

ale też oswojonymi z odmiennościami i różnicami, wyposażonymi w umiejętność transgresji, przekraczania różnorodnych granic i swobodnie poruszającymi się po tej „drugiej” stronie. Refleksja o ziemi cieszyńskiej nie może nie uwzględniać jej turystyczno-wypoczynkowego charakteru, roli rekreacyjnego zaplecza dla całego województwa. Bez względu na to, co mamy na myśli mówiąc i pisząc o Śląsku Cieszyńskim, mówimy o regionie spiętym z resztą subregionów województwa śląskiego kłamrą decyzji administracyjnych, na bazie których wytworzyła się swoista wspólnota interesów, ale nie wspólnota kulturowa i tożsamościowa.

Literatura

- Babiński G., 1994: *Pogranicze etniczne, pogranicze kulturowe, peryferie. Szkic wstępny problematyki*. „Pogranicze. Studia Społeczne”, T. 4.
- Babiński G., 1997: *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność. Zróżnicowanie religijne. Tożsamość*. Kraków: Nomos.
- Babiński G., 2001: *Lokalność — pogranicza — globalizacja. Refleksje nad kierunkami badań nad współczesnymi problemami pogranicz narodowych i kulturowych*. W: J. Leszkowicz-Baczyński, red.: *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Kontynuacje i wyzwania*. Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.
- Buława E., 1995: *Polskie szkolnictwo w międzywojennej Czechosłowacji*. Opole.
- Chlebowczyk J., 1972: *O niektórych problemach asymilacji narodowej i pogranicza językowo-narodowościowego*. „Studia Historyczne”, z. 3.
- Czyż R., Pasek Z., 2008: *Monografia Wisły. Kościoły i wspólnoty religijne*. T. 3. Wisła: Galeria „Na Gnojach”.
- Dębicki M., 2010: *Stereotypy Czechów wobec Polaków na pograniczu — regionalne zróżnicowanie oraz determinanty stanu rzeczy*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Dola K., 1996: *Dzieje Kościoła na Śląsku*. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Giddens A., 2004: *Socjologia*. Warszawa: PWN.
- Golka M., 1999: *Pogranicza — transgraniczność — transkulturowość*. W: L. Gołdyka, red.: *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Kontynuacje*. Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.
- Hulka-Laskowski P., 1938: *Śląsk za Olzą*. Katowice.
- Jasiński Z., 1990: *Działalność kulturalno-oświatowa Polaków za Olzą 1920—1938*. Opole: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Kłoskowska A., 1996: *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: PWN.
- Kłoskowska A., 1999: *Kultura*. W: *Encyklopedia socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kurcz Z., 2011: *Przedmiot socjologii pogranicza w świetle polskich doświadczeń*. W: *Polskie pogranicza w procesie przemian*. T. 1. Red. Z. Kurcz. Wałbrzych: Wydawnictwo WWSZiP.
- Kurcz Z., 2012: *Powrót pograniczy. Entuzjazm, normalność, problemy*. W: *Polska początku XXI wieku; przemiany kulturowe i cywilizacyjne*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

- Kurczewska J., 2008: *Pogranicza i granice jako zadanie dla polskiej socjologii w nowych kontekstach kulturowych i politycznych*. W: J. Mucha, E. Narkiewicz-Niedbalec, M. Zielińska, red.: *Co nas łączy, co nas dzieli?* Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski.
- Kuś J., 1983: *Z dziejów kościelnych ziemi cieszyńskiej*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Teologiczne.
- Kwaśniewicz W., 1999: *Kilka uwag o teoretycznych aspektach badań transgranicznych*. W: L. Gołdyka, red.: *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Kontynuacje*. Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.
- Londzin J., 1934: *Jaki wpływ wywarła reformacja na ukształtowanie się stosunków polskich na Śląsku Cieszyńskim?* Cieszyn.
- Michejda K., 1992: *Dzieje Kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim (od Reformacji do 1909 roku)*. W: *Z Historii Kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim*. Katowice: „Didache”.
- Olszewski D., 1996: *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*. Warszawa: Pax.
- Popiołek F., 1957: *Szkice z dziejów Cieszyna*. Katowice.
- Rusek H., 1997: *Kulturowe wzory życia polskich rodzin na Zaolziu a asymilacja*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Rusek H., 2002: *Religia i polskość Zaolzia*. Kraków: Nomos.
- Sadowski A., 1995: *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*. Białystok: „Trans Humana”.
- Sadowski A., 2007: *Przemiany transgranicza polsko-białoruskiego w warunkach Unii Europejskiej*. W: M. Zielińska, B. Trzop, K. Lisowski, red.: *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Pogranicza Polski w integrującej się Europie*. Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.
- Siwek T., 2005: *K implementaci charty v prostří polské národnostní menšiny*. V: A. Sutilka, red.: *K problematice ratifikace Evropské charty regionalnych či menšinových jazykův České republice*. Praha.
- Szczepański M.S., 1999: *Region pogranicza kulturowego w perspektywie socjologicznej*. W: L. Gołdyka, red.: *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Kontynuacje*. Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.
- Uglorz M., 1983: *Recepcja luteranizmu na Śląsku Cieszyńskim*. „Rocznik Teologiczny”, XXV, z. 2.
- Wojak T., red., 1974: *Udział ewangelików śląskich w polskim życiu kulturalnym*. Warszawa: Wydawnictwo „Zwiastun”
- Wojakowski D., 2002: *Polacy i Ukraińcy. Rzecz o pluralizmie i tożsamości na pograniczu*. Kraków: Nomos.
- Zahradnik S., Ryczkowski M., 1992: *Korzenie Zaolzia*. Warszawa—Praga—Trzyniec: PAI-press.

Magdalena Lemańczyk

Wyższa Szkoła Turystyki i Hotelarstwa w Gdańsku

„Ojczyzna” jako wartość kształtująca tożsamość narodową i etniczną liderów mniejszości niemieckiej na Pomorzu Gdańskim

Abstract: In this article the author analyses the importance of the concept of “fatherland” among leaders of the German minority in the area of Gdańsk Pomerania — as one of the values that forms their national (and ethnic) identity. All conclusions are derived from sociological research made by the author, conducted among the group of members of German minority since 2006. The most important issue, from the point of view of German minority, is the existence of the term “fatherland” as a correlate of the area that confirms maintaining the continuation of the group in Gdańsk Pomerania. The significance of the intragroup value of the term “fatherland” should be considered in this particular context — as a symbolic, mythical and usable value, that is necessary for the sustenance of the group and emergence of group boundaries.

Key words: German minority, fatherland, values, national and ethnic Identity, German citizens of Gdańsk.

Teoretyczne podstawy badań

Istota pojęcia „ojczyzna” i jej analiza stanowi interesujący przedmiot dla badacza, zwłaszcza w sytuacji powiązania poziomu teoretycznego z praktycznym przebiegiem badań. Znaczenia nabiera wówczas nie tylko treść samego pojęcia, ale przede wszystkim przyczyny oraz społeczne skutki identyfikacji jednostek i grup, jakie z tym pojęciem się wiążą. „Ojczyzna” bowiem stanowi obszar mający wartość kulturotwórczą, kształtującą i podtrzymującą więź grupową, identyfikacyjną lub symboliczną.

Wymownie wyraził to Jan Szczepański: „Pisałem te wspomnienia dla siebie, żeby przypomnieć sobie i uświadomić, z jakiej ziemi wyrosłem i z jakiej gleby społecznej i kulturowej czerpałem składniki formujące umysł, wyobraźnię i charakter. Wspomnienia te [...] przedstawiają świat, którego już nie ma i nie wróci. Chciałem go przywołać, by zrozumieć siebie, by sprawdzić korzenie tkwiące tam ciągle w kamienistym gruncie na Zawodziu, chociaż większość tego gruntu nie żyje już własnym życiem ani nie jest pobudzana chłopską pracą, gdyż została zabita wielkimi gmachami i asfaltem dróg, by zrozumieć własne przemijanie i zabłąkanie w świat nauki, polityki, organizacji międzynarodowych, które to światy chciałem współtworzyć sposobami wyniesionymi z Brzeziny na Zawodziu” (1993, s. 7).

W niniejszym artykule poddano analizie znaczenie pojęcia „ojczyzna” dla liderów mniejszości niemieckiej na Pomorzu Gdańskim — jako jednej z wartości kształtujących ich tożsamość narodową (i etniczną). Pojęcie „wartość” zaś przyjęto za Florianem Znanieckim jako „wszelki przedmiot posiadający empiryczną treść, dostępną członkom grupy społecznej, oraz znaczenie, wskutek którego jest on lub może być obiektem działalności” (Thomas, Znaniecki, 1976a, s. 54). Jest to zatem specyficzne rozumienie wartości, polegające na jego relacyjnym powiązaniu z światem postaw w układzie względnie izolowanym. Mamy w związku tym do czynienia z obiektywnym wymiarem wartości danych jednostce jako część większego układu oraz przetwarzaniem tych wartości zgodnie z zasadą współczynnika humanistycznego, tj. przez pryzmat własnych doświadczeń.

Warto podkreślić, że tożsamość liderów na omawianym obszarze w najistotniejszy sposób kształtują dwie „wartości rdzenne”, tj. wspólnota pamięci (pamięć odmienności historycznych) oraz język niemiecki. Według Jerzego Smolicza, „wartości rdzenne” są dla członków grupy „osiąmi”, wartościami identyfikacyjnymi, symbolicznymi, podstawą tożsamości narodowej i etnicznej (Smolicz, 2000, s. 202). „Osiowość” wartości rdzennych wspiera jednocześnie żywotność grupy, poczucie tożsamości narodowej i etnicznej jej członków oraz zdolność do transmisji dorobku kulturowego w jej ramach (Smolicz, 1990, s. 208—238; 2000, s. 202). Istotne jest wskazanie na fundamentalną rolę „wartości rdzennych” dla liderów mniejszości niemieckiej na Pomorzu Gdańskim, zwłaszcza w warunkach funkcjonowania społeczeństwa postmigracyjnego, w którym granice odmienności cech narodowych czy kulturowych stają się coraz bardziej płynne (por. Sakson, 1998).

Wprawdzie pojęcie „ojczyzna” nie stanowi „wartości rdzennej” członków analizowanej grupy, jednakże jego istota, zakres i funkcje spełniają warunki niezbędne do kształtowania poczucia odrębności grupowej, pielęgnowania zwartego systemu symboli, utrzymania spójności grupowej itd. W związku z tym pojęcie „ojczyzna” stanowi dla liderów mniejszości niemieckiej konkretną wartość — zarówno użytkową, jak i symboliczną — uważaną za *istotną aksjologicznie* (Znaniecki, 2008, s. 73).

Ze względu na specyfikę kulturową i językową badanej grupy za podstawowe jednostki analityczne uznano terminy: *Heimat* oraz *Vaterland*. Warto podkreślić, że wskazują one nie tylko na związek z „ojczyzną”, lecz także na stopień zakorzenienia w kulturze niemieckiej i zaznajomienia z językiem niemieckim — a więc

z „wartościami rdzennymi” grupy. Okazuje się bowiem, że nie dla wszystkich respondentów, zwłaszcza reprezentujących pokolenie powojenne, termin *Heimat* jest zrozumiały, a przede wszystkim odczuwany (przeżywany).

W polskiej socjologii odpowiednikiem terminu *Heimat* jest zaproponowany przez Stanisława Ossowskiego termin *ojczyzna prywatna*, czyli obszar, z którym jednostka wiąże pewne postawy psychiczne oparte na stosunkach osobistych (Ossowski, 1967a, s. 210 i n.). *Heimat* (zwany synonimicznie „małą ojczyzną”) w tym wypadku może mieć dla różnych osób inny zasięg terytorialny (Sakson, 1990, 2006). Przeciwstawieniem jest pojęcie *Vaterland*, rozumiane jako terytorium narodowe zbiorowości terytorialnej (niekoniecznie narodu) i przyporządkowane jej w całości jako *ojczyzna ideologiczna* (Ossowski, 1967a, s. 210 i n.). Na skrzyżowaniu wymienionych ojczyzn Ossowski lokuje *ojczyznę ideologiczną zbiorowości regionalnej* (czyli ojczyznę regionalną), z którą jednostka jest związana przez uczestnictwo w tejże zbiorowości (Ossowski, 1967b, s. 251 i n.).

„Region” traktowany jest tutaj w sensie socjologicznym jako funkcjonowanie pewnej zbiorowości regionalnej, która ma wyraźną cechę odrębności, wynikającą np. z tendencji separatystycznych, postulatów ideologicznych, warunków topograficznych oddzielających daną grupę od innych, typu kultury, języka i gospodarki oraz uwarunkowań społeczno-politycznych (np. przynależności grupy do różnych organizmów administracyjno-państwowych w różnych okresach) (Ossowski, 1967b, s. 252—253).

Przez pojęcie *Heimat* rozumie się pewien obszar, w którym jednostka się urodziła i wychowała. Jednakże samo to nie jest ani wystarczającym, ani wyczerpującym wskaźnikiem stopnia identyfikacji z „małą ojczyzną”. „Heimat obejmuje także stosunki społeczne pomiędzy jednostką i jej społecznym otoczeniem. Integracja grupy ludzi, którzy żyją na tym samym terenie, posługują się tym samym językiem i są podobnie ukształtowani kulturalnie, jest częścią składową pojęcia *Heimat*. Nie wyklucza to faktu, że na jednym terenie mogą kształtować się co najmniej dwie grupy zróżnicowane pod względem języka i kultury, dla których to miejsce jest ziemią ojczystą [*Heimat* — M.L.]” (Murswiek, 2006, s. 21). Naturalnym zjawiskiem występującym obecnie na omawianym obszarze jest utożsamianie się z nim czterech podstawowych grup (narodowościowych i etnicznych), mianowicie: Niemców (Prusaków i *Danzigerów*), Polaków, Kaszubów i Kociewiaków.

Z występowaniem zjawiska wielokulturowości wiążą się zróżnicowane poziomy identyfikacji z „ojczyzną”, skomplikowane autoidentyfikacje narodowe i etniczne, odmienne kultury organizacyjne, wartości i postawy itp. Rozumienie przez grupę pojęcia „ojczyzna” i określenie jej granic nabiera szczególnego znaczenia w kontekście przetrwania grupy i ciągłości jej trwania na danym terenie.

W praktyce badawczej do analizy zjawiska tożsamości i stosunków narodowościowych (etnicznych) konieczne jest również sprecyzowanie kategorii pogranicza. Może być ono rozpatrywane zarówno w kontekście geograficznym, jak i społeczno-kulturowym. Ze względu na rodzaj kontaktu kulturowego i sposób przenikania grup i kultur pogranicza mogą mieć charakter stykowy lub przejściowy (por. Chlebowczyk, 1975; Sadowski, 1995).

Kategoria pogranicza rozumiana jest w niniejszym artykule w sensie szerokim, za Andrzejem Sadowskim, jako pogranicze przejściowe, czyli usytuowana w przestrzeni sfera historycznego kontaktu kultur, „na którym ogranicza się lub zanika zasada terytorialnego przyporządkowania do narodu” (Sadowski, 1995, s. 14).

Warto podkreślić, że bez względu na to, czy kategorię pogranicza pojmujemy w sensie terytorialnym czy społeczno-kulturowym, zawsze będzie ono stanowiło „sąsiedztwo kultur”, które może mieć charakter integrujący lub dezintegrujący (Grathoff, 1991, s. 7—17).

Tożsamość rozumiana jest tu procesualnie, za Antoniną Kłoskowską, jako subiektywny, samozwrotny aspekt osobowości (Kłoskowska, 1996, s. 104).

W opracowaniach teoretycznych i empirycznych traktujących o tożsamości prezentowane są zróżnicowane podejścia i modele, obejmujące wiele aspektów tego zjawiska. Jest to skutkiem tego, jak trafnie zauważył Marian Golka, że „tożsamość jest kategorią znajdującą się na przecięciu podmiotów i struktur społecznych, subiektywności i obiektywności, wyborów i narzucania, własnej refleksyjności i doświadczeń społecznych” (Golka, 2006, s. 15).

Rozróżnia się zatem tożsamość jednostkową i społeczną, z których pierwsza stanowi samoocenę i samowiedzę jednostki opartą na poczuciu jej niepowtarzalności (i odrębności), zwartości i ciągłości, druga zaś ukształtowana jest przez obiektywne oddziaływanie struktury społecznej i innych uczestników życia społecznego na świadomość jednostki (Golka, 2006, s. 15—21). Badanie zagadnienia tożsamości jednostkowej w sensie subiektywnym obejmuje wówczas podmiotowe aspekty, decydujące o „pozostawaniu sobą” we względnie zmiennych warunkach społeczno-kulturowych, jak np. system wartości i postaw, poczucie przynależności grupowej, stereotypy i autostereotypy, biografia (por. Kwaśniewski, 1986, s. 12). W obiektywnym sensie badania tożsamości jednostki skupiają się m.in. na grupowych wytworach kultury ludzkiej, jej ciągłości i sposobach obiektywizowania jej w świadomości społecznej oraz na badaniu wpływu otoczenia na świadomość jednostki, czyli badanie „jaźni odzwierciedlonej”. Obydwa rodzaje tożsamości warunkują się wzajemnie i dopełniają.

Innym rodzajem tożsamości, odnoszącym się do funkcjonowania grup, jest tożsamość zbiorowa (kolektywna, grupowa), która „umożliwia uchwycenie pewnych istotnych socjologicznych cech zbiorowości i ich funkcjonowania. Tkwiące w takich tożsamościach wyraźne obrazy czy choćby mgliste wyobrażenia na swój temat są wszak przejawem życia społecznego — niezależnie od tego, czy łatwo czy też trudno owe obrazy zrekonstruować, jak też stwierdzić, czy są one »prawdziwe« czy »fałszywe«” (Golka, 2010, s. 355; Boksański, 2006).

Pojęcie tożsamości zbiorowej ma tyle samo przeciwników, co zwolenników, jednakże należałoby zgodzić się z Antoniną Kłoskowską, która stwierdziła, że „[z]adna zbiorowość społeczna, do której można byłoby odnieść pojęcie tożsamości, nie ma psychicznego organu samowiedzy produkującego coś, co można byłoby uznać za ścisły odpowiednik samoświadomości osobniczej” (Kłoskowska, 1992, s. 132).

Przedmiotem analizy w prezentowanym artykule jest natomiast ten aspekt tożsamości indywidualnej (jednostkowej i społecznej) respondentów, który wynika z ich poczucia przynależności do grupy narodowej — czyli tożsamość narodowa. Ten rodzaj tożsamości „polega na przeświadczeniu jednostki o istnieniu szczególnej więzi ontologicznej łączącej ją z pewną grupą ludzi, z którego to związku wynikają pewne prawa i obowiązki, i który postrzegany jest przez jednostkę jako ważny dla jej tożsamości indywidualnej” (Budyta-Budzyńska, 2010, s. 94). Podkreślić w tym miejscu należy, że ze względu na uwarunkowania społeczno-kulturowe, rozpatrywany jest tu także aspekt tożsamości występujący na innym poziomie odniesienia, mianowicie tożsamość etniczna (tj. kaszubska). Poza tym, chociaż przedmiotem badań są grupy (instytucje mniejszości niemieckiej), to właściwy podmiot badań stanowią ich liderzy, jako osoby opiniotwórcze. Badaniom podlegała zatem tożsamość narodowa (i etniczna) jednostek, związana z ich przynależnością do instytucji mniejszości niemieckiej. Jest to również istotna część koncepcji tożsamości Johna Milтона Yingera, stanowiącej podstawę teoretyczną badań.

Tożsamość zbiorowa określona jest w omawianych badaniach na podstawie indywidualnych wyobrażeń i doświadczeń respondentów odniesionych do ich grupy (instytucji) i narodu, co jest zgodne z koncepcją „współczynnika humanistycznego” Znanieckiego. Zbliżone podejście w badaniu problematyki tożsamości narodowej prezentowała Kłoskowska, określając je jako metodę „redukcji indywidualizującej”, polegającej na przejściu od kolektywnego do dystrybucyjnego ujęcia tożsamości narodowej (Kłoskowska, 1996, s. 74—75 i 113).

Podstawę teoretyczną przedstawianych badań stanowi koncepcja tożsamości etnicznej, sformułowana przez Yingera, będąca synonimem etniczności. Koncepcja ta jest dosyć pojemna znaczeniowo i treściowo, obejmuje bowiem trzy podstawowe aspekty (kryteria) tożsamości, stanowiące jednocześnie elementy składowe grupy etnicznej: „1) spostrzeganie członków danej grupy przez innych jako etnicznie odmiennych (na podstawie takich cech kulturowych, jak język, religia itp.); 2) samoświadomość jednostek ich własnej odmienności etnicznej; 3) uczestniczenie w aktywności grupowej, powstałej w związku ze wspólnym pochodzeniem i wspólną kulturą. W wyniku kombinacji tych trzech kryteriów wspomniany autor wyróżnił siedem rodzajów tożsamości etnicznej, mianowicie: tożsamość pełną (gdy spełnione są wszystkie trzy kryteria), nie uznawaną (spełnione są kryteria 1 i 3), prywatną (spełnione są kryteria 2 i 3), ukrytą (jednostka spełnia tylko kryterium 3), symboliczną (spełnione są kryteria 1—2), stereotypową (występuje jedynie kryterium 1) oraz wyobrażeniową (jednostka spełnia wyłącznie kryterium 2). Autor ten uważa, że jeżeli nawet jedno z wymienionych kryteriów jest spełnione, to mamy do czynienia z czynnikiem etnicznym, który może być godny uwagi zarówno ze względu na jego przyczyny, jak i konsekwencje” (Synak, 1998, s. 56; Yinger, 1994, s. 2—5).

Podkreślić należy, że Yinger używa pojęcia „eticzność” w kontekście społeczeństwa amerykańskiego w inkluzywnym sensie, odnoszącym się przede wszystkim do cech wskazujących na pojawienie się czynnika etnicznego u osób reprezentujących zarówno grupy narodowe, jak i etniczne. Mając świadomość

rozbieżności i płynności pojęć „tożsamość narodowa” i „tożsamość etniczna”, w niniejszym tekście używa się obydwu w sposób zamienny, wyłącznie w związku z występowaniem syndromu etnicznego. Jeśli nie zaznaczono, że przedmiotem analizy jest aspekt tożsamości wynikający z poczucia przynależności do grupy narodowej, czyli tożsamość narodowa, oraz aspekt tożsamości występujący na innym poziomie odniesienia, mianowicie tożsamość etniczna (tj. kaszubska), to obydwie pojęcia są rozumiane szeroko.

Podstawę teoretyczną uzupełniają ponadto inne koncepcje i perspektywy teoretyczne, niezbędne w analizie kompleksu zjawisk występujących w badanej grupie, tzn. kategoria *walencji* kulturowej, kategoria „obcego”, koncepcja więzi społecznej i wielowymiarowa kategoria „ojczyzny” autorstwa Stanisława Ossowskiego, czyli kategoria *ojczyzny prywatnej*, stanowiącej odpowiednik terminu *Heimat*, *ojczyzny ideologicznej*, zbieżnej z terminem *Vaterland*, oraz *ojczyzny ideologicznej zbiorowości regionalnej* (por. Kłoskowska, 1996, s. 112; Simmel, 1975; Nowicka, 1991; Rybicki, 1979; Ossowski, 1996). Istotna jest również przedstawiona przez Smolicza koncepcja „wartości rdzennych”, które stanowią „oś” autoidentyfikacji badanych liderów oraz podtrzymują ich grupową identyfikację.

Analizę podjętej problematyki przeprowadzono opierając się na zasadniczej w badaniach perspektywie humanistycznej (kulturalistycznej) Znanieckiego i jego teoretycznej koncepcji *współczynnika humanistycznego*, *układów społecznych* oraz teorii organizacji społecznej, dezorganizacji i reorganizacji (por. Znaniecki, 1988; Thomas, Znaniecki, 1976a, 1976b).

Terytorium badań, metody badawcze oraz dobór próby

Wszystkie wnioski zawarte w artykule pochodzą z badań przeprowadzonych wśród liderów stowarzyszeń mniejszości niemieckiej funkcjonujących w wybranych miejscowościach Polski północnej.

Badania liderów mniejszości niemieckiej i ich stowarzyszeń na Pomorzu Gdańskim wypełniają wyraźną w dotychczasowych publikacjach socjologicznych lukę badawczą w poruszanej problematyce. Wcześniejsze badania, przeprowadzone niemal dwie dekady wcześniej w pozostałych regionach Polski, dostarczają wielu ciekawych wniosków i analiz procesów, m.in. z terenu Śląska, Warmii i Mazur, Wielkopolski czy Pomorza Zachodniego (Berlińska, 1989; 1999; Domagała, 1993; 1996; Janiszewski, 1993; Kurcz, 1994; 1995; Sakson, 1994a; 1994b; Szymeja, 1994).

Dotychczas mniejszość niemiecka na Pomorzu Gdańskim była przedmiotem zainteresowania środowiska socjologów raczej jako tło lub w związku z problematyką kaszubską — nigdy jednak nie stanowiła głównego obszaru pogłębionych badań. Jednak niektóre zjawiska charakterystyczne dla osób o identyfikacji niemieckiej zamieszkałych na Pomorzu Gdańskim opisali Brunon Synak i Cezary

Obracht-Prondzyński. Analizy badaczy stanowią istotne źródło informacji na temat występowania autoidentyfikacji niemieckiej wśród części społeczności kaszubskiej. W dużym stopniu owe autoidentyfikacje przekładają się na stosunek członków mniejszości niemieckiej w III Rzeczypospolitej do pojęcia „ojczyzna”.

Na przykład Brunon Synak w pracy *Kaszubska tożsamość. Ciągłość i zmiana: studium socjologiczne*, analizując dylematy tożsamościowe ludności kaszubskiej przez pryzmat sytuacji pogranicza narodowo-kulturowego (polsko-niemieckiego), wskazuje na subiektywne i obiektywne czynniki autoidentyfikacji (Synak, 1998). Wprawdzie jego zdaniem istnienie konkurencyjnej tożsamości polskiej i niemieckiej ma na Kaszubach znaczenie raczej marginalne (Synak, 1998, s. 72), jednak prezentowane tu badania wskazują na stałe utrzymywanie się spolaryzowanej autoidentyfikacji narodowościowej wśród członków mniejszości niemieckiej. Ponadto Synak wskazuje na istotny dla niniejszych badań wątek charakterystyczny dla mieszkańców pogranicza, mianowicie występowanie tzw. hybryd kulturowych, ujmujących rzeczywistość społeczną trójwymiarowo (Synak, 1998, s. 72). Ma to duże znaczenie z punktu widzenia procesów integracji i dezintegracji ludności zamieszkałej na Pomorzu.

W dużym stopniu schemat tożsamości etnicznej zaproponowany przez Synaka, oparty na wskaźnikach subiektywnych i obiektywnych tożsamości, stanowi inspirację podjętych tu badań autoidentyfikacji, tożsamości „odzwierciedlonej”, poczucia idyncyżności/odrębności grupowej, języka jako kryterium etniczności.

Za kryterium subiektywnej oceny tożsamości przyjęto: autoidentyfikację respondentów, wpływającą na nią kulturową walencję, poczucie związku z ojczyzną, akceptowanie wartości, świadomość przynależności grupowej i odrębności oraz świadomość postrzegania respondentów przez innych jako etnicznie odmiennych („tożsamość odzwierciedlona”). Dwa ostatnie aspekty stanowią również kryteria tożsamości etnicznej zaproponowane przez Yingera.

Wymiar obiektywny tożsamości, zdaniem Synaka, obejmuje aspekt formalny (natalny) i behawioralny (Synak, 1998, s. 53). Wśród czynników o charakterze natalnym uwzględniono następujące wskaźniki: miejsce urodzenia respondentów i ich przodków, okres zamieszkiwania na danym obszarze oraz pochodzenie współmałżonka. Do czynników o charakterze behawioralnym zaliczono: motyw powołania organizacji mniejszości niemieckiej i wstąpienia do organizacji, a także znajomość i używanie języka niemieckiego oraz uczestniczenie w etnicznej aktywności grupowej.

Zdaniem Synaka, systematyzacja subiektywnych i obiektywnych wskaźników tożsamości może mieć formułę uniwersalną, przydatną w badaniach innych rodzajów grup.

Z punktu widzenia przedstawianej w artykule problematyki inspirujące są pogłębione analizy procesu kształtowania się autoidentyfikacji kaszubskiej i instytucjonalizacji Kaszubów w kontekście historycznym i socjologicznym, podjęte przez Cezarego Obracht-Prondzyńskiego w monografii *Kaszubi. Między dyskryminacją a regionalną podmiotowością* (Obracht-Prondzyński, 2002). Kaszubi na przestrzeni epok podlegali żywiołowym procesom unarodowienia

i wynarodowienia oraz ścierania się dwóch kultur narodowych — polskiej i niemieckiej — co wywarło istotny wpływ na poziom ich tożsamości.

Najważniejszy jednak z punktu widzenia problematyki tożsamości członków mniejszości niemieckiej na Pomorzu Gdańskim jest opisywany przez Obracht-Prondzyńskiego proces kształtowania się opcji niemieckiej wśród części ludności kaszubskiej, uwarunkowany skomplikowaną sytuacją narodowościową na Pomorzu Gdańskim w czasie okupacji, polityką narodowościową władz Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej wobec ludności autochtonicznej oraz problemami integracji i dezintegracji z ludnością napływową. Wszystkie wspomniane czynniki spowodowały, że w konkretnej sytuacji społeczno-politycznej wielu Kaszubów wyemigrowało do Niemiec lub pozostając w Polsce — paradoksalnie — wykształciło niemiecką autoidentyfikację, stając się członkami stowarzyszeń mniejszości niemieckiej. W odniesieniu do ludności autochtonicznej zamieszkałej w innych regionach Polski badania socjologiczne wskazują na analogiczny proces konwersji tożsamości.

Badaniami objęto stowarzyszenia mniejszości niemieckiej funkcjonujące na obszarze województwa pomorskiego, części województwa kujawsko-pomorskiego, części województwa warmińsko-mazurskiego oraz północnej części województwa wielkopolskiego. Położenie badanych stowarzyszeń pokrywa się w większości z terenem byłej prowincji Prusy Zachodnie (1878—1920) oraz terytorium byłego II Wolnego Miasta Gdańska (WMG, 1920—1939). Uwzględniając zmiany administracyjne w granicach prowincji Prusy Zachodnie i WMG, autorka wyznaczyła obszar badawczy od Gdańska po Toruń oraz od Iławy po Złotów. Uwzględniając zaś zróżnicowane nazewnictwo badanego obszaru w kolejnych epokach, w odniesieniu do sytuacji po wojnie autorka używa nazwy Pomorze Gdańskie. W każdym jednak przypadku bierze się pod uwagę wstępnie wyznaczony obszar byłej prowincji Prusy Zachodnie oraz WMG.

Zbadane stowarzyszenia posiadają siedziby w miastach: Gdańsk, Gdynia, Tczew, Chojnice, Malbork, Sztum, Kwidzyn, Elbląg, Toruń, Grudziądz, Łasin, Lidzbark Welski, Nowe Miasto Lubawskie, Iława. Ze względu na historyczne i instytucjonalne powiązania do badań włączono także trzy ośrodki znajdujące się na terenie byłej *prowincji Pomorze*, tj. w Bytowie, Lęborku, Wierzchucinie, oraz ośrodki w Bydgoszczy i Złotowie, które stanowią niezbędne uzupełnienie obrazu podjętej problematyki i badanego obszaru.

Łącznie zbadano 160 liderów dziewiętnastu ośrodków mniejszości niemieckiej, w okresie od września 2006 roku do marca 2009 roku. Istotny dla przebiegu badań był zwiad badawczy, prowadzony przez 1,5 roku (wrzesień 2006 roku — marzec/kwiecień 2008 roku), wyłączając przerwy wakacyjne i świąteczne, kiedy biura stowarzyszeń w większości są zamknięte. Długi przedział czasowy zwiadu badawczego, czyli niesformalizowanego i relatywnie swobodnego badania, związany był przede wszystkim z wymogiem dostosowania się do warunków terenowych i z możliwością uczestnictwa w etnicznej aktywności grupowej respondentów w ciągu całego roku, tj. w zebraniach, spotkaniach okolicznościowych, uroczystościach, wyjazdach, imprezach kulturalnych itp. (por. Nowak, 1965, s. 341—346).

Podmiot badań — liderzy — rozumiani są, z jednej strony, jako formalni przewodniczący i członkowie zarządów, z drugiej strony, jako liderzy nieformalni, osoby opiniotwórcze, animujące działalność kulturalną instytucji, ale niebędące we władzach, oraz osoby aktywnie działające w ramach instytucji, nigdy niebędące we władzach. W każdym jednak wypadku są to osoby, stojące na czele konkretnych instytucji społecznych, grup lub zbiorowości, pełniące ważną funkcję w środowisku i/lub wykazujące umiejętność wpływania i modyfikowania działania innych.

Zdecydowano się używać terminu „lider” w miejsce terminu „przywódca”, który — jak zauważył Zbigniew Kurcz — w oczywisty sposób kojarzony jest negatywnie z niemieckim słowem *Führer* (Kurcz, 1993, s. 182—199; 1994b, s. 32).

Schemat prezentowanych badań ma charakter eksploracyjno-opisowy, celem jest uchwycenie stanu tożsamości respondentów w „momencie” badania, jak również opis funkcjonowania i dynamiki układu po 1989 roku, nie zaś testowanie hipotez. Według Stefana Nowaka, w badaniach socjologicznych nie jest konieczne i niezbędne formułowanie hipotez, a w przypadku badań terenowych można zastosować pytania badawcze (Nowak, 1970, s. 221—225). W przypadku jakościowych badań nad członkami instytucji mniejszości niemieckiej trudność w formułowaniu hipotez potęguje brak operatu, a w konsekwencji niemożność ustalenia reprezentatywności próby.

Pytania badawcze skupiono wokół trzech bloków tematycznych, obejmujących trzy komponenty tożsamości według Yingera, tj. autoidentyfikację narodową respondentów, samotność „odzwierciedloną” oraz etniczną aktywność organizacyjną.

Wśród licznych pytań badawczych znalazły się również pytania stanowiące główny punkt zainteresowania w niniejszym artykule, m.in.: Co dla respondentów oznacza pojęcie „ojczyzna”? Czy respondenci czują związek (więź) z ojczyzną? Które wartości w obrębie badanej grupy wyznaczają poczucie związku z ojczyzną? Czy, a jeśli tak, to jak (w jakich formach i warunkach) respondenci pielęgnują pamięć o ojczyźnie? W jaki sposób pochodzenie respondentów wpływa na kształt identyfikacji z ojczyzną?

W badaniach posłużono się jakościowymi metodami badań socjologicznych. Intencją była pogłębiona eksploracja i opis procesu tożsamości i aktywności etnicznej badanych, co implikowało uwikłanie w świat badanych oraz skoncentrowanie się na świecie wartości, postaw, znaczeń, indywidualnej i instytucjonalnej konstrukcji rzeczywistości. Wybór metod badań jakościowych związany był również z możliwością bezpośredniego oglądu badanej rzeczywistości, co nie byłoby dostępne z zastosowaniem metod ilościowych.

Wykorzystano kilka metod i technik badawczych, które wzajemnie się uzupełniały: metodę badań terenowych i obserwacji uczestniczącej, technikę wywiadu kwestionariuszowego (częściowo standaryzowanego, pogłębionego), technikę wywiadu zogniskowanego, metodę analizy treści (kronik badanych instytucji, raportów, protokołów zebrań, korespondencji instytucjonalnej i prywatnej respondentów, artykułów z gazet i czasopism itp.), co wpisuje się w polską tradycję analizy dokumentów obiektywnych i osobistych (por. Znanięcki, 1931).

Korzystanie w praktyce badawczej z przynajmniej dwóch podejść metodologicznych, z różnych źródeł, orientacji teoretycznych i kombinacji badaczy, zwane *triangulacją*, jest coraz bardziej powszechne nie tylko w badaniach jakościowych, ale także ilościowych (Denzin, Lincoln, 2009, s. 26—27; Flick, 1992, s. 11—55; Hammersley, Atkinson, 2000, s. 235—238; Kelle, 2007).

W związku z tym pod wieloma względami poprzedzono badania jakościowe tzw. wstępną instrumentacją (*a lot of prior instrumentation*), czyli uprzednim określeniem metod i wskaźników, a prowadząc prace w terenie — nie zawsze przewidywalne — dysponowano listą pytań nadających kierunek badaniu, zwanych małą wstępną instrumentacją (*little prior instrumentation*) (Miles, Huberman, 1994, s. 34—38). Jak bowiem pisał Bronisław Malinowski „badacz terenowy zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że jeśli chce wydatnie i skutecznie przeprowadzić swą pracę, i to w dość ograniczonym czasie, którym rozporządza, musi mieć jakąś metodę, zasadę i innego rodzaju teorie niż te, które wystarczały dawnemu typowi badacza-amatora przesiadującemu w danym kraju długie lata, czy podróżnikowi, który jeździł po różnych krajach i wyląwiał ciekawostki” (1957, s. XXXIX).

Dobór próby był celowy (ekspercki). W związku z trudnością i niemożliwością ustalenia operatu, pełnej listy osób pochodzenia niemieckiego na badanym terytorium, zdecydowano się na dobór instytucjonalny. Jednostką doboru próby są instytucje stanowiące *układ społeczny*, jako kombinacje działań i stosunków społecznych — czynności społecznych i wartości — jednostek lub grup (por. Znaniecki, 1988, s. 278—286).

Celowy dobór próby umożliwił zebranie globalnych cech jednostek wchodzących w skład układu, z równoczesnym zbieraniem danych jednostkowych, które pozwoliły poznać cechy agregatywne, czyli rozkład cech w badanej zbiorowości.

Istotny wydaje się fakt, że po zakończeniu badań kontynuowane są podjęte zainteresowania badawcze, dodatkowo poszerzone o badania grupy ludności niemieckiej (i za taką uważanej), pochodzącej z terenu byłej prowincji Prusy Zachodnie i Wolnego Miasta Gdańska, a mieszkającej w większości w Republice Federalnej Niemiec.

„Ojczyzna” w świadomości liderów

Dokonując socjologicznej analizy aksjologicznego wymiaru pojęcia „ojczyzna” i jego roli w kształtowaniu tożsamości członków mniejszości niemieckiej na Pomorzu Gdańskim, należy uwzględnić kilka istotnych kwestii.

Po pierwsze, kwestię kontekstu historycznego, w jakim badani sytuują pojęcie „ojczyzna”, tzn. skutków wielowiekowej koegzystencji na omawianym obszarze trzech głównych kultur: polskiej, niemieckiej i kaszubskiej. Problematyka współżycia na tym terenie wymienionych kultur jest pojemna treściowo i znaczeniowo,

gdyż przenikają się tutaj czynniki społeczno-kulturowe, polityczne, gospodarcze, administracyjno-państwowe i ideologiczne, znajdujące odbicie w wielu płaszczyznach życia zbiorowego, wartościach i postawach (np. w języku, edukacji, religii, kulturze i sposobie gospodarowania, wzorcach osobowych, stylach życia, wzajemnych stereotypach i uprzedzeniach) (Obracht-Prondzyński, 2002; Wojciechowski, 1996).

Po drugie, istotne znaczenie ma fakt, że teren Pomorza Gdańskiego w okresie powojennym stanowi obszar społeczeństwa postmigracyjnego, a więc charakteryzującego się m.in. znacznym udziałem mieszkańców napływowych, małżeństw mieszanych oraz mniejszym udziałem społeczności zasiedlałej terytorialnie. Żywiołowe powojenne procesy społeczne spowodowały, że na jednym obszarze żyją obecnie grupy o różnym rodowodzie kulturowym i społecznym, o zróżnicowanym potencjale, przyjmujące odmienne wartości i postawy wobec zjawisk społecznych, w różnym stopniu zintegrowane (strukturalnie, kulturowo, psychologicznie i biologicznie) (por. Yinger, 1994, s. 69; Gordon, 1964, 1978; Mucha, 2006).

Z jednej strony mamy więc do czynienia z społecznością napływową, której więź lokalna z obecnym miejscem zamieszkania jest zjawiskiem stosunkowo nowym lub w procesie konstruowania („społeczność na surowym korzeniu”). Z drugiej zaś strony występuje społeczność przywiązana do ojczyzny prywatnej, zasiedlała od pokoleń („społeczność na pniu”) (Dulczewski, 2001, s. 125). Znajduje to odbicie w sposobie postrzegania, rozumienia i kształtowania „ojczyzny” — zarówno na poziomie lokalnym, jak i regionalnym. Nie dziwi zatem, że kilka grup odczuwa więź z obszarem zamieszkania, nazywanym na przestrzeni wieków różnie, a określanym przez nie mianem ojczyzny: Pomerania, Pomerellen, Pomorze Gdańskie, Pomorze Nadwiślańskie, Prusy Królewskie, Prusy Zachodnie, województwo pomorskie (Obracht-Prondzyński, 2010, s. 11).

Po trzecie, wytworzony w efekcie procesów migracyjnych na Pomorzu Gdańskim efekt „synergii kulturowej” ukształtował niewątpliwie nową jakość w dotychczasowym pojmowaniu „ojczyzny”, kształtowaniu stosunków ludnościowych i systemie wartości (Gołka, 2010, s. 137).

Biorąc pod uwagę przedstawione kwestie, uznać można, że na przełomie XX i XXI wieku dotychczasowy model współżycia grup o różnym rodowodzie etniczno-kulturowym i narodowym na omawianym obszarze w wyniku procesów globalizacyjnych przybrał postać wielokulturowości szczątkowej (Smolicz, 2005, s. 377). W zglobalizowanym świecie, w którym jednostki doświadczają coraz częściej poczucia anomii, alienacji względem społeczeństwa, „jednowymiarowości”, zanikania do pewnego stopnia tradycyjnych wartości i norm, występuje ścieranie się tych tendencji z innymi, przeciwnymi, tj. podstawową ludzką skłonnością do „zakorzenienia”, utrzymywania więzi z przodkami i korzeniami kulturowymi czy budowania więzi lokalnych. Powoduje to, że osoby coraz częściej poszukują spójnego obrazu siebie, w miarę stabilnej autodefinicji, w tym również narodowej, etnicznej, lokalnej czy regionalnej. Dlatego też identyfikacja z obszarem (np. ojczyzną) stanowi tak istotny czynnik kształtowania tożsamości, wyróżniający się spośród innych ważnych zdarzeń w autobiografii grupowej opinią o nadzwyczaj-

ności i nasilonym ładunkiem emocjonalnym, przede wszystkim zaś wpływającym w poważnym stopniu na autoidentyfikację.

Stabilna autoidentyfikacja zależy będzie przede wszystkim od pielęgnowania przez grupy mniejszościowe „wartości rdzennych” oraz zwarte go kompleksu wartości wchodzących w skład kultury symbolicznej (syntagmy kultury), np. wiedzy o regionie/ojczyźnie, znajomości języka (mniejszości narodowej i/lub społeczności posługującej się językiem regionalnym — kaszubskim) (Smolicz, 1992, s. 51; Kłoskowska, 1996). Rola wartości w tym przypadku jest i będzie istotna nawet wówczas, gdy owe wartości nie są i nie będą w pełni uświadamiane przez członków zbiorowości, zinternalizowane, lub nawet wówczas, gdy będą mityczne (Budyta-Budzyńska, 2010, s. 98—99; Barth, 1969).

W związku z zamieszkiwaniem na Pomorzu Gdańskim wielu uznanych mniejszości narodowych i etnicznych oraz społeczności posługującej się językiem regionalnym (kaszubskim) znaczenia nabiera badanie stosunku jego mieszkańców wobec pojęcia „ojczyzna”, jego treści więziotwórczej, transmisji wartości oraz jego wpływu na kształtowanie wspólnoty regionalnej.

Na samym tylko przykładzie podgrup wchodzących w skład mniejszości niemieckiej na Pomorzu Gdańskim widać, że pojęcie „ojczyzna” jest wielowymiarowe i wielowątkowe, co powoduje określone zachowania względem kształtowania wspólnoty, internalizacji i transmisji wiedzy o „ojczyźnie”, powielania stereotypów i mitów grupowych itd. Pojęcie „ojczyzna” nie tylko różnicuje się względem poszczególnych stowarzyszeń, lecz także przebiega „w poprzek nich”, często ukazując podziały w obrębie jednej rodziny.

Na omawianym obszarze wyróżniamy bowiem następujące podgrupy: 1) „etnicznych Niemców” na zachodnim i wschodnim pograniczu (czyli obywateli Rzeszy w granicach sprzed 1939 roku), 2) *Danzigerów* na obszarze byłego II Wolnego Miasta Gdańska (nadano im obywatelstwo po włączeniu do Rzeszy), 3) autochtonów na Kaszubach i Kociewiu, 4) Niemców napływowych i ich potomków (przybyłych spoza badanego obszaru), 5) Polaków niemieckiego pochodzenia (zamieszkałych w międzywojennym województwie pomorskim), 6) Polaków zainteresowanych kulturą i językiem niemieckim (Lemańczyk, 2013, s. 188).

Stosunek osób należących do konkretnego obszaru geograficznego, wyrażającego cechy określonej wspólnoty narodowej i jej dorobku kulturowego oraz często będącego ich widocznym korelatem, jest powszechnie przyjętym wśród badaczy wskaźnikiem stanu tożsamości narodowej (Yinger, 1994, s. 6—7). Relacja podmiotu badanego wobec przedmiotów i faktów kulturowych występujących na danym terytorium, z którym jednostka się identyfikuje, staje się wówczas elementem jej subiektywnego doświadczenia związanego z uczestnictwem w konkretnej grupie odniesienia i uważającej to terytorium za własne, „wspólnoty wyobrażonej” odnoszącej się do walorów krajobrazu rodzinnego (Anderson, 1997). W związku z tym uwzględnione zostało subiektywne poczucie związku liderów z „ojczyzną”, rozpatrywane w kontekście ich indywidualnych i grupowych doświadczeń, będące niewątpliwie jednym z najistotniejszych wskaźników kształtujących stan ich tożsamości (por. Znaniecki, 1988, s. 25; Kłoskowska, 1996, s. 80).

Pierwotnie zakładano, że trzy wymienione typy ojczyzn będą w różnym stopniu stanowiły układ odniesienia dla badanych, jednak w trakcie zwiadu badawczego okazało się, że nie wszyscy potencjalni respondenci zinternalizowali pojęcie *Heimat* w stopniu umożliwiającym jego zrozumienie. Według Synaka, sytuacja luki w układzie odniesienia powoduje powstanie „próżni socjologicznej” (Synak, 1991, s. 91). Dodatkowo dla części respondentów — zarówno z pokolenia powojennego, jak i z rodzin „typowo polskich”, liderów formalnych i nieformalnych — proces socjalizacji pierwotnej i wtórnej przebiegał w warunkach kultury polskiej, co siłą rzeczy uniemożliwiało przyswojenie wskazanych pojęć i odnoszenie ich do subiektywnych przeżyć.

Warto podkreślić, że niewątpliwie istotną rolę w kształtowaniu identyfikacji z ojczyzną — rozumianą jako *Heimat* — odgrywają ziomkostwa oraz poszczególne Koła Ojczyzniane zrzeszające dawnych mieszkańców pruskich prowincji i Wolnego Miasta Gdańska. Widocznym tego przykładem są organizowane konferencje, sympozja i zjazdy, nawiązujące do historii i kultury tego obszaru.

W przypadku pojęcia *Heimat* wśród zdecydowanej większości liderów — formalnych i nieformalnych — obserwujemy specyficzne powiązanie pewnego obszaru geograficznego i psychiki ludzkiej, które są w nich zakorzenione społecznie i kulturowo, a sam związek z tym obszarem naładowany jest głównie emocjonalnie. Stefan Czarnowski wskazywał, że teren taki przestaje być postrzegany w sensie ilościowym jako „czysta ilość”, lecz przekształca się w system jakości konkretnych, w zróżnicowaną przestrzeń społeczną (Czarnowski, 1956, s. 235).

Często podkreśla się również, że pojęcie *Heimat* nie pasuje do nowoczesnych czasów, zdewaluowało się lub jest wykorzystywane politycznie. Współczesny człowiek jest przecież bezustannie „w drodze”, można go również określić mianem „włóczęgi” (por. Bauman, 1994). Ten proces nie dotyczy liderów mniejszości niemieckiej na Pomorzu Gdańskim, ponieważ w przypadku zdecydowanej większości pojęcie *Heimat* i jego recepcja zostało silnie zakorzenione i stanowi istotną wartość integrującą.

Robert Traba wskazuje jeszcze na dwa niezwykle istotne motywy, wiążące się z procesem identyfikacji z „małą ojczyzną” (*Heimatem*) i wyraźnie ujawniające się w badaniach, mianowicie: charakterystyczna idyllizacja świata oraz spirytualizacja prowincji, która w sensie symbolicznym nabiera cech mistycznego i mitycznego miejsca (Traba, 2007, s. 138). Analizując czynniki wpływające na stan tożsamości regionalnej („wschodniopruskiej”), Traba zauważa, że wszystkie utwory literackie traktujące o ojczyźnie (*Heimat*) „cechował patos, emocjonalność, odwoływanie się do miłości ziemi rodzinnej jako jedynej wartości, które może wzmocnić narodowy patriotyzm niemiecki. [...] Szczególną formą takich »uświęconych« wierszy były »przysięgi« składane lasom, jeziorom, rodzajowi ludzkiemu, na wierność Mazurom, niemieckim braciom znad Renu i niemieckiej ojczyźnie. Nawiązywały do wierności, uczciwości i sprawiedliwości, cech, które pozwolą ochronić Mazury przed wrogiem (Polską) i zachować je dla niemieckiej ojczyzny” (Traba, 2007, s. 139). Wielu autorów z jednej strony podkreśla istotny wpływ krajobrazu ojczystego na poczucie jedności narodowej, a z drugiej dostrzega jego mitotwórczy, ideologiczny

i estetyczny (często nawet komiczny, przerysowany) wymiar (Oberkrome, 2004; Schmolli, 2004; Schumann, 2002; Simmel, 1995).

Jak wynika z obserwacji terenowych, idyllizacja i spirytualizacja prowincji w większym stopniu dotyka członków ziomkostw funkcjonujących w RFN i oddalonych od macierzystej *Heimat* niż członków mniejszości niemieckiej z Pomorza Gdańskiego. Przekłada się to przede wszystkim na kontakty międzykulturowe (lub ich brak) członków ziomkostw z Polakami, funkcjonowanie stereotypów narodowych i etnicznych oraz poziom zrozumienia (bądź niezrozumienia) zachodzących na Pomorzu Gdańskim procesów społecznych — zwłaszcza zaś przyczyn, przebiegu i skutków integracji członków mniejszości niemieckiej w okresie PRL i po przełomie 1989 roku.

Warto dodać, że wymienione czynniki nie tylko ukształtowały tożsamość regionalną Wschodnioprusaków, ale miały także wpływ na wszystkich mieszkańców Prus i Niemiec pod koniec XIX wieku i w pierwszej połowie XX wieku, w tym na Zachodnioprusaków, *Danzigerów* i Kosznejdrów. Wówczas pojęcie *Heimat* oznaczało „ostateczną niemiecką wspólnotę» — zarówno realną, jak i wyobrażoną, namacalną i symboliczną, lokalną i narodową — ludzi, których łączyły szczególne związki bliskości poprzez wspólną przeszłość, pochodzenie i projektowanie przyszłości” (Traba, 2007, s. 123). W tym kontekście *Heimat* pełnił zarówno funkcję pośrednika między lokalną ojczyzną a narodem, jak i korelatu narodu. Zatem idea *Heimat* mieści w sobie materialny aspekt dziedzictwa kulturowego pewnej zbiorowości społecznej (także narodu) oraz przestrzeń ideacyjną (wyobrażeniową), która pozwala uchwycić identyfikację badanych z wspólnotą narodową.

Nietrudno zatem w przypadku badanych liderów o zróżnicowane pojmowanie pojęcia „ojczyzna” (w trzech wskazanych wymiarach) i wielostopniową identyfikację, zarówno pod względem zasięgu geograficznego, zakorzenienia społeczno-kulturowego, jak i związku emocjonalnego. Czynnikiem różnicującym liderów formalnych i nieformalnych jest z pewnością wiek respondentów, pochodzenie terytorialne i wychowanie (domowe i instytucjonalne) w kręgu kultury niemieckiej i polskiej.

Ogólnie w wywiadach pogłębionych zarysowała się zależność, zgodnie z którą im respondent był starszy i bardziej zakorzeniony terytorialnie (kulturowo, językowo), tym stopień jego związku emocjonalnego z „ojczyzną” był większy. W związku z tym, nierzadko odpowiedzi na pytania o osobisty stosunek do *Heimatu* połączone były z płaczem lub innymi stanami pobudzenia emocjonalnego, jak żal, złość z powodu utraconej „ojczyzny”, frustracja spowodowana niemożliwością przywrócenia stanu sprzed wojny.

Na tym tle widać dużą różnicę w porównaniu z tzw. pokoleniem powojennym, które do pojęcia *Heimat* odnosi się bez większych emocji, obojętnie lub po prostu go nie rozumie — bez względu na stopień formalizacji roli lidera w grupie. W przypadku tej grupy samo rozumienie pojęcia *Heimat* przyswojone zostało w rodzinie (od rodziców lub dziadków) lub w trakcie nauki języka niemieckiego. Większość respondentów z pokolenia powojennego przyznawała, że z ich strony „nietaktem byłoby okazywać emocje związane z miłością i przywiązaniem do »małej ojczy-

znych» (Heimatu), które zarezerwowane są wyłącznie dla tych osób, które przeżyły na własnej skórze jej utratę... a więc przodków, rodziców i dziadków”.

Dla tej grupy respondentów *Heimat* jest jednym z miejsc, które aktualnie zamieszkują lub gdzie się urodzili, ale go nie „przeżywają” tak silnie, jak pokolenie przedwojenne. Pojawiają się tutaj charakterystyczne dla wielu określenia „*Heimat* urodzenia” i „*Heimat* z wyboru”. Przykładem są wypowiedzi respondentów:

[...] więc ja powiem tak, jestem germanistą... i widzi pani, że jestem tutaj jednym z najmłodszych, jeśli nie najmłodszym aktywnym członkiem. Dlaczego o tym mówię? Wiele osób z tzw. młodego pokolenia mniejszości na północy, o ile coś takiego występuje, ma mgliste pojęcie, co oznacza *Heimat*. Jako że ja mam jakąś tam wiedzę wyniesioną ze studiów, też od dziadków..., to mogę powiedzieć, że wiem, co oznacza słowo *Heimat*. Ale znowu podczas tych naszych spotkań z ziomkami nie okazuję jakiegoś wielkiego wzruszenia, jak te wszystkie starsze osoby, dla których każde tego typu spotkanie to naprawdę ogromne przeżycie. [...] mój *Heimat* to jest w tej chwili Bydgoszcz i Toruń. Bydgoszcz to miejsce urodzenia, tam, gdzie spędziłem pierwsze kilkanaście lat. I teraz Toruń to jest mój *Heimat* z wyboru.

Podobne podejście, choć ze względu na starszy wiek bardziej bogate w doświadczenia, prezentuje inny lider:

[...] no dla każdego Niemca *Heimat* jest *Heimat*, nie ma siły. Przy tym można też odstąpić od tego, bo ja się urodziłem gdzie indziej, bo do 7. roku życia mieszkałem gdzie indziej, potem 13 lat mieszkałem w innym miejscu, gdzie to były dla mnie najpiękniejsze lata mojego życia, najpiękniejsza moja młodość. Urodziłem się w Rzeszy niemieckiej, w Warthegau, w Poznańskim. Potem musieliśmy uciekać, ze względu na służbę ojca w wojsku, małe miasteczko, wszyscy wszystko wiedzieli. Mieszkałem też na Dolnym Śląsku. Do każdego okresu życia przywiązuję daną wartość, jako swój *Heimat*. Ten pierwszy *Heimat* to jest miejsce urodzenia, gdzie są groby przodków. Potem drugi *Heimat*, okres mojego dzieciństwa i młodości, najszcześniejszy. To jest Dolny Śląsk, piękne miejsce górzyste. Zaznałem tam wiele dobroci od ludzi, a nie tak jak w moim miejscu urodzenia, gdzie zaznaliście wiele przykrości od ludzi, gdzie kopano nam tyłek. Ja tego wtedy jeszcze nie rozumiałem, bo byłem za mały. Ale chciałbym się dziś spotkać z takimi dwoma braćmi, którzy mi tyłek kopali, byśmy sobie porozmawiali — pokojowo — ciekawe, czy żyją, mam nadzieję że tak. Ale chciałbym się spytać, bracie, dlaczego ty mi ten tyłek tak kopaleś? To byłoby ciekawe. No i później mój *Heimat* zasiedzenia, bo tu poznałem żonę i się ożeniłem, tu moje dzieci się urodziły.

„Ojczyzna” (w trzech jej wymiarach) to, jak wcześniej wspomniano, także odniesienie do konkretnego obszaru geograficznego i dziedzictwa społeczno-kulturowego konkretnej zbiorowości regionalnej lub narodu. Różnicuje się ono w zależności od pochodzenia terytorialnego i narodowego (i/lub etnicznego) respondentów oraz wieku i poziomu wykształcenia.

Zasadniczo w wypowiedziach badanych zarysowała się gradacja każdego z trzech wymiarów pojmowania ojczyzny. Jako że zamierzeniem badawczym było uchwycenie indywidualnych relacji respondentów wobec „ojczyzny”, pewnych subiektywnych stanów emocjonalnych, istotne były tutaj ich opinie, a nie stan rzeczywisty, zgodny z faktami historycznymi. Dlatego też region utożsamiany jest przez badanych raz jako korelat „ojczyzny prywatnej” (*Heimat*), dla innych pełni funkcję „ojczyzny ideologicznej” (*Vaterland*), innym razem zaś jest rozumiany jako „mała ojczyzna grupy regionalnej”, np. Kaszubów lub Zachodnioprusaków. Z kolei w przypadku kilku badanych stowarzyszeń, działających na dawnych pograniczach sąsiadujących prowincji pruskich, zdarza się, że symbolika związana z „ojczyzną” staje się przedmiotem negocjacji uzależnionej od sytuacji, swoistym zjawiskiem instrumentalizacji etniczności (por. Nowicka, 2006, s. 295).

Jak wynika z wywiadów, obszarem, z którym respondenci najczęściej i najsilniej się identyfikują — bez względu na stopień formalizacji roli lidera — jest ich „mała ojczyzna” — miejsce urodzenia i zamieszkania, rozumiana jako *Heimat*. W związku z tym, że zdecydowana większość badanych reprezentuje przedwojenne pokolenie, zamieszkałe w miejscu urodzenia lub jego pobliżu oraz zazwyczaj wychowane częściowo w kulturze niemieckiej, ich przywiązanie do rodzinnego miasta lub wsi jest jednoznacznie przez nich kojarzone z niemieckim dziedzictwem kulturowym. Warto podkreślić, że odpowiedzi na pytanie dotyczące ojczyzny jako jedne z niewielu były udzielane przez część respondentów w języku niemieckim, a więc w języku, w którym te osoby czują i przeżywają. Znamienne są słowa kilku badanych liderów [w brzmieniu dosłownym — M.L.]:

Meine Heimat ist Thorn. Hier sind meine deutsche Wurzeln und hier will ich aussterben. Hier bin ich geboren und meine Vorfahren sind auch Thorner und hier ist meine Heimat. Aczkolwiek nie powiem, w dzisiejszych Niemczech czuję się bardzo dobrze też. Znam język, więc nie mam żadnych trudności.

Heimat bleibt immer Heimat! Meine deutsche Heimat — das ist Wierschutzin [Wierzchucino — M.L.]. Mi się kojarzy z miejscem urodzenia. Kościół mieliśmy na miejscu, bo Wierzchucino było bardzo wierzące... no i zostaliśmy tam w tym Wierzchucinie, bo mamy tam swój cmentarz ewangelicki — teraz katolicki, swoje boisko. Bo w Wierzchucinie nie było kościoła katolickiego, tylko ewangelicki. [...] To jest dla mnie przecież wszystko.

[...] przede wszystkim każdy to ma w sobie. [...] Tam, gdzie się urodziłem, tam jest *mein Heimatland* i w tej ziemi mają moje kości spocząć. Nigdzie indziej. *Mein Heimat ist hier, hier bin ich geboren...*

Część respondentów utożsamia pojęcie *Heimat* z większym obszarem, jakim jest terytorium byłej prowincji Prusy Zachodnie, prowincji Pomorze lub obecnego Pomorza Gdańskiego i Kaszub. Są to zazwyczaj osoby pochodzące z rodzin migrujących wewnątrz lub między byłymi prowincjami, w dużej mierze mieszanych: polsko(-kaszubsko)-niemieckich. Dla osób opcji niemieckiej szersza identyfikacja regionalna pełni funkcję pośredniczącą między ich wcześniejszym miejscem uro-

dzenia a obecnym miejscem zamieszkania, zapewniając poczucie ciągłości trwania i tradycji pochodzeniowej. Respondenci, dla których „ojczyzną” są zarówno Kaszuby, jak i prowincja Prusy Zachodnie (lub Pomorze), to typowi przedstawiciele ludzi pogranicza, którzy zostali ukształtowani na skutek przenikania się kultur i narodów (oraz grup etnicznych) na w miarę zwartym obszarze oraz oddziaływania rodziny, przy czym na stopień identyfikacji narodowej nie miała większego wpływu dominująca rola matki lub ojca w wychowaniu. W świetle badań proporcje te wydają się podobne, zarówno wśród liderów formalnych, jak i nieformalnych.

Można zatem stwierdzić, że identyfikacja z „ojczyzną” występuje na skrzyżowaniu pojęć „ojczyzna prywatna” i „ojczyzna regionalna”. Obrazują to wypowiedzi respondentów:

Uczuciowo jestem związany z obydwiema ojczyznami, z obydwojoma regionami, no bo stąd się wywodzę i to jest jakby mój mały *Heimat* i tak no niestety jest. Przed wojną, pomimo że mieszkaliśmy na ziemi bytowskiej, na terenie niemieckim, to w domu mówiło się po kaszubsku. Dlatego to jest nasz tutaj region, to będą ziemie kaszubskie, te ziemie, gdzie myśmy się urodzili. Bo na tych ziemiach przez wieki zgodnie współżyli i Niemcy, i Polacy, i Kaszubi, i katolicy, i ewangelicy i nigdy nie było tutaj wielkich animozji, tylko zgodne współżycie było. I ten region jest dlatego szczególny, my tutaj jako Niemcy i Kaszubi trwamy w dalszym ciągu. Te resztki Niemców w zasadzie trwają, bo nie można tu mówić o wielkich Niemcach, ale też nie można zapomnieć, że ten region był kiedyś też niemiecką prowincją i potem częścią Rzeszy.

Heimat jest moja ojczyzna. Chociaż u nas jest, jak już mówiłam, wielu członków z Pommern i z Westpreußen, i dla nich z osobna *Heimat* to albo Pommern — dla tych, co mieszkali w Pommern — albo Westpreußen — dla tych, co w Prusach, albo Kaszuby. W końcu tutaj były i są Kaszuby.

W odniesieniu do pojęcia *Vaterland*, którego odpowiednikiem jest termin „ojczyzna ideologiczna”, zakładano, że przeważająca większość badanych powinna identyfikować się z terytorium Niemiec (lub przynajmniej Prus). W trakcie wywiadów okazało się jednak, że dla respondentów związek z ziemią narodu niemieckiego jest raczej symboliczny, znacznie rzadszy i mniej istotny, niż mogłoby się wydawać. *Vaterland* występowało w wypowiedziach badanych zazwyczaj w luźnym związku z opowieściami o kraju przodków lub w kontekście podkreślającym osiągnięcia kulturalne i gospodarcze narodu niemieckiego. Znacznie częściej funkcje „ojczyzny ideologicznej” spełniała Polska, bez względu na pochodzenie narodowościowe i przynależność instytucjonalną badanych (lub pomimo nich). Przedstawia to krótka, ale wymowna wypowiedź lidera: „Moja *Vaterland* to jest Polska, niestety”.

Odrębnie na tle ogółu badanych liderów należy potraktować stosunek *Danzigerów* do pojęć *Heimat* oraz *Vaterland*. Występuje tu bowiem specyficzny proces, „rozszerzania ojczyzny prywatnej na cały obszar ojczyzny ideologicznej, albo inaczej tendencja »uprywatnienia« ojczyzny ideologicznej” (Ossowski, 1967, s. 221). W świetle wypowiedzi *Danzigerów* można stwierdzić, że zacierają oni granicę

między tym, co gdańskie, a tym, co niemieckie, przy czym identyfikacja lokalna jest prymarna. Gdańsk, jako jeden z powiatów Wolnego Miasta Gdańska, jest dla *Danzigerów* ojczyzną w dwojakim sensie (Lemańczyk, 2009). Po pierwsze, stanowi dla nich ojczyznę prywatną, czyli *Heimat*, jako miejsce urodzenia, pochodzenia, zamieszkania i miejsca spoczynku ich przodków (Andrzejewski, 2005; Stępnia, 2004). Po drugie, Gdańsk (Wolne Miasto Gdańsk) jest utożsamiany przez *Danzigerów* z „ojczyzną ideologiczną”, jako częścią terytorium Niemiec i narodu niemieckiego.

Specyficzna forma „uprzywatnienia ojczyzny ideologicznej” przez *Danzigerów* jest m.in. skutkiem osobliwych warunków społeczno-politycznych i kulturowych, w jakich funkcjonowało Wolne Miasto Gdańsk. Wówczas liderzy wchodzący w skład tej podgrupy byli w fazie wczesnego dzieciństwa lub młodości, a istotną rolę w kształtowaniu ich świadomości — w tym świadomości „ojczyzny” — odgrywały gdańskie instytucje urządzone na wzór instytucji Rzeszy, zwłaszcza zaś: szkolnictwo niemieckie, wychowanie dzieci i młodzieży poza systemem szkolnym, prasa, radio, opera, teatry, kina. W zasadzie system nauczania nie odbiegał diametralnie od systemu Rzeszy, a silne oddziaływanie ideologii narodowosocjalistycznej w enklawie społecznej i terytorialnej na dość zwartym terenie odcisnęło się w autoidentyfikacjach *Danzigerów* i pojmowaniu przez nich pojęcia „ojczyzna”.

Podsumowanie

Jak wynika z przedstawionych analiz, wielowątkowość i zróżnicowanie identyfikacji z „ojczyzną” wśród liderów mniejszości niemieckiej na Pomorzu Gdańskim odzwierciedla pograniczny charakter omawianego obszaru oraz wskazuje główne kierunki indywidualnych i grupowych doświadczeń. Wewnątrzgrupowe kształtowanie wizerunku „ojczyzny” jako istotnej wartości ma wymiar zarówno autoteliczny, jak i instrumentalny. Związany jest bowiem zarówno z transmisją i pielęgnowaniem „wartości rdzennych”, jak i z kompleksem innych wartości, równie ważnych dla kształtowania tożsamości narodowej (i etnicznej), np. wiedzy o regionie, znajomości historii i literatury, stosunku wobec „obcych”. Najistotniejszą jednak kwestią, z punktu widzenia mniejszości niemieckiej, wydaje się funkcjonowanie pojęcia „ojczyzna” jako korelatu obszaru potwierdzającego ciągłość grupowego trwania na Pomorzu Gdańskim. W tym właśnie kontekście należałoby rozpatrywać doniosłą wartość wewnątrzgrupową pojęcia „ojczyzna” — wartość symboliczną, mityczną oraz użytkową, niezbędną do przetrwania grupy i kształtowania granic grupowych. Co więcej, pokoleniowe doświadczenie utraty „ojczyzny” wśród większości liderów mniejszości niemieckiej na omawianym obszarze, skutkujące silnym ładunkiem emocjonalnym, stanowi ważny czynnik więziotwórczy — ma ponadto kluczowy dla wartości wymiar — jest *istotny aksjologicznie*.

Literatura

- Anderson B., 1997: *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Warszawa—Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Andrzejewski M., 2005: *Polityczna emigracja z Wolnego Miasta Gdańska 1933—1939 (1945)*. Gdańsk: Wydawnictwo Marpress.
- Barth F., 1969: *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown and Company.
- Bauman Z., 1994: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Berger P., Luckmann T., 1983: *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*. Tłum. J. Niżnik. Warszawa: PIW.
- Berlińska D., 1989: *Spoleczne uwarunkowania ruchu mniejszości niemieckiej na Śląsku Opolskim: (próba diagnozy w świetle badań socjologicznych)*. Opole: Instytut Śląski w Opolu.
- Berlińska D., 1999: *Mniejszość niemiecka na Śląsku Opolskim w poszukiwaniu tożsamości*. Opole: Instytut Śląski w Opolu.
- Bokszański Z., 2006: *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Budyta-Budzyńska M., 2010: *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chlebowczyk J., 1975: *Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Czarnowski S., 1956: *Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii*. W: Idem: *Dzieła*. T. 3. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Denzin N.K., Lincoln Y.S., 2009: *Wprowadzenie. Dziedzina i praktyka badań jakościowych*. Tłum. K. Podemski. W: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, red.: *Metody badań jakościowych*. T. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Domagała B., 1996: *Mniejszość niemiecka na Warmii i Mazurach: rodowód kulturowy, organizacja, tożsamość*. Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie.
- Domagała B., 1993: *Socjologiczna charakterystyka liderów mniejszości niemieckiej na Warmii i Mazurach*. „Przegląd Zachodni” [Instytut Zachodni w Poznaniu], nr 3.
- Dulczewski Z., 2001: *Mój dom nad Odrą. Problem autochtonizacji*. Poznań: Wydawnictwo AR-P „Promocja 21”, Fundacja Naukowa im. Floriana Znanięckiego.
- Flick U., 1992: *Entzauberung der Institution. Triangulation von Methoden und Datenquellen als Strategie der Geltungsbegründung und Absicherung von Interpretationen*. In: J. Hoffmeyer-Zlotnik, Hrsg.: *Analyse qualitative Daten*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Golka M., 2006: *Czym bywa tożsamość?* W: M. Golka, red.: *Kłopoty z tożsamością*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Golka M., 2010: *Imiona wielokulturowości*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza.
- Gordon M.M., 1964: *Assimilation in American Life: The Role of Religion, Race, and National Origin*. New York: Oxford University Press.
- Gordon M.M., 1978: *Human Nature, Class, and Ethnicity*. New York: Oxford University Press.
- Grathoff R., 1991: *Polskie sąsiedztwa*. Tłum. A. Kłoskowska. „Kultura i Społeczeństwo” [Warszawa: Komitet Socjologii PAN, Instytut Studiów Politycznych PAN], nr 4.

- Hammersley M., Atkinson P., 2000: *Metody badań terenowych*. Tłum. S. Dymczyk. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Janiszewski L., 1993: *Mniejszość niemiecka a Polacy na Pomorzu Szczecińskim. Szkic socjologiczny*. Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Kelle U., 2007: *Die Integration qualitativer und quantitativer Methoden in der empirischen Sozialforschung. Theoretische Grundlagen und methodologische Konzepte*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Kłóskowska A., 1992: *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*. „Kultura i Społeczeństwo” [Warszawa: Komitet Socjologii PAN, Instytut Studiów Politycznych PAN], nr 1.
- Kłóskowska A., 1996: *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kurcz Z., 1993: *Przywódcy mniejszości niemieckiej na Śląsku o sobie i swoich zbiorowościach*. „Przegląd Zachodni” [Instytut Zachodni w Poznaniu], nr 3.
- Kurcz Z., 1994a: *Mniejszość niemiecka w Polsce*. „Kultura i Społeczeństwo” [Warszawa: Komitet Socjologii PAN, Instytut Studiów Politycznych PAN], nr 4.
- Kurcz Z., 1994b: *Przywódcy mniejszości niemieckiej na Śląsku o sobie i swoich zbiorowościach*. W: A. Sadowski: „Pogranicze. Studia Społeczne”. T. 4. Białystok: Dział Wydawnictw Filii Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku.
- Kurcz Z., 1995: *Mniejszość niemiecka w Polsce*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kwaśniewski K., 1986: *Tożsamość społeczna i kulturowa*. „Studia Socjologiczne” [Warszawa: Wyd. IFiS PAN, Komitet Socjologii PAN, Wydział Filozofii i Socjologii UW], nr 3.
- Lemańczyk M., 2009: *Mój Heimat to Gdańsk — nostalgiczne podróże Danzigerów*. W: D. Rancew-Sikora, red.: *Podróż i miejsce w perspektywie antropologicznej*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Lemańczyk M., 2010: *Tożsamość narodowa pomorskich liderów mniejszości niemieckiej*. W: B. Synak, M. Kaczmarczyk, red.: „Studia Socjologiczne. Pomorze — portret regionu”. [Warszawa: Wyd. IFiS PAN, Komitet Socjologii PAN, Wydział Filozofii i Socjologii UW], nr 3.
- Lemańczyk M., 2011: *Instytucje mniejszości niemieckiej na Ziemiach Północnych po 1989 roku ze szczególnym uwzględnieniem byłych terenów Westpreussen*. W: A. Michalak, A. Sakson, Ż. Stasieniuk, red.: *Polskie Ziemie Zachodnie. Studia socjologiczne*. Poznań: Instytut Zachodni w Poznaniu.
- Lemańczyk M., 2013: *Liderzy mniejszości niemieckiej na Pomorzu Gdańskim po 1989 roku*. „Przegląd Zachodni”. [Instytut Zachodni w Poznaniu], nr 3.
- Malinowski B., 1957: *Specjalna przedmowa do trzeciego wydania*. W: Idem: *Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Melanzji. Miłość, małżeństwo i życie rodzinne u krajowców z Wysp Trobrianda Brytyjskiej Nowej Gwinei*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Malinowski B., 1986: *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda*. Tłum. A. Bydłoń, red. A.K. Paluch. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Malinowski B., 1987: *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. Tłum. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Miles M.B., Huberman M.A., 1994: *Qualitative Data Analysis. An Expanded Sourcebook*. London—Thousand Oaks—New Delhi: Sage Publications.

- Mucha J., 2006: *Stosunki etniczne we współczesnej myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Murawiek D., 2006: *Die völkerrechtliche Geltung eines „Rechts auf die Heimat“*. In: G.H. Gornig, D. Murawiek, Hrsg.: *Das Recht auf die Heimat*. Staats- und völkerrechtliche Abhandlungen der Studiengruppe für Politik und Völkerrecht. Band 23. Berlin: Duncker und Humblot.
- Nowak S., 1965: *Metody badań socjologicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nowak S., 1970: *Metodologia badań socjologicznych. Zagadnienia ogólne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nowicka E., 1991: *Wprowadzenie. Inny jako obcy*. W: E. Nowicka, red.: *Religia a obcość*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński Instytut Religioznawstwa.
- Oberkrome W., 2004: *„Deutsche Heimat”. Nationale Konzeption und Regionale Praxis von Naturschutz, Landschaftsgestaltung und Kulturpolitik in Westfalen-Lippe und Thüringen (1900—1960)*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Obracht-Prondzyński C., 2002: *Kaszubi. Między dyskryminacją a regionalną podmiotowością*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Instytut Kaszubski.
- Obracht-Prondzyński C., 2010: *Stosunki etniczne na Pomorzu — uwarunkowania i kontekst współczesny*. W: B. Synak, M. Kaczmarczyk, red.: „Studia Socjologiczne. Pomorze — portret regionu” [Warszawa: Wyd. IFiS PAN, Komitet Socjologii PAN, Wydział Filozofii i Socjologii UW], nr 3.
- Ossowski S., 1966: *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*. W: Idem: *Dzieła*. T. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ossowski S., 1967a: *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*. W: Idem: *Dzieła*. T. 3: *Z zagadnień psychologii społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ossowski S., 1967b: *Zagadnienia więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim*. W: Idem: *Dzieła*. T. 3: *Z zagadnień psychologii społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rybicki P., 1979: *Struktura społecznego świata*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sadowski A., 1995: *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*. Białystok: Ekonomika i Środowisko.
- Sakson A., 1990: *Mazury — społeczność pogranicza*. Poznań: Wyd. Instytut Zachodni w Poznaniu.
- Sakson A., 1994a: *Geneza i struktura społeczna mniejszości niemieckiej w Wielkopolsce*. W: Z. Kurcz, W. Misiak, red.: *Mniejszość niemiecka w Polsce i Polacy w Niemczech*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Sakson A., 1994b: *Socjologiczna charakterystyka mniejszości niemieckiej w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem Wielkopolski w latach 1945/89—1993*. W: A. Sakson, red.: *Polska — Niemcy — Mniejszość Niemiecka w Wielkopolsce. Przeszość i teraźniejszość*. Poznań: Wydawnictwo Instytutu Zachodniego.
- Sakson A., 1998: *Specyfika procesów społeczno-kulturowych społeczeństw postmigracyjnych*. W: B. Domagała, A. Sakson, red.: *Tożsamość kulturowa społeczeństwa Warmii i Mazur*. Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie.
- Sakson A., 2006: *Odzyskiwanie Ziem Odzyskanych — przemiany tożsamości lokalnej i regionalnej mieszkańców Ziem Zachodnich i Północnych a rewindykacyjne postulaty*

- niemieckich środowisk ziomkowskich. W: A. Sakson, red.: *Ziemie Odzyskane / Ziemie Zachodnie i Północne 1945—2005. 60 lat w granicach państwa polskiego*. Poznań: Instytut Zachodni w Poznaniu.
- Schmoll F., 2004: *Heimat und Landschaft*. In: Idem: *Erinnerung an die Natur. Die Geschichte des Naturschutzes im deutschen Kaiserreich*. Frankfurt—New York: Campus Verlag.
- Schumann A., 2002: *Heimat denken. Regionales Bewußtsein in der deutschsprachigen Literatur zwischen 1815 und 1914*. Köln: Böhlau Verlag.
- Simmel G., 1975: *Obcy*. W: Idem: *Socjologia*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Simmel G., 1995: *Philosophie der Landshaft*. In: J. Riedl, Hrg.: *Heimat. Auf der Suche nach der verlorenen Identität*. Wien: Christian Brandstätter Verlag.
- Smolicz J.J., 1990: *Język jako wartość rdzenna*. W: A. Kłoskowska, red.: *Oblicza polskości*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Smolicz J.J., 1992: *Dziedzictwo, wartości podstawowe i rozwój kulturalny w społeczeństwach wieloetnicznych*. „Kultura i Społeczeństwo” [Warszawa: Komitet Socjologii PAN, Instytut Studiów Politycznych PAN], nr 3.
- Smolicz J.J., 2000: *Współkultury Australii*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Smolicz J.J., 2005: *Wielokulturowość*. W: H. Kubiak i in., red.: *Encyklopedia socjologii. Suplement*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Stępniański H., 2004: *Polska i Wolne Miasto Gdańsk (1920—1939). Stosunki polityczne*. Gdańsk: Oficyna Pomorska.
- Synak B., 1991: *Tożsamość kulturowo-etniczna Kaszubów a idea krajowości (regionalizmu)*. „Kultura i Społeczeństwo” [Warszawa: Wyd. Komitet Socjologii PAN, Instytut Studiów Politycznych PAN], nr 2.
- Synak B., 1998: *Kaszubska tożsamość. Ciągłość i zmiana: studium socjologiczne*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Szczepański J., 1993: *Korzeniami wrosłem w ziemię*. Poznań: Wydawnictwo Nakom.
- Szmeja M., 1994: *Polacy, Niemcy czy Ślązacy? Rozważania o zmienności identyfikacji narodowej Ślązaków*. W: Z. Kurcz, W. Misiak, red.: *Mniejszość niemiecka w Polsce*. „Kultura i Społeczeństwo” [Warszawa: Komitet Socjologii PAN, Instytut Studiów Politycznych PAN], nr 4.
- Thomas W.I., Znaniecki F., 1976a: *Chłop polski w Europie i Ameryce*. T. 1. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Thomas W.I., Znaniecki F., 1976b: *Chłop polski w Europie i Ameryce. Dezorganizacja i reorganizacja w Polsce*. T. 4. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Thomas W.I., Znaniecki F., 1976c: *Chłop polski w Europie i Ameryce. Organizacja i dezorganizacja w Ameryce*. T. 5. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Traba R., 2007: *„Wschodniopruskość”. Tożsamość regionalna i narodowa w kulturze politycznej Niemiec*. Olsztyn: Wydawnictwo Borussia.
- Wojciechowski M., 1996: *Stosunki narodowościowe w Prusach Zachodnich w początkach XX wieku (1900—1929)*. W: M. Wojciechowski, R. Schattkowsky, red.: *Regiony pograniczne Europy Środkowo-Wschodniej w XVI—XX wieku. Społeczeństwo — gospodarka — polityka*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Yinger J.M., 1994: *Ethnicity. Source of strength? Source of conflict?*. Albany—New York: SUNY Press.
- Yinger J.M., 1981: *Toward a theory of assimilation and dissimilation*. „Ethnic and Racial Studies” Vol. 4, no 3.

- Znaniecki F., 1931: *Miasto w świadomości jego obywateli*. Poznań: Polski Instytut Socjologiczny.
- Znaniecki F., 1988: *Wstęp do socjologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Znaniecki F., 2008: *Metoda socjologii*. Tłum. E. Hałas. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Anna Barska
Uniwersytet Opolski

Świat wartości w krajach Maghrebu — ciągłość i zmiana

Abstract: The paper presents the changes which appeared in the Maghreb countries (Algeria, Morocco and Tunisia) in the sphere of values, beginning from the second half of the 50s of the 20th century, i.e., from the times of gaining independence from the French and Spanish colonization. Although each of these countries took a different route of development, the Mediterranean tradition and Muslim religion have been a common element. The values of honour, obedience, family and religion have been stressed in the text. They all are well placed in patriarchal culture, but have evolved to adapt to new social and cultural demands under the influence of internal and external forces. Among many factors that have modified them, there are education, granting rights for women, paid jobs, migration from the country to towns. Within the family relationships between spouses, parents and their children have also been changing. Fathers have been losing their right to dominate for the sake of mothers. The pattern of decision making through negotiation instead of commands have become a specific phenomenon. The changes of the value system are also, and perhaps foremost, prompted by institutional regulations or widely understood globalization.

Key words: Maghreb, value system, Islam

Termin „wartości” w naukach społecznych bywa różnie definiowany. Wyróżnia się ujęcie obiektywne i subiektywne. Perspektywa obiektywna zakłada „istnienie niezmiennych, uniwersalnych, tworzących pewną hierarchię potrzeb czy interesów człowieka niezależnych od różnic kulturowych [...]”. Wartości obiektywne definiuje się przez odniesienie ich [...] do historycznie i kulturowo uwarunkowanego stanu danego społeczeństwa, [natomiast] wartości subiektywne są wyłącznie wartościami dla kogoś” (Ziółkowski, 2002, s. 289). Literatura antropologiczna i socjologiczna na temat definicji wartości jest rozbudowana i prezentuje różnorodne ujęcia. Za wartość należy przyjąć akceptowany i przestrzegany przez jednostki i grupę przedmiot oraz idee. Wartość skupia w sobie wzorzec postępowania i działania sankcjonowany

przez normy. Wartość można też określić jako ogół (zbiór) dostrzeganych idei, które ustrukturyzowują porządek etyczny i regulują życie w społeczeństwie. Wartości określają normatywnie terytorium, nadają kierunek zachowaniom i wskazują drogę zarówno grupie, jak i jednostkom w społeczeństwie.

Tematem rozważań jest świat wartości znamieny dla położonych w Afryce Północnej krajów: Algierii, Tunezji i Maroka, określanych jako kraje Maghrebu¹. Region ten w ciągu dziejów ulegał różnorodnym wpływom kulturowym, spośród których najmocniej oddziaływały arabizacja i islamizacja oraz kolonizacja francuska i hiszpańska. W orbicie wpływów europejskich najdłużej pozostawała Algieria (1830—1962), nieco krócej Tunezja (1881—1956) i Maroko (1912—1956). Podstawowy wyznacznik systemu wartości wynika zatem z tradycji śródziemnomorskiej, religii muzułmańskiej, kultury arabskiej i kultury europejskiej, głównie francuskiej i hiszpańskiej.

Niepodległość po okresie kolonizacji Tunezja i Maroko osiągnęły drogą pokojową, natomiast Algieria okupiła ją ośmioletnią wojną (1954—1962). Każdy z krajów doświadczał kontaktu z innością, zachowując wartości tradycyjne oraz wypływające z islamu, które pośredniczyły w relacjach jednostek lub grup z państwem i wspólnotą. Religia, obyczaj, tradycja, prawo obyczajowe stały się podstawowymi źródłami wartości, rezerwuarem preferencyjnych wartości moralnych, które kierują i oceniają jednostki, dowodzą relacji społecznych czy związków z wspólnotą.

Można przyjąć, że tradycyjne systemy wartości: indywidualny, rodzinny, wspólnotowy i religijny, ewoluowały od przełomu lat 50. i 60. XX wieku. Zmieniały się pod wpływem przeobrażeń wynikających m.in. z prowadzonej polityki oraz procesów globalizacji. Jest to okres, w którym znaczącą rolę odgrywają wartości tradycyjne i wartości nowoczesne wynikające ze zmian społecznych, edukacji i nowej formy socjalizacji społeczeństwa przez media i szkołę, nie tylko koraniczną (medresa), ale także państwową.

Po odzyskaniu niepodległości w poszczególnych krajach podjęto wielokierunkowe działania modernizujące zarówno gospodarkę, jak i sferę społeczno-kulturową. Współcześnie znaczące okazują się wartości będące swoistą zbitką wartości tradycyjnych i nowoczesnych, które Wolfgang Welsch nazywa transkulturowymi (Welsch, 2004, s. 203—204).

Znamienna dla tego regionu jest kultura patriarchalna, w której system wartości decyduje o rozmieszczaniu w przestrzeni osób z uwzględnieniem ich przynależności płciowej (Bourdieu, 1972, 2004; Lacoste-Dujardin, 1986). Kultura patriarchalna, tak jak społeczeństwo tradycyjne, odsuwa indywidualizm, postrzegając autonomię jednostki jako zagrożenie. Socjalizacja wzmacnia postawę akceptacji podporządkowania jednostki krewnym, braciom, kuzynom i wypełniania obowiązków wobec nich, co świadczy o uprzywilejowaniu kolek-

¹ Maghreb, arabskie El Maghrib, czyli Zachód. Terminem tym w VII wieku Arabowie określili podbity obszar Afryki Północnej. Współcześnie w szerokim znaczeniu Maghreb odnosi się do takich krajów, jak: Algieria, Tunezja, Maroko, Libia, Mauretania i Sahara Zachodnia. Natomiast wąskie rozumienie dotyczy Algierii, Tunezji i Maroka. W artykule stosuję wąskie rozumienie Maghrebu.

tywu nad jednostką. W tym kontekście struktura władzy opiera się na systemie opozycji potwierdzenie/wykluczenie, co uwidacznia układ wysoki/niski. Kategorię „wysoki” reprezentuje mężczyzna, któremu przypisana jest siła, opanowanie, czystość, dojrzałość. Natomiast w obrębie kategorii „niski” sytuuje się kobietę, z jej słabością, zbytkiem, nieczystością, infantyлизmem. Przedstawiając problem świata wartości w krajach Maghrebu, ograniczam się do takich kwestii, jak: honor, posłuszeństwo, rodzina i religia.

Honor

W krajach Maghrebu honor uchodzi za podstawową wartość etyczną, oddziałującą na różne sfery życia społecznego (Bourdieu, 1972; Tillion, 1982; Lacoste-Dujardin, 1986; Jamous, 1981). Wyrażenie w znaczeniu „honor rodziny” oznacza m.in. sekret, prestiż, cnotę, działanie, „chwałę”, a nawet swoistą formę świętości, co z kolei pozwala na utożsamianie honoru z *sacrum*. Odsłonięcie tajemnicy rodziny lub wyrządzenie jej krzywdy nakazuje wypowiedzenie walki tym, którzy ośmielili się naruszyć tabu rodziny lub grupy. Logika honoru wyznacza określone układy o charakterze strukturalnym między mężczyzną a kobietą. Honor wymusza separację płci i opozycję zewnętrzną/wewnętrzną, prawy/lewy. Układ odniesień lokuje kobietę w świecie wewnętrznym, zamkniętym, a mężczyznę w świecie zewnętrznym, otwartym. W przypadku opozycji lewy/prawy kobietę identyfikuje się ze stroną lewą, o cechach negatywnych w przeciwieństwie do strony prawej, pozytywnej znamionującej mężczyzn (Chebel, 1984, s. 175—175).

Badając społeczeństwo kabylskie, Pierre Bourdieu stwierdza: „*haram* [...] to jest świętość strony lewej, tzn. wnętrza, a dokładniej świata kobiet, przestrzeni sekretnej, zamkniętego domu w przeciwieństwie do otwartego na wydarzenia publiczne (*dżam`a*), rezerwowanego dla mężczyzn” (Bourdieu, 1972, s. 35). Ze słowem *haram* (zakazane) związane są nazwy ubrań kobiecych, gdyż *haram* to nie tylko obszar domostwa, ale także ciało kobiety.

Kodeks honoru nadaje znaczenie statusowi mężczyzn i kobiet oraz determinuje regulacje zwyczajowe każdej z płci w przestrzeni. Obowiązujący podział przestrzeni ze względu na płeć ma wymiar społeczny i kulturowy, a sposób poruszania się można nazwać moralnym podziałem przestrzeni, gdyż określa on reguły zachowań odpowiednich do adaptacji w danej przestrzeni (zob. Pitt-Rivers, 1977, s. 121—124). Zgodnie z tym podziałem mężczyźni spędzają czas poza domem, a kobiety w jego wnętrzu, co reguluje kodeks honoru.

Naruszenie honoru w jakiegokolwiek formie zmusza czy wręcz nakazuje męskim członkom oczyszczenie rodziny z „plamy”, jaką została dotknięta. Odmowa zemsty pozostawiała skazę na honorze. Ochrona sekretu grupy rodzinnej staje się więc wartością ostateczną. Intymność rodzinną chronią obyczaje i zwyczaje. Uzasadnienie w nakazach tradycji znajduje praktyka zamykania kobiet w obrębie domostwa

i ustawiczna kontrola, zwłaszcza dziewcząt i młodych mężatek, która wynika z ich odpowiedzialności za honor rodziny, a jednym z jego wyznaczników jest dochowanie dziewictwa do nocy poślubnej, co według tradycyjnych poglądów stanowi gwarancję „czystości krwi” danego rodu (Lacoste-Dujardin, 1981, s. 288—326; Chebel, 1984, s. 58—59; Naamane-Guessous, 1990, s. 188—200). Dziewczynki już od wczesnego dzieciństwa wychowywane są w kulcie dziewictwa, skromności, poczucia wstydu, a także świadomości znaczenia tradycji (zob. Bouhdiba, 1984, s. 89).

Jeszcze w drugiej połowie XX wieku informacja o poślubieniu dziewczycy i sprawności seksualnej mężczyzny była uroczystą manifestacją ocalenia honoru, a także świadczyła o kontynuacji tradycji (Bouhdiba, 1984, s. 99). Badania ankietowe przeprowadzone w Tunezji w 1996 roku wykazały, że „94,4% młodych mężczyzn wywodzących się ze wsi i z miasta odrzuca małżeństwo z kobietą, która nie byłaby dziewicą” (*Les jeunes...*, 1996, s. 76).

W miastach nietykalność cielesną panny młodej potwierdzają takie elementy, jak: wystawiona zapalona świeca, wyrzucona męska *dzellaba* lub zaświadczenie lekarskie. Nowy wymiar honoru związany z nocą poślubną pojawia się w rodzinach wykształconych. Dziewictwo pozostaje wartością bezcenną, ale nie stanowi ono już wyzwania, którego trzeba publicznie dowodzić, jest przede wszystkim gwarancją cnoty wymaganej do zawiązania małżeństwa, obejmuje więc mechanizmy kontroli społecznej. Sygnalizuje również, że jest to sprawa dotycząca pary, dlatego nie ma potrzeby demonstrowania potwierdzenia niewinności kobiety. W badaniach ankietowych, które przeprowadził Faouzi Adel, pojawiła się informacja wskazująca na zmianę rozumienia defloracji. Otóż część dziewcząt akceptuje przedmałżeńskie relacje seksualne jako „próbę swojego zaangażowania w przyszłe małżeństwo, które wymaga wzajemnego porozumienia, ale także solidarności wobec przeciwności losu” (Adel, 1998, s. 22—23). To nowe rozumienie honoru pojawiające się w rodzinach wykształconych oraz tzw. nowoczesnych jest rezultatem socjalizacji i edukacji dziewcząt. W każdym z krajów respektuje się świadectwo lekarskie stwierdzające nietykalność cielesną dziewczyny, przyszłej panny młodej.

Współcześnie niektóre zachowania niezgodne z ideą honoru są karane na mocy odpowiednich paragrafów, co dowodzi transformacji sposobu odwetu w przypadku doznanego dyshonoru. Ongiś indywidualnie należało wypełnić obowiązek „zmycia uszczerbku na honorze”, dzisiaj rolę tę przejęły instancje sądownicze (Barska, 1998, s. 75). Honor stanowi zatem dla społeczności wartość dominującą, która zmienia wymiar symboliczny w sensie historycznym i struktury władzy. Obrona honoru jest obowiązkiem mężczyzn, ale ochrona honoru przynależy kobietom (zob. Bekkar, 2004, s. 17—18).

Posłuszeństwo

Posłuszeństwo jako wartość zapisuje się w ramach struktury społeczeństwa patriarchalnego. Oznacza szacunek dzieci wobec rodziców, młodszego rodzeństwa wobec najstarszego brata, żony wobec męża, a także wobec osoby uznanej za autorytet, czyli wobec osób uprzywilejowanych zgodnie z tradycją posiadania władzy. W systemie tradycyjnym autorytet oparty jest na hierarchii. Rodzina i szkoła, zarówno koraniczna, jak i państwowa, propagują wartości, powodujące, że jednostkę socjalizuje się zgodnie z zasadą posłuszeństwa, co z kolei ma wpływ na łatwe podporządkowanie się również w sytuacjach poza szkołą i poza domem. Posłuszeństwo jest podstawą porządku patriarchalnego, znamienne dla krajów Maghrebu (Bourqia, 2006).

Zmiany, jakie dokonały się na przełomie XX i XXI wieku oraz w pierwszej dekadzie XXI wieku, są widoczne w stylu życia, ukazują współistnienie porządku tradycyjnego i nowoczesnego bardziej kompleksowo.

Rahma Bourqia, odwołując się do wielu badań ankietowych, skupia się przede wszystkim na ustaleniach z 2001 i 2004 roku². Na podstawie uzyskanych danych stwierdza m.in., że sytuacja kobiety i dziecka w porównaniu do lat minionych uległa zmianie, ale posłuszeństwo, które określało relacje rodzinne, jest w dalszym ciągu znaczące, o czym świadczą odpowiedzi respondentów z 2004 roku: 79% badanych twierdziło, że posłuszeństwo żony wobec męża sprzyja zrozumieniu w rodzinie, 12% było przeciwnego zdania, a 4% potępiało posłuszeństwo żony wobec męża. Autorka wyjaśnia, że termin „posłuszeństwo” nie jest równoznaczny ze ślepym podporządkowaniem, ale oznacza kompromis i szacunek. Ponadto stwierdza, że posłuszeństwo, element tradycyjnych wartości, jest dzisiaj wystawiane na próbę przez nową ideę dialogu i sztukę perswazji, które dokonują się w relacjach rodzice/dzieci. Zauważa, że autorytet ojca, ongiś postrzegany jako wartość najwyższa, uległ zachwianiu w wyniku regresu władzy ekonomicznej. Młodzi wykształceni preferują relacje z rodzicami oparte na dialogu. Szacunek i posłuszeństwo wobec rodziców znajdują wysokie noty w ankiecie zarówno z 2001, jak i z 2004 roku. W pierwszej (EMV) jest to 84,5%, a w drugiej (ENV) 94% (Bourqia, 2006, s. 89—90). W kwestiach dotyczących relacji posłuszeństwo i porządek społeczny 87% respondentów stwierdzało, że wśród zmian pozytywnych istotne byłyby „szacunek ponad autorytet” (Bourqia, 2006, s. 91).

² Są to badania zatytułowane „Ankieta o wartościach w perspektywie światowej” — l'Enquête Mondiale sur les Valeurs (EMV), przeprowadzone pod kierunkiem Ronalda Ingleharta z Uniwersytetu Michigan. Objęły 2 264 osób i zostały zrealizowane we wrześniu 2001 roku (zob. też Inglehart, Norris, 2009). Autorka odwołuje się też do danych z badań zatytułowanych „Ankieta o wartościach w perspektywie narodowej” — l'Enquête Nationale sur les Valeurs (ENV) przeprowadzonych również we wrześniu 2004 roku (Bourqia, 2006, s. 77).

Rodzina

Arabskie pojęcie „rodzina” (*aila*) oznacza wartości nacechowane świętością i więzy krwi o filiacji patrylinearnej³. Termin ten stosuje się do systemów, w których ideałem jest zamieszkiwanie pod jednym dachem wielu rodzin, spokrewnionych po ojcu i podporządkowanych „władcy rodu”. Wyrażenie *aila* odpowiada zatem rodzinie poszerzonej, obejmującej kilka małżeństw i ich dzieci, połączonej wspólną zamieszkania. W krajach Maghrebu występuje struktura poligamiczna, zwłaszcza w Algierii, natomiast w Tunezji w połowie XX wieku (1956) wprowadzono ustawowo monogamię, a w Maroku nowelizacja Kodeksu rodzinnego z 2004 ograniczyła stosowanie jej w sytuacjach nadzwyczajnych. W tym kontekście definicja Emilio Willemsa wyjaśnia istotę rodziny maghrebińskiej: „Rodzina jest instytucją fundamentalną, obejmująca jednego lub wielu mężczyzn żyjących na zasadach małżeńskich z jedną lub kilkoma kobietami, a także ich dzieci i niekiedy innych krewnych oraz domowników” (Willems, 1961, s. 90). Propozycja ta, chociaż nie wyczerpuje problemu, kładzie akcent na zagadnienia ważkie, ukazujące relacje między poszczególnymi członkami: mężczyzna lub mężczyźni, mąż — kobieta, kobieta (żona lub żony) — potomkowie (dzieci, wnuki) — domownicy. Zależność tę należy tłumaczyć patriarchalną koncepcją rodziny poszerzonej, wielopokoleniowej, obejmującej kilka rodzin nuklearnych. Jak pisze Zahia Ouadah Bedidi, „model, gdzie rodzice zamieszkują z dziećmi, które założyły własne rodziny, pozostaje jeszcze dosyć częsty w krajach Maghrebu” (Ouadah Bedidi, *Changements matrimoniaux...*).

W rodzinie tradycyjnej, opartej na wspólnocie interesów ekonomicznych i więzach krwi, można wyodrębnić cechy stanowiące o jej trwałości. Są to: autorytet, centralizacja i hierarchizacja. Autorytetem stawała się najczęściej jednostka najstarsza w grupie i otaczana wielkim szacunkiem. Abdelwahab Bouhdiba wymienia kolejno osoby, które w sytuacji nadzwyczajnej mają prawo rozstrzygania: „najstarszy z rodu, dziadek, stryjek, ojciec, najstarszy brat” (Bouhdiba, 1973, s. 172). Ten układ wyznaczany statusem pokrewieństwa i wieku tłumaczy się „respektem wobec świętej przeszłości” (Bouhdiba, 1973, s. 172).

Jeszcze w latach 90. XX wieku typ rodziny poszerzonej pomimo zachodzących przemian pozostaje — w świetle badań socjolożki Lilii Ben Salem — „nadal dominujący i stanowi absolutną instancję odwoławczą” (Ben Salem, 1990, s. 176; por. Duvugnaud, 1973).

Klasyczny obraz rodziny poszerzonej (*aila*) został wyraźnie naruszony w latach 70. XX wieku. Zachwianiu uległa bowiem niepodzielność, a w miejsce rodziny *stricte* patriarchalnej pojawiła się rodzina z wszechwładzą ojca jako „głowy rodziny” i z uprzywilejowaniem krewnych w linii męskiej. Przyczyn tego zja-

³ W języku arabskim słowo *aila* może oznaczać „moja kobieta” lub „moja rodzina”. Według *Encyklopedii islamu* termin ten ma szerokie znaczenie. Wyraża bowiem stan prywatny, utrzymanie osób spokrewnionych, obowiązek subwencjonowania będących w potrzebie członków rodziny (zob. Lecerf, 1975, s. 315—316).

wiska należy upatrywać w płaszczyźnie ekonomicznej, stwarzającej możliwości zatrudnienia poza rolnictwem w przemyśle lub innych zakładach bądź w usługach, oraz w płaszczyźnie kulturowej, lansującej powszechność nauczania. Migracja do miast spowodowała, że wielki dom, skupiający w swoich murach liczną rodzinę, zatracił swój dawny status. Został on zastąpiony mieszkaniem w bloku, apartamentem w kamienicy pokolonialnej lub domem jednorodzinny. Wielkie bloki, rozpowszechnione w końcu lat 70. XX wieku, budowano z przeznaczeniem dla rodzin nuklearnych, a zasiedlały je rodziny poszerzone. W tej sytuacji pojawił się problem adaptacji i sposobu użytkowania. Pod koniec lat 80. i w latach 90. XX wieku zauważa się w przypadku algierskich rodzin zamożnych tendencję do budowania willi. Migracja zarobkowa i zmiany miejsca zamieszkania rozbiły przede wszystkim powiązania finansowe, jakie występowały w rodzinie wielopokoleniowej (*aila*).

Przeobrażenia w rodzinie poszerzonej dokonywały się też pod wpływem członków rodziny wykształconych w krajach Maghrebu lub w Europie. Zderzenie zachowań, a także wartości utrwalonych tradycją i przyniesionych z zewnątrz w konsekwencji dawało możliwości modyfikacji stylu życia.

O przemianach w rodzinie świadczy jej liczebność. Na przełomie lat 70. i 80. XX wieku średnia liczba urodzonych dzieci wynosiła 7—8. Pod koniec XX wieku w miastach rodziny wykształcone deklarują chęć posiadania trojga lub czworga dzieci, przy czym nie preferują płci męskiej, czyli odbiegają w swych postulatach od tradycji, natomiast w początkach XXI wieku liczba dzieci w rodzinie zmniejszyła się w wielkich miastach do dwojga (Tunis — 1,3, Algier — 1,4, Rabat — 1,8) (Oudah Bedidi, *Changements matrimoniaux...*). Pojawiają się symptomy partnerskich układów w prowadzeniu domu, czyli uczestniczenie męża w wychowaniu dzieci, a także jego zaangażowanie w pracach domowych. A zatem obowiązki tradycyjnie przypisane kobiecie podejmowane są przez mężczyzn w rodzinach nuklearnych, wykształconych, zamieszkujących w miastach (zob. m.in. Vermeren, 2002, s. 106).

W latach 80. XX wieku zarysowała się tendencja do transformacji typów rodziny. Tradycja, nowoczesność i religia stanowiły podstawę wyodrębnienia modeli rodziny, czyli występowania modelu tradycyjnego, modelu nowoczesnego i „nowego modelu islamskiego” (zob. Barska, 1994, s. 111—121). Na przełomie lat 80. i 90. XX wieku w Algierii wyróżnia się następujące typy rodzin: rodzina poszerzona, tradycyjna rodzina nuklearna, nowoczesna rodzina nuklearna, „nowa” rodzina islamska (Barska, 1998, s. 57). Souad Khodja wyróżnia typ rodziny matrio-patriarchalnej, która przejawia wiele cech wspólnych z rodziną typu plemienno i rodziną poszerzoną typu *aila*, a także zachowuje filiację w linii męskiej oraz silną pozycję matki wobec domowników, a zwłaszcza prymat więzi syna i matki (Khodja, 1991, s. 76). W rodzinie tej kobieta wydająca na świat chłopca jest traktowana jako nieformalna reproduktorka spadkobierców. Wartością staje się jej progenitura. Typ rodziny matrio-patriarchalny pod wpływem transformacji społecznych uległ zachwianiu, chociaż pewne jego elementy o różnym natężeniu są jeszcze obecne, zwłaszcza w Algierii (zob. Khodja, 2002, s. 66—67). Stanowił on

też podstawę do wyłonienia się na przełomie XX i XXI wieku rodziny partnerskiej, rodziny neopartnerskiej i rodziny neopatriarchalnej (Khodja, 2002, s. 86—88).

Rodzina partnerska wykształciła się wskutek rozpadu rodziny patriarchalnej, urbanizacji i edukacji. Oddalona od wpływów rodzinnych i sąsiedzkich para może realizować styl życia odmienny od tradycyjnego. Samodzielne zamieszkanie zezwala na wybór stylu życia. Anonimowość życia w mieście, niewielkie mieszkania narzuciły niekiedy sposób życia i organizację życia rodzinnego. W rodzinie partnerskiej małżonków wyróżnia wykształcenie i miejskie korzenie, a także wykształcenie przynajmniej jednego z rodziców. Kobieta podejmuje zatrudnienie i często uczestniczy w kosztach finansowych związanych z utrzymaniem rodziny. Jak pisze Souad Khodja, „ona (kobieta) pracę zarobkową postrzega jako sposób na rozwijanie się” (2002, s. 49). O liczbie potomstwa i momencie jego nadejścia decydują młodzi małżonkowie, a relacje rodziców z dziećmi „są bardziej bliskie i zażyłe” (Khodja, 2002, s. 69). Wielu mężów uczestniczy aktywnie w pracach domowych (Khodja, 1991, s. 50).

Ten typ związków tworzą osoby z wykształceniem średnim lub wyższym. Obecność teściowej powodowana jest koniecznością opieki nad małymi dziećmi w przypadku pracy zawodowej małżonki, często również przez rodzinę męża organizowane są święta religijne, w których uczestniczą wszyscy członkowie, nie zawsze dzielący tę samą przestrzeń zamieszkania. W czasie świąt rodzinnych i religijnych nowa struktura rodziny ulega zawieszeniu (Khodja, 2002, s. 84).

W kategorii szczególnej nowoczesności lokuje się rodzina neopartnerska. Otóż partnerzy sami decydują o swoim małżeństwie, założonym w sposób autonomiczny, bez pośrednictwa rodziców, których rola ogranicza się do akceptacji wyboru i organizacji przyjęcia. Matka nie wybierając żony synowi, traci władzę nad synową. Synowa zyskuje zaś przywilej swoistej wolności, bo została wybrana przez męża, a nie narzucona. Eliminacja strategii umów małżeńskich pomniejsza autorytet tradycyjnie przypisany teściowej. Trudności, jakie towarzyszą zawieraniu związków małżeńskich, wiążą się z mieszkaniem, którego często młoda para nie posiada, wobec czego jest poniekąd zmuszona do zamieszkania z teściami, co z kolei stwarza warunki do kreowania przynajmniej w części władzy tradycyjnej ze strony rodziny przyjmującej, którą najczęściej są rodzice męża. Zamieszkanie z teściami zmusza synową do czynienia ustępstw i prowadzenia pertraktacji na rzecz własnej wolności i możliwości podejmowania pewnych decyzji. Teściowa niewątpliwie znajduje się w nowej sytuacji w porównaniu do nakazów tradycji. Przede wszystkim to nie ona wybrała dla syna żonę, która stała się jej synową. To syn dokonał wyboru, nie pytając matki o zdanie i nie prosząc o działania związane z procedurą zawarcia związku małżeńskiego — prośba o rękę, przekaz prezentów, uroczystości. Teściowa znajduje się w sytuacji szczególnej, dzieląc przestrzeń i decyzje z nową osobą, o którą nie prosiła (zob. Khodja, 2002, s. 87). Rodzina neopartnerska w istocie jest podobna do rodziny partnerskiej z tą różnicą, że zamieszkuje z rodziną męża, co wiąże się z koniecznością prowadzenia negocjacji w sprawach dotyczących jej codziennego funkcjonowania (Khodja, 1991, s. 54).

Można stwierdzić, że rodzinę typu partnerskiego znamionuje słaba konstrukcja, a rodzinę neopartnerską cechuje struktura jeszcze bardziej krucha. Pierwszą wyróżnia osobne zamieszkanie i ograniczone relacje z rodziną męża, występujące przede wszystkim z okazji uroczystości rodzinnych i świąt religijnych, druga zamieszkuje w rodzinie neopatriarchalnej (K h o d j a, 1991, s. 54—55).

Rodzina neopatriarchalna poszerzona jest rodziną tradycyjną, która powstała pod wpływem migracji wewnętrznych ze wsi do miasta. Rozbita na wiele rodzin partnerskich, rekonstruuje się, przyjmując autorytet jednego z mężczyzn. Rodzina ta kultuwyuje tradycje, takie jak dokonywanie przez matkę wyboru żony dla syna. Tym samym podkreśla ważną rolę kobiety w aranżacji związków małżeńskich. Jak pisze Souad K h o d j a, „rodzina neopatriarchalna [...] rekonstruuje się na »ruinach« starej rodziny patriarchalnej” (2002, s. 47). Matka działa zgodnie z nakazami tradycji, a zatem to ona wybiera żonę synowi i kontroluje domowników, nawet z większą siłą niż wcześniej. Ona zarządza pracami domowymi, zezwala na oglądanie telewizji lub tego zabrania, zezwala na wizyty rodzinne albo na wyjście na plażę. Souad K h o d j a zauważa, że pomimo nakazów od jakiegoś czasu dziewczęta zaprzestały być ślepo posłuszne matce, co tłumaczy się wpływem telewizji i edukacji (zob. K h o d j a, 2002, s. 88).

Dokonujące się przeobrażenia społeczno-kulturowe sprzyjają upowszechnianiu się rodziny nuklearnej, zwłaszcza w miastach. W 2005 roku zanotowano 69% tego typu związków. Fakt ten tłumaczy się m.in. aktywnością zawodową kobiet, wzrostem skolaryzacji (97%) oraz obniżeniem poziomu analfabetyzmu: 85% w 1962 roku, 31,6% w 1998, 21% w 2005 (*Secteur Chargé...*).

Rodzina nuklearna występuje w dwóch odmianach: tradycyjnej i nowoczesnej. Rozróżnienie to nie ma charakteru wykluczającego, ale implikuje komplementarność — w każdym z typów występują treści tradycyjne i nowoczesne. O istocie danego typu rodziny decyduje przeważające znaczenie wartości utrwalonych tradycją lub ukształtowanych współcześnie w formie układów partnerskich. Ponadto w miastach w latach 90. XX wieku występował w ograniczonym wymiarze typ *rodziny niepełnej*, kierowany przez matkę wdowę lub rozwiedzioną.

Przemiany, jakim podlega każdy typ rodziny, mają charakter ambiwalentny. Znaczenie tradycji przejawia się w uroczystościach rodzinnych lub w sposobie kojarzenia małżeństw. Sprowadza się to najczęściej do sytuacji, w której wyboru małżonka dokonują rodzice. Małżeństwo może być zawarte pomiędzy rodzinami powiązаныmi aliansami lub zupełnie obcymi. W pierwszym przypadku uwidacznia się silna pozycja teściowej, w drugim jest ona ograniczona do minimum, co narusza jej przywileje wynikające z tradycji. Młoda małżonka zyskuje prawo podejmowania decyzji z mężem (K h o d j a, 2002, s. 70).

W Tunezji, podobnie jak w pozostałych krajach, instytucja rodziny ewoluuje. Zatraca swą istotę — choć nie znika — uwarunkowana tradycją wzajemna pomoc i solidarność rodzinna. O przeobrażeniach, jakich doznała rodzina tunezyjska począwszy od lat 60. XX wieku, pisze socjolożka Dorra Mahfoudh, odwołując się do danych z realizowanej przez Biuro Narodowe Rodziny i Społeczeństwa (l'Office National de la Famille et de la Population — ONFP) ankiety, której

wyniki opublikowano w 2002 roku. Uwagę zwraca informacja, że 74% badanych zamieszkuje oddzielnie. Ponadto wypowiedzi kobiet wskazują na regresję roli wielkiej rodziny i władzy ojcowskiej, o czym świadczy wzrost małżeństw zawieranych z osobą spoza rodziny. Ta nowa tendencja dotyczy kobiet, które nie akceptują zachowań dominujących w latach 60. XX wieku. Wzajemna pomoc zmienia się, co potwierdza Dorra Mahfoudh. Tunezyjska badaczka zwraca uwagę, że również forma pomocy rodzinnej zmienia się, ale nie zanika. W związku z tym wspólne zamieszkanie jest postrzegane jeszcze dzisiaj jako konieczność, a nie jako wybór. Jednak kohabitacja rodzin pozostaje normą społeczeństwa tradycyjnego. Nowa percepcja powoduje napięcia, a nawet rozpad związku. Jest to raczej tymczasowy układ, który prowadzi do dekohabitacji. Według Mahfoudh, solidarności z grupą rodzinną potrzebują bardziej ludzie młodzi w wieku 20—35 lat. Ale to oni właśnie należą do tych, którzy ją odsuwają, gdyż zależność utrudnia dobre relacje w małżeństwie i dążenie do niezależności. Akceptacja zależności wiąże się przede wszystkim z racjami ekonomicznymi (Mahfoudh, 1990, s. 159—171).

Lilia Ben Salem, pisząc o zmianach współczesnej rodziny tunezyjskiej, zauważa, że: „Kobiety jak i mężczyźni wybierają współmałżonka i mogą decydować o separacji, [...] swobodnie podejmują aktywność zawodową i uczestniczą w decyzjach dotyczących zarządzania domem” (Ben Salem, 2007, s. 51).

Współczesna rodzina tunezyjska najbardziej odpowiada modelowi rodziny nuklearnej. Wprawdzie młodzi decydują o swoim związku, ale krewni przez akceptację lub niezadowolone zaznaczają również swój udział w tworzeniu nowej rodziny. Młode małżeństwa często znajdują się w trudnej sytuacji finansowej, dlatego zmuszone są do zamieszkania z rodzicami, często — jak pisze Ben Salem — u rodziców żony (Ben Salem, 2007, s. 55)⁴. Sytuacja ta potwierdza waloryzację rodziny poszerzonej, którą Lahouari Addi nazywa, powołując się na Pierre’a Bourdieu, „etnocentryzmem genealogicznym” (zob. Addi, 1999). W rodzinie tradycyjnej młode małżeństwo otrzymywało swoje miejsce w rodzinie poszerzonej, natomiast dzisiaj ma ono już autonomię. Ale tej dekohabitacji towarzyszą intensywne relacje z rodziną — wizyty składane rodzinie małżonka lub małżonki, tendencja wyboru mieszkania w sąsiedztwie, zwłaszcza nowe formy zamieszkania, które zbliżają do ochrony autonomii rodziny nuklearnej (piętro dla młodej pary albo dom w pobliżu, zamieszkanie w tym samym bloku lub dzielnicy). To tłumaczy także rozmaite przejawy solidarności rodzinnej (posiłek u rodziców, pomoc materialna, opieka nad dziećmi sprawowana przez matkę lub siostrę współmałżonka, gdy żona pracuje). Wydarzenia rodzinne: wesele, narodziny, obrzezanie, choroby, śmierć, są ponadto okazją reaktywacji wielkiej rodziny. W ramach rodziny szerokiej są to relacje z krewnymi nie tylko ze strony męża, ale także ze strony żony. Lilia Ben Salem — jak sama twierdzi, być może zbyt odważnie — zauważa przejścia od rodziny agnaticznej do rodziny kognaticznej (Ben Salem, 2007,

⁴ Zamieszkanie u rodziców żony zgodnie z nakazem tradycji było jeszcze w latach 80. XX wieku swoistym dyshonorem dla mężczyzny. Współcześnie ten nakaz traci na znaczeniu.

s. 56). Dekohabitacja sprzyja utrwalaniu więzów z własną rodziną, która zachowuje referencje patrylinearne.

Badania prowadzone w 2007 roku na grupie 1 320 osób pokazały, że jeżeli większość mężczyzn i kobiet opowiada się za zasadą podziału obowiązków, to najczęściej jest to podział odwołujący się do tradycyjnych zadań domowych. Organizację życia rodzinnego znamionuje coraz częściej otwartość na negocjacje, uczestniczenie kobiet w podejmowaniu decyzji rodzinnych. Jednak przekonanie, że żona ma obowiązek posłuszeństwa mężowi zaznaczyło 82% mężczyzn i 68% kobiet. Tymczasem 50,3% mężczyzn i 36,6% kobiet odpowiedziało, że mężczyźni i kobiety muszą być równi i posiadać równorzędny autorytet w rodzinie. Zasady równości sprzeciwiło się 32% mężczyzn i 20% kobiet (Collective 95, Degré d'adhésion, 38 et seq., cyt. za: Ben Salem, 2010).

Jak pisze Lilia Ben Salem, to właśnie rodzina, miejsce uprzywilejowanej socjalizacji, ma tendencję do kształtowania różnic w obszarze edukacji dziewcząt i chłopców, a także w przestrzeni publicznej, zwłaszcza ulicy, która w istocie jest męska. Pewne zawody pozostają *stricte* męskie lub kobiece, kobiety rzadko piastują stanowiska decyzyjne (Ben Salem, 2007, s. 57—58).

Rodzina poza zmianami formy i organizacji pozostaje centralnym ośrodkiem współżycia w grupie, a rodzina nuklearna przejawia znamiona ideologii patrylinearnej, wręcz etnocentryzmu genealogicznego, a także niepodzielności koncepcji honoru (Ben Salem, 2007, s. 59). Niewątpliwie rodzinę tunezyjską wyróżniają mocne aspiracje do nowoczesności, o czym świadczy m.in. zmniejszona liczba dzieci w młodych małżeństwach, koncepcja wyboru małżonka, wiek zawierania związku małżeńskiego, wielkość gospodarstwa. W rodzinie tunezyjskiej zauważa się, że wartości tradycyjne nie mają już znamion świętości, a wierność wobec przeszłości występuje w rodzinie poszerzonej (idea patrylinearności, trwanie ideologii honoru, nierówność między kobietą i mężczyzną w rodzinie) (zob. Ben Salem, 2007, s. 60).

W Maroku — jak pisze Rahma Bourqia — w przeszłości rodzina poszerzona była typem dominującym, a współcześnie została ona zastąpiona typem nuklearnym (63%). Pojawiły się też nowe typy rodzin, jak: niezamężne matki, bracia i siostry żyjący pod jednym dachem (Bourqia, 2010, s. 109—110). Autorka stwierdza, że „oprócz wartości tradycyjnych znamienych dla społeczeństwa marokańskiego: małżeństwo, solidarność rodzinna, religia (modlitwa), pojawiają się nowe: liberalizacja, dialog w edukacji dzieci, autonomia pary, rodzina ograniczona, udział kobiety w polityce” (Bourqia, 2010, s. 113—114).

Sytuacja w Maroku jest podobna do sytuacji w pozostałych krajach Maghrebu. Występuje tam z jednej strony erozja modelu rodziny patriarchalnej, a z drugiej strony aktywizacja kobiety w sferze publicznej, a także wzrost liczby kobiet samotnych oraz spadek płodności (zob. *La transmission de la famille au Maroc...*).

Religia

Spółczenstwa maghrebińskie są w większości muzułmańskie. Islam ukształtował wizję świata, styl życia i tradycje, jest nosicielem wartości, które można określić jako uniwersalne.

Przywiązanie do religii przejawia się m.in. w modlitwie, odmawianej zgodnie z obowiązującym rytuałem pięć razy w ciągu dnia, a także w obrzędowości świąt religijnych — Aszura (Nowy Rok muzułmański), Mulud (Dzień Urodzin Proroka), Id as Saghir (Małe Święto obchodzone na zakończenie Ramadanu, miesiąca postu), Id al Kabir (Święto Ofiary) (zob. Barska, 1998, s. 89—99). Wartości religijne są postrzegane w wymiarze zapewnienia bezpieczeństwa, co powoduje, że religia ma władzę nad jednostkami i grupami, a w sytuacji konfliktu wartości religijne stają się instrumentem, który legitymizuje idee, działania i praktyki. Młoda generacja wyróżnia się większą znajomością wiedzy religijnej w porównaniu do pokolenia jej rodziców. Jeżeli w przeszłości system wartości wypływał z religii, to współcześnie niektóre wartości zintegrowały się z systemem instytucjonalnym, stając się prawami. Przykładem takiej sytuacji jest małżeństwo zawierane pod przymusem z niepełnoletnią dziewczyną, na co zezwalała religia. Współczesne kodeksy prawa rodzinnego wyeliminowały tę możliwość.

Zakończenie

W krajach Maghrebu na system wartości i jego przekształcenia miało wpływ wiele czynników, w tym m.in. edukacja młodzieży, wynagradzana praca, migracja ze wsi do miasta. Czynniki te sprzyjały tworzeniu nowych wartości, powiązanych z obszarem ekonomicznym i stylem życia. Nowe wartości wraz z wartościami tradycyjnymi można określić jako swoistą różnorodność bądź hybrydyczność czy transkulturowość. Ta różnorodność występuje w zachowaniach i systemie wartości przekazywanych z pokolenia na pokolenie, w nowoczesności graniczącej z tradycją, jej przejawem są wartości tradycyjne (np. posłuszeństwo bezwarunkowe wobec ojca), wartości zależne od poziomu wykształcenia, wartości wynikające z wieku, statusu społecznego. Zmiany występujące w systemie wartości są też skutkiem procesu globalizacji. Migracje ludności, wędrówki idei, style życia przyczyniły się do otwarcia na nowe wartości i w konsekwencji do koegzystencji wartości tradycyjnych z wartościami nowoczesnymi, będących wynikiem negocjacji i tolerancji.

Wartości nacechowane religijnie są znamienne dla każdego z krajów. Pod wpływem polityki realizowanej przez poszczególne rządy niektóre wartości moralne stały się systemem normatywnym, instytucjonalnym, a w rezultacie prawami. Źródłem tworzenia wartości oprócz religii i obyczajów stały się m.in. szkoła, konwencje międzynarodowe, globalizacja, mobilność ludzi, media satelitarne.

Współczesność, zwłaszcza znamieną dla niej globalizacja, powoduje, że wartości stają się hybrydami, a tradycja integruje się z nowoczesnością, tworząc nową wartość. To zjawisko występuje w stylu życia, modzie, architekturze. Przykładowo: strój nowoczesny (spódnica mini) jest alternatywą ubrania tradycyjnego (*dzellaba*, *hidżab*). Wybór wartości tradycyjnych czy nowoczesnych dokonuje się w kontekście sytuacji i ma charakter strategiczny (Barska, 2012).

Pod wpływem zmian systemu tradycyjnego niektóre wartości uległy sekularyzacji, stając się prawem legalnym, inne — jak równość czy prawa człowieka, prawa kobiet i dzieci, szacunek dla lokalnej kultury, niestosowanie przemocy wobec jednostki — są propagowane w stowarzyszeniach i organizacjach społecznych i politycznych jako nowe wartości.

Globalizacja i sieci międzynarodowe spowodowały, że wartości stają się obiektem wyzwania w negocjacjach i wyzwaniem kulturowym. W imię wartości islamskich międzynarodowe grupy fundamentalistyczne występują przeciwko wartościom Zachodnim. Media satelitarne otworzyły nowe horyzonty mediacyjne i propozycje nowych modeli życia rodzinnego. Przyczyniło się to do procesu przetwarzania, wyjaśniania i negocjacji wartości, przejmowanych przez społeczeństwa Maghrebu. Pamiętać należy, że pojawienie się nowych wartości będących skutkiem wpływów zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych (kolonizacja, migracja, media, globalizacja) wywoływało konflikty, nazywane fenomenem kryzysu wartości. Jednostki i grupy przez dziesięciolecia rozproszone, związane z plemieniem i rodziną, chronione przez tradycyjną solidarność, współcześnie doświadczają dekompozycji systemu wartości.

Spółczesności maghrebińskie dziedziczą model patriarchalny, w którym rodzina jest nosicielem spuścizny duchowej oraz materialnej w sensie psychologicznym i socjologicznym. Ważność rodziny współczesnej wynika ze strategii albo z sytuacji i okoliczności. Jest zatem otwarta na kompromisy czy ustępstwa. W kontekście otwarcia rodzina tradycyjna doznała zmiany, która uderzyła w jej członków kreując nowe strategie, przykładowo: prawne odrzucenie poligamii w Tunezji i Maroku, zwiększona edukacja dziewcząt i kobiet oraz ich aktywność zawodowa. Zmieniają się też relacje między małżonkami oraz rodzicami i dziećmi. Ojcowie tracą prawo dominacji. Jak pisze Abdelwahab Bouhdiba, „tradycyjne strategie dominacji albo zrozumienia, podziału albo kompromisu są zastąpione strategiami zburzenia i konfliktu” (Bouhdiba, 1973, s. 137).

Ewolucja rzeczywistości społecznej doprowadza z czasem do zachwiania systemu wartości. Obok wartości tradycyjnych, takich jak: małżeństwo, solidarność rodzinna, modlitwa, pojawiają się nowe: liberalizacja i dialog w edukacji dzieci, autonomia pary, rodzina typu monogamicznego czy udział kobiety w polityce. Nowe wartości, jak równość między mężczyzną i kobietą i demokracja, stanowią obiekt negocjacji oraz napięcie w społeczeństwie. Wśród czynników oddziałujących na zmiany w systemie znacząca okazała się globalizacja i towarzysząca jej migracja wartości, a zwłaszcza możliwości dokonywania ich wyboru zarówno przez jednostki, jak i przez grupy. Aktualnie jest wiele wartości rywalizujących i mnóstwo sposobów ich wytwarzania. Pojawienie się wartości powiązanych z potrzebami

czy stylem życia wynika z funkcjonowania takich instytucji, jak szkoła, media, a w zasadzie struktury społeczeństwa współczesnego.

Literatura

- Addi L., 1999: *Les mutations de la société algérienne. Famille et lien social dans l'Algérie contemporaine*. Paris: La Découverte.
- Adel F., 1998: *La nuit de noces ou la virilité piégée*. "Insaniyat", nr 4.
- Barska A., 1994: *Status kobiety w tunezyjskim systemie obyczajowo-obrzędowym*. Opole: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Barska A., 1998: *Konflikt kulturowy w społeczeństwie algierskim w drugiej połowie XX wieku*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Barska A., 2012: *Świat kobiet w krajach Maghrebu. Wokół tradycji i nowoczesności*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Bekkar R., 1994: *Territoires des femmes à Tlemcen. Pratiques et représentations*. « Monde Arabe. Maghreb Machrek », nr 143.
- Ben Salem L., 1990: *Structures familiales et changement sociale en Tunisie*. "Revue Tunisienne de Sciences Sociales", nr 100.
- Ben Salem L., 2007: *Famille et changements sociaux, révolution ou reproduction*. In: L. Amri, éd.: *Les changements sociaux en Tunisie 1950—2000*. Paris: L'Harmattan.
- Bouhdiba A., 1973: *À la recherche des normes perdues*. Tunis.
- Bouhdiba A., 1984: *La société maghrébine face à la question sexuelle*. "Cahiers Internationaux de Sociologie", T. 76, z. 1.
- Bourdieu P., 1972: *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois Etudes d'Ethnologie Kabylie*. Genève.
- Bourdieu P., 2004: *Męska dominacja*. Tłum. M. Kopciewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Chebel M., 1984: *Le corps dans la tradition au Maghreb*. Paris.
- Duvugnaud J., 1973: *La langue perdue. Essai sur la différence anthropologique*. Paris.
- Inglehart R., Morris P., 2009: *Wzbierająca fala. Równouprawienie płci a zmiana kulturowa na świecie*. Tłum. B. Hellmann. Warszawa.
- Jamous R., 1981: *Honneur et Baraka*. Paris.
- Khodja S., 1991: *A comme Algériennes*. Alger.
- Khodja S., 2002: *Nous les Algériennes. La grande solitude*. Alger.
- Lacoste-Dujardin C., 1981: *Le Maghreb. L'oeuf entre les mains du père*. In: E. Cassin et al.: *La première fois. Ou roman de virginité perdue à travers les siècles et les continents*. Paris: Editions Ramsay.
- Lacoste-Dujardin C., 1986: *Des mères contre des filles. Modernité et patriarcat au Maghreb*. Paris.
- Leserf J., 1975: *A'ila*. In: *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*. T. 1. Paris.
- Les jeunes au quotidien. Environnement socioculturel et comportements de santé*. 1996, Tunis.
- Mahfoudh D., 1990: *Anciennes et nouvelles formes du travail des femmes à domicile en Tunisie*. In: M. Gadant, M. Kasriel, réd.: *Femmes du Maghreb au présent*. Paris.

- Naamane-Guessous S., 1990: *Au-delà de toute pudeur. La sexualité féminine au Maroc*. Casablanca.
- Pitt-Rivers J., 1977: *L'anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sicheu*. Paris.
- Tillion G., 1982: *Le harem et les cousins*. Paris.
- Vermaren P., 2002: *Le Maroc en transition. Postface inédite de l'auteur*. Paris.
- Welsch W., 2004: *Tożsamość w epoce globalizacji — perspektywa transkulturowa*. W: K. Wilkoszewska, red.: *Estetyka transkulturowa*. Kraków: Universitas.
- Willems E., 1961: *Dictionnaire de Sociologie*. Paris.
- Welsch W., 2004: *Tożsamość w epoce globalizacji — perspektywa transkulturowa*. W: K. Wilkoszewska, red.: *Estetyka transkulturowa*. Kraków: Universitas.
- Ziółkowski M., 2002: *Wartości*. W: W. Kwaśniewicz i in., red.: *Encyklopedia socjologii*. T. 4. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Źródła internetowe

- Ben Salem L., 2010: *Les droits de la femme en Tunisie*, <http://www.tunisiawatch.com/?p=2116> (data dostępu: 20.06.2010).
- Bourqia R., 2010: *Valeurs et changement social au Maroc*, <http://www.iemed.org/publications/quaderns/qml13-pdf/14.pdf> (data dostępu: 26.12.2010).
- Bourqia R., 2006: *Les valeurs changements et perspectives*, <http://www.rdh50.ma/fr/pdf-contribution/GT2-3.pdf> (data dostępu: 28.12.2010).
- La transmission de la famille au Maroc*, <http://yabiladi.com/> (data dostępu: 12.09.2009).
- Oudah Bedidi Z.: *Changements matrimoniaux, nouvelles dynamiques familiales et rapports inter-générationnels dans les pays du Maghreb*, <http://www.ceped.org/changements-matrimoniaux-nouvelles.html> (data dostępu: 29.09.2009).
- Secteur Chargé De La Famille et De La Condition Féminine*, <http://103.104.78.233/ma-fr> (data dostępu: 27.10.2006).

PRZEMIANY SPOŁECZNE A WARTOŚCI

Janusz Mariański

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wartości prospołeczne w świadomości Polaków

Abstract: In this article we draw attention to some expressions of prosocial behaviors in Poland. Changes in morality, described by sociologists are in *statu fieri* and there are a myriad of possibilities for their development in different directions. Discussion will focus on a few selected issues related to prosocial values, and there are: the conflict between self-interest and the interests of others, trust in people, declared help of one's neighbor, religiosity and prosocial attitudes. The collected empirical data speak in favor of a hypothesis about changes taking place in Polish society: from communitarianism (prosocial attitude) to individualism (selfish attitude), and from the declared prosocial values to practical individualism. It seems that from an axiological perspective, prosocial values are more widely disseminated than are the selfish behaviors, especially when we consider the question of helping others.

Key words: prosocial values, conflict between self-interest and the interest of others, religiosity and prosocial attitudes, Polish society

We współczesnym świecie (w tym i w Polsce) zaznacza się radykalna zmiana kontekstu społeczno-kulturowego, w którym kształtują się poglądy etyczne, idee światopoglądowe, style życia, sposoby wartościowania. Istotną cechą społeczeństw pluralistycznych, zwłaszcza wchodzących w ponowoczesną fazę rozwoju, jest utrata absolutnej ważności wartości i norm moralnych, szczególnie tych, które są w swoim rodowodzie powiązane z tradycją religijną. Na względnie otwartym „rynku” moralnym konkurują z sobą różne oferty światopoglądowe. Kanonizacja jednego systemu etycznego i skuteczna cenzura nie są już możliwe. Społeczeństwo ponowoczesne burzy tradycyjne autorytety, co sprawia, że wiele jednostek stoi na swoistym rozdrożu życiowym. Nie mają one możliwości oparcia się na ustalonych poglądach i ustabilizowanych strategiach rozwoju. W postrzeganiu życia codzien-

nego odchodzi się od tego, co słuszne i powinnościowe (wartości), w kierunku tego, co korzystne (interesy).

Socjologowie rozpoznają bardziej procesy zmienności niż trwałości wartości i norm, zjawiska ich tworzenia się, procesy oddolnych przemian społeczno-moralnych. Kładą większy nacisk na zróżnicowanie wartości i norm moralnych niż na ich tożsamość i niezmienność. W różnorodności trudno dostrzec ich uniwersalność i kontynuację. Nie można jednak ustalać reguł moralnych rządzących stosunkami społecznymi bez uprzedniego poznania faktycznego funkcjonowania społeczeństwa. W Polsce po 1989 roku socjologowie są skłonni opisywać społeczeństwo w kategoriach kryzysu społecznego, w tym też moralnego, anomii, dewiacji i różnych anomalii społecznych. Mówią o atrofii więzi moralnych, o kulturowym syndromie braku zaufania, o chaosie normatywnym, o destrukcji normatywności i wielu innych przejawach anarchizacji życia społecznego. Pogłębia się egocentryzm izolujący jednostki i grupy społeczne, narasta powszechna obojętność moralna i ustawicznie zabiega się o własne interesy i przywileje.

W niniejszym artykule zwrócimy uwagę przede wszystkim na niektóre przejawy kondycji prospołecznej społeczeństwa polskiego. Opisywane przez socjologów zmiany w moralności znajdują się *in statu fieri* i możliwy jest ich rozwój w różnych kierunkach. Skoncentrujemy rozważania na kilku wybranych aspektach związanych z wartościami prospołecznymi, takich jak: konflikt interesu własnego i cudzego, zaufanie do innych ludzi, deklarowana pomoc bliźnim, religijność a wartości prospołeczne Polaków. Zebrane dane empiryczne uprawomocniają hipotezę o powolnych zmianach w społeczeństwie polskim: od wspólnotowości (wartości prospołeczne) do indywidualizmu (wartości egoistyczne), od postulowanych wartości prospołecznych do praktycznego indywidualizmu.

Pojęcie wartości prospołecznych

Koniecznym i niezbywalnym aspektem ludzkiego losu jest egzystencja wśród innych ludzi, obok innych, przeciw innym, we współpracy lub w konkurencji, w solidarności i w walce, w miłości i nienawiści, w przyjaźni i wrogości. Od urodzenia do śmierci żyjemy w jakiejś przestrzeni międzyludzkiej, w realnych, wyobrażonych czy wirtualnych reakcjach z innymi, ale nigdy osobno (przestrzeń międzyludzka ukonstytuowana przez odniesienie jednych ludzi do drugich). „Co więcej, to, kim jesteśmy: nasza tożsamość, osobowość, jaźń, zależy w ogromnej mierze od tego, kim są owi »my« i kim są owi »oni«; kogo zapraszamy do naszej przestrzeni międzyludzkiej, a od kogo odgradzamy się murem obojętności, niechęci czy wrogości” (Sztompka, 2010, s. 37—38). Wszystkie te zagadnienia można by ogólnie określić jako moralność prospołeczną i moralność egoistyczną.

Moralność prospołeczna łączy się z takimi określeniami, jak altruizm, działanie pomocne, dzielenie się, zaangażowanie społeczne, empatia, przyjaźń, solidarność,

troska o dobro wspólne, gotowość udzielania pomocy, zaufanie społeczne, bezinteresowność. W literaturze socjologicznej używa się także zbiorczego terminu „postawa prospołeczna”, rozumiana jako trwałe ustosunkowanie się do jakiegoś obiektu, które obejmuje komponent poznawczy (wiedza o obiekcie, poglądy i przekonania), emocjonalno-oceniający (uczucia, oceny, motywacje) i behawioralny (skłonność do podejmowania działań). Postawa prospołeczna „obejmuje pozytywne ustosunkowanie się do społecznych obiektów, w przeciwieństwie do postaw antyspołecznych, charakteryzujących się aktywną wrogością i agresywnością wobec tych obiektów. Pomiedzy tymi dwoma typami postaw można umieścić postawę aspołeczną, nacechowaną obojętnością, brakiem wrażliwości na społeczne potrzeby” (Budzyńska, 2000, s. 254).

Prospołeczność wyraża się m.in. w gotowości do pozytywnego działania w stosunku do innych ludzi lub grup społecznych, wykraczającego poza interes indywidualny. Wartości prospołeczne to „system takich wartości, który stanowi uzasadnienie moralnej słuszności czynów mających na względzie dobro innych ludzi, realizowane w mniejszym lub większym stopniu kosztem dobra działającej jednostki. Zinternalizowany układ wartości prospołecznych stanowić więc może przesłankę do dodatniej oceny takich czynów, a ponadto, zapewne, również strukturę motywacyjną działającą w kierunku przeciwnym niż skłonności egoistyczne jednostki” (Kiciński, Kurczewski, 1977, s. 72). Stanowią one punkty oparcia postaw prospołecznych, a ich w miarę pełna internalizacja prowadzi do praktycznego zaangażowania się w sprawy społeczne. Maria Ossowska mówi o zainteresowaniach nieosobistych, które przekształcają korzystnie psychikę człowieka i są bardzo ważnym elementem uspołecznienia (Ossowska, 1992, s. 25).

Orientacja prospołeczna wiąże się z takim uzasadnieniem norm i ocen moralnych, w którym występuje idea liczenia się we własnym postępowaniu z dobrem innych ludzi. Właśnie dobro innych, które należy respektować, staje się wartością nadrzędną. Orientacja prospołeczna jest akcentowana w refleksji etycznej i metaetycznej, w rozmaitych kodeksach moralnych i systemach wartości. Według Krzysztofa Kicińskiego, moralność prospołeczna stanowi „kluczowy element tych dziedzin kultury, które kreują więź społeczną w jej podstawowych dla najrozmaitszych zbiorowości formach”. Systemy wartości i norm, które są charakterystyczne dla orientacji prospołecznej, ukierunkowują odpowiednie mechanizmy socjalizacji i kontroli społecznej (Kiciński, 1998, s. 23 i 178). W postawach prospołecznych człowiek wychodzi niejako z siebie i godzi się na włączenie siebie w „bycie dla innych”.

Psychologowie często utożsamiają postawy i zachowania prospołeczne z altruistycznymi. David Clarke definiuje altruizm jako postawę, w której „pomagamy dla pożytku innych, a nie naszego własnego. Jako akt altruizm ma dwie cechy: musi służyć dobru kogoś innego i musi wiązać się z potencjalnymi kosztami ze strony pomagającego”. W postawie i zachowaniu altruistycznym działający stawia na pierwszym miejscu dobro innych ludzi, bez wyraźnej intencji odniesienia dzięki temu korzyści czy otrzymania nagrody zewnętrznej. W rzeczywistości oczekiwanie późniejszej nagrody może stanowić ukryty motyw wielu zachowań uznawanych za altruistyczne (Clarke, 2005, s. 16—17).

Przeciwnościem wartości czy postaw prospołecznych są orientacje egoistyczne. „Egoizm to postawa, w której jesteśmy motywowani korzyścią własną — pomagamy innym, ponieważ czujemy się wtedy dobrze. Niektórzy badacze twierdzą, że ostatecznym celem pomagania jest zawsze własna korzyść”. W postawie i zachowaniu egoistycznym dbamy tylko lub przede wszystkim o siebie, w każdym razie nie troszczymy się o dobro innych. Skrajną formą egoizmu jest postawa i zachowanie antyspołeczne, ukierunkowane na wyrządzanie szkody innej osobie czy grupie osób, aż po zamiar zadania jej czy im wyraźnego bólu (Clarke, 2005, s. 18—19).

Jan Szczepański mówi o racjonalnym egoizmie, który wiąże się z wyrzeczeniem działań na szkodę innych ludzi. Dążenie do własnego dobra jest tylko wtedy skuteczne, kiedy nie łączy się z działaniem na szkodę innych, a wszelkie działanie na szkodę innych nie może przynieść nam własnego dobra. Można to jeszcze sformułować w pozytywnej formie. Człowiek nie czyniący nic dobrego dla drugiego człowieka sam nigdy nie osiągnie żadnego dobra dla siebie. W rzeczywistości nawet ludzie rozumiejący tę prostą zasadę mają bardzo duże trudności z wyrzeczeniem się działań na szkodę innych i prawdopodobnie nigdy nie osiągniemy tego, by ludzie wyrzekli się takich działań, podejmowanych czy to w dążeniu do własnych korzyści, czy to z czystej złośliwości, czy też z innych powodów. W społeczeństwie, które jest bytem ponadjednostkowym, istnieje jeszcze dobro wspólne (dobro ogółu), na które składają się m.in. instytucje i urzędnictwa, formy organizacyjne mające cele ponadjednostkowe oraz moc wymagania od jednostek ofiary na rzecz ich utrwalania (Szczepański, 1988, s. 325—329).

Skłonność do interesowania się przede wszystkim sobą, wysuwanie na pierwszy plan swojego dobra indywidualnego, niewrażliwość na interesy innych ludzi — to cechy znamionujące nastawienie egoistyczne. Egoizm oznacza koncentrację na sobie samym, zainteresowanie sobą, aż po brak wrażliwości na potrzeby społeczne, a nawet wrogość lub agresywność wobec „obiektów” społecznych (postawa antyspołeczna). Koncentrowanie się uczestników życia społecznego na sferze indywidualno-osobistej i wewnętrzno-doznaniowej, z równoczesnym pomniejszeniem zobowiązań natury pozaosobistej, grozi rozpadem więzi społecznych. Proces nadmiernej indywidualizacji może prowadzić do zaniku solidarności, a nawet przekształcać postawy i zachowania związane z niesieniem pomocy w szukanie własnej korzyści.

Zgodnie z teorią zmian w ujęciu Ronalda Ingleharta w warunkach modernizacji społecznej wartości tradycyjne ustępują miejsca wartościom świecko-racjonalnym, wartości przetrwania — wartości samoekspresji. Upowszechniające się zmiany orientacji wartościujących są połączone ze wzrastającym naciskiem na indywidualny wybór we wszystkich aspektach życia ludzkiego, włączając w to wybór partnera, celów wychowania dzieci, sposobów pracy, orientacji religijnych, działań obywatelskich i zachowań wyborczych. Najwyższy poziom przyjmowania zarówno wartości świecko-racjonalnych, jak i postmaterialistyczno-indywidualistycznych występuje w krajach o wysokim poziomie rozwoju społeczno-gospodarczego (Norris, Inglehart, 2006, s. 41—58).

Wartości uznawane przez Polaków są bardziej tradycjonalistyczne niż wartości dominujące w społeczeństwach najbogatszych krajów zachodnioeuropejskich. W pierwszej dekadzie transformacji, czyli w latach 90. ubiegłego wieku, zwiększyła się nawet przewaga wartości materialistycznych nad postmaterialistycznymi i wartości przetrwania nad wartościami samorealizacji. W XXI wieku odnotowano powolny wzrost aprobaty wartości postmaterialistycznych. Młodzi ludzie, lepiej wykształceni, o wyższym statusie społecznym, mieszkający w wielkich miastach, wykazują w większym stopniu orientację indywidualistyczne i racjonalistyczne oraz nastawienie na samoekspresję (Jasińska-Kania, 2012, s. 319 i 336—337). W związku z dalszą modernizacją społeczną można spodziewać się zmian wartości idących w kierunku indywidualizacji i nastawień egoistycznych.

Postawy prospołeczne i egoistyczne w społeczeństwie polskim

Mówiąc o postawach prospołecznych, mamy na myśli względnie trwałą gotowość jednostek do pozytywnych reakcji wobec innych ludzi lub dobra ogólnospołecznego, a także gotowość do działań na rzecz innych, przy zewnętrznych wzmocnieniach lub ich braku. Rzeczywiste postawy wobec drugiego człowieka i wobec grup społecznych kształtują się według *continuum*: od postaw skrajnie prospołecznych do skrajnie egoistycznych, od nastawień na zaspokajanie potrzeb innych ludzi do orientacji na zaspokajanie własnych dążeń, nawet kosztem drugiego człowieka. Troska o dobro innych ludzi może być bardziej ukierunkowana na konkretnego człowieka (allocentryzm) lub na korzyść szerszych zbiorowości oraz ochronę interesów społecznych (socjocentryzm).

Nasuwa się pytanie, w jakiej mierze zmieniające się społeczeństwo polskie sprzyja kształtowaniu się nowych form organizacji życia społecznego i nowych form instytucjonalizacji troski o dobro wspólne, w jakiej zaś staje się coraz bardziej egoistyczne, takie, w którym liczy się przede wszystkim indywidualizm, zdolność polegania na sobie, zmniejszanie się solidarności społecznej (*Ego-Gesellschaft*, społeczeństwo „ja”). Wiele wskazuje na to, że wzrastająca autonomia jednostki, niepowiązana z poczuciem odpowiedzialności, idzie w parze z destrukcją konsensu w sprawach moralnych i wzrostem skomercjalizowanej moralności (moralność „korzyści”). Troska o dobro wspólne i gotowość do działań na rzecz dobra wspólnego wymaga nie tyle logiki „kalkulacji” (społeczeństwu będzie lepiej, to i mnie będzie lepiej), ile przede wszystkim motywacji moralnych (altruistycznych).

W społeczeństwie polskim po 1989 roku zostały zachwiane proporcje pomiędzy troską o dobro własne (wartości indywidualne, niekiedy o charakterze egoistycznym) i dobrem innych ludzi (wartości prospołeczne). Gotowość do przedkładania interesów grupy nad interesy własne, a przynajmniej przekonanie, że powinno się przedkładać interesy grupy nad swoje, stanowi według Stanisława Ossowskiego

istotną przesłankę więzi społecznej (Ossowski, 1962, s. 51). W badaniach socjologicznych stosowane jest często — za Jackiem Kurczewskim i Krzysztofem Kicińskim — pytanie o charakterze „zamkniętym”, dotyczące globalnych profilów postaw prospołecznych i egoistycznych na kanwie ewentualnego konfliktu interesu własnego i interesu innych ludzi.

W warunkach konfliktu interesu własnego z cudzym większość Polaków optuje za interesem własnym lub przyjmuje rozwiązania kompromisowe. Według sondażu CBOS z grudnia 2000 roku 4,3% badanych dorosłych Polaków sądziło, że w sytuacji sprzeczności własnego interesu z interesem innych ludzi należy brać pod uwagę przede wszystkim interesy innych ludzi, 14,5% — że ważniejsze są interesy innych ludzi, ale mimo to własnych interesów nie należy lekceważyć, 44,0% — że należy szukać wyjścia pośredniego między interesem własnym a cudzym, 24,2% — że choć jest rzeczą naturalną dbanie przede wszystkim o własny interes, to należy w miarę możliwości uwzględniać i cudze interesy, 4,8% — że lepsze jest konsekwentne kierowanie się jedynie własnym interesem niż udawanie przed sobą i innymi, że można postępować inaczej, 8,3% — to niezdecydowani (*Aktualne problemy*, 2000, s. 18).

Pielęgniarki z Chełma na początku XXI wieku wypowiadały następujące opinie dotyczące rozwiązania konfliktu interesu własnego z interesem innych ludzi: należy brać pod uwagę przede wszystkim interesy innych ludzi — 1,5%; ważniejsze są interesy innych ludzi, ale mimo to interesów własnych nie należy lekceważyć — 16,1%; należy szukać wyjścia pośredniego między interesem własnym a interesem cudzym — 40,6%; choć jest rzeczą naturalną dbanie przede wszystkim o własny interes, należy w miarę możliwości uwzględniać i cudze interesy — 35,8%; lepsze jest konsekwentne kierowanie się jedynie własnym interesem niż udawanie przed sobą, że można postępować inaczej — 1,7%; nie umiem powiedzieć — 4,2%; brak odpowiedzi — 0,1% (Szpak-Lipińska, 2006, s. 37—38).

W ogólnopolskich badaniach zrealizowanych w 1988 roku wśród młodzieży uczącej się w szkołach średnich i młodzieży akademickiej skonstatowano, że 4,4% ankietowanych akceptowało pogląd, że należy brać pod uwagę przede wszystkim interesy innych ludzi, 35,8% — ważne są interesy innych ludzi, ale mimo to własnych interesów nie należy lekceważyć, 40,2% — choć jest rzeczą naturalną dbanie przede wszystkim o własny interes, należy w miarę możliwości uwzględniać i cudze interesy, 5,4% — lepsze jest konsekwentne kierowanie się jedynie własnym interesem niż udawanie przed sobą i innymi, że można postępować inaczej, 12,9% — brak zdania i 1,3% — brak odpowiedzi. W powtórzonych w 2005 roku badaniach odpowiednie dane kształtowały się następująco: 5,4%, 36,0%, 44,5%, 3,7%, 8,9%, 1,5% (Zaręba, 2008, s. 205—233). W latach 1998—2005 nie wystąpiły wyraźne zmiany, a deklarowane postawy prospołeczne wzrosły o 0,8%, zaś postawy egoistyczne o 2,6%. Te drugie nieco częściej niż pierwsze były prezentowane przez polską młodzież.

Młodzież szkół ponadgimnazjalnych, policealnych oraz młodzież studiująca w Warszawie w 2005 roku prezentowała swój stosunek do rozwiązania konfliktu interesu własnego z cudzym następująco: należy brać pod uwagę przede wszystkim

interesy innych ludzi — 2,4% badanych kobiet i 4,9% badanych mężczyzn; ważne są interesy innych ludzi, ale mimo to interesów własnych nie należy lekceważyć — 39,2%, 35,7%; choć jest rzeczą naturalną dbanie przede wszystkim o własny interes, należy w miarę możliwości uwzględniać i cudze interesy — 47,6% i 41,4%; lepsze jest konsekwentne kierowanie się jedynie własnym interesem niż udawanie przed sobą i innymi, że można postępować inaczej — 3,0% i 6,6%; trudno powiedzieć — 5,9% i 9,3%; brak odpowiedzi — 1,9%, 2,0%. Postawę prospołeczną częściej prezentowały kobiety niż mężczyźni, podobnie częściej młodzież młodsza niż starsza, mieszkająca na wsi niż w Warszawie, pochodząca z rodzin o poziomie wykształcenia rodziców wyższym niż niższym, o sytuacji materialnej lepszej niż gorszej. Młodzież deklarująca głęboką wiarę (46,3%) częściej prezentowała postawę prospołeczną niż młodzież deklarująca niewiarę (30,5%) (Świątkiewicz, 2005, s. 193—199).

W sytuacji, kiedy interes własny jednostki jest sprzeczny z interesem innych ludzi, maturzyści z pięciu miast (Szprotawa, Puławy, Kraśnik, Dęblin, Gdańsk) deklarowali w 2009 roku następujące stanowiska: należy brać pod uwagę przede wszystkim interesy innych ludzi — 2,1% badanych; ważniejsze są interesy innych ludzi, ale mimo to interesów własnych nie należy lekceważyć — 8,9%; należy szukać wyjścia pośredniego między interesem własnym a cudzym — 39,0%; choć jest rzeczą naturalną dbanie przede wszystkim o własny interes, należy w miarę możliwości uwzględniać i cudze interesy — 29,7%; lepsze jest konsekwentne kierowanie się jedynie własnym interesem niż udawanie przed sobą i innymi, że można postępować inaczej — 4,7%; nie umiem powiedzieć — 13,8%; brak odpowiedzi — 1,7% (Mariański, 2011, s. 327—329).

Zrelacjonowane wyniki badań opinii społecznej i badań socjologicznych potwierdzają tezę, że na poziomie ogólnych orientacji życiowych wartości egoistyczne są bardziej rozpowszechnione niż wartości prospołeczne, chociaż proporcje tych uznawanych wartości są zróżnicowane w poszczególnych środowiskach społecznych. Uzyskiwane w badaniach socjologicznych wyniki empiryczne nie są w pełni konkluzyjne. Można by ogólnie powiedzieć, że Polacy niezbyt chętnie aprobują ograniczanie rozmaitych praw jednostki ze względu na tzw. interes społeczny (interes cudzy). Wartości prospołeczne w kontekście innych wartości życia codziennego zajmują odległe miejsce. Na przykład młodzież z liceów ogólnokształcących, liceów zawodowych, techników i zasadniczych szkół zawodowych, badana przez CBOS w latach 1994—2008, dokonywała wyborów różnych wartości. W 2008 roku wartość „bycie użytecznym dla innych, życie dla innych” znalazła się wśród czternastu ocenianych wartości na miejscu dziesiątym. Wybrało ją tylko 8% ankietowanej młodzieży (w 1994 roku — 15%) (Lutostański, 2009, s. 11).

Polacy dość krytycznie oceniają nastawienia prospołeczne swoich rodaków. W sondażu ogólnokrajowym z 2008 roku badani oceniali relacje międzyludzkie w społeczeństwie polskim. Na 10-punktowej skali oceny te układały się następująco: 1 (ludzie głównie myślą o sobie) — 14,5%; 2 — 10,8%; 3 — 14,4%; 4 — 13,3%; 5 — 14,0%; 6 — 10,9%; 7 — 8,8%; 8 — 7,2%; 9 — 2,1%; 10 (ludzie przeważnie

starają się pomagać innym) 2,9%; trudno powiedzieć — 0,9%; brak odpowiedzi — 0,1%. Wskaźnik tych, którzy przypisują innym nastawienia egoistyczne (według 5 stopni skali), kształtował się na poziomie 67,0%, a tych, którzy przypisują nastawienia prospołeczne — 31,9% (*Kwestionariusz wywiadu*, 2012, s. 345).

Według sondażu TNS OBOP z grudnia 2007 roku 3% badanych dorosłych Polaków deklarowało, że ludzie w Polsce są bardzo życzliwi i uprzejmi, 36% — dosyć życzliwi i uprzejmi, 45% — mało życzliwi i uprzejmi, 13% — bardzo mało życzliwi i uprzejmi, 3% — trudno powiedzieć. Osoby młodsze i lepiej wykształcone miały bardziej pozytywny obraz relacji wśród rodaków. Na pytanie, czy ludzie teraz są bardziej czy mniej życzliwi lub uprzejmi niż kilkanaście lat wcześniej, uzyskano następujące wyniki: życzliwi w domu — bardziej 16%, tak samo 57%, mniej 20%, trudno powiedzieć 7%; życzliwi w miejscach publicznych odpowiednio — 12%, 33%, 48%, 7%. W ocenie relacji międzyludzkich opinie negatywne przeważały wyraźnie nad opiniami pozytywnymi (*O życzliwości*, 2008, s. 2—4).

W badaniach socjologicznych uczniów klas szóstych szkół podstawowych, uczniów z gimnazjów, zasadniczych szkół zawodowych, liceów i techników w Katowicach w 2011 roku stwierdzono, że 15,0% ankietowanych prezentowało pogląd, że ludzie są wobec siebie na ogół życzliwi, 23,2% — że ludzie są na ogół wobec siebie obojętni, 8,2% — że ludzie są na ogół wobec siebie nieżyczliwi lub złośliwi, 42,9% — że ludzie są wobec siebie różni w różnych okolicznościach, 9,3% — nie potrafiło jednoznacznie określić wzajemnych relacji między ludźmi, 1,5% — nie udzieliło odpowiedzi (Górny, Zygmunt, 2012, s. 393). Tego rodzaju opinie z pewnością nie sprzyjają kształtowaniu się kultury prospołeczności.

Można szacunkowo przyjąć, że około 20% badanych Polaków skłania się ku moralności prospołecznej, około 30% do moralności egoistycznej i około połowa prezentuje postawy „pośrednie” o charakterze kompromisowym. Przemiany w moralności polegają tu na „przeptywach” z jednego do drugiego segmentu, a moralność wielu charakteryzuje się brakiem stałych odniesień, działania prospołeczne lub egoistyczne są warunkowane sytuacyjnie. W sferze deklaratywnej występuje jeszcze znaczny potencjał prospołeczności, który nie zawsze znajduje odzwierciedlenie w życiu codziennym. Prawdopodobnie w codziennej praktyce zacierają się granice dopuszczalnych postaw i zachowań egoistycznych oraz powinności wobec innych ludzi. Poszerzający się i pogłębiający indywidualizm oznacza koncentrację na własnym „ja”, które tworzy ostateczny horyzont sensu życia. W konsekwencji akcentuje się przede wszystkim zaspokojenie odczuwanych potrzeb i wolność od zewnętrznych nacisków.

Lukę aksjologiczną pomiędzy wysokim poziomem aprobaty normatywnej pomagania innym a indywidualnymi działaniami pomocowymi Ewa Budzyńska wyjaśnia następująco: „Niewykluczone, iż przyczyną takiego zjawiska jest uznanie normy pomagania za coś tak oczywistego i naturalnego dla człowieka, za coś, co nie wymaga żadnego uprzedniego treningu, żadnych wcześniejszych przygotowań, a nawet procesu socjalizacyjnego; wystarczy tylko podzielić się z osobą potrzebującą — jeśli taką spotkamy na swojej drodze — tym, co się samemu posiada

(a może — zbywa). Dodatkowym uwarunkowaniem byłby zanik w pedagogii współczesnego człowieka zainteresowania własnym rozwojem moralnym w znaczeniu ćwiczenia się w rozmaitych cnotach (w tym bycia dobrym dla bliźnich). Wydaje się, iż konsekwencją takiego podejścia do normy pomagania innym jest okazjonalność (jeśli nie przypadkowość) pomocy i zawężanie tej pomocy do sfery finansowo-rzeczowej (czemu sprzyjają liczne akcje tzw. charytatywne, polegające na zbieraniu datków pieniężnych na potrzebujących), przy zaniku trwałej oraz wynikającej z własnej inicjatywy gotowości do pomagania innym” (Budzyńska, 2007, s. 178).

Gdy patrzymy na społeczeństwo polskie powierzchownie, uderzają nas liczne fakty negatywne i możemy popaść w pesymizm. Przejawy kryzysu moralnego trzeba widzieć z całą ostrością, ale jest to tylko część prawdy o rzeczywistości. Społeczeństwo polskie przejawia wrażliwość i krytycyzm moralny. Piętnuje się niekonsekwencje między zasadami i praktyką życiową, rozchodzenie się deklarowanego obrazu z jego obiektywnym stanem. Protestuje się przeciwko wzorcom życiowym kryjącym pustkę ideową. I choć nie brakuje ludzi niezaangażowanych w sprawy społeczne i moralne, to jednak z wielu badań socjologicznych można odczytać protest, a przynajmniej niegodzenie się z panującym stanem rzeczy, z niedoskonałościami stosunków społecznych. Należy w tym kontekście podkreślić, że społeczeństwo złożone z ludzi nastawionych na interes prywatny, niechętnych do podejmowania celów pozaosobistych, nie może stać się społeczeństwem zwartym i odpowiedzialnym za dobro wspólne, raczej stanie się społeczeństwem ludzi obcych sobie, rywalizujących z sobą jednostek, niezdolnych do budowania ładu moralnego.

Zaufanie społeczne a wartości prospołeczne

W socjologii wyróżnia się przynajmniej dwa znaczenia terminu „zaufanie”. W teorii więzi społecznej zaufanie odnosi się do postaw, polegających na zawierzeniu partnerom interakcji, że nawet w sytuacjach zagrożenia nie będą zdradzać dzielanych wartości i zasad zachowania odnoszących się do dobra szerszej zbiorowości. Ten rodzaj zaufania jest odnoszony do cnót obywatelskich. Drugi socjologiczny sposób ujęcia zaufania wskazuje na fundamentalny wskaźnik tzw. kapitału społecznego, czyli dyspozycji charakteryzujących nie jednostki, ale całą zbiorowość ludzką, grupę, społeczność lokalną, w tym również wspólnotę obywatelską. Zaufanie jako cnota zbiorowa zwiększa zdolność do współpracy i szansę osiągnięcia wspólnotowych korzyści (Bartoszek, 2003, s. 139). Wyróżnia się zaufanie międzysobowe, społeczne (do ludzi) i instytucjonalne (do instytucji).

Piotr Sztompka mówi o kulturze zaufania w społeczeństwie. „Koncepcja ta ujmuje zatem taką sytuację, gdy, niezależnie od racjonalnych ocen, kogo i do jakiego stopnia można obdarzyć zaufaniem, a także niezależnie od indywidualnych

psychologicznych skłonności, ludzie nie tylko rutynowo działają na bazie zaufania, ale są też do tego kulturowo zachęceni. Dotyczy to aktywności jednostek w stosunku do własnego społeczeństwa, jego systemu politycznego, organizacji i instytucji, ale także w stosunku do współobywateli oraz własnych szans życiowych i perspektyw. Kultura zaufania jest rodzajem społecznego zasobu lub też kulturowego kapitału, z którego czerpiemy, czyniąc założenia dotyczące nieprzewidywalnych działań innych. Im większa ilość zaufania, tym wyższe nasze oceny i tym większe ryzyko jesteśmy skłonni zaakceptować” (Sztompka, 2009, s. 399—400). Kultura zaufania pełni wielorakie funkcje w społeczeństwie, m.in. wzmacnia prospołeczność, zachęca do zaangażowania się w różne stowarzyszenia, wzbogaca sieć międzyludzkich więzi, rozszerza pole interakcji i pozwala na większą zażyłość kontaktów interpersonalnych. Współcześni socjologowie opisują to wszystko jako kapitał społeczny, spontaniczną prospołeczność lub obywatelskie zaangażowanie.

Zaufanie jest nie tylko ważnym elementem kapitału społecznego, ale także podstawą funkcjonowania każdego społeczeństwa. Odnosi się ono zarówno do działań jednostek, jak i do funkcjonowania systemu. Wyraża się w oczekiwaniach, które mogą zostać zawiedzione lub porzucone (Giddens, 2008, s. 22—24). Zaufanie, razem z lojalnością i solidarnością, to podstawowe więzi moralne konstytuujące wspólnotę obywatelską (Sztompka, 1996, s. 116; Budzyńska, 2012, s. 323—363). Zaufanie międzyosobowe, związane z przekonaniem, że inni stosują te same zasady i reguły, jest nawet — psychologicznie rzecz biorąc — ważniejsze niż zaufanie do państwa. Zaufanie pozwala zredukować różne niepewności, zmniejszyć poczucie ryzyka, co umożliwia podjęcie autentycznej i skutecznej aktywności. Do pewnego stopnia zaufanie jest początkiem wszystkiego.

Pośród badanych w grudniu 2003 roku przez CBOS dorosłych Polaków 13,8% uznało, że należy ufać każdemu, dopóki on sam nie zawiedzie zaufania, 63,5% — że ufać można tylko temu, kogo się dobrze poznało, 20,0% — że nie należy wierzyć ludziom, ufać można tylko sobie, 2,7% stanowili badani o niezdecydowanych poglądach. Również niezbyt szeroki jest krąg ludzi — poza rodziną — o których serdeczności i życzliwości nie wątpią badani: 19,4% badanych zna wiele takich osób; 67,6% — kilkoro, nieliczne grono osób; 9,9% — nie zna nikogo; 3,1% — nie wyraziło opinii w analizowanej sprawie (*Aktualne problemy*, 2000, s. 22). Z porównania danych dotyczących młodzieży i ludzi dorosłych wynika, że w tej sprawie ci pierwsi są nieco bardziej prospołeczni, a drudzy nieco bardziej egoistyczni. W styczniu 2006 roku 19% badanych Polaków prezentowało pogląd, że większości ludzi można ufać, 79% — że w stosunkach z innymi ludźmi trzeba zachować dużą ostrożność i 2% nie potrafiło sprecyzować odpowiedzi (Wciórka, 2006, s. 10).

Upowszechnianie się postaw ograniczonego zaufania do ludzi w polskim społeczeństwie potwierdza Polski Generalny Sondaż Społeczny. W 1995 roku 8,3% dorosłych Polaków deklarowało pogląd, że większości ludzi można ufać, 89,8% — że ostrożności nigdy nie za wiele, 1,9% — badanych stanowili udzielający innych odpowiedzi, niezdecydowani oraz nieudzielający odpowiedzi (*Polski*

Generalny Sondaż, 1996, s. 126). W sondażu *European Values Study* z 2008 roku 25,8% badanych dorosłych Polaków zgodziło się z twierdzeniem, że większości ludzi można ufać, 67,7% — że nigdy nie jest się zbyt ostrożnym postępowaniu z ludźmi, 5,7%, że trudno powiedzieć i 0,7% nie udzieliło odpowiedzi. Według szczegółowego rozkładu uzyskane wyniki empiryczne przedstawiały się następująco: 1 (większość ludzi starałaby się mniej wykorzystywać) — 7,2%; 2 — 5,5%; 3 — 9,9%; 4 — 10,9%; 5 — 16,7%; 6 — 13,4%; 7 — 12,1%; 8 — 13,2%; 9 — 3,6%; 10 (większość ludzi starałaby się zachować uczciwie) — 5,0%; trudno powiedzieć — 2,3%, brak odpowiedzi — 0,3% (*Kwestionariusz wywiadu*, 2012, s. 344). Więcej niż połowa badanych Polaków wypowiadała się mniej lub bardziej negatywnie o swoich rodakach.

W badaniach „Diagnoza Społeczna” w 2007 roku, dotyczących m.in. zaufania społecznego, 11,5% badanych wybrało odpowiedź „większości ludzi można ufać”, 77,4% — „ostrożności nigdy nie za wiele”, 11,0% „trudno powiedzieć”. W 2003 roku wskaźnik wybierających odpowiedź „większości ludzi można ufać” kształtował się na poziomie 10,5%, w 2005 roku — 10,5%, w 2009 roku — 13,4% (Czapliński, 2009, s. 270—280). Spośród dorosłych mieszkańców Katowic w 2011 roku 24,6% badanych deklarowało uogólnione zaufanie do wszystkich ludzi, 48,3% — zaufanie tylko do znajomych, 19,1% — zaufanie tylko do siebie, 6,2% — brak zdania i 1,8% — brak odpowiedzi. Poziom wykształcenia różnicował deklarowane zaufanie. Osoby z wyższym wykształceniem są bardziej otwarte i gotowe do zaufania ludziom nieznanym niż osoby z wykształceniem średnim i niższym. Poziom zaufania zależy także od religijności respondentów. Osoby głęboko wierzące i wierzące częściej niż pozostałe były bardziej skłonne do ufania innym ludziom (Budzyńska, 2012, s. 351—352).

Niski jest poziom zaufania społecznego w środowiskach młodzieżowych. W 2003 roku 9% badanej młodzieży z ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych prezentowało pogląd, że większości ludzi można ufać, 83% — że ostrożności w postępowaniu z ludźmi nigdy nie za wiele, 8% — że trudno powiedzieć (w 1996 roku odpowiednio: 8%, 81%, 10%). W latach 1996—2003 dominowała jako postawa życiowa ostrożność w postępowaniu z ludźmi. W powtórzonym w 2008 roku sondażu 13% ankietowanej młodzieży deklarowało, że większości ludzi można ufać, 80% — że ostrożności w postępowaniu z ludźmi nigdy nie za wiele, 7% — trudno powiedzieć (Feliksiak, Kalka, Lutostański, 2009, s. 118). Dominowała więc nadal postawa ograniczonego zaufania i życzliwego dystansu.

Spośród badanych w 2009 roku maturzystów z pięciu miast Polski 14,6% prezentowało pogląd, że należy ufać każdemu człowiekowi, dopóki nie zawiedzie zaufania, 63,2% — że należy ufać tylko temu, kogo się dobrze poznało, 15,7% — że nie należy wierzyć ludziom, ufać można tylko samemu sobie; 6,0% — że trudno powiedzieć, 0,4% nie udzieliło odpowiedzi. Kobiety częściej niż mężczyźni deklarowały zaufanie do ludzi, młodzież z liceów ogólnokształcących częściej niż młodzież z techników, osoby silniej związane z religią częściej niż osoby o rozluźnionych więziach z religią (Mariański, 2011, s. 339—342). W zbiorowości młodzieży szkół ponadgimnazjalnych w rejonie konińskim w 2009 roku 10,5%

ankietowanych wyrażało pogląd, że należy ufać każdemu człowiekowi; 46,0% — że należy ufać temu, kogo się dobrze poznało; 10,2% — że nie należy wierzyć ludziom, można ufać tylko sobie; 32,7% — trudno powiedzieć; 0,6% nie udzieliło odpowiedzi (Skoczylas, 2011, s. 414).

Niefunność wobec innych ludzi zaznacza się szczególnie w środowiskach młodzieżowych, ale w takich kwestiach jak wolontariat, poczucie sensu działania zbiorowego, altruizmu, doświadczeń w pracy społecznej, porównania między młodszymi i starszymi kohortami wiekowymi młodzieży wypadają na korzyść młodszych. „Nawet w kwestii tak newralgicznej jak społeczne zaufanie najmłodszy Polacy wypadają jako relatywnie bardziej ufni, zarówno w stosunku do innych ludzi, jak i partii politycznych. Podczas gdy dorośli Polacy deklarują zaufanie do innych ludzi w 25%, nastolatki czynią to w 58%. Gdy zaufanie do partii politycznych deklaruje co dwudziesty dorosły obywatel Polski (5%), wśród młodzieży taka sytuacja dotyczy prawie co piątej osoby (23%)” (Szafranec, 2011, s. 289).

Analiza deklarowanego zaufania do ludzi wykazała słabą obecność wartości prospołecznych w świadomości Polaków, podobnie jak w przypadku deklarowanych rozwiązań konfliktu między dobrem indywidualnym a cudzym (społecznym). W kwestii zaufania społecznego dominują postawy kompromisowe, świadczące o ograniczonym zaufaniu do innych. Większe nasycenie elementami sfery zaufania międzyludzkiego stwarzać będzie lepsze postawy do czynnej życzliwości, gotowości do świadczenia pomocy i bezinteresownego współdziałania. O ile dawniej (przed 1989 rokiem) niefunność w relacjach międzyludzkich miała do pewnego stopnia charakter „wymuszony”, o tyle dzisiaj nabiera ona cech postawy życiowej „wybranej”.

Nasuwa się pytanie, jak odbudować czy zbudować zaufanie w życiu publicznym i prywatnym, zwłaszcza w relacjach międzyludzkich. Recept jest zapewne wiele. „Reguły moralne — również w odniesieniu do życia społecznego — buduje się przez pokolenia. Najszybciej możemy zacząć proces naprawy fundamentów wspólnoty od prawa. Prawa konsekwentnego, czytelnego, zrozumiałego i odpowiadającego poczuciu moralnemu — instynktom, które w ludziach tkwią, nawet jeśli są chwilowo przytłumione. Ludzie mają taki instynkt i on się zwykle ujawnia, kiedy tylko otoczenie, w którym żyją, staje się bardziej uporządkowane, jednoznaczne” (*Niezły kraj*, 2006, s. 7). Ważny wkład w odbudowę zaufania społecznego i w ogóle zaangażowania obywatelskiego mają zarówno ludzie, jak i instytucje.

Pomoc innym jako przejaw uznania wartości prospołecznych

Pomaganie innym jest jednym z ważnych aspektów postaw i zachowań prospołecznych. W odniesieniu do zachowań prospołecznych chodzi o „zwyczajny akt zrobienia czegoś dla drugiej osoby” lub „działanie ukierunkowane na polepszenie

położenia drugiego człowieka lub grupy ludzi”. Składa się na nie szeroki zakres działań, jak pocieszanie, dzielenie się, współpraca. Mają one na celu przyniesienie korzyści jednej osobie lub wielu osobom innym niż my sami (Clarke, 2005, s. 12—13). Bardziej skomplikowane są motywy takich działań czy intencje działającego, zwłaszcza jeżeli myślimy o innych motywach niż oczekiwanie nagrody.

Świadczenie pomocy może wynikać z pragnienia odwdziżenia się za wcześniej doznane dobro lub zadośćuczynienia za wyrządzone uprzednio innym ludziom szkody, może też być „czystym” i wolnym aktem udzielenia pomocy, bez jakichkolwiek racji ubocznych (np. bez próby podwyższenia własnego mniemania o sobie). Socjologowie wyróżniają w odniesieniu do świadczenia pomocy innym prospołeczność autoteliczną (pomaganie innym, nawet jeżeli działający nic nie otrzymuje w zamian), prospołeczność instrumentalną (pomagający liczy w przyszłości na pomoc tego, któremu pomaga) i egocentryzm (każdy liczy tylko na siebie) (Świątkiewicz, 2006, s. 162).

Zasada miłości bliźniego może skłaniać jednostki do nawiązywania kontaktów oraz świadczenia pomocy tylko lub głównie tym, którzy mogą się odwzajemniać, i skłaniać do zaniechania potrzeb tych, którzy nie są w stanie tego uczynić (Gouldner, 1992, s. 106). W działaniach bezinteresownych jednostka ma na celu przede wszystkim poprawę sytuacji drugiego człowieka. Wynikają one z troski o niego, jego potrzeby i doświadczenia życiowe. Niewątpliwie bez umiejętności realizowania tej normy trudno byłoby mówić o jakiegokolwiek solidarności w wymiarze interpersonalnym lub grupowym. Niezależnie od tego, jakie motywy leżą u podstaw udzielania innym pomocy, bez niej świat społeczny stałby się światem nieludzkim, wrogim i egoistycznym, w którym nikt nie mógłby liczyć na jakiegokolwiek wsparcie, pomoc czy litość (Budzyńska, 2006, s. 285).

W badaniach socjologicznych nie wnikamy w skomplikowane relacje między darczyńcą i obdarowanym, w to, co Georg Simmel nazywał „socjologią wewnętrzną” (Simmel, 2008, s. 217). Postawy i zachowania prospołeczne, które są działaniami na ogół świadomymi i dobrowolnymi na rzecz innych osób lub grup społecznych czy całego społeczeństwa, mogą nie wiązać się z oczekiwaniem jakiegось wdzięczności czy rewanżu (działanie pomocne jest wartością samą w sobie), ale może też pociągać za sobą jakieś oczekiwania zewnętrznych nagród czy innych przejawów wdzięczności. Sami obdarowani mogą nie wiedzieć, co mogłoby być adekwatnym odwzajemnieniem się za otrzymane dobro czy przysługę. Odwdziżenie się jest czymś ważnym, zarówno dla dawcy, jak i dla biorcy, a nawet jest uznawane za ważną zasadę społeczną. Niewdzięczność z kolei jest traktowana jako coś zasługującego na wyraźne potępienie.

Ponad połowa badanych w 2004 roku Polaków uważała, że obecnie trzeba być bardziej wrażliwym i gotowym do pomocy innym ludziom (56%), a ponad jedna trzecia twierdziła, że należy bardziej koncentrować się na walce o swoje sprawy, nie zważając na innych (35%), co dziesiąty badany nie potrafił udzielić odpowiedzi (9%); 58% ankietowanych przyznało, że zdarzyło się im w życiu dobrowolnie i bezpłatnie pracować na rzecz swojego środowiska lub osób potrzebujących, 41% deklarowało, że nie miało tego typu doświadczeń (Wciórka, 2004, s. 1—12).

Według sondażu ze stycznia 2010 roku, 54,0% badanych deklaroowało, że zdarzyło się im kiedykolwiek dobrowolnie i nieodpłatnie pracować na rzecz swojego środowiska, kościoła, osiedla, wsi lub miasta albo też pracowało społecznie na rzecz potrzebujących, 45,5% odpowiedziało, że nie i 0,5% — odmówiło odpowiedzi (*Wyniki badania*, 2010, s. 15).

Na poziomie deklaracyjnym zaznacza się bardziej orientacja prospołeczna niż egoistyczna. Według sondażu CBOS ze stycznia 2012 roku, 61% badanych dorosłych Polaków wyrażało przekonanie, że w dzisiejszych czasach trzeba być bardziej wrażliwym i gotowym do pomocy innym ludziom, 31% — że obecnie trzeba bardziej koncentrować się na walce o swoje sprawy, nie zważając na innych, 8% — trudno powiedzieć (w 2002 roku odpowiednio: 61%, 30%, 9%). Gotowości wspierania innych sprzyjał starszy wiek badanych, zamieszkiwanie w wielkim mieście, wyższe wykształcenie, prawicowa orientacja polityczna i większe zaangażowanie religijne. Nieco mniej badanych deklaroowało, że zdarzyło się im dobrowolnie i nieodpłatnie pracować na rzecz swojego środowiska, kościoła, osiedla, wsi lub miasta albo też pracować społecznie na rzecz potrzebujących (58%). Znacznie mniej badanych (20%) potwierdziło, że w roku poprzedzającym badanie pracowało dobrowolnie i nieodpłatnie na rzecz innych osób lub środowisk społecznych (Hipsz, 2012, s. 1—2 i 10—12).

W sondażu CBOS z października 2010 roku dorośli Polacy deklarowali następujące poglądy: „Gdy ktoś ma poważne kłopoty, nikt nie troszczy się o to, co się z nim dzieje” — „zdecydowanie zgadzam się” 21,5%, „raczej się zgadzam” 31,3%, „zgadzam się i nie zgadzam się” 15,9%, „raczej nie zgadzam się” 24,8%, „zdecydowanie nie zgadzam się” 5,3%, „trudno powiedzieć” 0,9%, odmowa odpowiedzi 0,3%; twierdzenie „jeśli człowiek nie ma się na baczności, inni to wykorzystają” odpowiednio: 36,0%, 43,8%, 10,5%, 7,8%, 1,2%, 0,7%, 0,1% (*Wyniki badania*, 2010, s. 23).

W 2012 roku większość Polaków — jak wynika z sondażu CBOS — angażowała się w jakąś formę działalności dobroczynnej: przekazywanie pieniędzy na cele dobroczynne — 60% badanych; przekazywanie rzeczy, np. ubrań, książek, na cele charytatywne — 52%; przeznaczenie własnej pracy, usług na cele dobroczynne — 17%; praca wolontariacka — 5% (w 2006 roku odpowiednio: 49%, 45%, 18%, 4%). W latach 2006—2012 zwiększyło się świadczenie innym pomocy w dwóch pierwszych formach i utrzymało się na tym samym poziomie w dwóch pozostałych. Przekazywanie pieniędzy i rzeczy na tym samym poziomie częściej deklarowały osoby z wyższym wykształceniem, lepiej zarabiające, dobrze oceniające swoją sytuację materialną i regularnie uczestniczące w praktykach religijnych (Feliksia, 2013, s. 7).

Katolicy diecezji sandomierskiej badani w 1998 roku deklarowali następujące poglądy na temat pomocy udzielanej drugiemu człowiekowi: „każdy człowiek powinien przede wszystkim pomagać sobie i nie oczekiwać pomocy od innych” — 9,5% ogółu badanych katolików; „trzeba pomagać innym, bo można potem liczyć na pomoc z ich strony” — 24,4%; „należy pomagać drugiemu wtedy, gdy o to prosi” — 13,0%; „należy pomagać nawet wtedy, gdy nie proszą” — 11,5%;

„należy pomagać nawet wtedy, gdy nie można liczyć na rewanż” — 39,9%; brak odpowiedzi — 1,7%. Łącząc czwartą i piątą kategorię odpowiedzi otrzymujemy wskaźnik 51,4% tych badanych, którzy prezentują postawę prospołeczną (Frankowski, 2006, s. 274).

Wśród katolików archidiecezji katowickiej w 1998 roku 10,6% badanych podzielało opinię, że każdy człowiek powinien przede wszystkim pomagać sobie i nie oczekiwać pomocy od innych; 20,1% — że trzeba pomagać innym, bo można potem liczyć na pomoc z ich strony; 16,2% — że należy pomagać innemu człowiekowi wtedy, gdy o to prosi; 12,1% — że należy pomagać innym również wtedy, gdy o to nie proszą; 40,6% — że trzeba pomagać innym nawet wtedy, gdy w żaden sposób nie można liczyć na rewanż z ich strony; 0,4% nie udzieliło odpowiedzi. Bardziej skłonne do bezinteresownej pomocy bez oczekiwania wzajemności były kobiety, osoby z wyższym wykształceniem i głęboko wierzący (Ochocki, 1999, s. 110).

Mieszkańcy Katowic w 1999 roku ogólnie akceptowali konieczność udzielania pomocy innym w różnych sytuacjach: zarówno wtedy, gdy nie można liczyć na rewanż z ich strony (41,7%), jak i wtedy, gdy tego rewanżu się nie oczekuje (28,9%), a także wtedy, gdy o tę pomoc nikt nie prosi (10,1%). Zdecydowana mniejszość respondentów wyrażała swój sceptycyzm wobec normy nakazującej pomagać innym i sądziła, że powinno się pomagać przede wszystkim sobie i nie oczekiwać pomocy od innych. Normę moralną nakazującą pomagać innym częściej akceptowały kobiety, osoby z wyższym wykształceniem, zamożniejsze i bardziej religijne (Budzyńska, 2006, s. 285).

Wśród archidiecezjan gdańskich w 2001 roku 9,6% badanych deklarowało pogląd, że dobrze jest, gdy każdy liczy tylko na siebie, 20,7% — że dobrze jest pomagać innym, bo można potem liczyć na pomoc z ich strony, 67,0% — że dobrze jest pomagać innym nawet wtedy, gdy samemu nic się z tego nie ma, 2,7% — trudno powiedzieć i brak odpowiedzi (Sroczyńska, 2003, s. 143); w diecezji tarnowskiej odpowiednie dane kształtowały się następująco: 6,9%, 29,4%, 61,4%, 2,3%; w archidiecezji częstochowskiej — 11,4%, 29,9%, 55,5%, 3,2%; w diecezji bydgoskiej — 11,9%, 27,5%, 57,9%, 2,7%; w diecezji łomżyńskiej — 8,2%, 27,4%, 63,6%, 0,8%; w archidiecezji poznańskiej — 7,5%, 20,9%, 67,1%, 4,6%; w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej — 6,8%, 22,8%, 65,5%, 4,9%; w diecezji płockiej — 13,3%, 38,7%, 41,3%, 6,7%; w diecezji drohiczyńskiej — 16,3%, 33,3%, 47,5%, 2,9%; w archidiecezji wrocławskiej — 10,9%, 25,4%, 60,5%, 3,2% (informacje uzyskane od profesora Witolda Zdaniewicza).

W badaniach socjologicznych przeprowadzonych wśród mieszkańców archidiecezji warszawskiej w 2006 roku ustalono, że 9,7% badanych akceptowało twierdzenie, że dobrze jest, gdy każdy liczy tylko na siebie (egocentryzm społeczny), 26,1% — że dobrze jest pomagać innym, bo można potem liczyć na pomoc z ich strony (prospołeczność instrumentalna), 58,9% — że dobrze jest pomagać innym, nawet wtedy, gdy samemu nic się z tego nie ma (prospołeczność autoteliczna), 4,8% — trudno powiedzieć i 0,5% — brak odpowiedzi. Kobiety częściej niż mężczyźni deklarowały postawę prospołeczności autotelicznej. Najmłodszy i najstarsi

respondenci skłaniali się ku prospołeczności instrumentalnej, łączącej udzielanie pomocy z nadzieją na odwzajemnienie. Najwięcej osób deklarujących postawy autotelicznej prospołeczności było wśród uznających siebie za głęboko wierzących i wśród systematycznie praktykujących. Miejsce zamieszkania (wieś, Warszawa, inne miasta) nie było cechą wyraźnie różnicującą postawy prospołeczne badanych mieszkańców archidiecezji warszawskiej (Świątkiewicz, 2006, s. 164—173).

Podobne wyniki uzyskano na początku XXI wieku w Warszawie wśród młodzieży ze szkół ponadgimnazjalnych, policealnych i wśród młodzieży studiującej: kobiety — 6,1%, 19,7%, 69,2%, 3,5%, 1,5%; mężczyźni — 10,2%, 29,8%, 50,4%, 7,9%, 1,7%. Wśród młodzieży kobiety są bardziej zorientowane na prospołeczność niż mężczyźni, starsza wiekiem młodzież bardziej niż młodsza, młodzież ze wsi bardziej niż z miast, pochodząca z rodzin o wyższym poziomie wykształcenia i o lepszej sytuacji materialnej bardziej niż z rodzin o niższym statusie społecznym. Wśród deklarujących głęboką wiarę i bardziej intensywny udział w praktykach religijnych rzadziej jest deklarowany egocentryzm, częściej postawy prospołeczności autotelicznej (Świątkiewicz, 2005, s. 201—209).

Spośród maturzystów z pięciu miast w 2009 roku 6,8% prezentowało pogląd, że dobrze jest, gdy każdy liczy tylko na siebie, ponieważ nie ma obowiązku pomagania innym; 36,1% — dobrze jest pomagać innym, bo można potem liczyć na pomoc z ich strony; 45,8% — że dobrze jest pomagać innym nawet wtedy, gdy samemu nic się z tego nie ma; 9,6% — trudno powiedzieć, 1,8% — brak odpowiedzi. W porównaniu z młodzieżą maturalną z 1994 roku nastąpił wyraźny spadek (o 12,9%) gotowości świadczenia pomocy innym ludziom bez oczekiwania jakichkolwiek korzyści (Mariański, 2011, s. 346—348). Młodzież szkół ponadgimnazjalnych w regionie konińskim deklarowała postawy nieco bardziej prospołeczne (odpowiednio: 5,1%, 24,5%, 60,1%, 10,1%, 0,2%). Przekonania kobiet i mężczyzn były w sprawie udzielania pomocy innym dość podobne (Skoczylas, 2011, s. 405—406).

Obowiązek pomagania innym negował mniej niż co dziesiąty badany Polak. Koncentracja uwagi na sobie samym i dążenie do zaspokojenia własnego interesu, połączone z negatywną oceną bezinteresownej pomocy, znamionują skrajną postawę egoistyczną. Grozi ona wyeliminowaniem ze stosunków międzyludzkich elementów delikatności uczuć, pomocy i służby społecznej. Tego rodzaju drapieżny egoizm należy do rzadkości, przeważa bądź ograniczona i trochę wyrachowana życzliwość, bądź wrażliwość na sprawy innych (altruizm). Więcej niż co trzeci ankietowany prezentuje postawy umiarkowanie prospołeczne, mające częściowo prospołeczny i częściowo egoistyczny charakter. U podłoża tego typu działań leży motywacja według zasady wzajemności i rewanżu.

Ponad połowa badanych deklaruje postawy prospołeczne, zapewne o zróżnicowanym stopniu bezinteresowności. Polacy deklarujący gotowość niesienia pomocy innym — także bez uwzględnienia tego, czy ktoś się odwzajemni, czy nie — jeżeli nawet nie zawsze działają zgodnie z zasadami altruizmu, to zapewne cenią ludzi kierujących się interesem pozaosobistym, działających na rzecz innych. To z tych środowisk społecznych pochodzą ci, którzy wspierają akcje ukierunkowane na

pomoc potrzebującym, jak różnorodne akcje Caritas Polska, Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy, Polskiej Akcji Humanitarnej, działania fundacji, tzw. banki żywności.

Uwagi końcowe

„Prospołeczność prowadzi do integracji społecznej i wzrostu wspólnotowego wymiaru życia społecznego, a egocentryzm przyczynia się do destrukcji świadomości poczucia wspólnoty, w konsekwencji rodzi agresję i patologię społeczną. Prospołeczność i egocentryzm, jako dwie formy zaangażowania społecznego, są wielorako uwarunkowane zarówno czynnikami subiektywnymi, jak i obiektywnymi, zmiennymi ekonomicznymi, demograficznymi, kulturowymi, środowiskowymi, klasowymi czy religijnymi. Mogą przybierać różne formy, można je identyfikować za pomocą rozmaitych parametrów i opisywać w różnym stopniu konkretności czy szczegółowości, zawsze jednak stanowią ważny czynnik orientacji aksjologicznej społeczeństwa, wyznaczający również perspektywy jego przyszłych losów” (Świątkiewicz, 2005, s. 190).

Opisane przemiany w orientacjach prospołecznych młodzieży i dorosłych członków naszego społeczeństwa wskazują, że chodzi tu o coś więcej niż tylko o jakieś rutynowe, mało znaczące zmiany. Jeżeli w moralności istnieje coś takiego, jak „twarde jądro” i „miękkie peryferie”, to zmiany w wartościach i normach moralnych przesuwają się z peryferii czy obrzeży do centrum. Wielu Polaków popada w moralną niepewność, a nawet chaos, tracąc orientację w zakresie odróżniania dobra i zła, tego, co moralne lub niemoralne. Zmiany w ogólnych orientacjach moralnych zapowiadają rozwijającą się fazę uwalniania się z moralnego osądu konkretnych dziedzin życia codziennego. W świadomości moralnej Polaków — zarówno na poziomie ogólnych orientacji moralnych, jak i szczegółowych norm moralnych — dokonuje się wyraźny proces indywidualizacji.

W świetle omówionych wybiórczo wyników badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej trudno byłoby jednoznacznie określić kondycję prospołeczną naszego kraju. Na płaszczyźnie aksjologicznej wydaje się nawet, że wartości prospołeczne są nieco bardziej upowszechnione niż wartości egoistyczne, zwłaszcza wtedy, gdy rozpatrujemy kwestię pomocy innym ludziom. Ten wniosek mogłyby potwierdzać także różnorodne akcje pomocowe, organizowane m.in. przez Jerzego Owsiaka, Caritas Polska, czy akcje na jakiś określony cel (np. na rzecz chorych dzieci). W sferze normatywnej — jak wykazują niektóre badania socjologiczne — mamy do czynienia z niewielkim spadkiem prospołeczności po 1989 roku. Niski jest natomiast poziom zaufania w relacjach międzyludzkich. Równocześnie Polacy dość krytycznie oceniają swoich rodaków w ich postawach i zachowaniach codziennych, wskazując na różnorodne deficyty prospołeczności, a nawet na przejawy skrajnego egoizmu.

Egoizm jest niewygodny nawet dla egoistów — twierdzi Tony Judt — i proponuje odejście od przekonania, że należy dbać przede wszystkim o własne interesy, wzmacniać pragnienia ludzi, by robić coś pożytecznego czy dobrego. Nie dostrzega natomiast roli motywacji religijnych. „W społeczeństwach postreligijnych, jak nasze, gdzie większość ludzi znajduje sens i zadowolenie w celach świeckich, tylko przez kultywowanie tego, co Adam Smith nazwał naszymi »dobrymi odruchami«, tylko przez osłabienie egoistycznych pragnień zdołamy »zaprowadzić tę harmonię uczuć i namiętności, od której zależy cała rasa ludzka i jej moralność«” (Judt, 2011, s. 166).

„Dobre odruchy” są ważne, ale nie należy odsyłać do lamusa motywacji religijnych. W społeczeństwie polskim odgrywają one wciąż ważną rolę, zarówno na płaszczyźnie ludzkich postaw i zachowań, jak i na płaszczyźnie działań zinstytucjonalizowanych (Szymczak, 2010, s. 87—118). Współcześnie religia może być uznawana za siłę pozytywną i mobilizującą do budowania społeczeństwa obywatelskiego, na miarę wielkości i godności człowieka, a religijność — przynajmniej w jej pogłębionych kształtach — jest siłą kształtującą wartości prospołeczne.

Literatura

- „Aktualne problemy i wydarzenia” nr 127. Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego), 2000. Warszawa: CBOS.
- Bartoszek A., 2003: *Zaufanie jako czynnik aktywności obywatelskiej na lokalnej scenie politycznej*. W: E. Nycz, red.: *Budowa lokalnego społeczeństwa obywatelskiego w perspektywie integracji obywatelskiej. Materiały z VII Kędzierzyńsko-Kozielskiego Sympozjum Naukowego (22—23 maja 2003 r.)*. Opole: Instytut Śląski, s. 139—150.
- Budzyńska E., 2000: *Rodzina środowiskiem wychowania prospołecznego*. W: D. Kornas-Biela, red.: *Rodzina źródłem życia i szkołą miłości*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 253—266.
- Budzyńska E., 2006: *Wartości prospołeczne mieszkańców wielkiego miasta (na przykładzie Katowic)*. W: R. Paradowski, red.: *Religia — Prawo — Reklama. Dylematy kultury współczesnej*. Warszawa: Media Form, s. 279—292.
- Budzyńska E., 2007: *Ład moralny w zmieniającym się społeczeństwie. Studium socjologiczne wartości moralnych mieszkańców Katowic*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Budzyńska E., 2012: *Struktura społeczno-demograficzna i wzorce kulturowe w kształtowaniu potrzeb socjalnych katowickiej rodziny*. W: A. Bartoszek, K. Czekaj, D. Trawkowska, red.: *Diagnoza problemów społecznych i monitoring polityki społecznej dla aktywizacji zasobów ludzkich w Katowicach*. Katowice: Uniwersytet Śląski, s. 323—363.
- Clarke D., 2005: *Zachowania prospołeczne i antyspołeczne*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Czapiński J., 2009: *Kapitał społeczny*. W: J. Czapiński, T. Panek, red.: *Diagnoza Społeczna 2009. Warunki i jakość życia Polaków. Raport*. Warszawa: Rada Monitoringu Społecznego, s. 270—280.

- Feliksiak M., 2013: *Aktywność i doświadczenia Polaków w 2012 roku. Komunikat z badań CBOS. BS/13/2013*. Warszawa: CBOS.
- Feliksiak M., Kalka J., Lutostański M., 2009: *Młodzież o sobie: wartości, obyczajowość, grupy odniesienia*. W: „Młodzież 2008. Opinie i Diagnozy” nr 13. Warszawa: CBOS, s. 115—130.
- Frankowski E.M., 2006: *Religijność katolików diecezji sandomierskiej. Studium socjologiczne*. Sandomierz — Stalowa Wola: Oficyna Wydawnicza Fundacji Uniwersyteckiej w Stalowej Woli.
- Giddens A., 2008: *Konsekwencje nowoczesności*. Tłum. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gouldner A.N., 1992: *Norma wzajemności. Preliminaria*. W: M. Kempny, J. Szmatka, red.: *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 73—106.
- Górny A., Zygmunt A., 2012: *Diagnoza problemów społecznych uczniów katowickich szkół — zagrożenia i szanse profilaktyki społecznej*. W: A. Bartoszek, K. Czekaj, D. Trawkowska, red.: *Diagnoza problemów społecznych i monitoring polityki społecznej dla aktywizacji zasobów ludzkich w Katowicach*. Katowice: Uniwersytet Śląski, s. 365—482.
- Hipsz N., 2012: *Potencjał społecznikowski i zaangażowanie Polaków w wolontariat. Komunikat z badań CBOS. BS/ 23/2012*. Warszawa: CBOS.
- Jasińska-Kania A., 2012: *Zmiany wartości Polaków a procesy transformacji, europeizacji i globalizacji*. W: A. Jasińska-Kania, red.: *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, s. 318—341.
- Judt T., 2011: *Źle ma się kraj. Rozprawa o naszych wspólnych bolączkach*. Tłum. P. Lipszyc. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne S.C.
- Kiciński K., 1998: *Orientacje moralne. Próba typologii*. Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW.
- Kiciński K., Kurczewski J., 1977: *Poglądy etyczne młodego pokolenia Polaków*. Warszawa: Wydawnictwa Radia i Telewizji.
- Kwestionariusz wywiadu EVS 2008*. W: A. Jasińska-Kania, red.: *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, s. 342—391.
- Lutostański M., 2009: *Plany, dążenia i aspiracje życiowe młodzieży*. W: „Młodzież 2008. Opinie i Diagnozy” nr 13. Warszawa: CBOS, s. 10—28.
- Mariański J., 2012: *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994—2009. Studium socjologiczne*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Niezły kraj. Polskie progi*. Z profesorem Piotrem Sztompką, socjologiem, rozmawia M. Sołecka. 2006. „Rzeczpospolita”, nr 6, s. 7—8.
- Norris P., Inglehart R., 2006: *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*. Tłum. R. Babińska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Ochocki A., 1999: *Postawy wobec wartości*. W: W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski, red.: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, s. 103—112.
- Ossowska M., 1992: *Wzór demokraty. Cnoty i wartości*. Lublin: Instytut Wydawniczy Daimonion.
- Ossowski S., 1962: *O osobliwościach nauk społecznych*. Warszawa: PWN.

- O życzliwości i uprzejmości w naszym życiu. Komunikat z badań TNS OBOP (styczeń, 2008)*, 2008: Warszawa: TNS OBOP.
- Polski Generalny Sondaż Społeczny. Struktura skumulowanych danych 1992—1995*, 1996. Warszawa.
- Simmel G., 2008: *Pisma socjologiczne*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Skoczylas K., 2011: *Wartości młodych katolików rejonu konińskiego. Studium katechetyczno-pastoralne na przykładzie wybranych szkół ponadgimnazjalnych rejonu konińskiego*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Sroczyńska M., 2003: *Postawy wobec wartości*. W: W. Zdaniewicz, T. Zembruński, red.: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych, s. 136—147.
- Szafraniec K., 2011: *Młodzi 2011*. Warszawa: Kancelaria Prezesa Rady Ministrów.
- Szczepański J., 1988: *O cierpieniu i sensie istnienia. Rozmowa z prof. Janem Szczepańskim*. W: W. Osiatyński, red.: *Zrozumieć świat. Rozmowy z uczonymi polskimi*. Warszawa: Czytelnik, s. 317—331.
- Szpak-Lipińska K., 2006: *Wartości w praktyce zawodowej pielęgniarki i położnej*. W: G. Rogala-Pawelczyk, red.: *Wartości moralne, etyczne i odpowiedzialność w pracy pielęgniarki i położnej. Materiały konferencyjne*. Warszawa: Naczelny Rzecznik Odpowiedzialności Zawodowej Pielęgniarek i Położnych, s. 23—46.
- Sztompka P., 1996: *Zaufanie — warunek podmiotowości społeczeństwa*. W: K. Gorlach, Z. Seręga, red.: *Oblicza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 115—123.
- Sztompka P., 2009: *Zaufanie, nieufność i dwa paradoksy demokracji*. W: P. Sztompka, M. Kucia, red.: *Socjologia. Lektury*. Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 397—408.
- Sztompka P., 2010: *Szacunek w przestrzeni międzyludzkiej*. W: *Szacunek*. Gdańsk: Gdański Areopag, s. 36—53.
- Szymczak W., 2010: *Religijność — aktywność — obywatelskość. O społecznym potencjale organizacji religijnych w Polsce*. „Roczniki Nauk Społecznych” nr 2, s. 87—118.
- Świątkiewicz W., 2005: *Między prospołecznością i egocentryzmem*. W: W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba, red.: *Młodzież Warszawy — pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*. Warszawa: Centrum Duszpasterstwa Archidiecezji Warszawskiej, s. 189—222.
- Świątkiewicz W., 2006: *Postawy prospołeczne i ich motywacje*. W: W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba, red.: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan warszawskich*. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, s. 161—180.
- Wciórka B., 2004: *Czy Polacy są społecznikami? Komunikat z badań CBOS. BS/ 27/2004*. Warszawa: CBOS.
- Wciórka B., 2006: *Zaufanie w sferze prywatnej i publicznej a społeczeństwo obywatelskie. Komunikat z badań CBOS. BS/ 24/2006*. Warszawa: CBOS.
- Wyniki badania „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 236). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego). 2010: Warszawa: CBOS.
- Wyniki badania „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 245). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego). 2010: Warszawa: CBOS.
- Zaręba S.H., 2008: *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów i ocen polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej*. W: J. Mariański, L. Smyczek, red.: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*. Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 205—233.

Peter Ondrejkoř

Univerzita Tomáše Bati ve Zlíně

A Study of Intergenerational Relations

Abstract: The article constitutes a reflection on the issue of the relations between generations as one of the important factors of the dynamics of social development. It seeks to create a basis for research on intergenerational relations providing the characteristics of the youth, the process of individualization, loss of traditional certainties, “tribalism and nomadism” by Maffesoli, uncertainty and violence.

Key words: generation, generational conflict, actor, individualization, globalization, youth

The issue of intergenerational relations has been a subject of study for at least three generations of sociologists. It has become a subject of both empirical research and sociological theories in various forms. It is directly related to the notion of the youth and the history of its origin as a sociological category¹ with the questions of the social structure, a place of various age categories within this structure and the questions of the share of power and social mobility. These questions gain a special meaning as regards social pedagogy as a science at the intersection of sociology, social psychology and pedagogy, pointing at the influence of social environment on forming the individuality. Mutual relations of the above-mentioned disciplines are subject to many theoretical studies, often polemical and not avoiding contradictory views. They earn attention of all the three, or even some more scientific disciplines, such as social philosophy, sociology of family, sociology of education, sociology of the youth, political science, andragogy, etc. Within the frame of this article,

¹ Until the industrial era, connected with the use of steam engine, the youth had not been an individual social group. After the childhood, characterised by playing, young people immediately became a part of the adult world, although with different attitude towards them. For further information, see Ondrejkoř, 2002, pp. 9—26.

the claim that the intergenerational relations are quite legitimately becoming the subject of study of sociology as well as (social) pedagogy and (social) psychology, will suffice. On the one hand (a), as far as society, its dynamics and development are concerned. On the other (b), from the point of view of education that allows an intervention in this dynamics during the final stage by means of the individuals who are becoming the actors of the social events. Finally (c), regarding the social processes and their experience, characters of people within social situations, groups and their relationships. Thus, strict and mutually independent research of intergenerational relations would not correspond to the social reality.

A crucial thing for the rise of the intergenerational relations, which we will described thoroughly later, is the existence of divergent interests, which are becoming a part of the attitude of the population and its acting as the actors of the social events. A social actor is a carrier, initiator and executor of a social activity. In the field of sociology, it is generally a synonym of an individual. However, it is also used to depict the social groups as the possible carriers of social activities. It is a real and active subject of the social actions and is oriented towards an aim and manipulates or owns the means to achieve it. The notion of social actor is a construct, a unit of the social system in the theory of Talcot Parsons (1968). Description of the social actor as the carrier of a social status and social roles can be also found among other theories, for example in the Max Weber's concept, the social actor is an object of performing, oriented and expecting subject (actor) of the social acts. It has its unique place in the neofunctionalist theory by Jeffrey C. Alexander (culture of acting, which is the ability defining the actor, according to Skovajs, p. 237).

The actors of social events are both individuals and social groups, whose orientation to the aims, the choice of means to achieve them, and, particularly, the selection of the very aims significantly depend on the age category. The differences in the choice of the aims, the orientation towards them but also in the selection of means for achieving them, are becoming the source of a social field² with a certain societal tension, varying in its intensity. It is this tension that causes the social changes, hence representing the dynamic aspect of the society. There is also an actor-network theory (abbr. ANT), a sociological theory formulated by Bruno Latour together with sociologists Michael Callon and John Law in the late 1980s. It differs from other sociological theories in the fact that it does not contain merely the people, but also objects, organizations and concepts. Those are called the actors. In the light of the

² Based on the notion of the social field by Pierre Bourdieu. The social field is defined as a relatively autonomous part of the social space, which is governed by its own rules and is structured by its own system of the distribution of the forms of capital (including the social one — note P.O.). In other words, the social field is a universe which is governed by its own rules of functioning and transformation, [...] it is a structure of objective relations between the positions, which are taken by individuals or groups, which mutually compete for the legitimacy" (Bourdieu, [1992] 2010, p. 282).

The field is defined similarly to the social space as "the space of objective relations between the positions" (Bourdieu, [1986] 1993, p. 181), which fight (symbolically or openly) against each other with the intention of either transforming or preserving the current structure of the field (Bourdieu, [1986] 1993, pp. 183, cf. Bourdieu, Lamaison, 1986, pp. 110—120).

indicators we use in an empirical research of the intergenerational relations, it is this theory we will henceforward abstract from.

The youth plays its unique role within the category of the actors of the social events. Ever since its existence, it has correlated with different age actors and at the same time it forms a social unit called a generation.

Within sociology, we may define the term generation as people born in an approximately same era (usually stretching over 30 years — so-called generation distance) or sometimes in the same year or people with the same interests resulting from the shared time of their birth. The sense of the term often encompasses also the denotation of a certain period as such (e.g. war generation, recession generation). However, from the socio-cultural point of view, it is far more important (Mannheim, 1984, pp. 509—565) that a generation is not based on the birth in the same era, but rather is formed in the process of communication. According to Boehnenkamp (2011), a generation is not a construct. Generations of people are connected through age, values, patterns of behaviour, historic events and their perception. Nevertheless, during sudden social changes, one generation embraces fewer cohorts.³ According to neo-functionalist theories as well as Giddens (1984, 1999), we might think of generation acts that are strongly structurally determined.

We normally speak of the young, emerging generation, the middle and the withdrawing generation. Generational change is accompanied by social (generational) conflicts which may have a various intensity and form. The withdrawing generation surrenders its social positions rather gradually. Such conflicts can be in diverse forms (either latent or explicit) found within families as well. One is often a witness to the conflict situations between generations in public, politics, management (of institutions, organizations), science and technology, art and literature. Generational conflicts are sometimes provoked deliberately and artificially, with the intention of gaining the power. However, to understand the power in its material form and everyday coverage, we must “descend to the realm of micropractice and political technologies, by means of which our practical activity is formed“ (Dreyfus, Rabinow, 2002, pp. 281—282). That corresponds with our effort in the intergenerational relations research.

The generational conflict is a specific kind of conflict. It is a clash in the process of development, in which every generation acts as a relatively individual, socially forming power. The reason of the conflict is the acceptance of (or the endeavour to accept) different systems of values, even the norms determining acting of the social actors. The nature of the value orientation has been empirically analysed by Krivý (1998; but in particular by Kusá, Tížik, 2009). The hints of the generational differences were in the above-mentioned research noted by several questions. For instance, (only) 68.9% of the respondents between 18—24 years of age utterly accept their parents on the basis of love and respect (Kusá, Zeman, 2008, p. 168),

³ A cohort is a set of people that in the same period of time (usually a year) experienced a certain demographic event.

but 63.6% of them is willing to fulfil their duty of a permanent care for their parents despite their own standard of living (Kusá, Zeman, 2008, p. 170).

A generation is (through the generational conflicts) one of the crucial factors of the dynamization of society. Generational change provides:

1. The continuity of the development of society, or the continuity of the social change. This delivery of knowledge and experiences is brought by means of socialisation as a lifelong process of active acquisition of values, norms and the patterns of behaviour on the one hand, and the needs, aims, relations (social and cultural capital) and the way of life on the other.
2. Overcoming of the power relations, which may be spontaneous and intense or gradual and loose. It is connected with the rise and the development of subcultures, which throughout the process of generational change quite often set up and become dominant, or they may as well fade and cease to exist.

The forthcoming research purpose is formulated as a sociological study of the Czech, Slovak and Polish youth and its intergenerational links (between the fate and the choice). We consider a necessity to start with the characteristics of the young generation in its relation to the older generation of parents.

As a matter of fact, within Slovakia, the form of existence of the youth as a kind of psycho-social intermediate stage between the sexual maturity and the fully-fledged status of adulthood is a phenomenon with a very short history and its origin is related to the industrialization of the society. The main features of the youth in the whole of Europe, including Slovak Republic and most likely Poland, are **individualization** and **globalization**.

Let us, therefore, try to present the essential attributes of the contemporary youth, which are manifested in the form of recordable and measurable characteristics.

Individualization of the youth

Individualization of the youth is characterized by a distinctive way of life, an effort made to distinguish oneself from the rest of the population and seeking one's own identity. It is a process which to a large extent determines the formation of authenticity and uniqueness of an individual in his or her behaviour, which makes it very important considering the youth as a generation. Thus understood, the meaning of individualization can be realized only on the basis or as a consequence of the previous process of socialization and, seemingly paradoxically, exclusively on the condition of adopting social values and norms. The process of individualization itself is possible only within the society and "towards the society," representatives of which are usually the members of the older generation. In this process, one fully depends on the society (Mead, 1925, 1934). Ulrich Beck (1986, p. 205) states that unlike the classical and historical model of individualization as a change of

one's consciousness and position, the process of individualization is a new way of socialization in relation of an individual and the society. Unstoppable rise of an individual in 1960s in an industrial western society and after 1989 in other countries respectively has brought a high acceleration and new qualities. It is, therefore, literally paradoxical that the existence of individuals and individualization have become a mass phenomenon (Hoffman-Nowotny, 1988, pp. 660—661), particularly in the light of the appearance of “the masses” as claimed by Ortega y Gasset, who stated the necessity of the disappearance of an individual in the mass. In this new, Beck's kind of sense, individualization represents the idea that a biography of a man ceases to be fixed on given models and patterns of behaviour. It becomes open, even dependent on one's decisions and his or her individual actions. Gradually, the number of life opportunities not depending on an individual is ever smaller, whereas the parts of our lives that are open to and dependent on our choices are more and more numerous. **Crucial changes in perception of the strategies leading towards achievements occur within us as well.** Thus, individualization above all means the individualization of the course of a human life transforming itself into more and more formable shape. An individual is therefore becoming a creator of his or her own life, hence also “a consumer of the soup cooked by himself” (Beck, 1983, p. 58).

We may say that a characteristic feature of the life of the modern youth is a tendency towards a cultural self-dependence as well as creating the forms of life personally. The subculture of the youth, specific way of life and value orientations, fashion of the young, new forms of work and partnership are all rapidly evolving. Clear changes are observed in the specification of the gender roles. The youth distance themselves from the traditional environment (professional, denominational, environment of unions, organizations and groups of young people). On the contrary, informal groups and subcultures are becoming more and more popular. High expectations from life and increasingly less time for work (as a result of shortening of work time, requalification, time spent as an unemployed etc.) can be noticed. The more time and money one has for satisfying his or her individual interests and needs during the leisure time, and consumerist needs, personal way of life, living and acting, the more and the stronger he or she becomes independent from the environment of his or her walk of life, family traditions, local cultural and social customs, which has been fully shown in the answers of the respondents in the latest empirical research,⁴ carried out by the Department of Sociology FF UKF in Nitra and the Faculty of Social Science at the University of Silesia in Katowice. It was fully manifested not only in ways of time spending (only 6.5% of the respondents have the same opinion on leisure time activities as the generation of their parents), but also in the matters of professional orientation (the same view shared only by 9.2% of the respondents), and mainly in the questions of trust (17.8% “trust nobody,” out of which 6.9% whatsoever and 10.9% rather). Geographic mobility of the popu-

⁴ The respondents (in SR, N = 522) were university students of the humanities, technical and natural sciences (in SR).

lation contributes to the above-mentioned aspect of individualization as well. An increase in the “action radius” and thus also social contacts is caused mainly by individual activities, since the traditional links that led him or her to such contacts are now weakened. Virtually all authors dealing with the subject of the youth have come to such conclusion. Economic modernization and the expansion of the relative sufficiency (or welfare in some places) result in immense changes in the structure of jobs and employment, expansion of the service sector, restructuring of socio-spatial proportions (from urbanization to depopulating of the country) and particularly in the rising participation of women in the labour market. The growth of cities together with mobility connected with the depicted phenomena also contribute to the extraction of individuals from their traditional life and world, and literally mix specific social and professional classes and circles, which often causes confusion in the stereotypical ways and life plans. The same can be said about the new specification of the family roles, which was in the past determined by the individual gender. In the proces of the so-called primary socialization, besides the classical forms of its realization in a core family, further ones, such as kindergartens, communities of the people living within the quarter of apartment blocks, lone-parent families with single mothers etc., occur more and more often. Sexual identification of a young person as a man or a woman still leads towards different expectations and evaluations of the social behaviour. Violent features in the behaviour of boys and girls, for instance, are considered differently, both in area of asserting one’s interests, and in an expressive form of their behaviour. Although the violent behaviour is considered as socially-undesirable and is even punished, the violence itself plays an important role in the process of socialization of the male youth. Corporal punishments, even though used only in games, so-called fighting etc., belong to a casual repertoire of laddish behaviour. In comparison with girls, boys “learn” to handle also physical conflicts, so they become potentially more prepared (in certain situations) to behave violently. As far as girls are concerned, the deficit of such experiences goes hand in hand with own sexuality as an object, to fetishize the body, which is further manifested and successfully developed in an interest in fashion.

A special contributor to the process of individualization is also a mass access to higher education connected with a longer time period of staying within the educational system and thus delaying economic activity. This fact as well as education and time create together favourable conditions for the processes of self-discovery and self-reflection, which almost always lead to the effort to detach from one’s environment of origin, and the effort to reach specificity and uniqueness, hence becoming an individual in its true sense. As a consequence, occurrence of individual motivation to performance and orientation towards the social rise, the choice of one’s own career, that no longer positions one in a certain family or social environment.

A long period of education and preparation for life (Ondrejko vič, 1996a) is not merely a possibility, but also a pressure for successful mastering of preparation for life, which requires an extra endeavour and performance. Nevertheless, a former statement about the youth, claiming that “who denies him- or herself during the

youth, tries hard to achieve good study results, will be later (automatically) rewarded with a job or social opportunities” (Ondrejkoivič 1996b) is no longer true. Considering the demands concerning one’s own performance, individual responsibility for one’s future is increasing. The weaker the power of value orientation towards the original social environment, and upbringing towards conformity and obedience in the family and in the school, the more dependent on personal decisions and competence one’s own future is. The very individual now becomes responsible for success or failure of his or her life. Even in this regard, we may speak of individualization and its rise as well as of requirements for flexibility.

With the rise of the individualization of the way of life and the pluralization of its forms, we may observe also the increase in diversification of social situations, which the youth find themselves in. They overcome the social pressure and regimentation and deny the social interventions. However, all these, especially the rise of the autonomization of life of the youth, are not clearly followed by improved possibilities of individual emancipation. We may also point out the immanent contradictions in the process of individualization which cause that individual independence-gaining, on the contrary, is becoming harder and more difficult. An individual is leaving the traditional bonds and relationships (e. g. commercial), but on the other hand, he or she is forced to a confrontation with the social institutions which he or she cannot considerably influence and therefore tries to retain the connections with family, especially mother. Entities channelling the life career of an individual are labour market, system of education and system of social care etc. The process of individualization of a young person is thus contrary to the process of institutionalization and followingly to the standardization of life. Formally organized institutions and social subsystems control “a new naturalness between an individual and the society” (Beck, 1986, p. 158).

It can be assumed that the reluctance of joining the rigidly organized and permanent associations, which is suspected to represent a hint of totalitarian organisation, is directly connected to the process of individualization. The effort to be original and unique as a part of individualization is thus naturally related to the fear of mass, uniformity and manipulation. It is quite obvious that these facts must be taken into consideration by the creators of the peer programmes. From the contemporary youth associations, the prevailing ones are thus the leisure organizations, especially dealing with sports or conservation. According to Macháček (2000, p. 24), only 1.7% of young people incline to be a member of a political organizations or movements. Preferable youth organizations in which their associativeness is fulfilled are characterised by the relaxation function as the main one, small amount of members and sometimes also short period of existence.

Increasing demands for an independent way of life thus result in the situation when a young person not just can, but must decide for a certain way of life. This choice is concentrated precisely during the period of youth as an ambivalence of the rising opportunities but also problems in the orientation of the youth. After the decrease or gradual end of the control of personal and intimate relations of young people by their families, youth organizations and neighbours and after the

downfall of the traditional tabooization of the premarital sexual life, young people find personal freedom as well as rising interindividual competition. Rapid formation of one's own personality is hence getting a special meaning. Boys and girls are more and more convinced that "they must do something of themselves." An effort to experience one's own importance and oneself as well as to experiment with oneself is growing. Personal identity is being radicalized and is available. It no more means common belonging to something (*patria potestas*⁵), but rather a specificity of distinguishing oneself from all the others. An individual becomes a producer of his or her own identity. This results in cultural search or protests stemming from the loss of close human connections because of the rise of specificity, but also in looking for the certainties and security (often in fundamentalist religions and sects, demonstrations of power and violence, supporting sports clubs etc.).

An extra category is represented by the ideas of the girls who seek the patterns of a possibility to merge a family with a job. They do not want to sacrifice their desire to have their own family to a career, but they would like to achieve both. Although this policy is possible with respect to its formal-legal aspect, it is very hard to accomplish it in practice. Young people must cope with the increasing unstableness of marriages, which more and more often represent rather temporary than life-long bonds. As many as 19.6% of respondents in our survey prefer cohabitation (14.6%) or a life in partnership (4.8%) to a marriage, and only 20.5% of them find the marriage of their parents their ideal. The importance of leisure time is increasing in particular. It becomes very attractive without any parental influence, in one's "own hands," often separated from the traditional societal norms, including the growth of the importance of all the electronic media.

As Macháček claims, the individualization of the youth can no longer be understood merely as "progressive," with its freedom of choice among possibilities and opportunities, is very accurate, since there is also a regressive and alternative individualization, with the following problems of the marginalization of the youth. Due to the limited resources of their parents, many young people are not provided with such freedom of choice which would be connected with adequate risk and personal responsibility for the consequences of wrong decisions. "There are simply no right or wrong decisions. There are only wishes and the frustration if they do not come true" — as Macháček (2000, p. 10) puts it.

The loss of the traditional certainties

The traditional course of biographies are losing their importance due to the erosion of the stable family. The dynamics of the labour market often makes the

⁵ The power of a father over his children (*patria potestas*), the power over a wife (*manus*), the power over single persons, who were temporarily due to various reasons dependent on the head of the family (*mancipium*).

experience of the generation of parents in the area of getting a job and work ethic/behaviour worthless. Especially the status of the young females is undergoing a tremendous change in their position within families and professions, in gaining claims to lead their “own life” unlike the necessity “to sacrifice” in accordance with the female schemes of the previous generations. Instead of past life certainties, new necessities and new possibilities are ambivalently emerging. Girls thus not only can, but also literally must take their fate and the course of their lives into their own hands.

Even the former certainty and faith in the technical, scientific and social progress is fading. The youth have been provided with too many negative events by the mass media, whether it has been ecological disasters, local wars or war threats of wider range, devastation of the natural environment, harmful substances in food or demoralised politicians. These all contribute to the loss of optimism and faith in progress. Consequently, a kind of escape on a part of the youth occurs, in an effort to gain new certainties, e.g. into renaturalised ideas of the society or escape into everyday practicising lacking any perspectival future-oriented thinking. The loss of certainties also within this area propels the individualization and emphasises the personal “here and now.” We can also observe weakening of the religious faith, but no more as the result of an anti-religious propaganda of the communist regime. In the above-mentioned empirical research in 2012, 53.6% of the respondents consider themselves believers and only 4.8% deeply religious. However, 19.2% of the respondents regularly attend masses, while 12.1% do it only from time to time. Religious ceremonies, starting with the baptism and ending with the funeral, are becoming secular and the religious holidays now function as casual vacation and religious affiliation loses its impact as a part of one’s identity. Such “gaps” within a life of a young person remain empty and a concern emerges whether these will not be substituted by unwanted or even negative phenomena. Resultantly, the uncertainty in the area of values and value orientations occurs. The ethics of obligations and acting on them, which was based on diligence, discipline, ambition, courage to take risk, ceases to be universally acknowledged. Narcissism, hedonism and orientation towards success are the alternative values, substituting the previous ones. The self and its private happiness represent the ultimate horizon and the last resort. We may observe fully open and obvious pluralization not only of opinions, but also of contradictory values and value orientations. Mixing of divergent value systems seems to be another interesting phenomenon. Their efficiency is then actualized in many ways, flexibly and adequately to the situation, which a young person finds him- or herself in. On the one hand, it contributes to a larger inner space for decision and freedom, but on the other, it is the source of a huge uncertainty, bordering on the loss of integrity and identity. Thus, we can clearly state, that as a consequence of the above-mentioned development, the youth is confronted with the plurality of norms and values, validity of which is limited and the social effect uncertain.

Nowadays it is crucial whether the young people achieve reflexive consciousness, or, to the contrary, they regress and do not take advantage of the opportunities

given to them. Will they develop a patterns of behaviour based on an ethnical principle, the one of right-wing extremism, or maybe they will escape (towards a subculture of drug addiction) or similarly oriented behavioural schemes (e.g. in Slovakia, a well-known drug-friendly climate in certain, especially artistic higher schools). The danger of such patterns of behaviour consists in the attack on the equality of people (process of extreme individualization may bring about the same result) or possibly also to the beginning of the degradation of democratic achievements in form of creating “temporary” variants thereof, in which democratic structures and institutions are formally retained, but in their material nature, they become obsolete. One of these orientations is the Machiavellian one.

As a result, the behaviour of the youth is not an effort to act proficiently, that is to be able to make right decisions and act in the plurality of the contradictory situations, but the search, or rather endeavour to regain the certainties, on the basis of which it is possible to “safely” act without a necessity to permanently decide and be conscious of the risk involved. It may be further assumed that by the loss of the traditional certainties and search of the self-identity, there appears a menace that more and more young people will not handle the situation which would lead to their autonomous orientation, since there are no similar schemes and relational frameworks or at least the nodes of the new identity formation. Violence as a form of acting as well as drug use and the like forms of legitimization appear to be very attractive and available solutions to their problems, alongside which they can emphasize their nonconformity, enforcement of their own norms as well as the possibility to deny absolute autonomy, together with a hint of creating their own view of “order” in the plurality of the contradictory social norms, values and relations. Such perspective is related to the development especially by asserting of the male youth, affected by the uncertainty, including their male role, much more, since a part of the individualization process is also the emergence of the emancipatory interests of girls and the important changes in the female role within family.

The young person’s own identity can be in this situation understood as a permanent effort to create self-confidence and confidence in social actions, oriented towards independence within the society. To achieve this, it is necessary for an individual to surrender their rigid self-definition, not to stick to the acquired norms at any cost and, at the same time, to maintain their own identity without being excluded from the society (group). The process of creating one’s own identity also involves the social recognition of social behaviour and professional career an individual chooses (as an autonomous subject provided with cognitive or behavioural competence), and taking full responsibility for such recognition (or lack thereof) (Habermas, 1988, p. 240). However, it follows that a **new permanent tension and uncertainty arise, often accompanied by anxiety due to the search of new securities, but also escape from the reality.**

Questions of globalization or new views on the society and the youth?

Since 1992, when a famous book about globalization by Roland Robertson was published, the discussions about a new character of the society, no longer reducible within a certain territory, nation, culture or a local form of authority (state), but concerned with the whole world and mankind, started. It is suitable here to quote Karl Jaspers, who shortly after the Second World War wrote: “Our technical age is not merely a technically or relatively universal [...], but it is **absolutely universal** (emphasis mine — P. O.), because it is global. The issue here is not only mutual belonging which, in fact, signifies separate events, but rather events taking place in permanent mutual contact. Nowadays, it is realized with the purpose of the universality [...]. There is no longer any ‘outside’.” We often come across terms such as “borderless society,” global society, world society, the globalization of the human behaviour at the turn of the millenium etc. The existence of the word globalization in all the major languages: in Polish *globalizacja*, in Slovak *globalizácia*, in French term *mondialisation*, German *Globalisierung*, even the Chinese term *quanqiu hua*, proves the universality of the subject.

Globalization in its various dimensions means a new plurality of the bonds and mutual relations between the state and the society, no more the territorially mutual union. In this sense, it means severing the unity of the nation state and the nation society. Power relations of a new kind, new competitive relationships, new conflicts and new ways of overcoming them, arise. We can also observe new conjunction of the nation-state unity and its actors, actors of the transnational relations, new identities, social spaces, social statuses and social processes.

It is indisputable that even besides economic background, we may recognize several dimensions of the globalization:

- communicative-technical dimensions
- eco-dimensions
- dimensions of the global work organization
- cultural dimensions
- civic and civil dimensions
- social dimensions.

According to Tokárová (1998), particularly the social dimensions bring about many negative consequences (uniformity of products and consumption, Americanization of life and culture, demoralizing influence of mass media, dissemination of socially unacceptable information, diseases of affluence etc.). Paraphrasing Ulrich Beck, we may speak at least of ten causes of globalization of the society, exceeding the original territorial and state characteristics.

We consider a necessity to add to the common, above presented causes of the globalization, at least four accompanying signs, in particular the violence and transnational and international criminality, international terrorism, military world order and the youth, which all depict the causes of globalization in a dee-

per sense. With respect to the subject of this study, we will only deal with the youth.

We assume that the young generation is worth mentioning in this respect, despite being the term often marked by plurality of approaches in social sciences. According to many postmodern theories, with which the author of this article cannot fully agree, we are witnessing the extinction of the youth as the invention of the modern industrial society, as well as the end of pedagogy. Due to these theories, the youth as a sociological category is a product of an already obsolete, modern, industrial division of labour which assumed the separation of the youth from the labour world, in order to prepare them for and then integrate them with the labour world. With the end of the industrial society, postmodern sociology of education predicts the end of the youth and pedagogy as well. In such a case, the position of the young generation becomes subordinate in the social hierarchy of power among other social groups.

However, the globally increased time of education, childhood and adolescence is an indisputable fact. From the point of view of the youth, the crucial fact is that in the process of globalization of the society, it is the individualization of the youth as a world megatrend, as well as other similar views and spontaneous support for the ideas of globalization (with all its advantages and disadvantages), that are inherently related to the emerging generation. The youth plays a special role in the process of the globalization of the society. We consider as important the fact that the development allows us to figuratively say that the youth nowadays is not merely a romantic “bearer of the morning” (the phrase used by Pavol Országh Hviezdoslav — the Slovakia’s most famous poet), but also the bearer of the globalization ideas. This fact is clearly manifested by the variety of youth subcultures, spreading all over the world. Extremely strong socialization potential, based on the spreading subcultures originating in the USA and England, has uncompromisingly reached also our region and significantly contributed to the change of a lifestyle and values of the young people. The subcultures are not only those concerned with the individual music genres or bands (e.g. techno scene, hard-core, heavy metal, hip-hop), but also alternative or marginal cultures of the lower, middle or upper social classes. Graffiti, punk and skinhead movements as well as the subculture of young successful managers — the subculture of Davos, often nicknamed as “the tie-wearers.” However, the youth as phenomenon pertaining to the globalization is not merely a carrier of the movements’ ideas and its specific characteristics. It is, simultaneously connected to the previous three accompanying signs of the globalization, that is not only to the existence and widespread of subcultures, because within the above-mentioned three accompanying signs it has an important, maybe the most important, share. We could not imagine these signs without the youth, whether it is in the area of violence or criminality, where the youth is responsible for most of the crimes, or tourism but also the world military order (most of soldiers are the young people). This fact means a new challenge to sociology and the affiliated fields of study.

Modern tribalism and nomadism

We do not possess any empirical data concerning the area of Slovak Republic that would illustrate the subject in question. However, the topic cannot be ignored because it further describes the picture of the value orientations of the young generation, thus influencing the intergenerational relations. According to Maffesoli, an individual can preserve a considerable number of more or less stable, social bonds and enjoy the membership in different social groups. It is a result of anonymity of urban life that displays many identities an individual can adopt.

We think that one of the characteristics of a nowadays young generation is an identification with a certain group, tribalism of which functions interactively, in contrast to ethnocentrism. The youth is, however, open to the latter, too. Young people are mostly bound together by a way of experiencing everyday life, based on fashion, hedonism, body cult and the prevalence of the imagination and visual culture. It is evidenced by a form of social grouping. Young people are rather interested in clubs, fan clubs, leisure centres, commercial events, as a manifestation of a certain tribalism, belonging to the so-called neo-tribes. For an inclination to modern tribes (neo-tribes), moments of emotional harmony, when everybody coalesces in a shared vibration, are crucial (Maffesoli, 2002, p. 114). Young people often believe that they mean something as members of a certain tribe and observing its existential rituals. That may take place during common events — concerts, festivals, demonstrations, riots, mass sports events etc., that is everywhere where groups of people create their own historical memory based on common experiences during which the key factors are quality and intensity of the ongoing relations. These happenings symbolize the comeback of the community ideal, the return to the tribalism — the re-tribalization (Maffesoli, 2002, pp. 10). Hatred, heteronormative stereotypes, xenophobia and, in extreme cases, even racism, often play their roles here. In such a case, our view of the society could lead us to see it as a variety of smaller communities or tribes with such opinions that would have been incompatible with generalized social life.

Various identities and “transitions” between them allow to call them nomadism, sometimes even accompanied by the change in lifestyle. It is not concerned only with social mobility, but rather wandering often immanent in young people. The Maffesoli’s term “orgiasm,” conveying the signs of passion and strong emotions, most likely belongs to the nomadism, too. However, longing for exciting activities, even ecstasy, and “enjoying the moment” all certainly belong here.

First conclusion: Ambivalence is becoming the central life paradigm of the young generation

On the basis of above listed characteristics of the process of individualization of the youth, the loss of the traditional certainties, and the problems pertaining to identity, we may state that the ambivalence stems from the rise of the opportunities of the social acting on the one hand, and from emerging threat and risk, following the necessity to take up and transcend more and more complex and difficult life roles without a support of preceding forms of socialization, on the other. This kind of ambivalence is reflected in the following phenomena:

- There are still more and more possibilities to plan one's life, but at the same time, the chosen career path is unpredictable.
- There are even more opportunities for young people to decide, but it is accompanied by the increasing pressure to unconditionally take the decision.
- Equality of the youth, especially equality of the opportunities increases, but so does the individual on the path to secure oneself a social position and social status.
- Individualization of the youth increases, but paradoxically, young people are getting lost in the standardization as a mass.
- The rise of autonomy is often followed by anomy.
- The lack of necessity to choose a lifelong career path is accompanied by the possibility of the loss of social orientation.
- The opportunities of self-evaluation are connected with the destabilization of the social relations.
- By means of the development towards more organized society, an individual is more and more independent. Therefore, the options of leading an individual life increase, but so does the effect of isolated and anonymous forms of life, without a possibility to return to the previous social forms.
- The demise of life certainties continues, but so does the need for them. It is, therefore, particularly pressing to see the peculiarity of the present age, in which one cannot count even on the new certainties.
- The end of traditions opens the way for the new possibilities of the social behaviour. However, the natural ways of resolving and mitigating conflicts are disappearing as well.

Second conclusion: The concept of the rise of the disintegration, uncertainty, violence and drug abuse

The youth may become uncertain:

- in no-win and difficult situations having seemingly no solutions (“I cannot go on...,” “I do not know how to carry on,” etc.);
- when the life events and demands, connected with the emergence of the social phenomena, become unpredictable;
- due to the confusion stemming from their own status (respect and recognition from some, but scorn from the others);
- because of the contradiction between the self-evaluation and the expectations from the others (e.g. parents, institutions, particularly school);
- as a result of the inconsistency between one’s own expectations, the actual position and the behaviour of the important persons;
- due to the lack of agreement or when they are not provided with understanding or recognition for something (they are convinced) they do deserve;
- when they do not know which way they should choose any more;
- when they fail, do not reach their target, or when the behaviour or attitude does not correspond with their expectations.

How does the youth respond? From our point of view, in most cases, it is a positive reaction, a preferable one. However, here might appear some risks that may easily result in deviant behaviour, from the category often termed “behavioural disabilities.” In such cases, the young usually justify their behaviour, hence legitimizing of the socially unacceptable behaviour occurs.

Preliminary conclusions

It is necessary to discard the illusions that by educational or any other (even economic) means we will manage to reverse the process of the individualization of the young people, being a global and a worldwide phenomenon. However, by means of a decisive turn within social pedagogy, social work and social psychology, as long as they take into consideration and subsequently react to the outcomes of the sociological research, it may be possible to intervene in this process, control some of its aspects, anticipate the forthcoming progress and mitigate its expected negative consequences. Some of the current authors show their optimism by claiming that the appropriate solution has been found by the young people themselves, who have come up with the best way to deal with the ongoing problems, that is by means of specific social networks and available educational facilities. “Young people have

proved that they are able to deal with the extended transitions to adulthood, with uncertainty and threat [...]. However, the teachers, craftsmen, advisors, psychologists and others working with the youth [...] need to adjust to the new context,” says Keneth Roberts (1995, p. 55). We agree that it is necessary to provide the above-mentioned professionals with the new knowledge about the youth and prepare them for the new kind of situation which is a megatrend by nature, and to lead the sociological, socio-psychological and pedagogical research in the same direction. Thereby, new perspectives are being opened as well as a new field of experiences not only for politicians (family policy, policy towards the youth), but also for volunteers and professionals, who work with young people. It is the way that can positively influence intergenerational relations and the nature of intergenerational conflicts.

References

- Bauman Z., 1997: “Glokalizacija, czyli komu globalizacja a komu lokalizacja.” *Studia socjologiczne*, cz. 3.
- Beck U., 1983: “Jenseits von Stand und Klasse?” In: R. Kreckel, Hrsg.: *Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt, Sdbd. 2)*.
- Beck U., 1986: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Czech translation: *Riziková společnost*. Praha: Slon, 2004).
- Beck U., 1996: “Weltrisikogesellschaft, Weltöffentlichkeit und globale Subpolitik.” *Kölner Zeitschrift f. Soziologie und Sozialpsychologie*, Sdbd. 36, pp. 119—147.
- Beck U., 1997: *Was ist Globalisierung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bohnenkamp B., 2011: *Doing Generation*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Bourdieu P., 2010: *Pravidla umění: vznik a struktura literárního pole*. Brno: Host.
- Bourdieu P., Lamaison P., 1986: “From Rules to Strategies.” *Cultural Anthropology*, vol. 1 (1), pp. 110—120.
- Dreyfus H.L., Rabinow P., 2002: *Michel Foucault*. Praha: Herrman a synové.
- Eisenstadt S.N., 1996: *Von Generation zu Generation. Altersgruppen und Sozialstruktur*. München: Piper
- Giddens A., 1984: *The Constitution of Society: An Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens A., 1995: *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Giddens A., 1999: *Sociologie*. Praha: Argo.
- Habermas J., 1998: “Individualisierung durch Vergesellschaftung.” In: J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 187—241.
- Hoffmann-Nowotny H.J., 1988: “Gesamtgesellschaftliche Determinanten des Individualisierungsprozesses.” *Zeitschrift für Sozialreform*, 34. Jg., pp. 659—670.
- Horkheimer M., Adorno Th.W., 1987: *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente. Gesammelte Schriften in 18 Bänden*. Bd.5, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krivý V., 1998: *Hodnotové orientácie na Slovensku*. Bratislava: IVO.

- Kusá Z., Tížik M., eds., 2009: *Výskum európskych hodnôt 1991 — 1999 — 2008 slovenská a česká spoločnosť*. Bratislava: Iris.
- Kusá Z., Zeman M., eds., 2008: *Výskum európskych hodnôt 2008 Slovensko*. Bratislava: Iris.
- Maffesoli M., 2002: *O nomádskosti: iniciační toulky*. Praha: Prostor.
- Maffesoli M., 2006: *Rytmus života*. Bratislava: SOFA.
- Macháček L., 1995: *Individualizácia mládeže a modernizácia spoločnosti*. Bratislava: SÚ SAV.
- Macháček L., 2000: *Sociologické aspekty občianskej participácie a združovania mládeže*. Bratislava: SSS pri SAV.
- Mannheim K., 1984: "Das Problem der Generationen." In: K. Mannheim: *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*. Berlin: Neuwied, pp. 509—565 (first printed in *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, Bd. 2 (1928), pp. 525ff.).
- Mead G.H., 1965: *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press (1st edn. 1934).
- Mead G.H., 1925: *The Genesis of the Self and Social Control*. Chicago: University of Chicago Press.
- Möller K., 1991: "Geschlechtsspezifische Aspekte der Anfälligkeit für Rechtsextremismus." *Zeitschrift f. Frauenforschung*, 9. Jg., pp. 27—49.
- Ondrejko P., 1996a: "Mládež a mladost' ako sociálny jav a kríza identity." *Mládež a spoločnosť*, roč. 2, č.3, pp. 5—22.
- Ondrejko P., 1996b: "Mládež — strojca budúcnosti." *Mládež a spoločnosť*, roč. 2, č. 4, pp. 28—35.
- Ondrejko P., 2002: *Globalizácia a individualizácia mládeže. Negatívne stránky*. Bratislava: Veda.
- Ondrejko P., 2002: *Globalizácia a individualizácia mládeže. Negatívne stránky*. Bratislava: Veda.
- Ondrejko P. et al., 2007: *Sociálna patológia*. Bratislava: Veda.
- Parsons T., 1968: *The Structure of Social Action I, II*. New York: Free Press.
- Roberts K., 1995: "Individualizácia a ohrozenie mládeže v Európe." In: L. Macháček, eds.: *Individualizácia mládeže a modernizácia spoločnosti*. Bratislava: SÚ SAV.
- Robertson R., 1992: *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Skovajsa M., 2012: "Relatívna autonómia kultúry v Alexanderovč kultúrni sociológii." *Sociologický časopis Czech Sociological Review*, vol. 48, no. 2, pp. 225—246.
- Tokárová A., 1998: "Globalizácia a jej sociálny rozmer." In: *Sociálna práca-ludské práva-vzdelávanie dospelých*. Acta Philosophicae Universitatis Prešovensis. Prešov, pp. 102—117.

Bernadette Jonda

Martin Luther University of Halle-Wittenberg, Institute of Sociology
Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Polish Academy of Science, Poznań

The Movement to Protect Local Values in Germany's Lusatia Region

Abstract: The article discusses the important aspects of the Sorbian minority's existence in Lusatia, in two German eastern states (Saxony and Brandenburg), in the context of the risk for the population of the region stemming from the activities pertaining to brown coal mining, which entail the need for resettlement of the population and the subsequent liquidation of their villages.

Regarding this background, the author presents the dilemmas of the inhabitants of the region, who are, on the one hand, filled with concern for the protection of natural environment and the desire to save the homeland from destruction, but, on the other hand, are aware of the need to invest in energy. The strong commitment to cultural continuity of the Sorbs goes hand in hand with developed plans for the creation of the modern conditions of life.

The text refers to the UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage and the legal status of the Sorbs. It also includes analysis of the attitudes of residents threatened by the need of resettlement. This analysis is based on qualitative and quantitative research carried out by the author in 2010 in the village of Rohne. It identifies five types of different approaches, behind which the various motives are to be considered. Particularly noteworthy is the treatment of space (territory, home), the value of which cannot simply be moved to another location.

Key words: German Sorbian minority, Lusatia region, UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, "Homeland and Future," secure jobs, environmental protection, brown coal surface mining

Introduction

The realization that there are artifacts important enough to be worthy of special protection not only for the individual or a nation, but also for the entire humanity, resulted in the agreement of the World Heritage Convention reached at UNESCO

over 40 years ago. It was in November 1972 that the UNESCO General Conference members agreed upon the Convention for the Safeguarding of the World Cultural and Natural Heritage. With that was created the “internationally most significant instrument ever initiated by the community of peoples to protect their cultural and natural heritage.”¹ Up to now 190 states have ratified this convention.²

The guiding thought formulated in the preamble of the World Heritage Convention is the “consideration that parts of the cultural or natural heritage are of outstanding interest and therefore need to be preserved as a part of the world heritage of mankind as a whole.” Consequently, by ratifying the convention, the states oblige themselves, with their signatures to the Convention, to protect and conserve for future generations the “World Heritage Sites” located within their borders.

Some 30 years later, in autumn of 2003, the UNESCO General Conference at its 32nd session concluded an agreement for the safeguarding of the “intangible cultural heritage.” This resulted from the realization, among other things, that “the processes of globalization and social transformation, alongside the conditions they create for renewed dialogue among communities, also give rise, as does the phenomenon of intolerance, to grave threats of deterioration, disappearance and destruction of the intangible cultural heritage, in particular owing to a lack of resources for safeguarding such heritage”³ and “of the universal will and the common concern to safeguard the intangible cultural heritage of humanity.” An important role in the emergence of the agreement was also played by the “recognition that communities, in particular indigenous communities, groups and, in some cases, individuals, play an important role in the production, safeguarding, maintenance and re-creation of the intangible cultural heritage, thus helping to enrich cultural diversity and human creativity,” as well as the realization of “the need to build greater awareness, especially among the younger generations, of the importance of the intangible cultural heritage and its safeguarding.”

Germany only late in 2011 decided to begin the ratification process for the agreement. Germany’s acceptance of the agreement was decided one year later, on 12 December 2012, by the Federal Cabinet⁴ and in April 2013 — as the 151st national state — Germany ratified the UNESCO agreement.⁵ The convention became official law in Germany on 9 July 2013 — nearly ten years after the UNESCO General Conference of October 2003.⁶ The event occurred practically without any echo. In the German media scarcely any notice was taken of it, and not even on the home page of the Federal Minister for Culture and Media, Bernd

¹ See: <http://www.unesco.de/welterbe-konvention.html> and <http://whc.unesco.org/en/conventiontext/> (accessed 21.10.2013).

² <http://www.unesco.de/welterbekonvention.html> (accessed 21.10.2013).

³ See: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00006> (accessed 23.10.2013).

⁴ <http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Pressemitteilungen/BPA/2012/12/2012-12-12-bkm-unesco.html?nn=402600> (accessed 23.10.2013).

⁵ <http://www.unesco.de/7715.html> (accessed 21.10.2013).

⁶ <http://www.unesco.de/7942.html> (accessed 21.10.2013).

Neumann, was there a relevant press release.⁷ Yet, the Culture Minister declared, on the day of Germany's ratification of the UNESCO convention on 12 December 2012, that this move had been from the very beginning the goal of his culture policy and he stressed that "through our engagement the doubts of other ministries could be overcome and the federal states won over to ratification as well. This is a great success for the special need for protection of immaterial forms of culture and cultural treasures."⁸ One can only guess what substantive issues are actually hiding behind this statement, but for the purposes of this paper the Minister's allusion to the "doubts of other ministries" could furnish a relevant indication of what the political situation was behind the scenes.

Against this backdrop, the situation of the German Sorbian minority in the Lusatia region (Lausitz, southeast area of the former GDR, border region to Poland) shall illustrate a discussion of the relevant values held by various actors in a threatened ethnic homeland also with regard to the question of what for them constitutes "cultural heritage" and why. Particular attention shall be given to the situation of a locality in the parish of Schleife, Rohne (federal state of Saxony), and to a few small villages near Welzow (federal state of Brandenburg), which in a few years will be faced with being bulldozed away as a consequence of the expansion of brown coal surface mining operations into the area.

In Lusatia citizens take the politicians' declarations about values seriously

"Immaterial cultural heritage exists in vital forms of expression such as dance and drama, orally transmitted traditions, social customs, rituals and festivities, or also in artistic and craftwork abilities that are passed on from generation to generation. To preserve these culture forms is the goal of the Convention on the Preservation of Intangible Cultural Heritage" — thus Minister Neumann in his press release of 12 December 2012.

For a "vital form of expression" to be declared an element of intangible cultural heritage, it must fulfill numerous criteria. There must be people who consider it a part of their cultural heritage, carry it out and pass it on from one generation to the next. It is decisive that they thereby transmit a feeling of "identity and continuity," and that they do not violate international human-rights treaties.⁹ The German UNESCO Commission is expecting many suggestions and a lively discussion over

⁷ http://www.bundesregierung.de/Webs/Breg/DE/Bundesregierung/BeauftragterfuerKulturundMedien/aktuelles/pressemitteilungen/_node.html (accessed 22.10.2013).

⁸ <http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Pressemitteilungen/BPA/2012/12/2012-12-12-bkm-unesco.html?nn=402600> (accessed 22.10.2013).

⁹ For instance: Spiegel-Online: <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/deutschland-tritt-unesco-abkommen-fuer-immaterielles-kulturerbe-bei-a-872029.html> (accessed 29.10.2013).

them. As of 3 May 2013 communities, groups and in suitable cases individuals involved with the cultivation of the most various forms of living everyday culture, are called upon to apply for acceptance in their home federal state. The multitude of traditions and customs that is characteristic of the German cultural landscape, but also regional languages and dialects, narrative as well as culinary and manual crafts will come into a certain competition with one another: Although by the summer of 2013 it was not yet clear how the national deciding committee was to be constituted, at least now it is certain that, on the basis of the fact that in Germany culture is the domain of the federal states, the 16 states together will have to agree on the national nominations. This means that candidate proposals shall be made “from the bottom up” to the states, from where state committees of experts shall choose those to be advanced to the national level. Of these, only two candidates per year may be officially submitted to UNESCO.¹⁰

The first application round ended on 30 November 2013, and until then associations, federations and other organizations could submit their initiatives to the federal states. The representatives of the Sorbian minority in Germany also do not want to lose this chance to see the customs of their region placed under UNESCO protection. Among other parties, the Regional Sorbian Association of Lower Lusatia in July 2013 put forward the proposal to have the Sorbian/Wendian language in Dissen (Lower Lusatia) declared especially worthy of formal protection.¹¹ Also representatives of other localities and Sorbian organizations there have learned of the modalities for gaining UNESCO protected status. The conviction is widely shared in this region that the Sorbian traditions of both upper and lower Lusatia are worthy of UNESCO protection. This includes for example unique customs such as the special Easter and St. John’s Eve (*Johannisreiten*) ceremonies that are intimately connected with the Sorbian language. Ultimately a regional-level decision was taken that not a single Sorbian locality should apply for UNESCO protection, but that a multi-state application should be made. The entire Sorbian region, extending across two federal states, will try to achieve the goal of having all the Sorbian traditions and customs put under the special protection of UNESCO.

What values are important to the people of Lusatia?

The efforts of the people of Dissen to have their language recognized as a value especially deserving of protection shall be in this essay the point of departure for considering other values that can be identified as relevant for people in Lusatia.

¹⁰ http://www.cdusu.de/Titel__unesco_konvention_zum_immateriellen_kulturerbe_in_deutschland_in__kraft/TabID__6/SubTabID__7/InhaltTypID__1/InhaltID__26429/inhalte.aspx (accessed 21.10.2013).

¹¹ In the locality Dissen in Brandenburg, the Sorbian/Wendian languages are cultivated still more intensely.

Lusatia is a region of eastern Germany (made up of portions of Saxony and Brandenburg) that is particular by virtue of two characteristic features: it is in part inhabited by the Sorbians — one of four “national minorities” in Germany — and it is rich in natural resources, especially brown coal, which has been surface-mined in this region for almost a century (for example southwest of Hoyerswerda). Even though with the German reunification many surface-mine operations were closed (for example the Bärwalde site in 1992), in the entire so-called Lusatian brown coal field (i.e. the southeast of Brandenburg and the northeast of Saxony) there are still five active brown coal surface mines: Nochten, South Welzow, Jänschwalde, Reichwalde und North Cottbus. Some of them are to be expanded — if the energy company running them gets its way. That will necessitate bulldozing away whole villages and surrounding farmland. At the South Welzow site for example by 2011 already 17 villages had been flattened. At this site predominantly Sorbian-inhabited villages had to be sacrificed. For the planned expansion of this site (called Welzow II) further Sorbian villages will have to be demolished, and this has met with the resistance of many residents and citizens.

Homeland — the most important value for everyone?

“A homeland is unique and should not be taken away from anyone. Here, mature structures are to going to be destroyed that can never be replaced. Respect for life and nature alone should forbid such an undertaking.”¹²

The central theme of nearly all protest actions against mining in Lusatia is the demand that the “right to homeland” be respected. Though such a right is not explicit in the German Constitution (*Grundgesetz*), many people derive it from other contexts.

Mid of December 2013 the Federal Constitutional Court (*Bundesverfassungsgericht*) announced its decision that, contrary to the statements of the protesters, a “right to Homeland” does not exist. But it also stated that individuals have the right to claim against measures of the mining companies as early as possible, that is directly after they got knowledge of the planned activities. That was up to now not possible, the legal procedure against the demolition measures could be started at first directly before the demolition. This a great progress regarding the rights of individuals against the overwhelming power of the mining industry. The existing legal situation was not changed by the court, but individual rights got a higher estimation.¹³

¹² <https://www.opa-ohne-lobby.de/freunde.htm> (accessed 31.10.2013).

¹³ This is the case of a suit brought by a resident of the locality Immerath in the Rheinland which is to be removed to make place for the new surface mine Garzweiler II that is planned by the energy company RWE. Stephan Pütz and his wife have resisted the creation of the mine already for nearly 20 years. The first court session took place in April 2013.

The legal situation is in Germany evidently rather clear — the legal principle “mineral rights over land rights” applies still — and repeated litigations have been to date unsuccessful.¹⁴ But, the opponents of the current brown coal policy in Germany point to the fact that this legal principle dates from a law made during the national-socialist (Nazi) period. From the time of the creation of mining law in the monarchial (Kaiser) period and throughout the Weimar Republic, no one could be dispossessed against their will: up to 1937 the “General Mining Law” (*Allgemeines Berggesetz*) stated that a property owner could “never” be forced to relinquish terrain that was “built up with domestic-, business- or factory-buildings.” Only with the Nazi dictatorship was this prohibition reformulated in the text of the General Mining Law. In the Federal Republic of Germany the principle has endured that in the case of “predominating public interest” also ownership of domestic and business terrain must be relinquished. Basically however, until today it has not been explicitly legally defined what “public interest” and “the public good” mean. Opponents of the mining expansion point out that the over 3,000 persons who in Lusatia are currently threatened with forced displacement from their homes and resettlement by the new mining activity have, with the current mining laws, scarcely any right of appeal. Also people who live at the periphery of mining sites are often helpless vis-à-vis the mining companies.¹⁵

For these and further reasons citizens in the areas mentioned have formed many initiatives, ultimately driven by the desire to protect their homeland from pending destruction and to demand the abolition of the dispossession principle dating back to the Nazi period.

But not only those who have joined local civil initiatives or engaged in one of the bigger organizations among others fighting against brown coal surface mining (e.g. Greenpeace), have raised their voices against the loss of their homeland. And the protests are not always predominantly based on political demands. Often these other voices are quieter, but nonetheless intensely express people’s sense of desperation and helplessness. The following four quotations are representative of opinions of residents of a small locality in Lusatia — Röhne — who will be affected by the demolition. The statements emerged in the context of 2010 interviews with local residents.¹⁶

My homeland around this place is important to me, every tree, every bush, every path awakens memories, also those of my children, grandchildren, and friends, which [if I have to be] moved can never be replaced. To this place also belong the animal park [...] and the places around it with all the plants and animals, trees, paths, ponds, hills and gullies.

¹⁴ Stephan Pütz and the Environmental Alliance for Environment and Nature Protection Germany (BUND) have brought suits before all courts without success.

¹⁵ Contrary to the case in anthracite mining, plaintiffs here must prove damages at their own cost, since the burden of proof in mining law rests upon the victim. The reversal of this principle is a central demand of the plaintiffs.

¹⁶ See Jonda (2011, pp. 27—35).

We won't or just can't make a new home in Schleife or anywhere else. For us with the bulldozing of Rohne village our homeland and identity will be gone forever!

I'm against any resettling of towns or hamlets — that's just the same as forced migration. The stress caused for people is no different from physical or psychological injuries — a criminal act. I don't want to live without my present environment in any case. Resettlement is an unacceptable burden. Any plan for new resettlements only means further destruction of nature, homeland and traditions [...].

I'd be very unhappy to lose or have to leave my home village and hope I'll never have to relive that.

The desire to never have to experience resettlement again — but rather to die first — is heard particularly often from elderly people in the region. They express often their fears about the matter and plainly feel very burdened by the threat of the loss of their trusted and familiar structures. They also fear not being able to cope with the physical exertion of a resettlement. However, one can observe in the localities concerned, where not everyone belongs to the Sorbian minority, a broad spectrum of attitudes. Corresponding to the various attitudes and opinions encountered in the above-mentioned interviews in the village of Rohne, the following five characteristic “behavioural patterns” or attitude types could be identified:

- “Fast resettlers” want to leave as quickly as possible, to pursue their own interests. They attribute great importance to personal advantages (with often the argument: “As long as I still have the strength to build a new life...”). A bond to the homeland seems to play no role at all — not rarely they are people who moved to the area from elsewhere. They often perceive the energy/mining company as their strong ally who helps them with early resettlement. In this way “facts” are created and the dividing of opinion in the community — as reported by residents — is encouraged and made manifest.
- The “hesitators” or “wait-and-seers” want to move only as late as possible — in the event it really becomes necessary. To this type belong, aside from the above-mentioned older people who assume that “when it happens” they will no longer be around, also middle-aged people (such as those with school-age children) who say: “As long as our children are still young and live with us, we want to enjoy the home we have.” These are also often people who say they want to “pass on” their experience of “homeland” to their children.
- The “ignorers” or “deniers”: these are people who refuse to recognize the situation which has emerged. They seem to be in denial that the problem of resettlement is going to directly concern them at all. They try to ignore everything surrounding the issue, or have resigned themselves and will let it all come upon them at once, not wanting or not able to invest their energy in a long-term preoccupation with the issue.
- The “refusers”: whose motto is: “No way — I'm not leaving.” These people refuse for various reasons to take part in the cooperation and planning of their resettlement:

- they are afraid to think about leaving their familiar house and home (“I’m afraid of going crazy.”);
 - they feel certain that a replacement home could never offer them equivalent living conditions;
 - they also feel a duty to “pass on” their heritage;
 - they cannot resign themselves to accept that the nature will be senselessly and irrevocably destroyed.”
- The “goal-oriented”: these are above all younger people who typically want to start a family and need the security of a plan. It is for them often not crucial whether they are going to have to relocate or not; the important thing is that they have clarity as to their future living situation.

Even if it seems paradoxical, “homeland” is also very important for those who prefer a rapid resettlement. In some of the interviews the following view was articulated: Find quickly a new location in order to plant trees and a vegetable garden as soon as possible, and to be able to quietly plan the new house and have thereby “time for taking one’s departure from this life.” This expresses a sentiment of wanting to rescue as much as possible of what they individually understand as “homeland” in order to translate it into the elements of a new sense of locality.

For many of the middle generation there is at least a double burden: on the one hand they must deal with their own fear of loss, and take decisions about their own future. On the other hand they have to worry about how their elderly parents will deal with the same situation. Most of them are aware that for that generation the necessity of leaving the familiar environment is particularly difficult and often very painful, since many elderly people in the region already once in their lives experienced the loss of their homeland: either as a consequence of the Second World War or the extensive surface mining practiced during the GDR period.

In some families a clear split becomes visible against the background perspective of resettlement: one faction wants to be involved in the fight for the preservation of the homeland, and in any case, remain; the other wants to exploit the chance to get away. These incompatible positions are even articulated within marriages.

Young people who have found occupational stability in the region and are planning a family, experience the present situation as stressful: wanting to build or rebuild their own home, they have no security in taking the necessary planning decisions. Overall in the region it is becoming clear that the phenomenon of homeland appears in various contexts: For some it is inseparable from the existence of the material structures passed down from ancestors, others are led instead by the wish to build up something new of their own in the face of the inevitable coming situation. Both groups have the same need: to have a place that offers protection and sense of intimacy — both literally and figuratively — as well as produces the familiarity which is a characteristic of “homeland.”

The consideration of homeland as a special value in this text shall be complemented by a mention of one of many homeland-related activities in the region: In Brandenburg in 2011 the federation “Homeland and Future” (*Heimat und Zukunft*) was created, in which civic groups, politicians of all parties and representatives

from business and environmental umbrella organizations, as well as the church, joined forces (over the issue of surface mining). Since then this federation has sponsored a yearly “Festival for Homeland and Future” in the threatened Lusatian village of Atterwasch, which meanwhile has become a meeting-place for brown coal oppositionists. At the festival in October 2013 over 500 participants spoke out against new surface mines in Germany. Interestingly, these were by far not only Lusatian residents who spoke up on the threatened loss of their local homeland, but also many from outside Lusatia who wanted to articulate their opposition to brown coal policy.

Secure jobs — but at what cost?

Opposition to surface mining is not a position shared by all residents of the villages in question, above all not by families with members employed by the mining operators. They are aware that it was the energy company Vattenfall (and for many, it still is) who helped the people of the region to a considerable level of prosperity by guaranteeing jobs for sizable parts of the population. “The reality is, we need power, and jobs. Without the sites, where would we be?” This remark by a resident of Rohne — one of the villages scheduled for demolition — reflects the opinion of many who recognize the other side of developments in Lusatia.

To have a secure job is a basic value for people. “What use to me is a property and house, without a job?” Also this opinion reveals the basic stance of some people who, for the benefit of having a secure job in some connection with brown coal mining, would be willing to leave the region they have lived in, also because they will again be settled in the vicinity of their former home. Those in the population for whom instead the negative aspects of the energy company’s activities are the main issue, and who see the entire environment as threatened, often argue by pointing out that the companies offer only a relative few local people a living through wages. Besides, the question must be put what opportunities will remain there in 30 or so years. “When the coal is gone, the jobs will go, too.” However, advocates of surface mining stress that restoration measures as well as the subsequent use of the terrain for tourism for example, can be expected to create new jobs.

The right to property and chances for new infrastructure creation

Though some residents call the resettlement resulting from the expansion of surface mining “expulsion,” it is still important to know that the resettled popula-

tions are relatively well compensated financially. They can have a new house built in another location. Though this form of compensation is criticized by some, for example with the remark that the new houses, after the end of mining activity, will be left “standing in returning groundwater,” but for many the resettlement is a welcome opportunity to profoundly improve their living conditions. One inhabitant of the community Schleife-Rohne, about 40 years old, married and the mother of two children, is perhaps a representative of these as she wrote in an anonymous email to the author:

My husband and I both work, have qualifications and our net income is about €26,000 per annum. We live in an old type of enclosed homestead with my husband’s grandmother. She owns the farmhouse, but worked 42 years as a cook and now gets around €1,200 per month retirement pension. Upkeep on the house costs a lot. Just to renew the roof would cost €40,000. But we don’t have that kind of money. The resettlement and compensation payment would give us the once-in-a-lifetime opportunity to get a new house at today’s standards (modern heating and wiring, energy-saving windows, small garden, etc.). Grandma would like to move into the new senior-citizen centre built by Vattenfall, because her health now keeps her from doing any work around the farmhouse. In my husband’s family and in mine there is one family member directly employed at Vattenfall, and three members indirectly, in associated firms. So we can also say that Vattenfall indirectly has a part in our family’s modest prosperity.

The situation I describe is similar to that of many neighbours, friends and relatives. Also, their lives play themselves out in old multi-generation houses. Everyday life in this community is not always easy. Incomes are low or inhabitants are often dependent on state benefits because our rural region, with high unemployment and an aging population, is one of the conjuncturely weakest regions in Saxony.

The author of these thoughts wants to express that she and her family hope through resettlement to attain an easier, more modern and a bit more prosperous way of life, and therefore they support resettlement.

**Environmental protection as a special value:
Swěte su nam naše strony!
“No more land for coal!”**

Protests against the threatened loss of homeland usually go hand in hand with protest against the destruction of nature. In Lusatia protest movements against the destruction of locally evolved structures and the natural environment greatly increased in intensity during the second decade of this century. For example in July 2013 in the village of Proschim, not far from the Welzow surface mine, the “Lusatia

Climate Camp” took place, with as guiding theme “No more land for coal! *Swěte su nam naše strony!*” For eight days activists, concerned citizens and interested individuals gathered to talk in various workshops, inform themselves through lectures, presentations and exhibitions, and to participate in demonstrations beyond the camp venue; for example, various Lusatian initiatives held together a demonstration with the motto “Not one more village!” With Sorbian “circle dances” and a march around the village of Proschim, participants protested its planned destruction by mining expansion, and the march then went to the edge of the mine site. Representatives of other initiatives were on hand in a show of solidarity with the other villages threatened by Vattenfall in the area — Kerkwitz, Grabko and Atterwasch. Different speakers deplored the expulsion of the residents of Proschim and the liquidation of local jobs. Precisely in Proschim it has become clear that the argument of mines creating jobs is losing its power to convince people. Proschim already provides jobs to almost 100 persons and, as an “eco-energy village,” over 5,000 people use sustainably produced energy. People there are furious that an eco-power producing site is going to fall victim to the South Welzow coal mine — in order to secure for an international energy company profits based on environmental destruction.

As described above, the region around Welzow belongs to the traditional Sorbian/Wendian population area. The people there lament that “piece by piece [...] our homeland and culture is being irrevocably destroyed by the coal.” If the state government approves the brown coal mining plan, more than 800 people will be forced out of their ancestral homeland.

Beyond the scope of the local protest, the organizers also want to draw attention to the global threat of the ongoing climate change. Power production from Lusatian brown coal mining creates consequences in far-off regions of the world. According to one of the organizaers, Mr. Falk Hermenau:

Whoever today still advocates coal mining must certainly be blind to the consequences for the world’s climate. While for example the Pacific island Koreti Tiumu is fighting for its very existence against rising ocean levels, the Brandenburg administration and Vattenfall company work to ensure world climate chaos. With that not only people in our region are forced to move against their will, but also people in the Pacific are being forced from their island homelands. The Sorbian and Wendian culture is now threatened, but the peoples of the Pacific could be lost forever.

As the protesters repetitively emphasize, for the welfare of the people in Lusatia as well as for the world’s climate, no further villages should be lost there to new surface coal mining. The explosive potential of such warnings is particularly keen in light of the fact that in Lusatia already 136 villages have been sacrificed in the past to surface mining.

In the vicinity of the Nochten site, protests have also gained national attention. “No Nochten II” is the slogan as activists try to explain that opening a new coal deposit is today no longer necessary. “The surface mines already permitted in the Lusatia region will provide the power plants there with brown coal up to 2040

and probably longer. For this dirtiest type of electricity generation, six villages and in total almost 1,600 people will have to be relocated” — reads the website of the regional alliance “Structural Change Now — No Nochten II”¹⁷ against the planned surface mine of the same name. A large part of Sorbian culture would be thereby irrevocably lost. The regional language-, costume-, building- and craftwork-traditions would be certainly lost forever and cannot be transferred or re-established in another location in a “socially compatible” way. The Sorbians engaged against the demolition of localities believe that, even with resettlement, their traditions and customs would simply degrade into folklore.

They are also very concerned that valuable terrain that has been laboriously cultivated for centuries will be simply bulldozed away. “Behind remains after mining acidic soil, streams and lakes, monotonous reforestations and shorelines that because of the danger of landslides will probably not be usable for the next hundred years” — thus one members of the Alliance. They demand instead:

[...] for Lusatia not only an end to the destruction of valuable human settlements, natural landscapes, agricultural land and touristically attractive expanses. We demand of the government and mining companies investments in the region that will leave something of value also after the coal is gone. The conservation of Lusatian culture and nature and the strengthening of the infrastructure¹⁸ are of the first importance so that people here can continue to find work, raise their children and enjoy later life without concern for the future.

Just as in Lusatia much is seen from different perspectives, also the activity of the various citizen initiatives is perceived differently. The previously quoted resident of Rohne wrote to the author also in this regard:

This elite “back-to-the-land” generation sees nature very romantically, connected with a constant and tranquil life, but for us who live here, security is necessary for survival. I would expect from the environmentalists who so love to debate, that busses will be full again with passengers (with them among them), and that their gadgets today will not be constantly replaced by newer ones. These people have everything, but we have to fear constantly for the future. I find it pretty hypocritical when someone tells me that prosperity is not the most important issue, while they themselves have everything. I also believe that our country without industry cannot maintain today’s prosperity and the achievements of the

¹⁷ The “Action Alliance” has the goal of preventing the planned surface-mine operation “Nochten II” and to save the threatened localities from demolition. As for its information material: “To reach our goal we organize and support informative events in the region and in cities, demonstrations (e.g. watches and Eastertime marches) and bring legal suits. Furthermore we inform the public about our work with an internet site and publish regularly a newsletter (‘Nochten Today’) for the region. [...]. The ‘Action Alliance’ is non-partisan and non-confessional, and understands itself as a line of defense against nationalism, racism and all forms of violence against people.”

¹⁸ The activists point to the fact that Lusatia is one of the structurally weakest regions in all Germany, “although we live on top of the until now most important native commodity, coal. How can it be that the region in which the coal is mined has almost nothing from it?”

social system. The “energy turnaround” (German national policy of converting to sustainable energy) is now praised as the only real solution — without proof of its workability in practice. But how can there be quality of life and social peace, without a functioning economy? [...] I find it unfair of the environmentalists to persuade insecure local people to pull their green wagon and with it to promote their pampered frugality ethic. These people simply don’t live here. [...].

Concern for Sorbian culture and traditions

In the many protest activities currently taking place in Lusatia, the values of homeland and nature are represented as worthy of preservation and almost always brought into connection with the desire and simultaneously the demand that Lusatia’s culture and traditions be protected.

The Alliance’s “Structural Change Now — No Nochten II” warns for example in its publications that with the planned surface mine Nochten II “a large part of Sorbian culture would be irrevocably lost.” Sorbians engaged in the struggle against the new mining fear that after a resettlement their traditions and customs would degenerate into “folklore.” The regional language-, ethnic dress-, building- and craftwork-traditions would be then lost forever and could not be built up again in another place in a “socially compatible” way. For outsiders this may seem to be a radical conviction and scarcely comprehensible — that traditions cannot be carried on in another place; the Sorbian culture however has elements that are explicitly bound to particular localities. This is especially perceptible in the parish of Schleife, where ethnic dress, customs, songs and dances performed to typical Sorbian folk-instruments, as well as legends and tales, today still form the basis of the traditional “Schleifer” folk culture. Characteristic is the colourful rural women’s habit in almost 60 variants. Some older women wear them daily, but among the younger generations only on special occasions. Equally varied are the Sorbian customs observed in the Schleife region during the course of the year. For example at Easter especially colourful Easter eggs are made and a special kind Easter singing ceremony takes place: The Easter message in song is taken from house to house. This begins at midnight, when the church-bells of Schleife are rung at full force after Passiontide. The choraleists (*Kantorki*) sing before each house three Sorbian chorales, and are underway with this until sunrise. A further particularity is the Sorbian Christ-Child, the *dzecetko*. Already before the last century there was practiced in the parish Schleife the Sorbian variant of the Christ-Child: From the church service the Christ-Child is sent around to all the homes in the village to share with all families the joy and blessings it brings. Also the other villages of the parish have their own *dzecetko*, each of which differs in its dress from the others and from the Christ-Child of Schleife. They are the unmistakable face of Schleife. In an interview with the author in 2010 an older Sorbian woman stressed this aspect of the custom:

Tradition says the *Dzeczko* should not leave its native village — or something bad will happen. That means, the Rohne child stays in Rohne, the Trebendorfer in Trebendorf, the Mühlroser in Mühlrose, the Schleifer in Schleife. Otherwise the traditions couldn't be passed on, the value of memories would disappear [...] and the Schleife parish too.

In my 2010 interviews in Rohne questions of tradition and culture repeatedly came up. In the following further statements of residents are presented to make appreciable the high level of relative importance that traditions and cultural elements occupy in the lives of these people:

We won't or can't build anew in Schleife or anywhere else. For us, with the destruction of the village of Rohne, our homeland and identity are lost forever! In the hope that it won't happen, or — if God wills it — I won't have to see it [...] the Sorbian gravestones with their epitaphs or symbols in two languages should be permanently protected!

Unfortunately the Sorbian traditions will be degraded to cultural curiosities and kept alive only artificially if Rohne has to be moved, because then the relation to authentic tradition is gone.

To the question what cultural goods and objects are important enough that they — in the case of resettlement to a new locality — should be restored or rebuilt, one person answered:

Well, it's all important! [...] there's no more or less! Whether a wooden house, a 400-year-old oak tree, one or one-hundred protected plants, or an ancient forest — all of it is important. And our language, Schleife Sorbian. So really, just everything!

In statements like this emerges the expression of a great commitment to preserve the content of this culture. The interviewer questioned (out of 445 persons eligible) in total 347 persons,¹⁹ 69% of whom assessed as very important or rather important the possibility to carry on with their cultural heritage of their locality. This issue was treated in the interviews with special attention by purposefully asking what institutions that either embody cultural heritage or symbolize its maintenance should also be present in a (possible) new location. Over 88% named buildings housing the local fire brigade, 85% the cemetery and 65% the “Njepila-Hof,” an assemblage of traditional rural buildings (*Schrotholzhaus*, *Scheune*, *Bienenhaus*, *Backhaus*), today the village museum which houses objects expressive of the Sorbian way of life, customs and traditions.²⁰ Also the Sorbian kindergarten (with 56%) and generally

¹⁹ This means that participation was at 78%. Young people from age 14 could participate.

²⁰ A particular place in the exposition is occupied by the life and work of the Sorbian folk author Hanzo Njepila-Rowinski. In his Sorbian language (in its Schleife dialect) writings Njepila tells of everyday things in life. He was the first non-cleric writer to produce manuscripts in Sorbian. More about him at: www.njepila-hof-rohne.de.

“monuments and memorabilia” (62%) were described as worthy of care. As among these residents understand the War Monument to the Fallen of 1914—1918, as well as the memorial tablet to the fallen of the Second World War. Besides the above, architectural particularities in the village were named, for example the three- and four-sided farmhouses and the wooden *Schrotholz* houses. Furthermore several characteristic natural elements were mentioned such as the orchid meadow, the forest with its mushrooms and berries, the linden tree-lined roads and even the Struga, a river flowing through Rohne. A few people answered either “Everything is important!” — or — “Nothing in particular — the main thing is that Sorbian culture should continue.”

Some reflections in conclusion

Against the background of the protests in Lusatia and the responses of residents during interviews in Rohne in 2010 which in various contexts articulate the significance of the Sorbian traditions and culture, it is understandable that the representatives of the Sorbian minority in Germany want to see the cultural specificities of their region put under the protection of UNESCO. The joint application of two German states to UNESCO intends to have the entire Sorbian region with its traditions and customs recognized as worthy of official protection. One need not delve so deeply into the traditions and culture of the Sorbians in Germany to see that this is exactly a case of what the Federal Minister for Culture and Media considers necessary for recognition as “intangible cultural heritage” (see the second part of this article): The Sorbian culture is precisely one that is reflected in several vital forms of expression such as dance and theatre, oral traditions, social customs, rituals and celebrations, but also in artistic abilities and accomplishments, and is passed on from generation to generation.

But if we look at present developments in the Sorbian localities described above — in particular at the expansion of the brown coal surface mines — the irreconcilable contradiction of the situation is readily apparent: The aim of the UNESCO Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage is precisely to conserve such a culture as the Sorbian. At the same time this culture is faced with the partial destruction of its material basis through the expansion of surface mining. As of autumn 2013 not all the necessary permits for starting new mining had been granted by the responsible state governments (for Nochten II, Saxony, and for Welzow II, Brandenburg). Therefore some chance still exists that the values to which the people of Lusatia are committed may endure. As does the chance that the “intangible” ones may be officially included among the cultural heritage of all humanity.

References

Jonda B., 2010: *Ergebnisse der Bürgerbefragung in Rohne*. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg: Halle.

Jonda B., 2011: "Serbołużyczanie — naród w trosce o przetrwanie." *Studia humanistyczne AGH*, t. 10(2), pp. 27—35.

Internet resources

CDU/CSU, http://www.cducusu.de/Titel__unesco_konvention_zum_immateriellen_kulturerbe_in_deutschland_in_kraft/TabID__6/SubTabID__7/InhaltTypID__1/InhaltID__26429/inhalte.aspx (accessed 21.10.2013).

Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage. Unesco, <http://whc.unesco.org/en/conventiontext/> (accessed 21.10.2013).

The Federal Government of Germany, <http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Pressemitteilungen/BPA/2012/12/2012-12-12-bkm-unesco.html?nn=402600> (accessed 23.10.2013).

http://www.bundesregierung.de/Webs/Breg/DE/Bundesregierung/BeauftragterfuerKulturundMedien/aktuelles/pressemitteilungen/_node.html (accessed 22.10.2013).

Grandpa Without Lobby (a short film), <https://www.opa-ohne-lobby.de/freunde.htm> (accessed 31.10.2013).

Spiegel-Online, <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/deutschland-tritt-unesco-abkommen-fuer-immaterielles-kulturerbe-bei-a-872029.html> (accessed 29.10.2013).

UNESCO, <http://www.unesco.de/7715.html> (accessed 21.10.2013).

<http://www.unesco.de/7942.html> (accessed 21.10.2013).

<http://www.unesco.de/welterbekonvention.html> (accessed 21.10.2013).

<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00006> (accessed 23.10.2013).

Małgorzata Hołomek

Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie

Ruch separatystyczny, nacjonalizm czy naród?

Abstract: Autonomous operations for Upper Silesia and Silesian nationality are controversy and lead to discussion. They give some questions: It is possible to talk about building a Silesian nation? What that does it mean for Silesians? How would a Silesian nation look like?

Starting point in this considerations is Anthony D. Smith's ethno-symbolism, which is often referred to by Silesians, but they don't realize that. The symbolic character of a group has an influence on the cultural identity, and that has an influence on creating new nations and nationalism. Silesians connect many common factors but this group is not considered as ethnies (a community with different culture features) or as an ethnic minority.

The research carried out by members of Silesian Autonomy Movement and people, who are not related with this organization was supposed to function as a response to many ferment questions. Autonomous activists' opinions often have fanatic, anti-Polish and nationalistic implication. No wonder that people, who are not related with this Movement, fear that Silesia could be isolated from Poland. These people are mostly related with Silesia, but autonomous and national ideas seem like abstractions for them. However, some of autonomists have certain vision of the Silesian nation. Research and sociological theories show that it is difficult to denominate Silesians as a nation.

Key words: autonomy, nation, Silesian, Wodzisław-Rybnik land, separatism

Temat Ślązaków od pewnego czasu wywołuje liczne dyskusje. Dzieje się to szczególnie za sprawą ruchów i organizacji działających na rzecz tego regionu. Do najbardziej aktywnych należą Ruch Autonomii Śląska oraz Związek Ludności Narodowości Śląskiej. Te dwie kwestie — narodowości i autonomii śląskiej — nasuwają jednak więcej pytań i wątpliwości niż odpowiedzi.

Problem narodowości śląskiej, który tak mocno uwidocznił się w wynikach Spisu Powszechnego 2002 i 2011 roku, wywołał sporo dyskusji. Próby rejestracji tej narodowości w Polsce przez Związek Ludności Narodowości Śląskiej zwróci-

ły powszechną uwagę. Działania Związku Ludności Narodowości Śląskiej oraz 817 tys. osób deklarujących narodowość śląską nasuwają pytania o to, czy można mówić o tworzeniu się narodu śląskiego? A jeśli tak, to co to oznacza dla Ślązaków? Czym miałyby się wyróżniać naród śląski? Na te pytania próbuję odpowiedzieć w niniejszym artykule. Teorie ekspertów socjologicznych pozwalają skategoryzować Ślązaków. Dodatkowo opinię na ten temat wyrazili w badaniach członkowie Ruchu Autonomii Śląska i Ślązacy niezwiązani z tą organizacją.

Od etnosymbolizmu do narodu

Ślązacy jako swoje istotne cechy wymieniają m.in. flagę, dialekt, obyczaje, mające charakter kulturowy, a często także symboliczny. Stąd mówienie o narodzie w wymiarze etnosymbolicznym nie jest bezpodstawne.

Brytyjski socjolog Anthony D. Smith, zajmujący się również badaniem nacjonalizmu, jest jednym z przedstawicieli paradygmatu etnosymbolizmu. Według niego etnosymbolizm koncentruje się głównie na „subiektywnych elementach trwania *etni*, kształtowania się narodów i znaczenia nacjonalizmu” (Smith, 2007, s. 80). Subiektywność oznacza tu nadanie większego znaczenia elementom pamięci, wartości, uczuć, mitu i symbolu. Dzięki temu badacz stara się wejść w „wewnętrzne światy” etniczności i nacjonalizmu (Smith, 2007, s. 80).

Etnosymbolistów interesują moralne i emocjonalne wymiary tożsamości etnicznych i kulturowych. Zastanawiają się oni również nad tym, dlaczego wielu ludzi przywiązuje się emocjonalnie do swoich wspólnot etnicznych i narodów, które często prowadzą do fanatycznego terroryzmu. Zwracając uwagę na więzi etniczne i wpływ podzielanych przez członków grup etnicznych symboli, mitów i wspomnień, etnosymbolizm wskazuje na ciągle trwanie w nowoczesnych narodach (Smith, 2007, s. 82).

Analizując powstanie narodów i nacjonalizmu, etnosymboliści biorą pod uwagę tożsamości kulturowe wcześniejszych wspólnot, czyli wspólnot etnicznych lub *etni*. Nie ma jednak prostej zależności pomiędzy narodami i *etniami*. Jak pisze Smith, „z jednej strony narody można postrzegać jako wyspecjalizowane [...] formy *etni*. Z drugiej strony narody jak i *etnie* są formami zbiorowej tożsamości kulturowej, które mogą współistnieć lub konkurować ze sobą [...]” (Smith, 2007, s. 81).

Terminem *etnia* posługiwano się już w starożytności. To pojęcie wskazywało na różnicę pomiędzy *genos* (oznaczającym „plemiona”), a *ethnos* (odnoszącym się do różnic kulturowych, co wskazuje na wyjście poza różnice biologiczne czy krewnicze). Warto jednak zauważyć za Stevem Fentonem, że początkowo grecki termin *ethnos* miał różne zastosowania. Oznaczał „naród”, „lud”, a także termin sprzed XIX wieku — „rasę”. *Ethnos* dla Greków oznaczał również ludy barbarzyńskie, kogoś obcego, nie-Ateńczyków, pogan, klasę ludzi, kastę. *Ethnos* wskazywało na

różnice kulturowe innych ludzi, zwracając uwagę na ich odmienny język, religię, czy miejsce zamieszkania (Fenton, 2007, s. 26 i 28).

Smith, idąc śladem starożytnych Greków, grupę o podobieństwie cech kulturowych nazywa *ethnos*. Europejskim odpowiednikiem tego terminu jest francuskie *ethnie*. *Ethnie* kładzie nacisk na „różnice kulturowe z odniesieniem do historycznej wspólnoty” (Smith, 2009, s. 30). Różnice te tworzą swoistą indywidualność, a także odrębność populacji. Pozwala to na wytworzenie określonej tożsamości przez populację, zarówno dla jej członków, jak i dla tych, którzy do niej nie należą. Indywidualność kulturową *etni* charakteryzuje kilka czynników. Smith wymienia wśród nich:

- nazwę zbiorową, czyli znak identyfikacyjny pozwalający odróżnić wspólnoty etniczne od siebie; w nazwie mieści się cała „istota” *etni*, gwarantująca jej istnienie i przetrwanie;
- przekonanie o wspólnym pochodzeniu, czyli przede wszystkim przyjmowane poczucie wspólnego pochodzenia i posiadania wspólnych przodków; mit genealogiczny odpowiada na pytanie, dlaczego jesteśmy wspólnotą, ponieważ wywodzimy się z jednego miejsca i określonego przodka. Mity wyłaniają się ze zbiorowych doświadczeń kolejnych pokoleń, są wplatanie w kroniki, powieści i ballady; zespolone i dopracowane określają ramę znaczeń wspólnoty etnicznej, czyli *mythomoteur* — przez Smitha określony jako konstruujący mit polityki etnicznej;
- podzielenie historii — *ethnie* tworzone są na podstawie wspomnień i narracji dotyczących przeszłości, które dodawane są z każdym pokoleniem, tworząc jedną wspólną historię; podzielenie historii pomaga w definiowaniu danej grupy;
- odrębność kulturowa, czyli specyficzna kultura symboliczna i materialna, która wyróżnia grupę od innych, m.in. przez: język, religię, zwyczaje, strój, literaturę, pieśni;
- związek z określonym terytorium — związek emocjonalny z obszarem lub miejscem (miejscami) identyfikowanymi jako „swoje własne”; grupa ma własne miejsce na ziemi i traktuje je czasem jak świętą ojczyznę; jednakże, jak zauważa Smith, „*etnia* nie musi fizycznie posiadać swojego terytorium” (Smith, 2009a, s. 38); ważne, żeby posiadała symboliczną „swoją ojczyznę”, do której może symbolicznie powracać, nawet wówczas, gdy jej członkowie są rozrzućeni po świecie i utracili swoją ojczyznę; utrata ojczyzny lub rozproszenie nie oznacza, że *etnia* przestaje istnieć; pomimo tego „związki” i więzi między ludźmi a terytorium nadal trwają; ogromne znaczenie dla *etni* mają „mity, wspomnienia, wartości i symbole, a nie materialne rzeczy, które posiadają, lub władza polityczna” (Smith, 2009a, s. 39); terytorium, które posiada *etnia*, zakłada zatem współzależność między miejscem na ziemi a „jego” wspólnotą;
- poczucie solidarności i tożsamość — *etnię* ustanawia silne poczucie odrębności i świadomość granic, *ethnie* są grupami ekskluzywnymi; granice te są nieustannie konstruowane i redefiniowane przez kolejne generacje; dzięki silnemu

poczuciu przynależności i solidarności w czasach naporu i niebezpieczeństwa możliwe jest przekroczenie podziałów klasowych, frakcyjnych i regionalnych w obrębie społeczności.

Wyróżnione przez Smitha czynniki składające się na *etnię* pozwalają zdefiniować etniczność. Podobne elementy Smith wymienia, jeśli chodzi o definicję narodu. Naród, według niego, to „nazwana wspólnota ludzka, zamieszkująca ojczystą ziemię, mająca wspólne mity i wspólną historię, wspólną kulturę publiczną, jedną gospodarkę, a także wspólne dla wszystkich członków prawa i obowiązki” (Smith, 2007, s. 25). Oczywiście, brytyjski socjolog nie jest jedynym teoretykiem zajmującym się nacjonalizmem i narodem. Należy tu również przywołać m.in. Ernesta Renana z jego słynnym zdaniem: „Istnienie narodu jest codziennym plebiscytem, tak jak istnienie jednostki jest stałym potwierdzeniem życia” (Budyta-Budzyńska, 2010, s. 46), czy Benedicta Andersona, który widzi naród jako „wyobrażoną wspólnotę polityczną, wyobrażoną jako nieuchronnie ograniczona i suwerenna” (Anderson, 1997, s. 19), a także Ernesta Gellnera, twierdzącego, że państwo nie potrzebowało narodu, by mogło zaistnieć i na odwrót (Gellner, 2009, s. 82).

Etnia śląska

Korzystając z czynników tworzących *etnię*, a także elementy wspólnotowe narodu, możemy spróbować przypisać Ślązaków do *etni* bądź narodu. Punktem wyjścia — podobnie jak w ujęciu Smitha — niech będzie nazwa zbiorowa, dzięki której można odróżnić ich od innych grup. Ślady nazwy tej grupy odnajdujemy już na początku XI wieku u niemieckiego kronikarza Thietmara. Identyfikuje on dzisiejszych Ślązaków z grupą Ślęzan, których nazwa wywodzi się z wysokiej góry — Ślęży. Przełom w badaniach nad pochodzeniem nazwy grupy Ślązaków nastąpił w XIX wieku dzięki pracom Jerzego Samuela Bandtkiego (Czapliński, 2008, s. 14).

Ślązaków łączy wspólna historia. Śląsk został włączony do ziem polskich około 990 roku, co zostało potwierdzone w dokumencie *Dagome iudex*. Nie trwało to jednak długo, bo już pod koniec X wieku zaczęły następować zmiany terytorialne Śląska, w tym bowiem czasie ziemia kłodzka znalazła się pod panowaniem czeskim. Mieszkańcy tych terenów żyli w państwie Piastów, ale w 1038 roku ziemie śląskie zostały na powrót włączone do Księstwa Morawskiego. Ponownie udało się je połączyć z pozostałymi dzielnicami Polski Kazimierzowi Odnowicielowi. W 1137 roku Bratysław II ostatecznie przyłączył ziemie kłodzkie do Czech. Podobny los spotkał Opawszczyznę, gdy około 1038 roku została opanowana przez Bratysława I i oddana biskupstwu ołomunickiemu (Czapliński, 2008, s. 17). Ziemia lubuska była terytorium spornym między Śląskiem a Wielkopolską. Ziemia ta posiadała własne biskupstwo, jednakże w połowie XIII wieku przyłączono ją do

księstwa Henryka Brodatego. Następnie ziemia lubuska znalazła się w rękach arcybiskupa magdeburgskiego (Czapliński, 2008, s. 18).

W dalszych latach Śląsk przechodził z rąk do rąk. Do 1740 roku był pod panowaniem czeskim. Po wojnach śląskich w XVIII wieku został przyłączony do państwa pruskiego, a w drugiej połowie XIX wieku stał się częścią Rzeszy Niemieckiej. Powrót części Śląska do Polski nastąpił po trzech powstaniach śląskich oraz w wyniku plebiscytu przeprowadzonego na tych ziemiach w 1922 roku. Po II wojnie światowej Śląsk — z wyjątkiem części opawskiej, która pozostała w granicach Czech — na dobre powrócił do Polski (Bukowska-Floreńska, 2011, s. 91).

Wydarzenia historyczne oraz walka o zachowanie śląskości spajały grupę oraz miały wpływ na poczucie solidarności i tożsamości. Przemiany terytorialne, panowania różnych władców na Śląsku oraz obcowanie z ludnością napływową są tymi czynnikami, które wpłynęły na wytworzenie specyficznej kultury i tożsamości tutejszych mieszkańców.

Odrębna kultura jest również widoczna na tle innych grup. W wyniku przemian demokratycznych, które przyzwoliły na regionalizm, Ślązacy coraz śmielej odtwarzają swoje własne, odrębne dziedzictwo kulturowe. Wśród elementów identyfikacji Ślązaków wymienia się często religię, kult pracy czy rodzinę. Z religią wiążą się obrzędy, pielgrzymki oraz stosunek do Kościoła katolickiego i jego nauki. Kult pracy (przede wszystkim fizycznej) składa się na autostereotyp Ślązaka, który potrafi dobrze pracować. Z kolei rodzina jest raczej przejawem mityzacji. Dzisiejsza kultura wykorzystuje tylko wybrane elementy zjawisk kulturowych, ponieważ rządzą prawa sceny, które odrywają zjawiska kulturowe od ich naturalnych podstaw. Jak pisze Lech M. Nijakowski, obserwujemy zanik pozostałości „kultury ludowej (folkloru tradycyjnego), rozkwit folkloryzmu związany z popularnością śląskiego regionalizmu w obiegu kultury masowej [...] oraz trwanie i rozwój folkloru spontanicznego” (Nijakowski, 2006, s. 135). Odrębność kulturową słychać w gwarze, którą porozumiewają się Ślązacy. Oprócz tego społeczność śląska zachowała odmienne od znanych przez pozostałych mieszkańców Polski obrzędy, zwyczaje i tradycje. Jednym z takich zwyczajów jest pieczenie kołocza weselnego, czyli ciasta drożdżowego z serem, makiem i owocami. Młoda para roznosi kołocz po znajomych oraz szanowanych osobach, które nie zostały zaproszone na wesele (Smolińska, 2004, s. 120). Innym zwyczajem jest Polterabend, czyli „trzaskanie skorup w domu panny młodej dzień przed ślubem” (Smolińska, 2004, s. 120). Towarzyszy temu recytowanie wierszy, muzyka i przebieranie się mężczyzny za pannę młodą, a kobiety za młodego pana. Ważnym świętem dla górników jest Barbórka. Organizowane są z tej okazji „Gwarki” lub „Piwno karczma”. „Gwarki” jest to górnicza biesiada, podczas której mężczyźni piją piwo, opowiadają dowcipy (wice), śpiewają. Pozwala to na odreagowanie stresu związanego z ciężką i niebezpieczną pracą. Kobiety nie biorą w tych obchodach udziału, dlatego też zabawy i kawały nieraz bywają sprośne. Na „Gwarki” przygotowuje się specjalne śląskie potrawy, śpiewniki, zabawy i pamiątkowe kufle (Szołtysek, 2007, s. 88).

Wspólne terytorium, o którym mówi Smith w związku z licznymi zmianami geograficznymi Śląska, jest trudne do określenia. Ponadto, gdy mówimy lub

myślmy o narodzie, często kojarzy nam się to z granicą geograficzną, czyli z wytyczonym terytorium, na którym można spotkać dany naród. Wiemy jednak, że istnieją również narody bez państw, a według Benedicta Andersona, narody to „wyobrażona wspólnota polityczna” (Anderson, 1997, s. 19). Ślązacy odczuwają bardzo silny związek emocjonalny ze swoim miejscem zamieszkania, które często określają jako „małą ojczyznę”, czyli *Heimat* (Sołdra-Gwiżdż, 1999, s. 122). Ślązacy zamieszkują te ziemie od wieków, są ludnością autochtoniczną. Mają tutaj swoje miejsca symboliczne, są to miejsca kultu i pielgrzymek, takie jak: Piekary, Góra Świętej Anny. Siła posiadanego terytorium widoczna jest zwłaszcza wśród członków ruchów narodowotwórczych, których marzeniem jest, by Śląsk stał się regionem autonomicznym, a Ślązacy narodem. Ruch Autonomii Śląska dąży do tego, by granice geograficzne autonomicznego regionu śląskiego były zgodne zarówno z prawdą historyczną, jak i z odczuciami Ślązaków. Ta kwestia stanowi jednak poważny problem. W tym kontekście uwidacznia się nacjonalizm w rozumieniu Ernesta Gellnera, który twierdzi, że „nacjonalizm stwarza narody, a nie na odwrót” (Gellner, 2009, s. 144). Tworzące się narody czerpią z wcześniejszej rozpowszechnianej i dziedziczonej kultury. Zgodnie z teorią Gellnera, może dojść do „radikalnych przeobrażeń. Ożywia się martwe języki, wymyśla tradycje, wskrzesza fikcyjną pierwotną czystość” (Gellner, 2009, s. 144). Przyglądając się pomysłowi samej autonomii dla Górnego Śląska czy też wspomnianej tu granicy, która pokrywa się z historyczną granicą Śląska, można tu dostrzec gellnerowskie elementy nacjonalizmu. Gellner zauważa, że „kultury, których [nacjonalizm] ma bronić i które ma wskrzeszać, to bardzo często jego własny wymysł lub nierozpoznawalna modyfikacja” (Gellner, 2009, s. 145).

Kolejną istotną cechą wspólną *etni* jest gospodarka. Jak przekonamy się z wypowiedzi respondentów, członkowie RAŚ w uzyskaniu autonomii dla Śląska widzą korzyści ekonomiczne i finansowe. Warto jednak przyjrzeć się temu, jak przez lata wspólnota ekonomiczna kształtowała się w tym regionie, szczególnie w okresie nadania autonomii. Wszyscy kojarzą Śląsk z kopalniami i wydobywanym tam węglem, który stał się jednym z głównych paliw energetycznych nie tylko Polski, ale także Europy. W okresie industrializacji produkcja kopalń oraz hut była najważniejszym elementem gospodarki regionu.

Początki górnictwa sięgają już XVI wieku. W okresie tym zmniejszyła się hodowla, a rolnictwo zaczęło upadać. W 1528 roku wydano „Ordunek Górny”, który zawierał przepisy dotyczące organizacji górnictwa kruszcowego, a także wolność górnictwa. Późniejsze ustawy określały zasady „obowiązujące przy wydobywaniu węgla i innych kopalni, zatrudnienie, urządzenie i prowadzenie spółek brackich, ale też przywileje górnictwa” (Bukowska-Floreńska, 2011, s. 94). Węgiel zaczęto w tym rejonie wydobywać w XVIII wieku. Te dwa etapy dały początek okresowi nazywanemu w literaturze jako preindustrialny. W XIX wieku rozwijało się tu hutnictwo i inne sektory przemysłu, niezbędne dla rozwoju militarne państwa pruskiego, pod którego panowaniem był wtedy Śląsk.

W wieku XX nastąpiła zmiana przynależności państwowej Śląska. Po powstaniach i plebiscycie większa część uprzemysłowionego Górnego Śląska w 1922 roku

znalazła się w granicach Polski. Bezpośrednio po zakończeniu wojny do Polski sprowadzano węgiel z zagranicy. Jak zauważa Jerzy Jaros, dodatkowym utrudnieniem byli „niemieccy kapitaliści, którzy ograniczali wysyłki węgla do Polski, aby pogłębić nasze trudności gospodarcze i opóźnić odbudowę kraju” (Jaros, 1961, s. 189). Problemy ze strony Niemiec nie skończyły się nawet w momencie przyznania Górnego Śląska Polsce. Właścicielami górnośląskich kopalń w większości nadal byli niemieccy kapitaliści, którzy prowadzili własną politykę. Dążyli do rozbudowy zakładów niemieckich kosztem polskich, które pogrążali finansowo przez obciążenia fikcyjnymi zadłużeniami, sprowadzanie drogich maszyn i urządzeń, a także obniżanie kosztów sprzedaży węgla.

Istotną kwestią dla wspólnoty ekonomicznej Śląska było nadanie Górnemu Śląskowi autonomii 15 lipca 1920 roku. Autonomia niosła takie przywileje, jak: „pierwszeństwo przy obsadzie stanowisk, ustawę o ochronie przed przymusowymi przesiedleniami poza granice województwa, [...] ochronę ustawodawstwa socjalnego i pracy, szczególnie w górnictwie” (Swadźba, 2001, s. 63). W ustawie konstytucyjnej nadającej autonomię zawarte są przepisy regulujące działanie tego regionu. Górny Śląsk posiadał osobny skarb, do którego wpływały pieniądze z opłat i podatków. Część z tych pieniędzy skarb śląski oddawał państwu zgodnie z „liczbą mieszkańców i siłą podatkową Śląska” (<http://isap.sejm.gov.pl/DetailsSerwlet?id=WDU19200730497>, data dostępu: 20.05.2013). Podobne zasady dotyczyły produkcji węgla, hutnictwa, wyrobów chemicznych, cementu i innych gałęzi produkcji. Urszula Swadźba zauważa jednak, że szerokie autonomiczne przywileje pracownicze i socjalne sprzyjały separatyzmowi oraz utrudniały unifikację z Polską, co przyczyniło się do zamknięcia w 1926 roku rynku pracy (Swadźba, 2001, s. 63).

Autonomia dawała korzyści, ale była też źródłem problemów Górnego Śląska. Przykładem może tu być konieczność samodzielnego rozwiązania problemu zbytu węgla. Niemcy, które wstrzymały import z Polski, zmusiły Śląsk do poszukiwania innych rynków zagranicznych. Górny Śląsk należący teraz do Polski był również narażony na problemy, z którymi borykał się będący w odbudowie niepodległy kraj. Zróżnicowanie terenów porozbiorowych dodatkowo utrudniało rozwój. Głównym powodem były jednak finanse. Jak zauważają Irena Kostrowicka, Zbigniew Landau i Jerzy Tomaszewski, „brak kapitałów utrudniał normalny tok produkcji — ze strony sfer gospodarczych [...] wysuwano ciągle żądania, aby państwo zapewniło przedsiębiorstwom kredyty” (Kostrowicka, Landau, Tomaszewski, 1984, s. 277). Przyczynił się do tego również światowy kryzys gospodarczy (z 1929 roku), który spowodował spadek zainteresowania węglem w kraju i za granicą (Jaros, 1975, s. 333). Sytuację braku dochodów państwo próbowało ratować przez dodrukowywanie pieniędzy papierowych, co z kolei pogłębiało panującą już inflację. Pozostaje niezaprzeczalny fakt, że Górny Śląsk mimo trudności odegrał dużą rolę w gospodarce Polski (Swadźba, 2001, s. 63). Produkcja na Śląsku przewyższała kilkakrotnie produkcję innych regionów Polski.

Widzimy, że sytuacja gospodarcza Górnego Śląska oraz Polski jest trudna do jednoznacznej oceny. Bezsporne pozostaje jednak to, że ziemie te weszły w skład

państwa polskiego na innych warunkach niż pozostałe ziemie polskie, chociażby wskutek nadania autonomii, która obowiązywała tu aż do 6 maja 1945 roku (<http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19450170092>, data dostępu: 20.05.2013).

Te wspólne czynniki być może pozwalają określić Ślązaków jako *etnię*. Budowanie śląskości na przestrzeni wieków nie pozwoliło jednak na prawne określenie Ślązaków mniejszością etniczną, więc ta kwestia jest problematyczna.

Śląsk w opinii badanych

Aby dowiedzieć się, jak Ślązacy postrzegają autonomię i naród śląski dzisiaj, przeprowadziłam badania, w których wzięło udział 10 osób. Za pomocą techniki wywiadu nieustrukturyzowanego badani wypowiedzieli się na temat interesujących mnie kwestii śląskich. Zastosowałam wywiad swobodny, bo — jak zauważają Norman K. Denzin i Yvonna S. Lincoln — ta technika pozwala „zrozumieć złożone zachowania członków społeczeństwa bez narzucania żadnych apriorycznych kategorii, które mogą zawęzić pole badawcze” (Denzin, Lincoln, 2009, s. 97).

Badania prowadziłam w miejscu pochodzenia moich rozmówców, czyli w okręgu rybnicko-wodzisławskim. Historycznie jest to część należąca do województwa śląskiego. Ziemie te, podobnie jak Śląsk, nie zawsze należały do Polski. Do 1740 roku Śląsk należał do państwa czeskiego. Po wojnie trzydziestoletniej, a potem siedmioletniej ziemia rybnicka znalazła się pod panowaniem pruskim (Herzig, Ruchniewicz, Ruchniewicz, 2012, s. 105—112). W drugiej połowie XIX wieku stała się częścią Rzeszy Niemieckiej. Ziemia wodzisławska natomiast po wojnach śląskich przypadła Habsburgom (Herzig, Ruchniewicz, Ruchniewicz, 2012, s. 105—106). Okręg wodzisławsko-rybnicki powrócił do Śląska w wyniku plebiscytu przeprowadzonego w 1921 roku oraz powstań śląskich (Herzig, Ruchniewicz, Ruchniewicz, 2012, s. 195—197). W tym rejonie utrzymuje się szeroko rozumiana i silnie zakorzeniona śląskości. Wszędzie można spotkać kogoś mówiącego po śląsku. Widoczne też są pielęgnowane zwyczaje i obrzędy typowo śląskie, co było podkreślane w wypowiedziach moich rozmówców.

Respondenci pochodzą z różnych miejscowości, ale większość z nich (8 osób) swoje rodziny na Śląsku ma od kilkunastu pokoleń — niektóre sięgają XVI, XVII wieku. Można stwierdzić, że pokoleniowa łączność ze Śląskiem ukształtowała w nich bardzo konkretne poglądy na badany przeze mnie temat.

Respondenci byli wybierani do wywiadów w sposób celowy, ze względu na temat badań. Przede wszystkim musieli wykazywać się wiedzą ekspercką. Wśród rozmówców znalazło się 5 członków RAŚ i 5 Ślązaków, którzy są zainteresowani tematem losów Górnego Śląska. Pośród nich znaleźli się: dyrektor biblioteki, lekarz, emeryt z wyższym wykształceniem, dyrektor szkoły, a także pisarz śląskich książek. Choć wszyscy są Ślązakami, różnią ich poglądy na temat przyszłości Śląska. Przeważającą część badanych (8 osób) stanowili mężczyźni. Wobec tego

można się zastanowić, czy — tak jak w politykę — kobiety rzadziej angażują się w sprawy dotyczące regionu czy państwa, czy też wynika to z tego, że dysponują mniejszą ilością czasu. Zróżnicowanie ze względu na poziom wykształcenia jest mało zauważalne. Aż 8 respondentów posiada wykształcenie wyższe, a 2 średnie. Obie grupy jednak wykazują dużą wiedzę na temat dziejów Górnego Śląska oraz autonomii i narodowości.

Wielopokoleniowe zakorzenienie w rodzinach śląskich, gdzie poznaje się typowe dla Śląska zwyczaje, obrzędy, gwarę, a także istotne dla Ślązaków wartości, miało wpływ na stosunek rozmówców do losów Śląska. Z badań wynika, że połowa respondentów czuje się **tylko Ślązakami**. Wśród nich jest 4 członków RAŚ oraz Ślązak mocno zaangażowany w promowanie kultury śląskiej. Badani poczucie bycia Ślązakami uzasadniali tym, że są przywiązani do ziemi, regionu, kultury i tradycji. Inaczej widzą to pozostali rozmówcy, określający się jako **Ślązacy-Polacy**. Ich poczucie śląskości wynika z przynależności terytorialnej — urodzenia się na Śląsku jako części Polski. Wśród Ślązaków-Polaków możemy jeszcze rozróżnić: Ślązaków-Polaków i Polaków-Ślązaków. Nie mamy tu podziału na gorola i hanyś, lecz różną intensywność związku z Polską lub Śląskiem. Biorąc to pod uwagę, widzimy, że są Ślązacy, którzy czują podwójną przynależność — do państwa i regionu. Na siłę związku z danym terenem może mieć wpływ lokalność, to znaczy, że bliższe jest ludziom to, co bardziej znają, w czym uczestniczą. Tożsamość Ślązaków, o której już wspomniałam, jest bardzo mocno widoczna. Obserwujemy w tym przypadku wyróżnioną przez Małgorzatę Melchior tożsamość hybrydalną — śląską i polską. Tożsamość ta charakteryzuje się tym, że jednostka identyfikuje się z dwiema grupami, należy do dwóch światów jednocześnie (Melchior, 2004, s. 406).

Czwórka członków RAŚ pytana o narodowość jednoznacznie wskazuje na **narodowość śląską**. Dwu z nich zwraca jednak uwagę na pewne rozróżnienie w tej kwestii, a mianowicie na przynależność państwową i narodowościową.

Kwestia obywatelskości to nie ma wątpliwości — tak jak jest obywatelstwo wpisane w paszporcie, takie się ma, no więc jestem Polakiem. Natomiast stricte jeśli chodzi o taką tożsamość, narodowość, to bardziej Ślązakiem niż Ślązakiem-Polakiem.

M., 27 l., członek RAŚ

No, ja się uważam za Ślązaka. Oczywiście, Niemcy rozróżniają dwa określenia „przynależność państwowa” i „przynależność narodowościowa”. Przynależność państwowa — oczywiście jestem obywatelem Polski. Natomiast narodowościowo czuję się Ślązakiem, bardziej Ślązakiem.

M., 67 l., członek RAŚ

Jeden z członków RAŚ w kwestii narodowości śląskiej wysnuł być może zbyt daleko idące wnioski, twierdząc, że:

Moim zdaniem polska perspektywa jest trochę inna. Mamy inne doświadczenia historyczne, trochę inny katalog wartości. Tym bardziej w tym elemencie prędeż by można było odnaleźć porozumienie z Czechami akurat niż z Polakami w sen-

sie narodowości, bo dla Polaków są bardzo ważne takie elementy, jak właśnie jakaś taka duma narodowa, honor, nie?

M., 27 l., członek RAŚ

Oczywiście, że Śląsk jako region pogranicza łączy w sobie elementy trzech narodów, ale w takim przedstawieniu sprawy wyraźny jest antypolski wydźwięk. Wyrażane w takich wypowiedziach obawy związane z dążeniem autonomistów do odłączenia Śląska od Polski, a także deklaracje **narodowości tylko śląskiej** (czy też twierdzenia, że naród śląski już istnieje, o czym będzie później mowa) coraz bardziej zdają się zaprzeczać działaniom na rzecz uzyskania autonomii Górnego Śląska.

Czterech Ślązaków-Polaków, pomimo że czują się Ślązakami-Polakami, określa swoją narodowość jako polską. Mówią z oburzeniem, że ktoś zadaje im tak oczywiste pytanie: „No polskiej! No Polakiem jestem!” (M., 65 l., lekarz). Inny z badanych mówi o tym w ten sposób:

Wynika z tego jasna sprawa — jestem narodowości polskiej. Bo w ogóle pytanie o to, czy ja jestem narodowości śląskiej, to byłoby dla mnie obrazą, wcale nie dlatego, że nie czuję się Ślązakiem i że nie jestem dumny z tego, bo tak samo jak jestem Ślązakiem, to tak samo jestem dumny z tego, że jestem Polakiem.

M., 80 l., emeryt z wyższym wykształceniem

Ciekawy jest również fakt, że wśród członków RAŚ jedna osoba pomimo tego, że czuje się Ślązakiem-Polakiem, wskazała na narodowość polską. Uzasadnia to tym, że „determinuje ją: język, tożsamość, historia, wychowanie” (K., 44 l., członek RAŚ). Wśród Ślązaków-Polaków znalazła się również jedna osoba, która w spisie powszechnym określiła się mieszanej narodowości — śląsko-polskiej.

Analizując związek między poczuciem śląskości a deklarowaną narodowością wyraźnie widzimy, że członkowie RAŚ chętniej wskazują na narodowość śląską. Ślązacy-Polacy natomiast podkreślają swoją przynależność do narodu polskiego.

Ślązacy są grupą o bardzo silnej tożsamości. Wyniki spisu powszechnego, a także wskazanie połowy moich respondentów na narodowość śląską nasuwają pytanie: czy Ślązacy są narodem? Przecież w myśl polskiego prawa nie są uznawani nawet za mniejszość narodową. Jednak poczucie odrębności pozwala im marzyć, wyobrażać sobie, że są narodem. Smith wyodrębnia podzielane przez członków narodów czynniki, które według niego tworzą naród (Smith, 2007, s. 25). Wobec tego zapytałam moich respondentów o to, czy dostrzegają wspólne elementy, które według nich tworzą naród śląski. Siedmiu moich rozmówców wymienia takie czynniki. Trzech z nich sprowadza je do wspólnoty narodowej, dwoje widzi je jako elementy spajające Ślązaków, a dwóch członków RAŚ ma tu na myśli raczej wyznacznik narodowości.

Aż pięć z siedmiu osób, które dostrzegły jakiegokolwiek czynniki konstruujące naród śląski wymienia tu język oraz przywiązanie do ziemi (regionu). Przywiązanie do ziemi może wskazywać na ojczyznę prywatną lub/i ojczyznę ideologiczną, o której mówił Stanisław Ossowski (1984, 26). Przez przywiązanie do ziemi respondenci rozumieli również miejsce zamieszkania, a więc *Heimat* (Sołdra-

-Gwiżdż, 1999, s. 122). Poza tym badani zauważyli również: odmienną kulturę (w tym tradycje, obyczaje, zwyczaje i obrzędy, religia), system wartości (wychowanie rodzinne, umiłowanie porządku, poszanowanie pracy), świadomość narodową, a także historię. Tutaj jednak nie pokrywało się to tak wyraźnie jak w przypadku języka i przywiązania do ziemi (regionu). Pojedyncze jednostki wskazywały na: system wartości (wychowanie rodzinne, umiłowanie porządku, poszanowanie pracy), świadomość narodową czy religię.

Troje z moich respondentów nie dostrzega czynników konstruujących naród wśród Ślązaków. Ponadto czują niebezpieczeństwo, gdy ktoś takie elementy próbuje wskazać.

Ale jaki naród? Bo teraz pytanie o jaki naród chodzi? Jeżeli chodzi o naród śląski, to tak: to są czynniki, to są po prostu wywrotowcy, którzy po prostu dążą do tego, aby dla siebie zdobyć lepszą społeczną, materialną pozycję. A ponieważ są mało przedsiębiorczy, mało inteligentni, więc wykorzystują do tego tak prymitywne rzeczy jak budowanie narodu, bo se myślą, że jak oni stworzą naród, to wtedy zostanie szefem tego narodu, taki Gorzelik, i prezydentem, myśli, że zostanie. I to są czynniki moim zdaniem destrukcyjne.

M., 80 l., emeryt z wyższym wykształceniem

To jest pytanie takie bardzo ciekawe i nie chciałbym sięgać za głęboko, bo można by przyjąć, że możemy odnosić to, co m.in. Niemcy próbowali zrobić z Zakopanem, z całą społecznością góralską, i nie chcę ze względu na to, że jesteśmy z wieloma narodami w Unii, wypowiadać się, kto może być inspiratorem tego wszystkiego. I można by przyjąć, że — ale to jest tylko moje zdanie — że może być bardzo głęboka inspiracja tego, że ktoś próbuje tutaj wprowadzić jakiś element bym powiedział niezgody. Bo dla mnie jest to niezrozumiałe.

M., 65 l., lekarz

Innym istotnym budulcem narodu jest historia, przeszłość grupy. W przypadku Ślązaków wskazały na nią tylko trzy osoby. Jak wynika z wypowiedzi moich rozmówców, bardzo mało osób zna historię Śląska: „Mnie się wydaje, że co przeciętny Ślązak wie o historii Śląska?” (M., 67 l., członek RAŚ). Prawdopodobnie wynika to z tego, że na lekcjach historii w szkole o Śląsku wspomina się tylko przy okazji plemion, rozbitcia dzielnicowego, wojny trzydziestoletniej, czasu zaborów i powstań śląskich. Nic w tym więc dziwnego, że rozmówcy najczęściej wskazywali na powstania śląskie.

Jeszcze jak ja chodziłem do liceum, to mało kto w ogóle wiedział o czymś takim, że przed wojną województwo śląskie było autonomiczne — teraz ta świadomość jest większa. Ale ciągle, jeśli by wziąć pod uwagę, jak są skonstruowane podręczniki do historii, no to w przypadku Górnego Śląska to jest tam informacja o rozbitciu dzielnicowym, potem tam jest czarna dziura i dopiero temat Śląska powraca razem z powstaniami. Za te 600 lat tak jakby tam nic nie było. Także mimo że na Górnym Śląsku rośnie ta świadomość historyczna, tzn. znajomość historii regionu, to ciągle jest tu dużo do zrobienia.

M., 27 l., członek RAŚ

Członkowie RAŚ jednogłośnie wskazują, że Ślązacy chętnie wspominają okres autonomii. Porównując to z wypowiedziami rozmówców nienależących do tej organizacji, a także podkreślenie, że Ślązacy bardzo słabo znają historię swojego regionu, jest mało prawdopodobne, by przeciętny Ślązak rzeczywiście wspominał ów okres. Ten przykład pokazuje, że członkowie RAŚ zdają sobie sprawę z małej wiedzy historycznej Ślązaków na temat losów ich regionu, ale mimo to twierdzą, że autonomia ma miejsce w ich pamięci.

Interesujący jest fakt, że aż sześć badanych przeze mnie osób wskazało na powstania śląskie jako wydarzenia historyczne chętnie wspominane przez Ślązaków. Wśród nich jest czterech członków RAŚ. Choć mówili tu z perspektywy wszystkich Ślązaków, to można zastanawiać się, dlaczego wskazali powstania śląskie jako ważne wydarzenia w przeszłości grupy. Oczywiście dzięki powstaniom Śląsk został przyłączony do Polski, a autonomiści dążą do usamodzielnienia, samorządności. Ponadto wypowiedzi medialne jak i niektórych moich rozmówców, członków RAŚ są zdecydowanie antypolskie.

Ja myślę, że bardzo dobrze się wspomina i patrząc ze strony gospodarczej okres międzywojennej autonomii Śląska. Śląsk potrafił się rozwijać. No i zna Pani tą całą historię Lloyd George'a, żeby nie dawać małpie zegarka, bo go zepsuje? No Lloyd George był przeciwny włączeniu Śląska do Polski po pierwszej wojnie światowej i właśnie w ten sposób zaargumentował: „Nie można dać zegarek (czyli Śląsk) Polsce, bo go zepsuje!” No i właśnie ten okres tej przedwojennej autonomii. Widzi Pani, Polska dostała skarb w postaci Śląska. To był jeden z regionów o najwyższej kulturze technicznej, z nowym przemysłem na owe czasy, oczywiście — nowoczesnym przemysłem, nie? No, nie wiem, trochę tam popsuka jednak ten zegarek.

M., 67 l., członek RAŚ

Ta wypowiedź mojego rozmówcy **być może** pokazuje prawdę o działaniach i intencjach RAŚ.

W tym momencie należy przejść do najbardziej interesującej mnie kwestii, a mianowicie: jak wobec tego moi badani widzą naród śląski? Silna tożsamość śląska, próba uchwycenia wspólnych dla Ślązaków czynników czy deklarowanie śląskiej narodowości to nie wszystko. Mogą o tym świadczyć chociażby bezskuteczne dążenia Związku Ludności Narodowości Śląskiej do rejestracji narodowości śląskiej w Polsce. Warto również zaznaczyć, że ZLNŚ współpracuje z RAŚ. Interesujący jest stosunek członków RAŚ do idei utworzenia narodu śląskiego. Moi rozmówcy mieli problem z konceptualizacją pojęcia narodu. Trudno było im wskazać, o jaki naród śląski miałyby chodzić — czy w pojęciu obywatelskości, czy związku z kulturą danego państwa.

Spośród członków RAŚ jedna osoba uważa, że naród śląski jest na etapie tworzenia się; kolejna, że jest to bardziej naród obywatelski; a dwoje członków zauważa, że naród śląski już istnieje.

Powiem tak — naród śląski już istnieje, bo tak jak istnieje naród łemkowski, polski, niemiecki, żydowski to on już istnieje. Czyli w tym momencie się nic nie

zmieni. Naród to tożsamość. Na tej samej zasadzie można zapytać, czy jak Polska była pod zaborami i jak Rosjanie uważali, że język polski, że to jest dialekt języka rosyjskiego i że nie ma Polaków są tylko Zachodni Rosjanie — czy w tym momencie naród polski nie istniał, bo był w innym państwie? Nie. Naród istniał niezależnie od nazwy państwa, jakie istniało. Po prostu naród tworzą ludzie.

M., 35 l., członek RAŚ

Uważam, że naród śląski istnieje na poziomie wspólnoty pochodzenia, kultury i gospodarki. No i tak jak już wspomniałam jest to proces.

K., 44 l., członek RAŚ

Stanowisko Ślązaków nienależących do RAŚ w sprawie narodu śląskiego jest jednoznaczne: w żaden sposób nie potrafią sobie wyobrazić narodu śląskiego. Co więcej — jest to dla nich abstrakcja.

No właśnie tego to ja sobie kompletnie nie wyobrażam. Kompletnie sobie tego nie wyobrażam, bo tak, teraz pytanie, czy wszyscy ci, którzy chcieliby tą narodowość śląską, ale czują się Polakami, byłiby w tej grupie zasadniczej, czy też oni nagle byłiby zepchnięci przez tych, którzy czują się Ślązakami z korzeniami niemieckimi? — i tutaj już by powstały jakieś antagonizmy i już by powstały jakieś dwa przeciwległe obozy, no i jakoś nie mam, nie mam poglądu na ten temat.

K., 50 l., dyrektor biblioteki

Autonomia widziana oczami Ślązaków i Ślązaków-Polaków jest następną bardzo interesującą mnie sprawą. Istotny jest tutaj związek pomiędzy tożsamością śląską, członkostwem RAŚ a wizją Śląska jako autonomicznego regionu, a Ślązaków jako narodu.

Osoby, które czują się **tylko Ślązakami** oraz członkini RAŚ, chcą, aby Śląsk stał się regionem autonomicznym. Warto przyjrzeć się motywom, dla których samorządność jest według nich dobrym rozwiązaniem dla tego regionu.

Autonomia z greckiego to jest samorządność, więc przede wszystkim chodzi tu o decentralizację władzy, czyli żeby szczebel decyzyjny był u nas, żebyśmy decydowali sami. Czyli na szczeblu tego regionu czy województwa, czy jak go będziemy zwali.

M., 62 l., członek RAŚ

Natomiast chcielibyśmy uprawnienia Urzędu Centralnego przenieść na Sejmie Śląskim i w tym momencie te same instytucje — inne kompetencje. Czyli tak jak do tej pory wybieracie do dwóch Sejmików województwa śląskiego i opolskiego tak byłby jeden Sejm Śląski, który miałby większe kompetencje. Czyli nie stworzylibyśmy żadnych nowych stanowisk — wręcz przeciwnie — zmniejszylibyśmy, bo z dwóch wojewodów (województwa opolskiego i śląskiego) byłby jeden, z dwóch Sejmików byłby jeden Sejm Śląski, a natomiast ci, co byliby wybrani, mieliby większe kompetencje. Także osobiście nie przewiduję, że byłby to rozrost administracji czy dodatkowa czapa — wręcz przeciwnie — byłoby istniejącym organom dodanie większych kompetencji.

M., 35 l., członek RAŚ

Samodzielne podejmowanie decyzji przez Sejm Śląski, a także odrębny Skarb to główne korzyści płynące z autonomii. Moi rozmówcy zwracali uwagę przede wszystkim na to, że obecnie decyzje podejmują osoby, które nie mają pojęcia o faktycznych potrzebach regionu i ich dobrych rozwiązaniach.

Mówiąc krótko, tam, gdzie jest rządzący, tam do tych regionów jedne będą bardziej pokrzywdzone inne mniej. Ktoś powie: teraz premier jest z Gdańska, przedtem był z innego miejsca, ale czy mamy to robić tak, że jest poseł ze Włoszczowej i tam ma być dworzec kolejowy, który się zatrzymuje nie wiadomo, w małym miasteczku? To nie o to chodzi. I w tym momencie, jak będzie rządzący niezależnie z jakiej opcji, niezależnie z jakiego regionu, to zawsze na swój region będzie patrzył bardziej przychylnie niż innych. [...] Czyli Śląsk autonomiczny choćby z tego prostego powodu więcej wytwarza, większą ma produkcję, to już i samych pieniędzy będzie więcej do podziału. Oczywiście uważam, że będą one lepiej zagospodarowane, a jeśli Pani kolejne pytanie zada, czy ludzie będą, czy rządzący będą lepsi — nie, oni będą tak samo mądrzy, tak samo inteligentni, będą dokładnie takimi samymi ludźmi jak u nas w Sejmie w Warszawie. Ale różnica będzie zasadnicza — w tej chwili poseł znad morza decyduje o sprawach śląskich i decyduje tak, jak mu klub rozkaże, on nie zna tych problemów, nie spotka się z wyborcami, mu nie zależy. Jeśli w tym momencie decyzje będą podejmowane tutaj, na miejscu, to ten kto podejmie te decyzje, to po pierwsze będzie miał większe wiadomości na temat tego, w czym podejmuje decyzje, po drugie będzie spotykał swoich wyborców i wyborcy jego błędne decyzje (które zniszczą np. górnictwo), to wyborcy mu to zapamiętają i mu odpowiedzą.

M., 35 l., członek RAŚ

Poza korzyściami finansowymi i lepszym funkcjonowaniem gospodarczym regionu śląskiego trudno było moim rozmówcom wskazać, na czym Śląsk mógłby jeszcze zyskać. Jeden z członków RAŚ stwierdził, że autonomiczny Śląsk mógłby decydować o sprawach edukacyjnych, a konkretnie o możliwości wprowadzenia do szkół edukacji regionalnej. Pisarz książek o Śląsku, który chciałby autonomii, uważa, że dzięki samorządności byłoby możliwe promowanie kultury śląskiej.

Problematyczną kwestią autonomicznego regionu byłyby jego granice. Największy problem stanowią te tereny, które nie są historycznie związane ze Śląskiem. Członkowie RAŚ mają jednak różne zdania na temat rozwiązania tej kwestii:

I tu jest dylemat. [...] Na północy, tam jest jeszcze kawałek Wielkopolski — czyli tu jest wszystko. Nie wiem, czy góral z Żywca by chciał być nazywany Ślązakiem, tak samo jak ktoś spod Częstochowy. A gdyby ograniczyć się do terenu tego, który był przed wojną w województwie autonomicznym, to też by trzeba dość spore rozszady zrobić i w ustawach itd., itd. Także ja tu nie jestem optymistą, że ta Autonomia będzie, ale można się o to bić.

M., 67 l., członek RAŚ

Uważam, że region powinien być autonomiczny, ale powinien być oparty o historyczne granice, czyli bez Częstochowy, Myszkowa, Zawiercia — te rejony nie

chęcią być za Śląskiem, nie mają za dużo wspólnego z naszym regionem, no i po co na siłę trzymać takie województwo.

M., 35 l., członek RAŚ

Przytoczone odpowiedzi jednoznacznie przesądzają los tych ziem. Można odnieść wrażenie, że to samo dotyczy Ślązaków. Zastanawiające są również same działania zmierzające do autonomii, a mianowicie to, że dąży do nich RAŚ, jego członkowie i sympatycy, ale co z pozostałymi Ślązakami? Gdy autonomia zostanie osiągnięta, to co będzie ze zwykłymi Ślązakami, którzy być może nie mają pojęcia o tym, co autonomia oznacza? Czy mieliby posłusznie zgodzić się na przynależność do regionu autonomicznego? Być może to niesłoby pewne zagrożenia w wyniku uzyskanej samorządności. Jednak badani przeze mnie członkowie RAŚ nie myślą o tych sprawach. Niebezpieczeństwa, jakie mogłyby powstać w wyniku autonomii Śląska, dostrzegają w rozliczeniach finansowych, ewentualnych antagonizmach, co z kolei mogłoby prowadzić do osłabienia sytuacji politycznej Polski. Warto tu również zaznaczyć, że rola państwa polskiego ograniczyłaby się wtedy do stosunków zagranicznych i obronnych. Jeden z członków RAŚ oraz pisarz książek o Śląsku wskazali, że ustanowienie granic powinno odbyć się na podstawie referendum. Być może uzyskanie autonomii dla Śląska również powinno odbyć się tą drogą? O tym jednak członkowie RAŚ nic nie mówią.

Osoby nienależące do RAŚ zupełnie inaczej podchodzą do kwestii autonomii. Pośród Ślązaków-Polaków dwie osoby nie zgadzają się z autonomią proponowaną przez RAŚ, ale przyznają, że gdyby to była autonomia taka, jaką oni sobie wyobrażają, to być może byłoby to dobre rozwiązanie dla Śląska. Jednakże zdają sobie sprawę z tego, że jest to raczej wizja utopijna.

Gdyby to była autonomia, o jakiej ja myślę, to byłoby cudnie, ale to raczej myślę, że jest utopia. Myślę, że na pewno powinniśmy mieć większe znaczenie w Sejmie i w ogóle. Żeby bardziej się z nami liczone, choć też nie wiemy, jak to jest do końca. Zawsze nam się wydaje, że tam, gdzie nas nie ma, za mało dbają o nas, za mało się o nas starają. To dotyczy nawet małych tutaj spraw. Ludziom się wydaje, że władza nie robi pewnych rzeczy, bo jej się nie chce, bo ignoruje pewne sprawy, jakby nie znając mechanizmów działania. Pewnych rzeczy się nie da przeskoczyć — są przepisy, jest prawo mimo wszystko, jakie jest takie jest, ale jest i wołałabym żebyśmy byli bardziej znaczącym województwem, takim jak staje się teraz np. województwo dolnośląskie z Wrocławiem. Gdybyśmy takim województwem byli z Katowicami, to by mi się bardzo podobało, natomiast wołałabym jednak mówić o sobie, że mieszkam w Polsce. [...] Natomiast no cały czas byłabym tutaj przestraszona tym, że pójdzie to w nieodpowiednie ręce i że pójdzie, w którąś stronę właśnie..., że będzie to takie bardzo fanatyczne, a ja fanatyzmu boję się okropnie, bo od fanatyzmu to już niewiele brakuje. No i to by było dla mnie właśnie zadanie dla ludzi, którzy chcą w obrębie tej autonomii czy którzy już działają w tym Ruchu Autonomicznym, bo wiemy, że jest, bo startują też do Sejmu, żeby tam nie polityka była tam najważniejszą sprawą, tylko to, co chcemy o tym Śląsku powiedzieć.

K., 50 l., dyrektor biblioteki

No absolutnie! O autonomii... jeżeli to można mówić tylko o autonomii ekonomicznej — co było doskonale opracowane w okresie międzywojennym, to dotyczyło wyłącznie spraw ekonomicznych dlatego, że Śląsk jest dość nietypowy, jeżeli chodzi o nagromadzenie... [...] I ta ekonomia miała wtedy dość uzasadnione znaczenia. Ale tu jest jeszcze inna sprawa. Po wojnie, teraz, niedawno, przecież my mieliśmy jeszcze swoją Śląską Kasę Chorych. I był sens. Obciążenie przemysłem powoduje no zwiększenie zachorowalności, zniszczone środowisko, automatycznie wymaga to zupełnie innego podejścia no chociażby do służby zdrowia. Ludzie mieli przez krótki czas, teraz, przecież był podział na te kasy chorych dotyczące różnych regionów. I to było uzasadnienie. Można by to odwzorować, że w tym sensie finansowym, ekonomicznym jest ta autonomia uzasadniona, ale to jest jedyne uzasadnienie. **To jest jedyne uzasadnienie.** Inne nie istnieje, bo inne jest naprawdę dla mnie abstrakcją. Nie chodzi o to, żeby obrażać ludzi, którzy tam se coś tworzą nie wiadomo dlaczego, **no ale jest to naprawdę niepoważne...**

M., 65 l., lekarz

Nieco inaczej samorządność Śląska widzi pisarz książek. Choć popiera autonomię proponowaną przez RAŚ, to w jego poglądach zauważalne są pewne różnice. Wyraźnie widać, że najbardziej zależy mu na promowaniu kultury, obrzędów, obyczajów związanych z regionem śląskim. Do spraw zarządzania autonomicznym Śląskiem podchodzi w rozsądny sposób, mówiąc:

I ta autonomia to tu muszą być mądrzy ludzie, żeby tym zarządzali. Bo to nie jest, że autonomię się uzyska i już tu jakieś eldorado się dostanie. Tu trzeba teraz tak zrobić, żeby jakieś zyski były, nie zamykać swoich zakładów, nie pozwalać, żeby tam stawiali markety tylko Francuzi, Niemcy, ale też swoje. Swoje wyroby promować, swoje sklepy. I wtedy nie pójdą, tak jak mówię, środki z tych marketów do Niemiec, do Francji czy gdziekolwiek, ale zostaną tu. I wtedy będzie można coś z tymi środkami zrobić, czy na budowę lepszych dróg, czy osiedli, czy na renowację zabytków, bo zabytki u nas na Śląsku są w fatalnym stanie. Tu jest te mądre rozporządzanie tymi środkami. Pozyskanie ich, a pozyskać je można tylko wtedy, jeśli będziemy swoje promować: swoje wyroby, swoją kulturę, swoje wartości jakieś, które powiedzmy tak dają się materialnie na pieniądze przerobić.

M., 57 l., pisarz

Wyraźnie widzimy tu podział na członków RAŚ i Ślązaków nienależących do Ruchu. Obserwujemy również, że autonomia jest różnie postrzegana nawet przez członków RAŚ. Można powiedzieć, że droga do autonomii regionu śląskiego (w dodatku w takiej postaci, jak było to w latach 20. XX wieku) jest długa i utopijna.

Podsumowanie

Celem badań przeprowadzonych wśród członków RAŚ oraz Ślązaków niezwiązanych z tą organizacją było zanalizowanie szerokiej aspektowości proble-

mu autonomii, narodowości i narodu śląskiego. Z teoretycznego punktu widzenia można pokusić się o stwierdzenie istnienia odrębnego bytu, jakim są Ślązacy. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że grupa ta nie jest uznawana nawet za mniejszość etniczną — choć spełniałyby wskazane przez Smitha elementy *etni*, nazwanie jej narodem jest zbyt ryzykowne. Potwierdziły to również przeprowadzone przeze mnie badania oraz realne podejście do tego tematu Ślązaków nienależących do RAŚ.

Na siłę argumentów za autonomią i narodem śląskim miało wpływ to, że ktoś czuje się **tylko Ślązakiem**. Niektóre z wypowiedzi można uznać za fanatyczne czy wręcz antypolskie. Na takie działania RAŚ wskazywali również moi rozmówcy nienależący do tej organizacji. W związku z tym działania, które wiążą się z odłączeniem Śląska od Polski, budzą obawy wśród Ślązaków.

Fakt, że badane przeze mnie osoby od pokoleń są silnie związane ze Śląskiem, miał odzwierciedlenie w wypowiedziach na temat przyszłości regionu. Badania pokazują, że idea autonomii nie jest popularna wśród wszystkich Ślązaków. Rozmówcy równie niechętnie zapatrują się na pomysł powołania narodu śląskiego. Oba te pojęcia dla Ślązaków niezwiązanych z RAŚ były trudne do wyobrażenia.

Widać, jak u badanych poczucie śląskości przekłada się na deklarowaną narodowość. Rozmówcy rozróżniają przynależność państwową i narodową. Wśród Ślązaków-Polaków poczucie śląskości wiąże się głównie z przynależnością do regionu, który leży w granicach Polski, i w związku z tym określają swoją narodowość jako polską. Analizując tę kwestię, należy odnieść się do wyników Spisu Powszechnego 2011 roku. Główne media podają, że w Spisie Powszechnym z 2011 roku 817 tys. osób łącznie deklaruje swoją przynależność narodowo-etniczną jako śląską. W tym **narodowość śląsko-polską** wybrało 423 tys. osób. Główny Urząd Statystyczny podaje również, że samą **narodowość śląską** wskazało 362 tys. osób. Działacze i media tę informację w jakiś sposób pomijają, bo zagłusza ją entuzjazm związany z deklaracją narodowości śląskiej w liczbie 817 tys. A wyraźnie widać, że skoro większość osób deklaruje narodowość **śląsko-polską**, to możemy sądzić, że te osoby czują równocześnie związek ze Śląskiem i Polską (http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/lud_raport_z_wynikow_NSP2011.pdf, s. 105—106, data dostępu: 22.02.2013).

Próba określenia Ślązaków jako narodu było przyporządkowanie cech (na które wskazywali respondenci) do czynników, które konstruują naród według teoretyka Smitha. Siedmiu rozmówców wymieniło któryś z tych elementów. Nie pokrywały się one jednak z wypowiedziami pozostałych badanych. Głównie wskazywali na język i przywiązanie do ziemi. Wprawdzie Ślązacy bardzo mocno podkreślają swoją tożsamość, ale tutaj widzimy, że jednak niewiele ich spaja. Biorąc pod uwagę opinie rozmówców oraz teoretyczne ujęcie problemu przez socjologów, trudno mówić o narodzie śląskim. Należałoby się również zastanowić nad nazywaniem Ślązaków *etnią*. Dodatkowym czynnikiem, który pokazałby wspólnotę historyczną wśród Ślązaków, były wskazywane przez badanych wydarzenia historyczne Śląska. Główny wniosek, jaki wyciągnęli sami badani, to stwierdzenie, że bardzo mało Ślązaków tak naprawdę zna historię swego regionu.

Biorąc pod uwagę stanowisko członków RAŚ, można by przypuszczać, że Ślązacy nie popierają idei suwerennego narodu śląskiego. Okazało się jednak, że współpraca ze Związkiem Ludności Narodowości Śląskiej, a także walka o możliwość wyboru narodowości śląskiej w Spisie Powszechnym zadziałały na niektórych Ślązaków. Dlatego niektórzy członkowie RAŚ stwierdzają, że naród śląski już istnieje. Naród widzą tu jako wspólnotę narodowościową. Nie dostrzegają jednak możliwości, aby Śląsk mógł stać się odrębnym państwem. Choć podkreślają, że autonomia nie oznacza oderwania się od Polski, to jednak patrząc obiektywnie zauważa się, że kwestia utworzenia narodu w pojęciu duchowym może rodzić takie zamiary. Dla osób nienależących do RAŚ naród jest pojęciem abstrakcyjnym. W związku z tym trudno mówić o Ślązakach jako o *etni* czy narodzie.

Analiza idei autonomii prezentowanej przez RAŚ wskazuje, że członkowie mówią o niej w niewielkim stopniu wykraczając poza główne tezy dostępne na stronie internetowej tej organizacji. Autonomię widzą więc jako samorządny region, z władzą skoncentrowaną w Sejmie Śląskim, większą kontrolą nad wyprodukowanym pieniądzem na terenie Górnego Śląska oraz podejmowaniem decyzji dotyczących regionu. W przypadku granic autonomicznego Śląska pozostaje problem związany z terenami, które historycznie nie należały do Śląska. Jako rozwiązanie tej kwestii autonomiści proponują przeprowadzenie referendum. Trudno jednak to sobie wyobrazić w praktyce. Pytani o zagrożenia autonomiści problem widzą jedynie w możliwych antagonizmach i trudnościach w rozliczeniach finansowych. Ślązacy nienależący do Ruchu wyrażają jednak obawę przed odłączeniem się Śląska od Polski. Razi ich fanatyzm oraz antypolskie i proniemieckie przedstawianie sytuacji Śląska. Oprócz tego w działaniach RAŚ widzą tylko polityczne interesy. Wskazują także na problemy związane z autonomią, np. skąd będą pieniądze na wypłacanie wypracowanych emerytur górniczych. O tym jednak autonomiści nie wspominają lub też nie myślą wcale. Rozmówcy obawiają się też, że gdyby autonomia została przyznana, to — jak powiedział jeden z badanych: „stołeczki rozdane i teraz trzeba z tego korzystać” (M., 57 l., pisarz).

Zebrałe materiały na temat RAŚ, a także wypowiedzi członków tej organizacji wskazują na **nacjonalizm** Gellnera. Działania, poczynając od samej idei autonomii, przez wskrzeszanie języka śląskiego po tworzenie narodowości śląskiej, jasno na to wskazują. Gellner zauważa, że nacjonalizm to sentyment i ruch. Sentyment pojawia się w wyniku gniewu, który może być pobudzony albo przez naruszenie, albo przez satysfakcję wzbudzoną „przez jej przestrzeganie. Ruch separatystyczny to ruch, który został wywołany tego rodzaju sentymentem” (Gellner, 2009, s. 75). W związku z poczuciem krzywdy, niezadowolaniem z sytuacji politycznej i gospodarczej regionu i kraju tego typu działania mogły pobudzić do powstania ruchu nacjonalistycznego.

Ponadto należy wspomnieć o analogicznych Ruchach Autonomicznych Mazur oraz Podlasia. Te dwa odrębne regiony, choć sąsiadują z sobą, podjęły współpracę z RAŚ. Głównym celem tych Ruchów jest uzyskanie samorządności i możliwości większego usamodzielnienia regionu. Nie wysuwają jednak tak radykalnych postulatów, jak działacze ze Śląska ([M. Holomek: Ruch separatystyczny...](http://gazetaolsztynska.pl/69294,Powstal-Ruch-</p></div><div data-bbox=)

Autonomii-Mazur.html#axzz2VdvFWpSf, data dostępu: 8.06.2013). Co więcej, Ruchy Autonomiczne chcą połączyć się w jedną partię — Partię Regionów. Partia byłaby — jak zauważa poseł Andrzej Rozenek — „propozycją rozbetonowania polskiej sceny politycznej, zdominowanej przez PO i PiS, w której wyłom zrobił 9 października Ruch Palikota. Okazuje się, że nic nie jest dane na zawsze: los SLD wisi na włosku, nie wiadomo, w jakim kierunku popłynie ugrupowanie Palikota” (<http://niepoprawni.pl/blog/208/ruch-autonomii-podlasia-lawina-ruszyła>, data dostępu: 8.06.2013).

W planach najpierw jednak jest stworzenie Regionalnej Partii Górnego Śląska. Śląskie organizacje partyjne spotkały się, aby mówić o uznaniu Ślązaków przynajmniej za grupę etniczną. Działania te Jan Dziadul komentuje następująco: „Tusk, jako Kaszub, powinien zrozumieć śląskie aspiracje” (Dziadul, 2012). Twierdzi, że połączenie wszystkich partii w jedną jest niemożliwe. Szansę widzi raczej we wspomnianej Partii Regionów, którą tworzyłyby podobne organizacje (choć bez autonomicznych nazw) w pozostałych regionach Polski (Dziadul, 2012).

W związku z tym wyraźnie widzimy, że RAŚ ma głównie polityczny charakter, na co wskazywali również moi rozmówcy nienależący do tej organizacji. Zachodzi obawa, że zamiast pomóc Śląskowi, to wskutek skoncentrowania się tylko na działaniach politycznych może mu zaszkodzić. Co więcej dostrzegany jest tu cel separatyzmu.

Śląsk widziany oczami osób nienależących do RAŚ jest zupełnie inny. Autonomia, której chcą jedni, wydaje się ukrywać pewne fakty i być może dlatego powoduje nieufność wśród innych Ślązaków. Poza tym polityczny charakter tej organizacji w okresie walki dwóch obozów politycznych w Polsce dodatkowo może zniechęcać. Istotne jest również to, że antypolskość i fanatyzm RAŚ wpływają na jego negatywne postrzeganie przez osoby deklarujące polską narodowość. Ponadto autonomia odbierana jest jako działanie partykularne, a nie wszystkich Ślązaków. W związku z tym na zakończenie warto przemyśleć słowa Henryka Góreckiego, które zacytowała jedna z respondentek. Uważam, że powinien być to główny cel dla wszystkich — nie tylko Ślązaków: „Miejsca urodzenia się nie wybiera, ale o to miejsce należy dbać i być za niego odpowiedzialnym”.

Literatura

- Anderson B., 1997: *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy.
- Budyta-Burzyńska M., 2010: *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Czapliński M., 2008: *Historia śląska*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Denzin N.K., Lincoln Y.S., 2009: *Metody badań jakościowych*. T. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Faliszek K., 2011: *Gmina górnicza jako podmiot polityki społecznej*. „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa”, T. 2, s. 164—176.
- Fenton S., 2007: *Etniczność*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Gellner E., 2009: *Narody i nacjonalizm*. Warszawa: Wydawnictwo Difin.
- Herzig A., Ruchniewicz K., Ruchniewicz M., 2012: *Śląsk i jego dzieje*. Wrocław: VIA NOVA.
- Jaros J., 1961: *Górnictwo węgla kamiennego*. W: J. Pazdura, red.: *Zarys dziejów górnictwa na ziemiach polskich*. T. 2. Katowice: Wydawnictwo Górniczo-Hutnicze.
- Jaros J., 1975: *Zarys dziejów górnictwa węglowego*. Warszawa—Kraków: PWN—Śląski Instytut Naukowy w Katowicach.
- Kostrowicka I., Landau Z., Tomaszewski J., 1984: *Historia gospodarcza Polski XIX i XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza”.
- Melchior M., 2004: *Zagłada a tożsamość polscy Żydzi ocaleni „na aryjskich papierach”: analiza doświadczenia biograficznego*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- Nijakowski L., 2006: *Domeny symboliczne konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Ossowski S., 1984: *O ojczyźnie i narodzie*. Warszawa: PWN.
- Smith A.D., 2007: *Nacjonalizm*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Smith A.D., 2009a: *Etniczne źródła narodów*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Smith A.D., 2009b: *Kulturowe podstawy narodów*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Smolińska T., 2006: *W poszukiwaniu symboliki śląskiej tożsamości*. W: J. Janeczka, M.S. Szczepański, red.: *Dynamika śląskiej tożsamości*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Sołdra-Gwiżdż T., 1999: *Problem dominacji kulturowej w społecznościach lokalnych Śląska Opolskiego*. W: J. Mucha, red.: *Kultura dominująca jako kultura obca — mniejszości kulturowe a grupa dominująca w Polsce*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Swadźba U., 2001: *Śląski etos pracy: studium socjologiczne*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Szołtysek M., 2007: *Ślonsk je piykny*. Rybnik: Śląskie ABC.

Źródła internetowe

- Dziadul J.: *Śląska partia regionalna czy ogólnopolska partia regionów?*. „Polityka”, <http://dziadul.blog.polityka.pl/2012/05/09/slaska-partia-regionalna-czy-ogolnopolska-partia-regionow/> (data dostępu: 8.06.2013).
- <http://gazetaolsztynska.pl/69294,Powstal-Ruch-Autonomii-Mazur.html#axzz2VdvFWpSf> (data dostępu: 8.06.2013).
- <http://niepoprawni.pl/blog/208/ruch-autonomii-podlasia-lawina-ruszyła> (data dostępu: 8.06.2013).
- Ustawa Konstytucyjna z dnia 6 maja 1945 r. o zniesieniu statutu organicznego województwa śląskiego, <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19450170092> (data dostępu: 20.05.2013).
- Raport z wyników Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2011, http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/lud_raport_z_wynikow_NSP2011.pdf (data dostępu: 20.05.2013).

RECENZJE

Małgorzata Kierat
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Recenzja książki
ks. prof. Janusza Mariańskiego
Małżeństwo i rodzina w świadomości
młodziży maturalnej — stabilność i zmiana
Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek 2012

Nowa książka ks. prof. Janusza Mariańskiego jest dziełem znaczącym, które ubogaca i tak znaczy już przecież dorobek naukowy wykładowcy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w zakresie socjologii.

Książk prof. Mariański od wielu lat podejmuje zagadnienia z zakresu przede wszystkim socjologii moralności, socjologii rodziny, ale również katolickiej nauki społecznej. Cechami charakterystycznymi Jego dorobku są: wnikliwość poznawcza, rzetelność analizy i holistyczne podejście do analiz życia społecznego.

Nie inaczej rzecz ma się z książką zatytułowaną *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodziży maturalnej — stabilność i zmiana* (Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek 2012). Autor omawia w niej, głównie na podstawie analizy ilościowej materiału badawczego, zjawiska uświadamiania sobie przez młodzież maturalną wielu tych wartości i postaw, które wiążą się z pojęciami małżeństwa i rodziny. Praca ta jest owocem dociekań empirycznych, mających na celu zrozumienie dynamiki przemian w zakresie moralnej świadomości młodzieży maturalnej mieszkającej na terenach pięciu polskich miast: Dębłina, Kraśnika, Gdańska, Puław i Szprotawy. Badania zostały przeprowadzone w 2009 roku. Ich zestawienie z wynikami podobnych badań przeprowadzonych piętnaście lat wcześniej w tych samych miastach pozwala uchwycić dynamikę przemian moralności młodzieży.

Dzieło liczy 438 stron. W celu usystematyzowania i uporządkowania określonych zagadnień zostało ono podzielone na sześć rozdziałów, nie licząc wstępu oraz

zakończenia. Każdy rozdział zamykają uwagi końcowe, które pozwalają czytelnikowi podsumować najważniejsze wnioski wywiedzione z poruszanych w kwestii.

Na wstępie Autor stawia tezy dotyczące moralności prorodzinnej. Twierdzi, że zależy ona od ośrodka szkolnego młodych ludzi, od płci, typu szkoły, miejsca zamieszkania i postaw religijnych. Hipotezy te znalazły odzwierciedlenie w sformułowanych pytaniach, tak by mogły one jak najlepiej kierować ku podstawowemu problemowi tego opracowania, a więc zagadnieniu dokonywanych przez młodych ludzi świadomych wyborów, dotyczących ich przyszłości w strukturach małżeńskich i rodzinnych.

Początkowo Autor zestawia ideały wyrażane przez katolicką naukę społeczną z rzeczywistością, w której przyszło żyć badanym maturzystom. Ukazane następnie przemiany dotyczące pojmowania idei rodziny stanowią logiczne uzupełnienie wstępnych rozważań Autora (dotyczących przedmiotu badań). Tak skomponowany układ książki pozwala czytelnikowi na uchwycenie dynamiki przemian w zakresie wartości prorodzinnych i indywidualną ocenę obecnego stanu rzeczy w tej materii.

Wnioski, które można wyprowadzić z tych analiz, nie dają — ku rozczarowaniu osób pragnących czarno-białego obrazu świata — jednoznacznych i łatwych odpowiedzi. Zawiodą się także ci, którzy szukali w tej książce potwierdzenia swoich racji, jakie by one nie były. Autor wyraża bowiem pogląd, że na podstawie przeprowadzonych analiz nie można stwierdzić, czy procesy dezintegracji, jeśli chodzi o przekonania moralne młodych ludzi, są silniejsze od procesów integracyjnych. Wynika z tego, że kierunek, w którym podąży kondycja moralna młodych ludzi, nie jest ani pewny, ani z góry przesądzony. Autor dostrzega jednak, że jest to pewien proces — dynamiczny i niełatwy do przewidzenia. Wprawdzie bezdyskusyjny pozostaje fakt zmniejszania się znaczenia wychowania religijnego oraz utraty części wpływów przez Kościół katolicki (co wiąże się z indywidualnym i selektywnym podejściem młodych ludzi do prawd moralnych nauki katolickiej), jednak nadal możliwy jest międzypokoleniowy konsensus w tej sprawie. Może mieć on miejsce jedynie pod warunkiem mocnych fundamentów dialogu społecznego i wzajemnej tolerancji. Tak więc ostrożność i dystans w kwestii formułowania dalekosiężnych wniosków wynikających z podejmowanej tematyki są niewątpliwą i dostrzegalną wartością tej książki.

Kolejne dwa rozdziały zawierają analizę znaczenia i wartości rodziny głównie przez pryzmat indywidualnych wyborów młodych ludzi w kontekście ich życia codziennego. Młodzież pytana o hierarchię wartości wskazuje na trzecim miejscu (po kalectwie i śmierci kogoś z rodziny) lęk związany z rozbięciem rodziny jako jeden z potencjalnych problemów, których się obawia. Najważniejszym celem znacznej części badanej młodzieży jest szczęście rodzinne, a więc poczucie miłości, przyjaźni i zaufania, którym są obdarzani i którym obdarzają swoich najbliższych. Nie można jednak zignorować faktu, że na pierwszy plan wysuwają się nie tyle wartości rozumiane jako społeczne, a więc wspólnotowe, ile wartości jednostkowe. To, co indywidualne i jednostkowe, zdaje się wypierać osobiste poczucie obowiązku wobec wartości zbiorowych i społecznych. Pełny wyraz znajduje ta kwestia w rozdziale czwartym, gdzie Autor potwierdza zwiększające się przywiązanie maturzystów

do wartości samorozwojowych. Odkrywa także ich stosunkowo niską aprobatę dla celów wspólnotowych — wymagających poświęcenia dla dobra innych oraz działania w poczuciu obowiązku wobec społeczności. Różnorodność sposobów myślenia młodzieży o idealnym modelu małżeństwa i rodziny, tendencja do deskralizacji obu tych pojęć oraz trudności w definiowaniu pojęcia dobra i zła — oto główne symptomy stanów świadomości młodzieży u progu ich dorosłego życia. To, co niegdyś miało wartość bezdyskusyjnie etyczną, dzisiaj staje się przedmiotem rozważań natury ekonomicznej, a dokładnie — konsumpcyjnej. Na przykład posiadanie dzieci oznacza dla wielu młodych ludzi pasmo poświęceń, naznaczonych dodatkowo ogromnymi i bezzwrotnymi nakładami finansowymi. Autor zwraca jednak uwagę na to, by wbrew oczywistym faktom, potwierdzanym w analizach statystycznych, nie wyciągać zbyt daleko idących, a tym samym niewłaściwych wniosków. Wprawdzie nie można nie dostrzegać dekonstrukcji tradycyjnego modelu rodziny oraz odrzucenia przez młodzież wielu do tej pory obowiązujących wzorców normatywnych, to jednak równocześnie można zauważyć oznaki wzrostu tolerancji i szacunku badanych maturzystów do innych ludzi, co daje szansę porozumienia międzypokoleniowego, tak potrzebnego w obecnych czasach.

Najtrafniej chyba jednak opisuje stan umysłów młodych ludzi sam Autor, który odnosząc się do rezultatów przeprowadzonych przez siebie badań stwierdza: „Pomimo wielu negatywnych zmian rodzina jest akceptowana przez większość Polaków jako wartość w znaczeniu podstawowym, mówi się nawet niekiedy o polskim familiaryzmie. Zarówno zmiany strukturalne, jak i zmiany w świadomości społecznej dotyczące rodziny nie są rewolucyjne, raczej ewolucyjne, ale idące w określonym kierunku. W Polsce rodzina pozostaje jeszcze centralną instytucją życia społecznego, chociaż staje się coraz mniej stabilna” (s. 75).

Poza wartościami prorodzinnymi Autor dostrzega także najbardziej istotne wartości podstawowe, którymi są dla młodzieży: wolność, równość, sprawiedliwość. Zauważa on, że młodzież wydaje się szczególnie wyczulona na wszystkie te zjawiska społeczne, które są definiowane przez wymienione ideały. Kolejne zagadnienia poświęcone są funkcjonowaniu rodziny w jej bardzo istotnym aspekcie, a mianowicie — jako nośnika wartości i przekazu międzypokoleniowego oraz środowiska wychowywania i socjalizacji młodego pokolenia. Współczesna rodzina, jak wynika z przeprowadzonych tu badań, jest nastawiona przede wszystkim na realizację potrzeb jednostkowych. Słabszy również w tych warunkach jest przekaz kulturowy, a więc międzypokoleniowy zbiór zasad i wartości, który w przeszłości uznawano za obowiązujący w danym środowisku kanon kulturowy i społeczny.

Ostatnia część książki jest poświęcona analizie związku pomiędzy wartościami rodzinnymi a życiem seksualnym. Jego podstawowym przesłaniem jest wniosek, że wartości moralne są coraz częściej traktowane wybiórczo, a program życia małżeńskiego i rodzinnego przedstawianego przez Kościół katolicki traktowany jest jako jeden z wielu, a nie jedyny i najważniejszy model życia. Nadal jednak, co należy podkreślić, 75% badanych maturzystów uznaje zdradę małżeńską za moralne zło i ceni sobie takie wartości, jak wierność i lojalność partnera w życiu małżeńskim i rodzinnym. Co do tematyki oscylującej wokół stosowania antykon-

cepcji, to i w tej dziedzinie Autor dostrzega nasilający się permissywnizm moralny, gdyż ponad połowa młodzieży nie widzi niczego złego w stosowaniu tych środków, a jedynie około 8% młodzieży zdecydowanie się ich stosowaniu sprzeciwia.

Warto podkreślić etyczny wymiar poruszanych w książce treści, ukazujących bardzo szerokie horyzonty intelektualne Autora i zarazem holistyczne podejście do analizowanych zagadnień. Niewątpliwie więc ogromnym walorem tej publikacji jest to, że przedmiot badań umieszczony został w kontekście interdyscyplinarnym. Wiele dziedzin wiedzy „spotyka się” w niej niejako, gdyż obejmuje zagadnienia nie tylko *stricte* socjologiczne, ale także moralne (wpisujące się w odwieczną niemal dyskusję nad dobrem i złem). Autor uwzględnia też dynamikę procesów cywilizacyjnych, bazując nie tylko na rodzimych badaniach, powołuje się bowiem nierzadko na wyniki podobnych analiz wykonanych w innych krajach, co dodatkowo podnosi merytoryczną wartość pracy.

Lekturę tej bardzo ciekawej książki utrudnia jednak czasami przyjęty sposób graficznego przedstawienia danych empirycznych zamieszczonych w tabelkach. Chodzi o oznaczenia rzymskie w główkach wielu tabel, które mogłyby być szczegółowej wyjaśnione. Sporadycznie czytelnik doświadczyć może znacznego zagęszczenia wartości liczbowych w tekście (np. s. 302, 305), których zrozumienie może być dość czasochłonne i nużące.

Na uwagę zasługuje bogata bibliografia książki. Należy podkreślić, że trafnie i z wielkim znawstwem dobierano zarówno autorów, jak i ich publikacje, a wszystko po to, by jak najlepiej wykonać postawione sobie zadanie opisu i analizy wybranego aspektu rzeczywistości społecznej.

Niewątpliwie zaletą tej książki jest język, za pomocą którego Autor komunikuje się z czytelnikiem. Mimo bogactwa pojęć badawczych i ze wszech miar naukowego charakteru język ten zachowuje zdolność dialogu z czytelnikiem. Cały złożony aparat pojęciowy tej pracy zdaje się zaprzęgnięty do służby głównemu zadaniu tej książki, a więc kwestii wartości i norm jako centrum zainteresowań Autora. To niewątpliwie język socjologii, a właściwie to, co w nim najlepsze — ten rzadki przecież rodzaj harmonii pomiędzy specyficznym aparatem pojęciowym a jego wymiarem czysto utylitarnym.

Sądzę, że na podstawie lektury prezentowanej książki każdy uważny czytelnik powinien sobie zadać fundamentalne pytanie: Jeśli nie rodzina, to co? Odpowiedzią są wybory ludzi podejmowane w wymiarze życia codziennego i świątecznego.

Książka prof. Mariański wskazuje, że małżeństwo i rodzina to wartości naczelne, na których powinien opierać się ład społeczny, niezależnie od występującej współcześnie dezintegracji obowiązujących wcześniej wzorców.

Z ŻYCIA
INSTYTUTU SOCJOLOGII UŚ

Robert Pyka
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Aktywność naukowo-badawcza Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Historia „Górnośląskich Studiów Socjologicznych” sięga dalej wstecz niż historia samego Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego, choć ten ostatni będzie świętował w 2016 roku 40 lat istnienia. Periodyk ten stanowi zatem z jednej strony swoistą pamięć organizacji, ale dziś jest także znaczącą witryną śląskiego środowiska socjologicznego, pozwalającą propagować jego dokonania wśród szerokiego odbiorcy. Publikacja kolejnego tomu „Górnośląskich Studiów Socjologicznych. Seria Nowa” jest doskonałą okazją do zaprezentowania aktywności i dokonań śląskiego środowiska socjologicznego skupionego w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Śląskiego. Zawarte w bieżącym numerze teksty stanowią bowiem zaledwie niewielki wycinek aktywności naukowej Instytutu, liczącego ponad 50 pracowników nauki. Blisko cztery dekady istnienia Instytutu pozwalają stwierdzić, że osiągnął on wiek dojrzały, na stałe wpisując się w pejzaż śląskiego i polskiego środowiska intelektualnego. Instytut Socjologii ma bowiem zarówno swoich profesorów, o których renomie i uznaniu w środowisku może świadczyć fakt, że zasiadają oni w tak szacownych gremiach, jak Centralna Komisja do Spraw Stopni i Tytułów czy Komitet Socjologii Polskiej Akademii Nauk, oraz zapraszani są do komitetów naukowych czasopism, międzynarodowych konferencji, do recenzowania znaczących publikacji naukowych, a także tworzenia dokumentów strategicznych, dzięki czemu biorą czynny udział w lokalnej i regionalnej debacie publicznej. Jednocześnie Instytut pozostaje młodą organizacją, biorąc pod uwagę to, że blisko jedną trzecią zespołu stanowią młodzi pracownicy nauki, wykazujący się dużą dynamiką działania. Pracownicy Instytutu korzystają z nowoczesnych instrumentów prowadzenia aktywności naukowo-badawczej i w pełni wykorzystują możliwości globalnej sieci, której

nauka jest źródłem, ale też jednym z pierwszych beneficjentów. Pozwoliło to na rozwinięcie kontaktów międzynarodowych, które zaowocowały wykładami gościnnymi pracowników Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego na zagranicznych uczelniach, ale także wizytami w Instytucie wykładowców z partnerskich uczelni.

W Instytucie Socjologii rozwijanych jest 26 głównych kierunków badawczych, realizowanych w ramach 8 statutowych tematów badawczych (tab. 1).

Tabela 1

Kierunki badawcze rozwijane w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Śląskiego w 2013 roku

Lp.	Nazwa kierunku badawczego	Rozwijane zagadnienia badawcze
1	2	3
1.	Socjologia polityki	Socjologia miasta, regionu i społeczności lokalnych, problemy polityki społecznej, problemy międzynarodowe. Dialog obywatelski, partnerstwo lokalne, współzrządzenie — funkcjonowanie trzeciego sektora jako partnera w działaniach na rzecz rozwoju społeczności lokalnych, organizowanie społeczności lokalnych
2.	Antropologia polityki	Tożsamość polityczna, reprezentacja polityczna, systemy partyjne i partie polityczne
3.	Studia kulturowe	Socjologia norm społecznych, tradycja i nowoczesność, społeczne ramy kultury, socjologia kultury popularnej
4.	Socjologia komunikacji międzyludzkiej	Komunikowanie społeczne i medialne
5.	Socjologia miasta i regionu	Restrukturyzacja ekonomiczna. Problem ubóstwa i biedy w dzielnicach przemysłowych
6.	Gender studies	Feministyczna praca socjalna. Reprezentacje kobiecości i męskości w dyskursie post/restrukturyzacyjnym
7.	Socjologia literatury	Artystyczne manifestacje tożsamości, symboliczne reprezentacje kultury regionalnej, socjologia komunikacji literackiej
8.	Socjologia wizualna	Analiza dyskursu medialnego, analiza semiologiczna dyskursu
9.	Socjologia konsumpcji	Konsumpcja biedy, czas wolny i konsumpcja wybranych grup społecznych
10.	Socjologia holocaustu	Socjologia traumy, życie w obozie — perspektywa teorii gier
11.	Transformacja systemowa	Transformacja systemowa i jej konsekwencje dla mieszkańców Górnego Śląska
12.	Role społeczne kobiet	Zmiana ról społecznych kobiet zamieszkujących Górny Śląsk
13.	Socjologia religii	Metodologia badań nad religijnością. Przemiany życia religijnego. Formy i typy religijności, religia a duchowość
14.	Socjologia małżeństwa i rodziny	Transformacje życia rodzinnego. Struktury rodzinne we współczesnym świecie. Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego. Dynamika zmian modeli rodzin

1	2	3
15.	Socjologia więzi społecznych	Transformacje więzi społecznych. Typy i formy więzi społecznych w początkach XXI wieku. Wpływ przemian kulturowych na charakter więzi społecznych
16.	Socjologia problemów społecznych	Wykluczenie i marginalizacja społeczna. Gettyzacja biedy i wynikające z niej potrzeby Pracy Socjalnej
17.	Socjologia pracy i zawodu	Profesjonalizacja i role zawodowe w Pracy Socjalnej
18.	Socjologia mikrostruktur	Organizowanie społeczności lokalnej. Lokalne strategie i programy rozwiązywania problemów społecznych
19.	Socjologia wartości	Aksjologia Pracy Socjalnej. Dylematy wartości. Stres i wypalenie zawodowe
20.	Socjologia organizacji i zarządzania	Ekonomia społeczna. Zarządzanie projektami socjalnymi. Zarządzanie w instytucjach i organizacjach społecznych. Marketing społeczny
21.	Socjologia zmiany społecznej	Socjologia rozwoju, teoria zmiany, socjologia obszarów geograficznych, socjologia globalizacji
22.	Socjologia miasta i regionu	Socjologia zbiorowości, socjologia mniejszości, socjologia problemów lokalnych. Rewitalizacja. Restrukturyzacja społeczno-ekonomiczna i jej konsekwencje społeczne. Polityka społeczna w wymiarze europejskim, krajowym i regionalnym. Socjologia urbanistyczna, socjologia przestrzeni, socjologia społeczności lokalnych
23.	Socjologia organizacji	Socjologia procesów międzyinstytucjonalnych, socjologia działań grupowych, socjologia otoczenia organizacyjnego
24.	Socjologia gospodarki	Socjologia pracy, socjologia organizacji i zarządzania
25.	Polityka społeczna	Socjologia rynku pracy i bezrobocia, problemy wykluczenia społecznego
26.	Socjologia grup etnicznych i narodu	Tożsamość kulturowa mniejszości etnicznych w Polsce, pamięć zbiorowa jako element odtwarzania tożsamości etnicznej, Internet jako przestrzeń społeczna mniejszości narodowych w Polsce

Źródło: Sprawozdanie naukowe Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego za rok 2013.

Przedstawione zagadnienia badawcze realizowane są nie tylko z wykorzystaniem tzw. środków statutowych, ale także w ramach dotacji na badania „młodych naukowców” oraz z udziałem środków zewnętrznych, pozyskiwanych w ramach grantów i projektów badawczych.

W 2013 roku młodzi pracownicy nauki Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego zrealizowali w ramach przysługującej im dotacji łącznie 10 tematów badawczych, których wykaz zawiera tabela 2.

Niezależnie od dotacji ministerialnych w 2013 roku realizowano w Instytucie Socjologii 19 projektów badawczych finansowanych ze środków zewnętrznych. Jednym z nich był projekt realizowany pod kierownictwem dr. hab. Andrzeja Niesporka *Klasyfikowanie, wartościowanie, uzasadnianie. Praktyki symboliczne*

Tematy badawcze realizowane w ramach dotacji dla „młodych naukowców”
w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Śląskiego w 2013 roku

Lp.	Temat badawczy
1.	Cyberkapitał — społeczne uwarunkowania i znaczenie sieciowych kompetencji młodzieży
2.	Spoleczna pamięć miejska. Przemiany wyobrażeń o przestrzeni miasta
3.	Konsumpcja biedy
4.	Design for All — idea czy praktyka w województwie śląskim?
5.	Socjologiczne problemy górnośląskiej tożsamości
6.	Przemiany rodziny we współczesnym świecie
7.	Socjologia wojny i zbiorowej przemocy — próba poszerzenia niszy
8.	Zaufanie i ryzyko w doświadczeniu przedsiębiorców
9.	Rodzina a praca zawodowa. Godzenie i konflikt ról w kontekście koncepcji work-life balance
10.	Lokalne governance w Europie. Zarządzanie i rozwój polskich i europejskich obszarów metropolitalnych

Źródło: Sprawozdanie naukowe Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego za rok 2013.

pracowników socjalnych, finansowany w ramach grantu MNiSW. W Instytucie realizowano także dwa projekty finansowane z grantów Narodowego Centrum Nauki (NCN). Kierownikiem pierwszego projektu zatytułowanego *Gender i mieszkania* była dr Jolanta Klimczak-Ziółek. Drugi projekt finansowany przez NCN, zatytułowany *Obywatele lokalni i kosmopolityczni. Kto tworzy górnośląskie społeczeństwo obywatelskie?*, kierowany był przez dr. Zbigniewa Zagałę. Pośród projektów zagranicznych finansowanych między innymi ze środków Unii Europejskiej wspomnieć należy dotowany przez CEEPUS projekt *Wsparcie wymiany studentów i kadry naukowej w ramach międzynarodowych studiów Master in Social Work and Social Economy (SOWOSEC)*, w którym liderem jest dr Witold Mandrysz. *Szkola bez granic: Czesko-Polskie pogranicze oczyma przyszłych architektów z Ostrawy i Opola* to tytuł polsko-czeskiego projektu badawczego realizowanego ze środków Programu Operacyjnego Współpracy Transgranicznej na lata 2007—2013. Z programu europejskiego Comenius finansowany jest projekt realizowany od 2013 roku przez pracowników Instytutu Socjologii, opatrzony tytułem *Similar yet different — Customs and Tradition in Establishing Regional, National and European Identity*. Doktor Łukasz Trembaczowski kierował finansowanym ze środków ministerialnych w ramach PO KL projektem *Zatrudniam elastycznie*. Od 2013 roku funkcję kierownika projektu *Śląskie wyzwania*, finansowanego ze środków Europejskiego Funduszu Społecznego i realizowanego w ramach Priorytetu VII Promocja integracji społecznej, pełni prof. zw. dr hab. Marek S. Szczepański. Kierownikiem finansowanego przez Ministerstwo Szkolnictwa Słowacji grantu (VEGA), w którym uczestniczą także pracownicy naszego Instytutu, jest prof. zw. dr hab. Wojciech Świątkiewicz. Temat grantu: *Rodinné a medzigeneračné väzby*

v súčasnej rodine. Na príklade Nitrianskeho samosprávneho kraja, jest realizowany na Uniwersytecie Konstantyna Filozofa w Nitrze.

W swej działalności naukowej Instytut Socjologii Uniwersytetu Śląskiego nie tylko poszerza i ugruntowuje wiedzę ogólnosocjologiczną, ale także jest ściśle związany z problematyką i zagadnieniami regionalnymi, dostarczając analiz i studiów wspomagających lokalne i regionalne władze w procesach decyzyjnych oraz wyznaczaniu strategicznych kierunków rozwoju. Instytut realizuje w ten sposób służebną rolę względem społeczności lokalnych i regionu, a o jego uznaniu mogą świadczyć liczne prace zlecone wykonywane na rzecz między innymi śląskiego Urzędu Marszałkowskiego, urzędów gminy, samorządowych instytucji publicznych oraz organizacji pozarządowych.

Jednym z podstawowych wskaźników potencjału naukowego placówek badawczych w obszarze nauk społecznych jest jakość i liczba publikowanych prac naukowych, które odzwierciedlają realizowane projekty badawcze, przenosząc ich wyniki w przestrzeń debaty środowiska naukowego. Obserwując naukową aktywność pracowników Instytutu Socjologii należy stwierdzić, że na przestrzeni ostatnich lat nie tylko wzrosła liczba publikacji, ale — co ważniejsze — wzrosło ich znaczenie. Pracownicy coraz częściej bowiem decydują się na zamieszczenie swoich publikacji w renomowanych polskich i zagranicznych czasopismach naukowych, które rejestrowane są na tzw. listach ministerialnych. Tylko w 2013 roku pracownicy Instytutu opublikowali 31 artykułów naukowych zamieszczonych w tych właśnie czasopismach, a 15 kolejnych przyjętych zostało do druku. Pośród czasopism wybranych przez pracowników Instytutu do publikowania prac znalazły się takie tytuły, jak: „Local Government Studies”, „The New Educational Review”, „Journal of Economics and Management” czy rodzime „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa” i „Humanizacja Pracy”. Łączna liczba tekstów opublikowanych bądź przyjętych do druku w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Śląskiego wyniosła w 2013 roku 210 pozycji, czyli o ponad 20 tytułów więcej niż w roku 2012. Na liczbę tę złożyło się 59 artykułów naukowych, z czego 10 w czasopismach zagranicznych, oraz 151 pozycji książkowych, licząc także rozdziały w monografiach i publikacjach wieloautorskich.

W tym kontekście warto wymienić kilka przykładowych monografii i prac zbiorowych, które ukazały się w 2013 roku wysiłkiem pracowników Instytutu Socjologii. *Zapomniane miejsca. Zapomniani ludzie. Restrukturyzacja ekonomiczna a zmiana kulturowa* (Katowice, Wydawnictwo „Śląsk” 2013) to tytuł pracy zbiorowej pod redakcją prof. zw. dr hab. Kazimierzy Wódcz. Publikacja została bardzo dobrze przyjęta przez środowisko, będąc pokłosiem międzynarodowego projektu badawczego. Profesor Kazimiera Wódcz oraz dr Piotr Kulas są także redaktorami pracy zbiorowej *Governance i wyzwania partycypacji publicznej* (Dąbrowa Górnicza, Wydawnictwo WSB 2013). Kolejną interesującą monografią wieloautorską ukazującą wpływ obecności Polski w strukturach unijnych na rozwój tego kraju była publikacja zatytułowana *Fundusze unijne zmieniają Polskę? Analiza ewaluacji projektów unijnych na przykładzie województwa śląskiego* (red. K. Faliszek *et al.* Katowice—Sosnowiec, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

2013). Materializacją współpracy Instytutu z Uniwersytetem w Ostrawie była anglojęzyczna praca zbiorowa pod redakcją dr hab. prof. UŚ Urszuli Swadźby oraz dr Daniela Topinka zatytułowana *Changes in social awareness on both sides of a border. Poland — the Czech Republic. Sociological reflections* (Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego). Kolejne godne uwagi publikacje, w których przygotowanie zaangażował się prof. zw. dr hab. Marek S. Szczepański, to dwie prace zbiorowe, zatytułowane *Miejskość i duch innowacyjności* (red. M.S. Szczepański, K. Bierwiazzonek, K. Wojtasik. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2013) oraz *WieloPolska: nowe struktury — nowe zróżnicowania* (red. M.S. Szczepański, A. Śliz. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2012), a także monografia wieloautorska *Nowe modele aktywizacji społecznej i zawodowej osób powyżej 50. roku życia* (red. I. Damboń-Kandziora, M. Kalski, M.S. Szczepański, A. Śliz, K. Wrana. Opole, Instytut Śląski 2013). Tematyce rynku pracy poświęcone zostały także dwie monografie: R. Muster, M. Kalski, E. Nieroba *Ocena możliwości rozwoju kontraktacji usług rynku pracy na przykładzie województwa opolskiego* (Opole, Instytut Śląski 2013) oraz R. Muster, Ł. Trembaczowski, A. Słomowicz *Wybrane aspekty elastyczności zatrudnienia i organizacji pracy w Polsce* (Warszawa, Wydawnictwo NU-LAB 2013). Omawiając wydane przez pracowników Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego w 2013 roku publikacje książkowe trudno pominąć monografię dr. hab. Andrzeja Niesporka, dr. Łukasza Trembaczowskiego oraz dr. Tomasza Warczoka *Granice symboliczne. Studium praktyk kulturowych na przykładzie działań zawodowych pracowników socjalnych* (Kraków, Nomos, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2013). Andrzej Niesporek jest także autorem wydanej w 2013 roku monografii zatytułowanej *Organizowanie społeczności lokalnej. Szkice socjologiczne* (Warszawa, Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Janusza Korczaka 2013). Doktor Sława Kamińska-Berezowska jest autorką monografii będącej jednocześnie pracą awansową: *Kobiety w wybranych segmentach polskiego ruchu związkowego a równość płci. Studium z zastosowaniem teorii Pierre'a Bourdieu* (Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2013). Monografię zatytułowaną *Samotne rodzicielstwo. Między diagnozą a działaniem* (Warszawa, IRSS 2013) wydały dr Dobroniega Trawkowska oraz dr Mariola Raclaw. Przykłady publikacji wydanych w 2013 roku przez pracowników Instytutu Socjologii odzwierciedlają szerokie spektrum badań realizowanych w tej jednostce oraz zaangażowanie pracowników Instytutu zarówno w lokalne i regionalne kwestie społeczne, jak i w wyzwania o charakterze ogólnopolskim.

Pracownicy naukowcy Instytutu Socjologii występują także w roli redaktorów serii wydawniczych. Profesor Wojciech Świątkiewicz jest redaktorem serii „Socjologia” wydawanej przez Uniwersytet Śląski oraz czasopism „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa”, „New Educational Review”, a także „Transcarpathica”, dr hab. prof. UŚ Adam Bartoszek występował jako redaktor serii „Opuscula Sociologica”, będących zeszytami naukowymi wydawanymi przez Instytut Socjologii Uniwersytetu Szczecińskiego, dr hab. prof. UŚ Tomasz Nawrocki pełni funkcję redaktora działu socjologicznego „Elektronicznej Encyklopedii

Województwa Śląskiego”, w której pracownicy Instytutu Socjologii zamieścili już 7 opracowanych przez siebie haseł encyklopedycznych, w tym takich, jak „śląski etos pracy”, „grupy społeczno-zawodowe”, „mniejszość etniczna” czy „mniejszość religijna”.

Świadectwem uznania w środowisku naukowym dla pracowników Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego może być także liczba kierowanych do nich próśb o przygotowanie recenzji zarówno prac awansowych, jak i recenzji wydawniczych. W 2013 roku pracownicy Instytutu przygotowali 2 recenzje prac profesorskich (obie autorstwa prof. zw. dr. hab. Jacka Wodza), 9 recenzji prac habilitacyjnych oraz 13 recenzji prac doktorskich. W tym samym czasie pracownicy naukowcy Instytutu Socjologii opracowali 45 recenzji wydawniczych dotyczących zarówno monografii, jak i artykułów w czasopiśmie naukowych.

Obecność w świecie nauki to współcześnie udział w dyskusji środowiska naukowego. Jest to o tyle istotne, że ze względu na ilość generowanej współcześnie wiedzy bezpośrednia debata naukowców nad uzyskiwanymi przez nich wynikami badań pozwala na ich permanentną analizę krytyczną, weryfikację i ukierunkowywanie dalszych dociekań naukowych. Zadanie to realizuje się obecnie najczęściej przez udział w krajowych i międzynarodowych konferencjach naukowych, zaangażowanie w międzynarodowe sieci badawcze oraz szeroką współpracę międzynarodową, oznaczającą także przepływ i wymianę pracowników naukowych. Tylko w 2013 roku pracownicy Instytutu Socjologii wzięli udział w 123 konferencjach, z czego około 10% stanowiły konferencje zagraniczne, na których wygłosili łącznie 127 referatów. Istotnym wydarzeniem dla polskiego środowiska socjologicznego był organizowany przez Polskie Towarzystwo Socjologiczne w roku 2013 XV Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny, na którym Instytut Socjologii Uniwersytetu Śląskiego wyraźnie zaznaczył swoją obecność. Pracownicy wygłosili łącznie 23 referaty, w tym również na sesjach plenarnych, prowadząc jednocześnie własne grupy tematyczne i kierując ich obradami. Pracowników naukowych Instytutu nie zabrakło także podczas XI Europejskiego Zjazdu Socjologicznego (11th European Sociological Association Conference), który odbył się w sierpniu 2013 roku w Turynie. Swoje referaty pracownicy Instytutu prezentowali także na konferencjach w Ostrawie (Czechy), w Nitrze i Trnawie (Słowacja), w Szeged (Węgry), w Hamburgu (Niemcy), w Paryżu (Francja), w Kirikale (Turcja), w Lancaster (Wielka Brytania), w Kijowie (Ukraina).

Należy w tym miejscu odnotować rosnącą dynamikę konferencji organizowanych w samym Instytucie Socjologii Uniwersytetu Śląskiego, kiedy pracownicy Instytutu podejmują się przyjęcia naukowców z innych ośrodków. W 2013 roku zorganizowano w Instytucie 5 konferencji, w tym jedną międzynarodową, opatrzoną tytułem *Demokracja lokalna, governance i odpowiedzialność. O granicach partycypacji obywatelskiej w generowaniu polityki miasta i metropolii*. Konferencja ta odbyła się w murach Uniwersytetu Śląskiego 11 kwietnia 2013 roku. Tematykę pozostałych konferencji zorganizowanych w Instytucie w 2013 roku odzwierciedlają tytuły: *Więzi pokoleniowe w społeczeństwie obywatelskim* (czerwiec 2013), *Radość. Prywatność — życie społeczne — metafizyka* (lipiec 2013),

Współczesne kierunki i tendencje zmian w pracy socjalnej i polityce społecznej (listopad 2013).

W 2014 roku udało się podtrzymać pozytywną dynamikę, gdyż zaplanowano w Instytucie organizację 7 konferencji. Pośród tych zrealizowanych wymienić należy w pierwszej kolejności konferencję, która odbyła się na Uniwersytecie Śląskim w dniach 9—10 kwietnia 2014 roku, zatytułowaną *Praca — więź — integracja. Wyzwania w życiu jednostki i społeczeństwa* i poświęconą pamięci prof. zw. dr. hab. Władysława Jachera w 5. rocznicę śmierci. Konferencja ta przyciągnęła naukowców z całej Polski, ale także z zagranicznych ośrodków naukowych. *Style życia w perspektywie zrównoważonego rozwoju* to tytuł konferencji zorganizowanej w Instytucie 26 maja 2014 roku. Grono naukowe Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego spotyka się dorocznie na konferencjach w Ustroniu, gdzie w 2014 roku podejmowano tematykę *Globalnych i lokalnych wymiarów kultury współczesnej*. Warto wymienić także międzynarodową konferencję *Dziedzictwo przemysłowe w procesie transformacji dawnych miast przemysłowych — o roli nauk społecznych w wytwarzaniu miasta i refleksji nad miastem*, która odbyła się 12 czerwca 2014 roku z udziałem przedstawicieli zagranicznych ośrodków badawczych. *Globalny i lokalny wymiar religii. Polska w kontekście europejskim* to tytuł międzynarodowej konferencji zorganizowanej w Instytucie socjologii w dniach 12—14 czerwca 2014 roku. Była ona efektem współpracy Instytutu Socjologii UŚ z Sekcją Socjologii Religii Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Do końca 2014 roku zaplanowano w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Śląskiego kolejne dwie konferencje.

Aktywność pracowników Instytutu Socjologii na forum międzynarodowym jest również związana z wyjazdami dydaktycznymi do uczelni partnerskich czy uczestnictwem w międzynarodowych sieciach badawczych. Na chwilę obecną Instytut Socjologii Uniwersytetu Śląskiego ma 15 aktywnych umów partnerskich z uczelniami w całej Europie, tj. w Niemczech, we Francji, w Wielkiej Brytanii, w Hiszpanii, we Włoszech, w Grecji, w Turcji, w Czechach, na Słowacji oraz na Węgrzech. W ciągu minionego roku akademickiego blisko połowa pracowników Instytutu miała okazję prowadzić zajęcia dydaktyczne w zagranicznych uczelniach partnerskich w ramach programu Erasmus, a na czasowe studia wyjechało tam łącznie 13 studentów. Choć są to wyjazdy dydaktyczne i eksploracyjne, stanowią one często podstawę do rozwoju współpracy naukowej czy włączania się pracowników Instytutu w międzynarodowe projekty, konsorcja i sieci badawcze.

Instytut Socjologii działa obecnie w 4 międzynarodowych sieciach badawczych. N-CORP to sieć, w której jednostką wiodącą jest Umea University w Szwecji, a współpraca w jej obrębie dotyczy wspólnych badań i przygotowania publikacji z zakresu szeroko pojętej pracy socjalnej. Instytut Socjologii za pośrednictwem swoich pracowników jest także częścią sieci SOWOSEC, której jednym z celów jest współpraca w prowadzeniu międzynarodowych studiów *Master in Social Work and Social Economy*. Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (IAB) to niemiecka uczelnia z Norymbergii, będąca liderem sieci RESCuE, z którą Instytut Socjologii Uniwersytetu Śląskiego podjął współpracę polegającą

na przygotowaniu wspólnego projektu badawczego. Koordynatorem zadań realizowanych we współpracy z wymienionymi sieciami jest z ramienia Instytutu Socjologii prof. zw. dr hab. Kazimiera Wódcz. Z inicjatywy autora niniejszego tekstu Instytut stał się także w roku 2013 członkiem europejskiej sieci badawczej Observatory on Local Autonomy (OLA), w przypadku której jednostką wiodącą jest laboratorium CERAPS działające na Uniwersytecie Lille 2 we Francji. Na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego powstał w ten sposób polski oddział sieci, składający się z czteroosobowego zespołu, kierowanego przez piszącego te słowa. Ośrodki i naukowcy skupieni w sieci OLA stawiają sobie za cel analizę porównawczą funkcjonowania struktur terytorialnych w Europie w wyniku realizacji wspólnych badań, organizacji konferencji oraz aktywności wydawniczej.

Naukowcy stanowiący zespół Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego angażują się w działania krajowych i zagranicznych towarzystw, organizacji i instytucji naukowych, rad redakcyjnych czasopism oraz funkcjonują jako eksperci w różnego rodzaju gremiach doradczych. Pośród organizacji naukowych, w których obecny jest Instytut, wymienić można Polskie Towarzystwo Socjologiczne (PTS), Regional Studies Association, Międzynarodowe Stowarzyszenie Socjologów Języka Francuskiego (AISLF), oraz World Economics Association. Instytut obecny jest za pośrednictwem swoich pracowników w radach redakcyjnych czy grupach recenzyjnych czasopism naukowych, wśród których można wskazać takie tytuły, jak „Humanizacja Pracy”, „Opuscula Sociologica”, „Władza Sądzenia”, „Forum Socjologiczne”, „Folia Sociologica”, „Rocznik Nauk Społecznych KUL”, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, „Zaranie Śląskie”, „Transcarpathica”, „New Educational Review”, „Bibliotheca Nostra”, „Nauki o Rodzinie”, „Problemy Polityki Społecznej. Studia i Dyskusje”, „Empoverment” czy „Revue Internationale d’Urbanisme”. Swoją wiedzę ekspercką zespół Instytutu Socjologii prezentuje na forum komisji, rad i grup doradczych różnego szczebla, czego dobrym przykładem może być obecność pracowników Instytutu w Komisji Studiów nad Przyszłością Górnego Śląska, Komisji Filozofii i Socjologii czy Komisji do Spraw Stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich, które są powołane przy Polskiej Akademii Nauk Oddział w Katowicach.

Wyłaniający się z przedstawionych informacji obraz intensywnej aktywności naukowej Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach pozwala z optymizmem patrzeć w przyszłość, jaka rysuje się przed tą jednostką akademicką. Uzyskiwane osiągnięcia i odnotowywane sukcesy pracowników Instytutu podnoszą rangę tej organizacji jako całości, ale jednocześnie przekładają się na indywidualne ścieżki kariery.

Awanse naukowe to kolejny miarodajny wskaźnik potencjału i dynamiki rozwojowej jednostki akademickiej. Z tym większym uznaniem należy odnotować fakt, że tylko w 2013 roku 6 pracowników Instytutu Socjologii uzyskało awans, który w przypadku dr Krystyny Faliszek oraz dr. Krzysztofa Łęckiego oznaczał uzyskanie stopnia doktora habilitowanego, a w przypadku kolejnych 4 osób wiązał się ze zdobyciem tytułu doktora nauk humanistycznych w zakresie socjologii.

Kapitał wiedzy i intelektu, ale także kapitał społeczny, jakim dysponuje Instytut Socjologii Uniwersytetu Śląskiego, jest najlepszą gwarancją dalszego rozwoju tej jednostki, w sytuacji pogarszających się uwarunkowań demograficznych i finansowych polskiej nauki.

Redakcja: Barbara Malska, Krystian Wojcieszuk

Projekt okładki: Justyna Kijonka

Opracowanie graficzne okładki: Paulina Dubiel

Redakcja techniczna: Małgorzata Pleśniar

Korekta: Lidia Szumigala

Łamanie: Bogusław Chruściński

Copyright © 2014 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0072-5013

(wersja drukowana)

ISSN 2353-9658

(wersja elektroniczna)

Wydawca

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice

www.wydawnictwo.us.edu.pl

e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Nakład: 100 + 50 egz. Ark. druk. 12,0. Ark. wyd. 16,0.

Papier offset. kl. III, 90 g

Cena 20 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: „TOTEM.COM.PL Sp. z o.o.” Sp.K.
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław



Więcej o książce



CENA 20 ZŁ | ISSN 2353-9658
(+ VAT)