

GÓRNOŚLĄSKIE STUDIA SOCJOLOGICZNE

SERIA NOWA

TOM 6



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu Śląskiego
KATOWICE 2015

GÓRNOŚLĄSKIE STUDIA SOCJOLOGICZNE

SERIA NOWA

TOM 6

pod redakcją

Anny Śliz

Joanny Kurczewskiej

Marka S. Szczepańskiego

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2015

- 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 Žáček
- 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, Maria Szmeja, 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

Publikacja dofinansowana ze środków
Instytutu Socjologii Uniwersytetu Opolskiego

Spis treści

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

Spotkanie kultur

Anna Śliz, Marek S. Szczepański: Wielokulturowość współczesna: terminy, idee, teorie i aktorzy	13
Joanna Kurczewska: Dwa spotkania międzykulturowe — przedstawienia i konteksty	28
Urszula Jarecka: Spotkania kultur w kilku obrazach. Granice odrębności w przestrzeni realnej i wirtualnej	56
Krzysztof Frysztański, Marcjanna Nózka, Marta Smagacz-Poziemska: Społeczno-kulturowe aspekty ekskluzji i inkluzji w przestrzeni miejskiej	72
Grzegorz Pyszczek: Ksenofilia jako fenomen kulturowy	85
Urszula Swadźba: Różnice i podobieństwa. Miejsce religii i rodziny w systemie wartości społeczeństwa polskiego, czeskiego i słowackiego	101
Anna Wrona: Przeprowadzki z miast do wsi — spotkanie dwóch kultur i co z niego wynika dla lokalnych społeczności	123
Piotr Wróblewski: Konflikty symboliczne na Górze św. Anny. Sanktuarium, muzeum i pomniki	145
Magdalena Piejko, Michał Wanke: O (nie)przenikaniu się kultur w biografiami migrantów zarobkowych	159
Marcin Ślarzyński: Spotkania kultury lokalnej z kulturą narodową w działaniach Klubów „Gazety Polskiej”	175

Anna Barska: Spotkania kultur w krajach Maghrebu	194
Dorota Woroniecka-Krzyżanowska: Uchodźstwo jako sytuacja wymuszonego kontaktu kulturowego: przypadek obozu dla uchodźców palestyńskich na Zachodnim Brzegu Jordanu	206
Jacek Kurczewski: Spotkanie w garnku — typy kontaktu kultur kulinarnych	222

Varia

Marcela Šarvajcová: Education as a Factor in the Intergenerational Reproduction of Poverty	241
------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Recenzje

Paweł Prüfer: Janusz Mariański, <i>Moralność w kontekście społecznym</i> . Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS 2014	249
Andrzej Radziejewicz-Winnicki: Agata Rzymelka-Frąckiewicz, Teresa Wilk, <i>Logic of Some — Selected — Concepts In Contemporary Education (between education and perception of committed art/theatre)</i> . Toruń, Akapit, Wydawnictwo Edukacyjne 2014	255
Monika Cieciora: <i>Miasta — społeczne aspekty funkcjonowania</i> . Red. Katarzyna Kuć-Czajkowska, Monika Sidor. Lublin, Wydawnictwo UMCS 2014	261

Z życia Instytutu Socjologii UŚ

Robert Pyka: Instytut Socjologii Uniwersytetu Śląskiego jako przykład organizacji „uczącej się”	267
Noty o Autorach	275

Contents

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

The Encounter of Cultures

Anna Śliz, Marek S. Szczepański: The Contemporary Multiculturalism: Terms, Ideas, Theories and Actors	13
Joanna Kurczewska: Two Intercultural Encounters — Performances and Contexts	28
Urszula Jarecka: Encounters of Cultures in a Few Images. The Limits of Separateness in the Real and the Virtual Sphere	56
Krzysztof Frysztacki, Marcjanna Nózka, Marta Smagacz-Poziemska: The Sociocultural Aspects of Exclusion and Inclusion in the Urban Space	72
Grzegorz Pyszczek: Xenophilia as a Cultural Phenomenon	85
Urszula Swadźba: Differences and Similarities. Religion and the Family in the Value Systems of the Polish, Czech and Slovak Societies	101
Anna Wrona: Moving from City to Village — The Encounter of Two Cultures and the Consequences Thereof for Local Communities	123
Piotr Wróblewski: Conflicts of the Symbolic on St. Anne Mountain. The Sanctuary, the Museum and the Monuments	145
Magdalena Piejko, Michał Wanke: On (Non-)permeability of Cultures in the Biographies of Economic Migrants	159
Marcin Ślarzyński: Meetings of the Local Culture with the National Culture in the Activities of the „Gazeta Polska” (weekly) Clubs	175

Anna Barska: Encounters of Cultures in the Maghreb Countries	194
Dorota Woroniecka-Krzyzanowska: The Situation of Refugees as the Ones Being Forced into Cultural Contact: The Case of Palestinian Refugee Camp in the West Bank	206
Jacek Kurczewski: Melting Pot of Encounters — Different Ways in Which Culinary Cultures Meet	222

Varia

Marcela Šarvajcová: Education as a Factor in the Intergenerational Reproduction of Poverty	241
------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Reviews

Paweł Prüfer: Janusz Mariański, <i>Moralność w kontekście społecznym</i> . Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS 2014	249
Andrzej Radziejewicz-Winnicki: Agata Rzymelka-Frańkiewicz, Teresa Wilk, <i>Logic of Some — Selected — Concepts In Contemporary Education (between education and perception of committed art./theatre)</i> . Toruń, Akapit, Wydawnictwo Edukacyjne 2014	255
Monika Cieciora: <i>Miasta — społeczne aspekty funkcjonowania</i> . Red. Katarzyna Kuć-Czajkowska, Monika Sidor. Lublin, Wydawnictwo UMCS 2014	261

From the Life of the Institute of Sociology

Robert Pyka: The Institute of Sociology at the University of Silesia as an Example of “Learning” Organization	267
Notes on Contributors	275

Wstęp

Przygotowany pod redakcją Anny Śliz, Joanny Kurczewskiej i Marka S. Szczyńskiego 6. tom „Górnośląskich Studiów Socjologicznych. Seria Nowa” podejmuje bardzo ważną, można powiedzieć fundamentalną poznawczo, ale też aplikacyjnie problematykę spotkania kultur. Spotkania ludzi i kultur leżą u podstaw każdej postaci życia społecznego. Można je ujmować na poziomach mikro- i makrostrukturalnych w perspektywie diachronicznej czy synchronicznej, z uwzględnieniem kryterium przestrzeni i czasu, przymusu i dobrej woli, zafascynowania czy odrzucenia. Historia ludzkości bogata jest różnorodnością form tych spotkań. Przynoszą one wymianę, ubogacenie i dynamizację kultury w jej wymiarach narodowych, etnicznych, regionalnych, lokalnych. Przyczyniają się do podniesienia poziomu jakości życia społecznego oraz rozwoju społecznej osobowości. Niekiedy przybierają formy gettoizacji, zderzenia kultur, konfliktu, w skutkach swoich owocujących marginalizacją czy zanikiem kultur słabszych, niepotrafiących obronić swej tożsamości, tracących wiarę w legitymizującą moc rodzimych wartości założycielskich. Współczesny świat, a zwłaszcza wydarzenia związane z ruchami uchodźców i migrantów masowo napływających w przestrzenie Europy pozwalają na nowo odkryć funkcje i znaczenie kultury, jak również spotkania kultur w kształtowaniu struktur życia społecznego lub w modelowaniu rytmów życia jednostek i zbiorowości. Za tekstem Urszuli Jareckiej możemy postawić pytanie: „Jak mają się przemieszczenia i migracje do spotkania kultur? Czy spotykają się kultury, czy też ich cienie? A może spotykają się jedynie ich karykaturalne, uproszczone, stereotypowe wersje?”. Spotkania kultur są zawsze wielowymiarowe, odbywają się na różnych płaszczyznach i za pomocą rozmaitych instrumentów. Aktualizują się one zarówno w realnych przestrzeniach geograficznych, jak i coraz częściej i wyraźniej w świecie opisywanym kategoriami wirtualności. Uczestniczą w nich wszystkie zmysły człowieka i cała jego społeczna osobowość.

Wprowadza w problematykę spotkania kultur oraz kształtowania się społeczeństw wielokulturowych prezentacją i uporządkowaniem pojęć, terminów, idei, teorii artykuł Anny Śliz i Marka S. Szczepańskiego. „Współczesny świat podąża drogą wielokulturowości i trudno zaprzeczyć tej prawdzie” konkludują Autorzy w końcowej części swego opracowania.

Spotkania kultur będące wyrazem podejmowanych inicjatyw obywatelskich mają różne odsłony. Mogą wyrażać się w modnych rekonstrukcjach wydarzeń historycznych odwołujących się do przeszłości, ale realizują się też na płaszczyźnie spotkań międzynarodowego czy etnicznego folkloru, co podejmuje w swoich analizach Joanna Kurczewska. „Oba rozważane przypadki, mimo że akcentują dwa różne wymiary tożsamości społecznej Polaków, wzmacniają jej rdzeń a mianowicie wspólnotowość” — podsumowuje Autorka.

Wizualność i doświadczenie spotkania kultur za pomocą obrazu, w przestrzeni realnej i wirtualnej to problematyka wiodąca artykułu Urszuli Jareckiej, akcentująca wielozmysłowość poznania świata innej kultury i różnorodność blokad międzykulturowej komunikacji, ujawniających się zarówno w przestrzeni realnej, jak i wirtualnej.

Ekskluzja i inkluzja w przestrzeni miejskiej jako ilustracja problematyki spotkania kultur jest przedmiotem analiz podejmowanych przez Krzysztofa Fryszmackiego, Marcjanę Nóżkę i Martę Smagacz-Poziemską. Autorzy zwracają uwagę między innymi na realne zagrożenia dla kultury wynikające z przetechnologizowania relacji międzyludzkich w projektach rozwoju miejskiego.

Stosunkowo rzadko podejmowaną w literaturze problematykę ksenofili i jej postaci ujmowaną również jako szansę w kształtowaniu pozytywnych relacji w spotkaniach kultur narodowych przedstawia Grzegorz Pyszczek. Autor traktuje swój artykuł jako wstępny szkic zagadnienia, zachęcający do dalszych poszukiwań badawczych.

Problematykę spotkania kultur w przestrzeni aksjologii rodzinnej i religijnej społeczeństwa polskiego, czeskiego i słowackiego omawia Urszula Swadźba na podstawie badań European Values Study, przeprowadzonych w 2008 roku w Czechach i na Słowacji, oraz badań własnych w Polsce.

Anna Wrona prezentuje zagadnienia dyfuzji kulturowej jako aspektu spotkania kultury miejskiej w przestrzeni wiejskiej społeczności lokalnej na przykładzie regionu świętokrzyskiego.

Górnośląską przestrzeń kulturową i jej aksjonormatywne charakterystyki w kontekście konfliktów społeczno-kulturowych analizuje Piotr Wróblewski, biorąc za przykład symbolikę przestrzeni Góry św. Anny, uznanej w 2004 roku za pomnik historii z uwagi na walory przyrodnicze i kulturowe.

Zamknięte kulturowo światy migrantów zarobkowych niezadomowionych we wspólnocie kultury przyjmującej są tematem artykułu Magdaleny Piejko i Michała Wanke. Tekst ma charakter empiryczny, jego podstawę stanowi analiza danych jakościowych zebranych w ramach projektu badawczo-artystycznego „Opolskie Odyseje”, zrealizowanego w latach 2013—2014 przez zespół socjologów i artystów z Uniwersytetu Opolskiego.

Zagadnienie włączania kultury narodowej w potrzeby kultur lokalnych oraz w konsekwencji „w potrzeby lokalnych praktyk wspólnotowych” na przykładzie działalności Klubów „Gazety Polskiej” analizuje Marcin Ślarzyński.

W przestrzeń spotkań kulturowych krajów Maghrebu przenosi artykuł Anny Barskiej, a Dorota Woroniecka-Krzyżanowska podejmuje tematykę spotkania wymuszonego, ilustrując ją przykładami uchodźców palestyńskich na Zachodnim Brzegu Jordanu.

Jacek Kurczewski podejmuje podstawowe dla codziennych i świątecznych praktyk życia społecznego zagadnienie trafnie opisane jako spotkanie (kultur) w garnku, ilustrując temat przykładami kulinarnymi z kręgu kultury niemieckiej i górnośląskiej.

W dziale „Varia” zamieszczony jest tekst Marceli Šarvajcovej, która omawia rolę edukacji w międzypokoleniowej reprodukcji biedy, a w dziale „Recenzje” prezentowane są książki autorstwa Janusza Mariańskiego, Agaty Rzymelki-Fraćkiewicz i Teresy Wilk oraz Katarzyny Kuć-Czajkowskiej. Tom zamyka opracowane przez Roberta Pykę sprawozdanie z aktywności naukowo-badawczej Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Wszystkim Autorom dziękujemy za przyjęcie zaproszenia do współtworzenia profilu naukowego „Górnośląskich Studiów Socjologicznych”. Spotkanie kultur to tematyka fascynująca intelektualnie i znajdująca swoje głębokie zakorzenienie w praktykach życia codziennego. Zapewne będziemy jeszcze do niej wracać.

Dziękuję też Instytutowi Socjologii Uniwersytetu Opolskiego za wsparcie materialne przyczyniające się do edycji obecnego tomu czasopisma.

W kolejnym, 7. tomie „Górnośląskich Studiów Socjologicznych”, projektowanym pod redakcją prof. Tomasza Nawrockiego, planujemy przedstawić wieloaspektowo potraktowane zagadnienia socjologicznej problematyki miasta.

Zapraszamy do lektury.

Wojciech Świątkiewicz



SPOTKANIE KULTUR

Anna Śliz
Uniwersytet Opolski

Marek S. Szczepański
Uniwersytet Śląski w Katowicach, Uniwersytet Opolski

Wielokulturowość współczesna: terminy, idee, teorie i aktorzy

Abstract: The contemporary debate on multiculturalism began at the beginning of the 1970s., but only on the territory of Canada and Australia. The failure of assimilation ideologies in the USA was the major cause of publication of many papers on multiculturalism, which was perceived as a panacea to any ethnic and cultural issues. In the study of Western European societies multiculturalism as the subject of a study was used in the 1980s. and 1990s. A lively debate on the world's cultural diversity which started at the turn of the 20th and 21st centuries generated in social studies a serious and reasoned discussion about global multiplicity of cultures and interference of axiologically separate and normatively social spheres.

Key words: multiculturalism, social exchange theory, ethnic conflict, multicultural society

Świat wielokulturowy? Uwagi terminologiczne

Od kilku lat w literaturze socjologicznej, chociaż nie wyłącznie, obserwujemy renesans zainteresowania problematyką wielokulturowości. Jego źródło to wzmożone procesy globalizacyjne, które doprowadziły do kompresji czasu i przestrzeni. W ich efekcie doszło do nieznannej wcześniej rewolucji migracyjnej. Współczesny nomadyzm zogniskował w wielu społecznych przestrzeniach przedstawicieli zróżnicowanych kręgów kulturowych. Nastąpiło spektakularne spotkanie, zderzenie i wreszcie przenikanie systemów kulturowych, a ich ostatecznym efektem jest właśnie zjawisko wielokulturowości. Takie jego definiowanie grzeszy jednak zbyt dużą i nieuprawnioną ogólnością, a być może nawet naukową infantylnością. Kazimierz Krzysztofek o wielokulturowości powiedział między innymi: „Zdefiniowanie pojęcia »wielokulturowość« wydawać się może proste, gdyż powinno oznaczać wielość

kultur²¹. Równocześnie dodał, że nie jest to tak prosta wielość kultur ani kultury występujące wyłącznie obok siebie, ale kultury wchodzące z sobą w interakcje. Takie rozumienie odwołuje się do fundamentalnego sensu interakcji społecznej, będącej „procesem, który kształtuje zachowanie ludzkie, a nie środkiem czy otoczeniem, w którym dochodzi do ekspresji lub wyzwolenia zachowania. [...] istoty ludzkie we wzajemnych interakcjach muszą brać pod uwagę, co druga osoba robi albo ma zrobić; są zmuszone nadawać kierunek własnemu działaniu czy raczej opracować sytuację w terminach tego, co uwzględniły” (Blumem, 2007, s. 10).

Wielokulturowość wymaga zatem odpowiedniej wiedzy odnośnie istoty kultur, tworzących społeczną rzeczywistość. Jest to warunek *sine qua non* istnienia społecznej rzeczywistości, którą możemy nazwać wielokulturową. Izolacja kulturowa uniemożliwia interakcje, dlatego mówienie o wielokulturowości staje się nieuprawnione. Tak więc proste istnienie wielu kultur w jednej przestrzeni nie jest wielokulturowością. Ale jest nią „zbiór zasad i procesów realizacji współżycia społecznego w warunkach realizacji pluralizmu etnicznego i kulturowego, nastawionych przy tym na optymalizację stosunków społecznych przez wyrównywanie praw i szans uczestnictwa, co pozwala na niwelację napięć i konfliktów” (Mamzer, 2003, s. 33). Jest to sytuacja wymagająca nie tylko wiedzy ludzi o odmiennych kulturach, lecz także formalnego przyznania praw i obowiązków członkom grup tworzących przestrzeń o wielu kulturach. Nie wyeliminuje ona wprawdzie wszelkich niebezpieczeństw związanych z różnością systemów kulturowych, ale zapewne zmniejszy możliwość ich wystąpienia. To ważny element powstawania przestrzeni wielokulturowych, zwłaszcza kiedy myślimy o pierwszych etapach ich współwystępowania. Pisał o tym badacz wielokulturowości australijskiej Jerzy Zubrzycki (2001): „[...] termin »wielokulturowość« ma wiele płaszczyzn i dobrowolnych form kontaktów międzykulturowych, które powodują wytworzenie się kulturowo nowej, zróżnicowanej kulturowości. W Australii dotyczy to problematyki stworzenia z ponad stu mniejszości etnicznych nowego narodu, w którym będą wszyscy, od Aborygenów począwszy, a skończywszy na »najświeższym« transporcie uchodźców z Afganistanu i Iraku, proszących o azyl polityczny”.

Już teraz można stwierdzić, że jednoznaczne zdefiniowanie wielokulturowości nie jest proste, a złożoność ta to efekt wchodzenia przy rozumieniu wielokulturowości w analizę najważniejszych dla człowieka systemów aksjologicznych, takich jak religia, tradycja, język, literatura czy tożsamość społeczna. Stanowią one fundament funkcjonowania zarówno jednostki, jak i grup społecznych. Ponadto zjawisko wielokulturowości rozprzestrzenia się i pogłębia, jako rezultat wszechobecnych i wspomnianych już procesów globalizacyjnych. Wobec takiej sytuacji Zygmunt Bauman pisał: „Proklamacja ery wielokulturowości stanowi zarazem deklarację: odmowę wydania opinii i zajęcia stanowiska; deklarację obojętności, umywania rąk od drobnych kłótni na temat preferowanych stylów życia czy wybieranych wartości. Ujawnia ona nową »kulturową wszytkożerność« elity globalnej: traktujemy świat

¹ Zob. http://www.pogranicze.sejny.pl/kalendarium/3iiii_forum_krzysz.htm (data dostępu: 04.05.2008).

jako gigantyczny dom towarowy z półkami pełnymi najbardziej zróżnicowanych ofert, swobodnie przechodzimy z jednego piętra na inne, próbujemy i kosztujemy wszystkiego, zaspokajając do woli swe pragnienia” (2006, s. 90). Naskicowany przez Baumana obraz współczesności odpowiada jednemu z rozumień wielokulturowości, które przytoczył Stanley Fish, czyli *boutique multiculturalism*. Rozumienie to charakteryzuje pobieżne czy kosmetyczne przywiązanie do przedmiotu tradycji odmiennej od innych. Są to etniczne restauracje, świątynie różnych religii, obchodzenie tradycyjnych świąt, uliczne festyny, sklepy z pamiątkami z różnych zakątków świata. Uzupełnieniem tego rodzaju wielokulturowości jest *strong multiculturalism*, który „domaga się głębokiego respektu dla wszystkich kultur, gdyż każda z nich ma prawo nie tylko do tworzenia własnej tożsamości zbiorowej, ale także do wyznaczania norm racjonalności i humanizmu” (Fish, 1997, s. 378—395; Burszta, 2008, s. 69).

Widzimy więc wielokulturowość jako zewnętrzną ekspozycję wartości materialnych i duchowych związanych z określonym kręgiem kulturowym. Dostrzegamy także politykę respektu i szacunku wobec kulturowej odmienności. Pierwszy wymiar wielokulturowości możemy obserwować niemal w każdym zakątku świata, gdyż jest to 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 tożsamości² dostępne w globalnym supermarkecie kultury” (2005, s. 17). Ten supermarket kultury to efekt globalnego przepływu ludzi, kapitału i idei, które trudno wyobrazić sobie jako coś, co łączy ludzi w konkretnym miejscu na Ziemi, przeciwstawiając ich zarazem ludziom zamieszkującym inne miejsca. To raczej silne przenikanie się rozmaitych elementów kultur i tworzenie bardziej lub mniej dopasowanych do siebie elementów „kulturowych puzzli”.

Tymczasem drugi wymiar wielokulturowości zwraca się w kierunku polityki państwa przyznającego pewien status prawny, społeczny i kulturowy różnym grupom o odmiennym *ethnos*. I właśnie takie rozumienie wielokulturowości jest fundamentem tworzenia wielokulturowego społeczeństwa. Patrząc na współczesny świat z takiej perspektywy, wskażemy już ukonstytuowane społeczeństwa wielokulturowe, a także społeczeństwa, które są w procesie stawania się wielokulturowymi.

² Tożsamość we współczesnym świecie rozumiemy, za Anthonym Giddensem, jako aktualnie doświadczane 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 określają siebie przez wybory, których dokonują na poziomie supermarketu kultury. Tożsamość jest zmienna.

Idee i aktorzy wielokulturowości

Wielokulturowość to zjawisko, które towarzyszy ludzkości od wieków. Występowało w starożytnym Egipcie na dworach faraonów i w greckim polis. Ale ścieżka wiodąca ku powstaniu społeczeństw wielokulturowych rozpoczęła się w latach 70. XX wieku, kiedy rządy Kanady i Australii przyjęły oficjalne założenia polityki wielokulturowości. Polityka owa w dużym stopniu stała się odpowiedzią na porażkę koncepcji asymilacyjnych: anglokonformizmu (*one nation, one flag and one language*), tygla (*melting pot*) i pluralizmu kulturowego, które próbowano wprowadzić w Stanach Zjednoczonych Ameryki (Śliz, 2001, s. 22—30). Dwa wielokulturowe społeczeństwa we współczesnym świecie to społeczeństwa powstałe w procesie migracyjnym, a więc dokumentują się odmienną ścieżką konstytuowania niż społeczeństwa między innymi Zachodniej Europy, wobec których mówimy, że są one w procesie stawania się wielokulturowymi. Z ostrożnością przyjmujemy tutaj nawiązanie do Alaina Touraine’a, który pisał: „Społeczeństwo nie sprowadza się do praw swojego funkcjonowania, a tym bardziej nie jest kierowane przez idee, czyli przez znaczenie nadane z zewnątrz praktyki społecznej, a dotyczące prawa boskiego lub sensu dziejów. Ono ustanawia się samo. To, co społeczne, jest wyjaśniane tylko przez to, co społeczne — to znaczy przez własne zasoby społeczeństwa i jego świadomość oddziaływania na siebie” (1973, s. 81). Tak więc społeczeństwa w obliczu ogniskowania w sobie różnych kultur przeobrażają się przez włączenie we własne struktury elementów lub całych systemów tychże kultur. Tę specyfikę uwzględniają także w prawnych uwarunkowaniach własnej egzystencji. Taki proces przebiegł pomyślnie w Kanadzie, a punktem kulminacyjnym tego procesu był rok 1971, kiedy władze proklamowały politykę wielokulturowości. Teraz skupimy zatem uwagę na idei społeczeństw wielokulturowych.

Pierwsi imigranci przybyli na terytorium Indian i Inuitów w XVII wieku, spychając kanadyjskich aborygenów do rezerwatów. Rozpoczęła się wówczas wielowiekowa walka o dominację pomiędzy założycielami współczesnej Kanady — Anglikami i Francuzami. Ta rywalizacja zapoczątkowała długotrwały proces kształtowania się wielokulturowego społeczeństwa kanadyjskiego, wychodząc od dwukulturowości i dwujęzyczności³, a z czasem uznając wielość kultur tworzących rzeczywistość Kanady. Rzeczywistość ta stała się swoistą mozaiką złożoną z wielu grup etnicznych wyrażających odmienne kultury, które zachowując cechy odrębności współpracowały z sobą w ramach społecznej infrastruktury kanadyjskiej (Możejko, 2004, s. 145—146). Grupy etniczne przyjęły na siebie

³ Pojęcia te zostały wprowadzone przez powołaną w roku 1963 przez premiera Lestera Bolewesa Pearsona Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism (Królewską Komisję do spraw Dwujęzyczności i Dwukulturowości Kanady). Naczelnym zadaniem Komisji było zbadanie relacji między dwoma dominującymi w Kanadzie językami (angielskim i francuskim), kulturami (angielską i francuską) i opracowanie modelu możliwej koegzystencji na równoprawnych zasadach (Kijewska-Trembecka, 1994, s. 112—113).

rolę pierwszoplanowych aktorów w akcie proklamacji kanadyjskiej wielokulturowości. Ostatni etap rozegrał się w roku 1971, kiedy premierem był Pierre Elliott Trudeau. To on jako pierwszy uznał podmiotowość wszystkich grup etnicznych, stopniowo eliminując dominację brytyjską i francuską, wychodząc równocześnie naprzeciw mieszkańcom Kanady, którzy szukali wzoru społecznej integracji, a nie asymilacji. Polityka wielokulturowości ujęta została w ramy dwóch urzędowych języków (angielskiego i francuskiego), ale nie w ramy kulturowe. Tutaj pozostawiono wolność wyrażania własnych wartości, kultywowania tradycji, języka, pamięci historycznej i narodowej, a równocześnie wyrażano troskę o jedność państwa, której gwarantem była (jest) równość wszystkich kultur⁴. Zgodnie z ideą wielokulturowości, grupy etniczne występujące na terytorium Kanady zyskały prawo do swobodnego rozwoju i manifestacji własnej kultury, zgodnie z Międzynarodowym Paktem o Cywilnych i Politycznych Prawach (International Covenant on Civil and Political Rights) Narodów Zjednoczonych — artykuł 27: „W tych państwach, w których istnieją etniczne, religijne lub językowe mniejszości, osoby należące do takich mniejszości nie będą pozbawione prawa, łącznie z innymi członkami ich grup, do korzystania z własnej kultury, do wyznawania i praktykowania ich własnej religii i do używania ich własnego języka [...]” (Gertler, 1983). Akt wielokulturowości znalazł także miejsce w zapisach Konstytucji Kanady (1982): „Niniejsza Karta ma być interpretowana w sposób zgodny z ochroną i wspomaganie wielokulturowego dziedzictwa Kanady”⁵, a 12 lipca 1988 roku Izba Gmin parlamentu Kanady przyjęła ustawę o wielokulturowości Kanady Bill C-93 (Canadian Multicultural Act) (Reczyńska, 2010, s. 23). Zapisy owe nie tylko ugruntowały społeczeństwo wielokulturowe, lecz także uwiarygodniły fundamentalny akt kanadyjskiego dziedzictwa. Historia Kanady to uświadamianie sobie współwystępowania różnych grup etnicznych i kulturowych w tej samej przestrzeni społecznej i różnych tego konsekwencji (Gołka, 2007, s. 224). Ale to również uświadamianie sobie faktu, że społeczeństwo Kanady nie ma dominującego systemu aksjonormatywnego, co prowadzi do konieczności respektowania i harmonizowania różnic kulturowych wyłącznie w ramach struktur państwowych.

Australia to drugie państwo na świecie, które wewnętrzną politykę kształtuje opierając się na oficjalnych założeniach wielokulturowości. Władze Australii do lat 70. XX wieku prowadziły politykę zbliżoną do założeń ideologii asymilacyjnej — pluralizmu kulturowego, która opierała się na przekonaniu o kulturowej homogeniczności społeczeństwa, z dominacją rasy białej. Akceptowano więc wyłącznie białych i anglojęzycznych imigrantów. Pochodzących z odmiennych kręgów kulturowych czy językowych przyjmowano tylko pod warunkiem zdystansowania się do własnej kultury i języka oraz zasymilowania z grupą przyjmującą. Asymilacja przyjęła motto *Australian way of life* (Lencznarowicz, 2006, s. 128). Jednak od roku 1973 polityka władz australijskich stopniowo

⁴ *Debates. 12 October 1971*. Ottawa: Queen's Printer 1971, s. 8545.

⁵ Zob. *Konstytucja Kanady. Akt Konstytucyjny z 1982 r. Kanadyjska Karta Praw i Wolności*, art. 27, s. 102.

kierowała się w stronę wielokulturowości i w roku 1977 powstał raport *Australia as a Multicultural Society*⁶, w którym zdefiniowano wielokulturowość jako społeczną spójność gwarantującą: równość, kulturową tożsamość oraz politykę zmierzającą do wprowadzenia w życie wymienionych wartości. Zasadnicze założenia polityki wielokulturowości Australii to ważna część Zielonej Karty: *Immigration Policies and Australia's Population*, która kodyfikuje zasady imigracji, zasiedlania i polityki wielokulturowości Australii. Założenia tej polityki wprowadzano stopniowo, a pierwszy pełny raport, który uznał prawa wszystkich, w tym Aborygenów, ukazał się w roku 1982⁷. Nieco wcześniej, bo w roku 1978, powstał raport *Review of Postarrival Programs and Services to Migrants*⁸, który przedstawiał politykę rozwoju wielokulturowości identyfikowaną jako koncepcję rządu opartą na relacji programów i usług dla imigrantów, określając cztery priorytetowe zadania: równość szans i praw dla wszystkich, prawo wszystkich Australijczyków do wyrażania własnej kultury, potrzeba specjalnych programów i usług dla imigrantów, gwarantujących im równy dostęp do wszelkich społecznych dóbr i zasobów, oraz zasadę pełnego i szybkiego, jak jest to tylko możliwe, wsparcia dla tych imigrantów, którzy sami chcą sobie pomóc i w działaniu liczą przede wszystkim na własne siły.

Oficjalne dokumenty rządowe prezentowały idee, zgodnie z którymi wielokulturowość powinna się rozwijać w ramach demokracji parlamentarnej, z poszanowaniem ustanowionych praw, obowiązków i zwyczajów, zarówno społecznych, jak i politycznych. Nie powinna też powodować utraty tradycyjnych cech i wartości Australii. W czerwcu 1979 roku w opublikowanym raporcie *Multiculturalism and its Implications for Immigration Policy*⁹ zawarto koncepcje i praktyki wprowadzania wielokulturowości, a także przedstawiono kolejne aspekty ewolucji od pluralizmu do społeczeństwa w pełni wielokulturowego, respektując założenia polityki imigracyjnej związanej z interesem narodowym Australii. Autorzy raportu dostrzegali dynamikę zjawiska wielokulturowości powiązaną z rozwojem instytucjonalnych ram egzystencji dla społecznych i politycznych reguł życia społecznego wynikających z zasad demokracji i pluralizmu. Te poszczególne kroki stanowiły preludeum do pełnego i równego uprawomocnienia wszystkich kultur występujących na terytorium Australii, co nastąpiło wraz z oficjalnym przyjęciem założeń polityki wielokulturowości przez władze Australii w roku 1978 — to data oficjalnego przyjęcia przez rząd polityki, która została zatwierdzona już 1 września 1977 roku (Bullivant, 1981, s. 1—18). Ta niewielka rozbieżność dat wynika z faktu,

⁶ Australian Ethnic Affairs Council, *Australia as a Multicultural Society — Submission to the Australian Population and Immigration Council on the Green paper, Immigration Policies and Australia's Population* (Chairman J. Zubrzycki), Canberra, Australian Government Publishing Service 1977.

⁷ Dokument: *Multiculturalism for All Australians* (1982).

⁸ *Review of Post-arrival Programs and Services to Migrants* (Chairman F. Galbally), Canberra 1978.

⁹ *Multiculturalism and its Implications for Immigration Policy*. Raport: *The Australian Population Council* (Chairman W.D. Borrie) and *The Australian Ethnic Affairs Council* (Chairman J. Zubrzycki), Canberra 1979.

że właśnie w roku 1978 przyjęto wspomniany już raport *Review of Post-arrival Programs and Services to Migrants*.

Społeczeństwom o statusie społeczeństw wielokulturowych towarzyszą te, które wielokulturowymi się stają. Mamy tutaj na myśli przede wszystkim kraje Europy Zachodniej, w których idea wielokulturowości zagościła w latach 80. i 90. ubiegłego wieku. Stan ten spowodowały co najmniej trzy wydarzenia:

1. Na terytorium krajów Europy Zachodniej dostrzeżono występowanie grup podporządkowanych grupie dominującej, które próbują walczyć o autonomię i separację — Baskowie w Hiszpanii.

2. Pogłębiające się zjawisko migracji z byłych krajów kolonialnych do metropolii i tworzenie skupisk imigranckich — przedmieścia Paryża we Francji, Turcy w Niemczech (Grzybowski, 2007, s. 45—46).

3. Transformacja ustrojowa w krajach Europy Środkowej i Wschodniej — dostrzeżenie na terytorium tych państw problematyki mniejszości narodowych, etnicznych i religijnych (społeczność Śląska w Polsce, domagająca się uznania jej za mniejszość etniczną, a etnodialektu śląskiego — za język regionalny¹⁰).

W kontekście Europy należy pamiętać, że społeczeństwa stają się wielokulturowe w ramach państw nacjonalistycznych, gdzie występuje kultura dominująca, w ramach której osiedlają się kultury mniejszościowe, upominające się o coraz większe przywileje. To prowadzi wielokrotnie do sytuacji antagonizmu, a nawet konfliktu. Z tego względu przyjmujemy, że wielokulturową rzeczywistość można zanalizować między innymi na podstawie teorii konfliktu, ale i wymiany społecznej, która jest bliższa społeczeństwu wielokulturowemu.

Koegzystencja i konflikt w rzeczywistości wielokulturowej

Przekształcanie społecznego świata w obrębie wielokulturowej rzeczywistości wymaga referencji między innymi do teorii wymiany społecznej. Jej intelektualne fundamenty związane są z klasycznymi teoriami ekonomii, antropologii czy behawioryzmu psychologicznego (zob. Szczepański, Śliz, Wojtkun, 2014, s. 107—141). Nie wglębiając się w analizę zasadniczych założeń teorii wymiany, należy podkreślić, że taki typ wymiany towarzyszy współczesnej wielokulturowej rzeczywistości. A tę tworzą przedstawiciele wielu grup etnicznych (kulturowych), ulokowanych w jednej przestrzeni, stanowiąc społeczną całość. Jest to rezultat przede wszystkim racjonalnie działających aktorów społecznych, którzy dążąc do realizacji własnych interesów na otwartych i wolnych rynkach (Smith, 1954) oraz w przestrzeniach społecznych, wchodzą w szereg interakcji, których efektem

¹⁰ To postulaty wysuwane przez społeczność śląską zgodnie z ustawą o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym z dnia 6 stycznia 2005 roku; www.isap.sejm.gov.pl (data dostępu: 26.11.2014).

jest kulturowo i społecznie nowa wartość. Pozostawiając w pamięci wielu przedstawicieli teorii wymiany w socjologii, jak George C. Homans, odwołamy się w niniejszym artykule do teorii Petera Blau. Przedstawił on dialektyczne podejście do teorii wymiany, w której efekcie powstają naciski integracyjne, prowadzące do pojawienia się sił opozycyjnych i potencjalnego konfliktu. Zinstytucjonalizowana forma, jaką przybiera wymiana, eksponuje dwie jej zasadnicze funkcje: ustalenie więzi przyjaźni oraz ustalenie wyższości nad innymi.

Wymiana zatem to z jednej strony scementowanie stosunków pomiędzy partnerami równorzędnymi, a z drugiej zróżnicowanie statusu (Blau, 2006, s. 82). To bliskość z koncepcją Marcela Maussa, który zwracał szczególną uwagę na doniosłość i powszechność wymiany darów i usług w społeczeństwach pierwotnych. Owa doniosłość jest istotna również dzisiaj, szczególnie w wielokulturowej rzeczywistości „grupy wymieniają nie wyłącznie dobra i bogactwa, ruchomości i nieruchomości, rzeczy pożyteczne gospodarczo. Są to przede wszystkim uprzejmości, festyny, obrzędy, usługi wojskowe, kobiety, dzieci, tańce, święta, jarmarki. Rynek jest tylko jednym z ich aspektów i krążenie bogactw jest tylko jednym ze składników umowy o wiele ogólniejszej i o wiele trwalszej” (Blau, 2006, s. 82). Wymiana to bardzo szerokie spectrum międzyludzkich interakcji, gdzie łącząca jednostki wartość może mieć charakter zarówno materialny, jak i duchowy. Wymiana społeczna to akt dobrowolnych działań jednostek, których zasadniczym motywem jest wzajemność, a ich efekt jest zgodny z oczekiwaniami (Blau, 2006, s. 84). W socjologii nie chodzi o wartość zobowiązania w akcie wymiany, tak jak w ekonomii, ale o uznanie i głębokie zaufanie, które w stopniu zasadniczym określa akt wymiany, „jeżeli reguły wymagające zaufania są podzielane w społeczności i postrzegane jako narzucone i zewnętrzne przez każdego jej członka, to wywierają silny, przymuszający nacisk na rzeczywiste akty zaufania lub jego odmowy. Mogą w znacznym stopniu modyfikować racjonalne kalkulacje, podobnie jak wrodzone skłonności do zaufania” (Sztompka, 2007, s. 144). Każdemu aktowi wymiany społecznej musi towarzyszyć zaufanie i wzrasta ono wraz z liczbą aktów, które zaufania nie zawiodły. Ludzie są również bardziej skłonni wchodzić w interakcje z jednostkami, którym ufają i które zaufania tego nie odmówiły. Poziom zaufania sprzyja interakcji społecznej i strukturalizacji grupy (Blau, 2006, s. 84).

Społeczna wymiana wartości zarówno materialnych, jak i niematerialnych konstytuuje struktury społeczne, gdy ludzie wchodzić w interakcje społeczne dzięki uzyskiwanym korzyściom, będącym rezultatem wymiany, i dzięki towarzyszącemu temu wzrostowi wzajemnego zaufania. Procesy wymiany służą regulacji interakcji społecznej i sprzyjają rozwojowi sieci stosunków społecznych. W końcu wyłaniają się normy grupowe, które regulują proces wymiany, w tym normę wzajemności, która poddaje sankcjom grupowym niewypełnienie zobowiązań. W tym przypadku „norma wzajemności tylko wzmacnia i stabilizuje tendencje wynikające z charakteru samej wymiany społecznej, a zasadniczym generatorem unormowanej wymiany społecznej są warunki powstania wymiany, a nie norma wzajemności. Konieczny warunek wymiany polega na tym, by w interesie dalszego zyskiwania potrzebnych

usług jednostki wypełniały swe zobowiązania, wynikające z usług otrzymanych w przeszłości” (Blau, 2006, s. 84). Istotą stają się zatem same warunki wymiany społecznej, a normy wzajemności odchodzą na dalszy plan. Chodzi o określenie czy wskazanie warunków społecznych, w których akty wymiany odbywają się bezwarunkowo. Sprzyjającą w tym kontekście sytuacją wymiany jest między innymi społeczna przestrzeń wielokulturowa, gdzie permanentny kontakt wielu kultur prowadzi do ich rozumienia, wzajemnej tolerancji i konstrukcji wspólnej areny porozumienia. W procesie wymiany toczącej się w ramach społeczeństwa wielokulturowego wykorzystywane są interesy grup etnicznych, a nie jednostek i na tej podstawie tworzy się zróżnicowana struktura społeczna, w ramach której rozwijają się wartości i normy działające na rzecz wspólnego, wielokulturowego społeczeństwa. Podstawową wartością staje się w tym kontekście tolerancja i poszanowanie praw człowieka. Założenia polityki wielokulturowości, które powstały w odpowiedzi na antagonizm i konflikt, warunkowały dominację procesów wymiany przede wszystkim kulturowej, której efektem jest codzienna i zgodna egzystencja odmiennych systemów aksjologicznych i normatywnych skupionych w jednym organizmie państwowym.

W pewnym stopniu przeciwagą dla wymiany społecznej w ramach społeczeństwa wielokulturowego jest konflikt, przybierający w tej konkretnej rzeczywistości formę konfliktu etnicznego. Jest on odmianą konfliktu społecznego, którego istota w niniejszym artykule zostanie pominięta (zob. Śliz, Szczepański, 2014, s. 63—88). Źródła konfliktu etnicznego są różnorodne, chociaż ich wspólną cechą jest to, że ich podmiotem są grupy etniczne. Zgodnie z koncepcją Donalda L. Horowitza można wskazać trzy zasadnicze ich przyczyny. Konflikt etniczny rodzi się na tle procesu modernizacyjnego wówczas, gdy grupa etniczna odrzuca wszelkie przejawy modernizacji, odrzuca je częściowo, przyjmuje je z wielkim oporem lub interpretuje konflikt etniczny jako integralną część procesu modernizacyjnego, w którym dana społeczność uczestniczy (Horowitz, 2000, s. 96—97). Innym podłożem konfliktu etnicznego jest interes ekonomiczny, który sprowadza się do walki o zasoby i wpływy, co prowadzi przede wszystkim do rywalizacji i współzawodnictwa (Horowitz, 2000, s. 105—135). Eksplicacja konfliktu etnicznego w aspekcie ekonomicznym przyjmuje założenie o istnieniu związku pomiędzy przynależnością do grupy etnicznej a przynależnością do klasy społecznej. Antagonizm etniczny staje się refleksem ekonomicznego interesu, który koncentruje się wokół sprzeczności pomiędzy interesem grup mniejszościowych a interesem grupy dominującej. Konflikt powstaje na ścieżce odmiennych ekonomicznie celów — grupy mniejszościowe dążą do społecznego awansu, a grupa dominująca chce zachować *status quo*. Teoria ekonomicznego interesu, sakralizująca walkę o dobra materialne i w interesie ekonomicznym upatrująca głównej determinanty zachowania grupy, pomija wiele innych celów, do których dążą grupy, jak prawowite miejsce w społeczeństwie, walkę o prestiż grupy, zachowanie kultury i tradycji narodowych (Horowitz, 2000, s. 105—135). Przykładem obrazującym ten rodzaj konfliktu etnicznego są zamieszki na przedmieściach Paryża, które miały miejsce w roku 2005.

Trzecim podłożem konfliktu etnicznego jest pluralizm kulturowy, często stylizowany jako konflikt kulturowy, gdyż jego istotę stanowi głównie kulturowe różnicowanie. W odniesieniu do tego konfliktu to właśnie kulturowa różnorodność jest elementem polityki etnicznych relacji, w których dominuje chęć narzucenia, a przynajmniej zachowania elementów własnej kultury w społecznej przestrzeni. Poszczególne grupy próbują dominować nad innymi w wyodrębnionych sekcjach kulturowych społeczeństwa, a podstawowym problemem staje się silna tendencja do dominacji jednej grupy nad innymi. To prowadzi do destabilizacji, która jest rezultatem kolizji (rozbieżności) systemów wartości. Nie należy jednak systemów aksjonormatywnych poszczególnych grup traktować w pełni całościowo (holistycznie), gdyż kolizja jednych wartości, np. moralnych, nie oznacza kolizji wszystkich innych. Do konfliktu na tle rozbieżnych wartości dochodzi w momencie, gdy ważne dla jednej grupy wartości są naruszane lub lekceważone przez członków innej grupy. Konflikt etniczny dotyczy tutaj wycinka relacji międzygrupowych i jest uzależniony od stopnia siły odrębności pomiędzy poszczególnymi systemami wartości zinternalizowanymi przez członków danej grupy etnicznej (Horowitz, 2000, s. 135—139).

Analiza przyczyn konfliktów etnicznych Horowitza kieruje naszą uwagę ku Clausowi Offe, który biorąc pod uwagę politykę etniczną Europy konstruuje mapę pola konfliktu etnicznego i jako pierwsze kryterium przyjmuje charakter ilościowy. Są to liczbowe aspekty grup mniejszościowych bądź większościowych, inicjujących konflikt. W odniesieniu do jednostek terytorialnych jest bardzo prawdopodobne, że grupy większościowe w pewnych układach stają się mniejszościowymi i *vice versa*. Do większościowego konfliktu etnicznego dochodzi wówczas, gdy obywatele jakiegoś państwa narodowego żywią wrogie uczucia i podejmują wrogie działania wobec mniejszości, która nie musi posiadać wspólnej tożsamości etnicznej (Offe, 1999, s. 67). Jest to wyraz ksenofobicznej polityki etnicznej prowadzonej przez niektóre populistyczne partie krajów europejskich, jak Francja, Wielka Brytania, oraz Ruch Narodowy w Polsce. Możliwy jest także konflikt z określoną mniejszością etniczną, która czuje się dyskryminowana przez większość. Etniczna większość charakter tej mniejszości uświadamia sobie dopiero w czasie trwania konfliktu. W historii konfliktów etnicznych spotykamy również takie, gdzie stronami są zbliżone liczbowo względem siebie grupy etniczne. Te osobliwe przypadki nie zaburzają ogólnego, najbardziej rozpowszechnionego i klarownego schematu występowania większości przeciwko mniejszościom (Offe, 1999, s. 67—68).

Drugim kryterium przyjętym przez Offe w budowaniu mapy konfliktów etnicznych jest kryterium cech jakościowych grup zaangażowanych w konflikt, które może mieć „charakter bezwzględny — jedna grupa jest bogatsza od drugiej, lub relacyjny — jedna grupa uważa się za lepszą od drugiej, albo przez nią wykorzystywana, co może wywołać oburzenie i resentymenty tej strony, która czuje się traktowana niesprawiedliwie” (Offe, 1999, s. 68). Zewnętrznemu obserwatorowi często trudno określić przedmiot konfliktu, którym jest uchwytny przywilej, realna lub potencjalna groźba upośledzenia w stosunkach międzyetnicznych, zaszczości historyczne bądź paranoiczne urojenia. Nie eliminuje to jednak konfliktu będącego

rezultatem widocznej, bezwzględnej różnicy pomiędzy grupami etnicznymi, np. wynikającej z wyraźnych różnic ekonomicznych. Groźba takiego konfliktu maleje wraz z rosnącą liczbą grup etnicznych tworzących dane struktury państwowe. Równocześnie rezultaty konfliktów jakościowych są często dalekie od oczekiwań grupy inicjującej konflikt, a koszty wyraźnie przewyższają korzyści (Offe, 1999, s. 68—69).

Jakościowy konflikt etniczny wiąże się z kwestią uznania bądź kwestią dystrybucji. Pierwszy przypadek rodzi się w sytuacji, gdy jedna grupa uznaje grupę drugą za niższą i daje temu dowody. Druga zaś w ramach wspólnego obywatelskiego statusu potępia ją moralnie: „[...] traktując »nas« jako gorszych, zdradzasz swą własną niższość” (Offe, 1999, s. 71).

Konflikt związany z kwestią dystrybucji dotyczy cenionych społecznie zasobów. Chodzi tutaj o rzeczywiste zróżnicowanie poszczególnych grup etnicznych w dostępie do takich dóbr, jak dochód, bogactwo, władza, media. W zasadzie te dwie kwestie zachodzą na siebie. Większe uprzywilejowanie w dostępie do zasobów rodzi poczucie wyższości w stosunku do tych, którzy takie przywileje mają ograniczone lub są ich pozbawieni.

Trzecim kryterium analitycznego podejścia do konfliktu etnicznego jest kryterium motywacyjne. Jest to wykorzystanie autentycznych uczuć przynależnych tożsamości etnicznej bądź strategiczne wykorzystanie etnicznych symboli. W nowoczesnym państwie (rządy prawa, demokracja, opiekuńczość, naród), gdzie struktury i instytucje nie są odporne na ich strategiczne traktowanie, grupy etniczne promując własne interesy o małej szansie realizacji odwołują się do tożsamości etnicznej jako motywu swojego działania. Wykorzystują niekiedy w tym duchu etniczną symbolikę. Z drugiej strony grupy, które dbają wyłącznie o swoją tożsamość etniczną i silną wspólnotowość, w większym bądź mniejszym stopniu marginalizują się przez świadomy izolacjonizm w obrębie szerszego społeczeństwa. Konflikt etniczny może wybuchnąć w imię obrony zasług i etnicznej wspólnotowości bądź w imię strategii rozwijanej na podstawie dystrybucji dóbr i przywilejów (Offe, 1999, s. 74).

Dynamika konfliktu etnicznego uwarunkowana jest kolejnymi czynnikami, wśród których ważną rolę odgrywa terytorialność. Swoiste kontinuum rozciąga się tutaj od demarkacyjnie niezwykle czytelnej, wręcz usytuowanej przestrzeni grupy do terytorialnie poszatowanej, która nie posiada realnego czy nawet wirtualnego terytorium swojej „ojczyzny”.

Ważnymi czynnikami warunkującymi ową dynamikę są również: bliskość, opiekuńczość, sieć połączeń i kontaktów grupy etnicznej i kraju pochodzenia. Z jednej strony mamy tutaj sytuację, kiedy państwo odniesienia przyjmuje jako swój obowiązek objęcie opieką swoich obywateli mieszkających poza terytorium państwowym. Z drugiej — gdy państwo nie udziela żadnej pomocy swym obywatelom żyjącym w diasporze (Offe, 1999, s. 75). Kryterium tego podziału to w najwyższym stopniu odległość fizyczna pomiędzy rodzimą społecznością a grupą etniczną. Przykładowo dostarczają latynoskie grupy etniczne z terytorium Stanów Zjednoczonych Ameryki.

Wybrane i zaprezentowane trzy podejścia teoretyczne do powstawania konfliktu etnicznego autorstwa D.L. Horowitza i trzy kryteria warunkujące konflikt etniczny uświadamiają permanentność zagrożeń dla *status quo* państw i społeczeństw, których struktury są w mniejszym bądź większym stopniu etnicznie zróżnicowane. Rozmaitość warunków będących realnym bądź potencjalnym źródłem etnicznych antagonizmów wymaga od struktur państwowych szczególnej uwagi i delikatności w kwestiach ustawodawczych, jak i wrażliwości na potrzeby oraz wszelkie przejawy dyskryminacji w odniesieniu do grup mniejszościowych. Racjonalność zaangażowania się jednostek i grup w sytuację konfliktową wynika bądź z zamierzonych skutków działania podjętego dla perspektywicznego osiągnięcia istotnego celu, bądź z komunitaryzmu, który prowadzi do czystości grup etnicznych na wzór indywidualnej wolności. Wszelkie projekty zmniejszenia groźby wybuchu konfliktów na tle etnicznym, chociaż im nie zapobiegną w sposób jednoznaczny i kategoryczny, to w znacznym stopniu stabilizują ład ekonomiczny, polityczny i społeczno-kulturowy wielokulturowego społeczeństwa.

Wybrane teorie ilustrujące istotę społeczeństwa wielokulturowego to z jednej strony rozbudowana interakcja społeczna między różnymi kulturowo grupami, która prowadzi nie tylko do zgodnej egzystencji, lecz także do tworzenia pewnej specyficznej rzeczywistości społecznej. Jej istotą jest wielość zogniskowanych w konkretnej przestrzeni społecznej grup etnicznych (kulturowych), które nauczyły się współistnieć i współżyć z sobą. Z drugiej strony to obraz konfliktu, rodzącego się wobec różnych systemów aksjologicznych i normatywnych, które nie wypracowały wspólnej ścieżki egzystencji, a wręcz przeciwnie — wchodziły na drogę antagonizmu i konfliktu z systemem wartości odmiennym od podzielnego przez pozostałe grupy. Kierują się w działaniu przede wszystkim chęcią dominacji nad innymi oraz troską o własne zasoby — materialne i niematerialne — i ciągle ich powiększanie kosztem innych, najczęściej ilościowo i jakościowo słabszych.

Wielokulturowość współczesna Powtórka z wieży Babel?

Współczesny świat podąża drogą wielokulturowości i tej prawdzie trudno zaprzeczyć. To fakt egzystencji wielu kultur w przestrzeni społecznej, a także polityka związana przede wszystkim z przyjęciem konkretnych uregulowań prawnych. Nieprzyjęcie takich ustaleń sprowadza wielokulturowość wyłącznie do zjawiska życia społecznego, a nie konstytucji specyficznej rzeczywistości społecznej, która skuteczniej reaguje na wszelkie napięcia i antagonizmy wyrastające ze współistnienia rozmaitych grup etnicznych i kulturowych w przestrzeni jednego organizmu państwowego. Obiektywny fakt wielokulturowości staje się niezależny

od dominującej doktryny politycznej, co chroni społeczeństwo przed wszelkimi zawirowaniami związanymi ze zmianą politycznego establishmentu. Zygmunt Bauman w rozważaniach dotyczących wspólnoty (Bauman, 2008) obrazuje zjawisko wielokulturowości jako akt równości w zróżnicowanym świecie. Ukonstyтуowanie się wielokulturowości staje się substytutem trudnego momentami do społecznego przezwyciężenia, głębokiego zróżnicowania społecznego, którego składowymi są będące w ogromnym dystansie społecznym grupy większościowe i mniejszościowe, tworzące kulturową mozaikę określonego terytorium społecznego. Spoglądając na współczesny świat, dostrzegamy społeczeństwa wielokulturowe, które takimi są, ponieważ ich egzystencja została oparta na oficjalnym przyjęciu założeń polityki wielokulturowej. Dostrzegamy również społeczeństwa, które są na ścieżce prowadzącej do wielokulturowości. Te społeczeństwa w większym stopniu muszą się zmagać z antagonizmami i konfliktami, powstającymi na tle kulturowego zróżnicowania. Taki stan rzeczy wymaga od świata naukowego analizy zarówno istnienia, jak i stawania się społeczeństw wielokulturowych. Z tego względu jako ważne przyjęliśmy, że fenomen, ale i zagrożenia związane z wielokulturowością społecznych przestrzeni można opisywać w kontekście co najmniej kilku ujęć teoretycznych. Myślimy przede wszystkim o teorii konfliktu i wymiany społecznej. Ale nie pomijamy także interakcjonizmu społecznego czy samotworzenia się społeczeństwa, co w powstawaniu nowych światów o fundamentalnym zróżnicowaniu kulturowym wydaje się stanowić nieodzowny element namysłu nad współczesnością, którą można porównać do biblijnej wieży Babel: „I rozproszył ich Pan stamtąd po całej ziemi, i przestali budować miasto. Dlatego nazwano je Babel, bo tam pomieszał Pan język całej ziemi i rozproszył ich stamtąd po całej powierzchni ziemi”¹¹.

Literatura

- Bauman Z., 2006: *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Blau P., 2006: *Wymiana społeczna*. W: A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, red.: *Współczesne teorie socjologiczne*. Tłum. D. Niklas. T. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Blumem H., 2007: *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*. Tłum. G. Woroniecka. Seria: „Współczesne Teorie Socjologiczne”. T. 2. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Bullivant B.M., 1981: *Multiculturalism — Pluralist Orthodoxy or Ethnic Hegemony*, “Canadian Ethnic Studies. Études Ethniques du Canada” [Calgary], Vol. 13, No 2.

¹¹ *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego. Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne 1975, s. 16.

- Burszta W., 2008: *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fish S., 1997: *Boutique Multiculturalism, or Why Liberale Are Incapable of Thinking about Hale Speech*. "Critical Inquiry" [The University of Chicago Press], Vol. 23, No 2; <http://www.jstor.org/stable/1343988> (data dostępu: 05.06.2011).
- Gertler W., 1983: *Wielokulturowość a KPK. „Związkowiec”* [Toronto] z 8 grudnia.
- Giddens A., 2007: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Tłum. A. Szulżycka. Seria: „Biblioteka Socjologiczna”. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Golka M., 2007: *Socjologia kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Grzybowski P.P., 2007: *Edukacja europejska — od wielokulturowości ku międzykulturowości. Koncepcje edukacji wielokulturowej i międzykulturowej w kontekście europejskim ze szczególnym uwzględnieniem środowiska frankofońskiego*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Homans G.C., 1974: *Social Behavior: Its Elementary Forms*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Horowitz D.L., 2000: *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley—Los Angeles—London: University of California Press.
- Kijewska-Trembecka M., 1994: *Kanada — naród czy wspólnota polityczna. Analiza kanadyjskich procesów integracyjnych*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lencznarowicz J., 2006: *Ewolucja australijskiego modelu wielokulturowości*. W: K. Golemo, T. Paleczny, E. Wiącek, red.: *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Mamzer H., 2003: *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Mathews G., 2005: *Supermarket kultury*. Tłum. E. Klekot. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Mozejko E., 2004: *Wielka szansa czy iluzja: wielokulturowość w dobie ponowoczesności*. W: W. Kalaga, red.: *Dylematy wielokulturowości*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Offe C., 1999: *Drogi transformacji. Doświadczenie wschodnioeuropejskie i wschodnioniemieckie*. Warszawa—Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Reczyńska A., 2010: *Historyczne uwarunkowania kultury kanadyjskiej*. W: M. Buchholtz, E. Sojka, red.: *Państwo — naród — tożsamość w dyskursach kulturowych Kanady*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Smith A., 1954: *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. T. 1. Tłum. G. Wolf, O. Einfeld, Z. Sadowski. Wyd. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szczepański M.S., Śliz A., Wojtkun J., 2014: *Teoria wymiany społecznej*. W: M.S. Szczepański, A. Śliz, red.: *Współczesne teorie społeczne. W kręgu ujęć paradygmatycznych*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Sztompka P., 2007: *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Śliz A., 2001: *Polska Bratnia Pomoc — Polish Assistance, Inc. Socjologiczne studium monograficzne*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Śliz A., Szczepański M.S., 2014: *Społeczny świat konfliktów*. W: M.S. Szczepański, A. Śliz, red.: *Współczesne teorie społeczne. W kręgu ujęć paradygmatycznych*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

Touraine A., 1973: *Production de la société*. Paris: Seuil.

Touraine A., 2010: *Samotworzenie się społeczeństwa*. Tłum. A. Karpowicz. Seria: „Współczesne Teorie Socjologiczne”. T. 13. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Zubrzycki J., 2001: *Rozmowa. Prof. Jerzy Zubrzycki*. „Onet.pl Rozmowy”, [http://rozmowy.onet.pl/1,artykul.html? ITEM=1066959&OS=41080](http://rozmowy.onet.pl/1,artykul.html?ITEM=1066959&OS=41080) (data dostępu: 12.10.2001).

Joanna Kurczewska

Instytut Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie

Dwa spotkania międzykulturowe — przedstawienia i konteksty

Abstract: Author proposes constructing cultural diagnosis of Poland after 1989 using anthropological and sociological concepts of cultural diversity, multiculturalism and intercultural encounter. The multi-stage research project aiming at critique of the monocultural vision of Poland is outlined. The first stage is discussed in the detail by reference to two cases of intercultural encounter: 1) historical reconstruction i.e. encountering the past and 2) encountering the otherness as in the international folk-music festival. The both types are described and compared using the Victor Turner's theory of social drama (spectacle). The cultural unity of Polish culture is described as based upon the intercultural contact and pluralism of types of culture.

Key words: multiculturalism, intercultural encounter, cultural spectacle

Wstęp, czyli kilka uwag o projekcie analiz wielokulturowości

Celem niniejszego artykułu jest po pierwsze — zdystansowanie się wobec koncepcji monokulturowej Polski, koncepcji potransformacyjnej Polski, która mimo wielu przejawów i neotradycjonalizacji, wpływów europejskich i globalnych jest nadal traktowana jako świadectwo monolitycznej wizji kultury narodowej, po drugie — przyłączenie się do badaczy, których przedmiotem namysłu i wiary jest wielokulturowość Polski współczesnej. Innymi słowy, chciałabym w zaproponowanym wyborze przypadków badawczych odejść też od przekonania, że „przestrzeń publiczna [Polski — J.K.] zdominowana jest przez dwa modele kultury — „tradycyjny konserwatyzm oraz konsumpcjonizm kultury masowej” (P. i P. Żuk, 2014, s. 11). Wydaje się, że lepiej niż myśleć o dwóch modelach kultury, rozważać modele

spotkań międzykulturowych i na tej podstawie metodą prób i błędów dochodzić do modelu wielokulturowego Polski, modelu, który z jednej strony unika spekulacji właściwych postmodernistycznej teorii kultury, z drugiej zaś — Scylli badań terenowych heterogenicznych przypadków małych społeczności.

Argumentów na rzecz budowania diagnoz kulturowych Polski po 1989 roku w perspektywie różnorodności kulturowej znaleźć można bardzo wiele. Są one częścią zarówno badań nad kulturowym wymiarem transformacji ustrojowej, jak i prób osadzenia kultury polskiej w kontekście europejskim i globalnym. Również wiele zachęt do podjęcia takiego diagnostycznego wysiłku wynika z prób testowania różnych modeli wielokulturowości (Hannerz, 1992; Burszta, 2006, s. 22—30) w polskich warunkach, czyli z uwzględnieniem półperyferyjności Polski i stanu jej kulturowego zawieszenia między postmodernistycznym kulturowo zachodem a wschodem podporządkowanym neotradycjonalizacji. Oczywiście, argumenty te mogą stać się podwalinami inspirującej krytyki monokulturowości Polski; mogą także zachęcić do budowania krytycznych ujęć wielokulturowości w polskim „tu i teraz”, nastawionych na wnikliwą dyskusję z interpretacjami jednego tylko z wymiarów kulturowej diagnozy polskich przemian ustrojowych i ich strukturalnych pochodnych. Wszystkie wskazane powody zajmowania się wielokulturowością Polski są wartościowe, przydatne i inspirujące, zarówno wtedy, gdy służyć mają samej nauce, jak i wtedy, gdy pomagają przekształcać życie publiczne i sprawiać, że w sferze *res publica* kultura coś znaczy...

Możliwa jest, jak sądzę, inna niż krytyczna droga w potyczkach z problemem wielokulturowości Polski. Jest to droga, która polega na projektowaniu całościowych programów badawczych, mających na celu nie tylko testowanie teorii metakultur różnorodności oraz udowadnianie jej wyższości nad analizami w duchu metakultury jedności i podobieństwa¹, lecz także próbowanie znalezienia dla tej metakultury różnorodności jak najodpowiedniejszych zasobów danych empirycznych. Proponuję drogę budowania złożonych, wieloetapowych projektów badania wielokulturowości Polski. Sądzę, że można — dzięki znakomitym pod względem teoretycznym interpretacjom problemów wielokulturowości Polski w polskiej literaturze funkcjonującej w domenie nauk społecznych i humanistycznych — spróbować pokusić się o zarys takiego wielofazowego badania. Jest to, zdaję sobie sprawę, trudne działanie projektujące, ale warto spróbować się zmierzyć z tym zadaniem. Czym może być tego rodzaju program? Myślę, że powinny się nań składać rekonstrukcje typów przypadków empirycznych, stylów porządkowania, sublimacji i puryfikacji kultur codzienności jako składników ich transgresji (Pałeczny, 2014) w kultury odświętności. Taki program mógłby się składać z trzech etapów o różnych stopniach trudności teoretycznej i empirycznej, jak i o różnych rodzajach wymagań wobec uczestniczących w pracach nad projektem badawczym.

Celem pierwszego etapu tego projektu byłoby ustalenie kryteriów wyróżnień typów przypadków wielokulturowości i przedstawienie argumentacji o ich

¹ Hannerz, a w ślad za nim Burszta i jego szkoła poznańsko-toruńska.

przydatności do tworzenia modelu powiązań między różnymi typami kultur i specyficznych dla nich podmiotów społecznych. Jest tam, dodajmy, miejsce na przeprowadzenie pierwszych ich porównań.

Drugi etap projektu stanowiłyby analizy porównawcze wybranych przypadków, uwzględniające ich konteksty i zakładające konieczność dyskusji teoretycznej z kategoriami pojęciowymi i podstawowymi schematami analitycznymi używanymi do rekonstrukcji przypadków. W pierwszym etapie prac powinno się znaleźć miejsce na udoskonalanie słownika pojęciowego stosowanego w rekonstrukcjach, a także powinno być możliwe zmierzenie się z nadmierną wieloznacznością podstawowych pojęć, aby w trzeciej fazie projektu można było skoncentrować się na poszukiwaniu interdyscyplinarnej wykładni dla teorii spotkań międzykulturowych. Właśnie na tym trzecim etapie przedmiotem szczególnej troski teoretycznej powinny być relacje między dwoma uzupełniającymi się typami teorii: mocnej i słabej wielokulturowości. Trzeci, ostatni etap możliwego projektu to dyskusja na temat konstrukcji wzorca metaramy wielokulturowości. Wśród tych przedsięwzięć planowanych w trzecim etapie winny się znaleźć dobre i bardzo dobre próby syntetycznych ujęć teoretycznych, aby stworzyć odpowiednie fundamenty teoretyczne konstrukcji wielokulturowości Polski na drodze zbierania empirycznych przypadków takich struktur kulturowych. Chodzi o to, by dojść do takiego modelu metodą *case studies*, a właściwie metodą tworzenia z przypadków różnego typu konfiguracji przedstawiń kulturowych oraz ich podmiotów. Istotne znaczenie na tej drodze postępowania w budowaniu konstrukcji wielokulturowości Polski miałyby baczne śledzenie powiązań między różnymi typami kultur i różnymi typami zbiorowych podmiotów, a to wszystko przy starannych próbach określenia charakteru i stopnia różnorodności.

W takiej etapowej konstrukcji (te etapy są wszystkie konieczne do realizacji całości) przedsięwzięcia badawczego należy założyć udział wielu zespołów badawczych o różnych kompetencjach w zakresie nauk humanistycznych i nauk społecznych. Co nie mniej istotne, gdy się myśli przy okazji takiego projektu o możliwości korzystania z badań dyscyplinarnych i interdyscyplinarnych, warto zastanawiając się nad sensem oraz korzyściami akademickimi i publicznymi zbudowania takiego programu rozważyć dyscypliny, które mogłyby pełnić funkcję zasobów danych empirycznych, magazynu pomysłów teoretycznych, a przede wszystkim depozytów kompetencji badawczych w zakresie interakcji międzyludzkich, reprezentacji symbolicznych, performance'u, które w ostatnich latach wiążą różne gatunki socjologii, zwłaszcza socjologii interpretatywnej, z podejściami specyficznymi dla antropologii kulturowej uprawianej pod patronatem Clifforda Geerta, Victora Turnera i Michaela Herzfelda. Obie te dyscypliny, trzeba dodać, intensywnie wyzwalają się spod autorytetu przyrodoznawstwa i żywo uczestniczą — często razem — w budowaniu autorytetów i ich pluralizowaniu. Innymi słowy, dyscypliny te, ich reprezentanci i ich użytkownicy nie tylko stanowią przydatne magazyny pojęć, teorii, dyskusji, lecz także są impulsami, by w centrum uwagi znalazł się fenomen „relacji między”, a w konsekwencji i charakterystyki spotkań między kulturami, wyrażonymi w różnych językach teoretycznych: przeżyć

indywidualnych, struktur przedstawień zbiorowych czy instytucji. Nie trzeba zbyt mocno przypominać znanej i socjologom, i antropologom prawdy, że to, co łączy obie te dyscypliny, znajduje się „pomiędzy” jednostkami, grupami, instytucjami, pozwala na wyciąganie wniosków, które pomagają ulepszać i słowniki pojęciowe, i schematy interpretacyjne.

Wnioski ze zderzenia słowników pojęć i schematów interpretacyjnych dostarczanych przez różne gatunki socjologii i antropologii mogą pomóc w porządkowaniu danych empirycznych, które doprowadzić może do syntez uzupełniających się podejść do wielokulturowości w ogóle, a w związku z tym i dla badaczy wielokulturowości Polski. Dzięki takiemu postępowaniu można będzie w sposób bardziej ugruntowany empirycznie ustalać ułomności i zalety dwóch podstawowych ram interpretacji wielokulturowości w Polsce. W tej pierwszej różnorodność kulturowa stanowi świadectwo patologii czy reliktyw przeszłości, w drugiej ramie, nazywanej też metakulturą różnorodności, pomijane bywają, a często i unieważniane wszystkie kwestie, które dotyczą nieregularności przebiegów kontaktu międzykulturowego, styku między kulturami lub jakości powiązań między obiektywizująco rozumianymi formami kultur czy subiektywnie interpretowanymi formami uczestnictwa w kulturze, zarówno jednostkowego, jak i grupowego.

Nierzadko okazuje się, że dla rzeczników drugiego typu metakultury brak ramy teoretycznej, która w nauce światowej od wielu lat cieszy się wielkim uznaniem, a ostatnio dopiero bywa krytykowana za usuwanie w refleksji teoretycznej problematyczności powiązań między różnymi kulturami. Wydaje się jednak, że metarama różnorodności jest, mimo tych krytyk, obiecująca intelektualnie, zwłaszcza gdy jej zwolennicy bardziej uważnie przyjrzą się kwestii pojednań międzynarodowych czy tak znakomicie postawionemu przez Floriana Znanieckiego problemowi schematów czasowych i przestrzennych harmonizacji różnych kultur. Dlatego też zachęta teoretyczna, by akceptować metaramę różnorodności, powinna w większym jeszcze stopniu uwolnić się od opinii o automatyzmie wspólnot czy „bezkosztowym” społecznym i politycznym współ-byciu uczestników tych kultur. Dla całości projektu, który winien być podporządkowany założeniom specyficznym dla koncepcji metakultury różnicy i różnorodności, w tym oczywiście dla przedstawionego jako pierwszy etap postępowania badawczego, którego „wyjściowe elementy” przedstawiać będę w dwóch częściach: części poświęconej rekonstrukcji historycznej (traktuję ją jako przykład spotkania pierwszego) oraz w części drugiej, przeznaczonej na analizę międzynarodowego festiwalu folkloru (ten z kolei uważam za konkretyzację spotkania drugiego typu), wyjątkowej wagi nabiera kwestia antropologizacji nauk społecznych, oddzielne postawienie tej kwestii powinno być zachętą dla badaczy (nie tylko dla socjologów). Wiele dla tego typu zadania badawczego uczynili polscy antropologowie średniego i młodszego pokolenia, wywodzący się ze środowisk warszawskiej lub poznańskiej antropologii kulturowej. W moim przekonaniu, oni najbardziej wyraziście sformułowali problem antropologizacji nauk społecznych, przydając temu procesowi — czemu nie można się dziwić — szczególną moc sanacyjną.

Współpracownicy Wojciecha J. Burszty na wiele sposobów² pokazują rosnące znaczenie tego procesu i jego coraz większy wpływ na konceptualizację jakościowych badań empirycznych i budowanie najwłaściwszych z punktu widzenia ekonomii wysiłku intelektualnego „podłączeń” do szczególnie mocno „rozpracowanych” postmodernistycznych teorii kultury.

Burszta proces antropologizacji nauk społecznych uważa za świadectwo siły przyciągania antropologów i wzrost teoretycznej mocy teorii kultury kosztem teorii społeczeństwa. Na przykład swych kolegów chwali za przyczynienie się do tego, że antropologia „jest obecna w dyskursach niemal wszystkich dyscyplin badających kulturę i społeczeństwo z różnych perspektyw. Nie martwi ich — jak poprzedników — groźba utraty autonomii, odrębności, statusu, tak zwane pole badań czy inne jeszcze strachy tradycyjnie nastawionych badaczy antropologii modernistycznej”³. Przykładowo Tarzycjusz Buliński, śledząc bardzo uważnie symptomy antropologizacji nauk, zaznacza wpływy antropologów na definiowanie kultury, refleksyjności, „konkretu”, „całościowości” czy rozwijanie metod pozyskiwania danych z badań terenowych małych społeczności.

Wydaje się, że konstatacje na temat znaczenia antropologii, zwłaszcza jej nowszych podejść, wymusza zwrócenie uwagi co najmniej na wędrówkę pojęć między antropologią a socjologicznymi, psychologicznymi czy interdyscyplinarnymi podejściami do wielokulturowości. W związku z tym proponuję śledzić niektóre z nich, te najważniejsze związane z pracami Victora Turnera, Richarda Schechnera, Freda L. Casmira, Johna J. MacAloona. Sądzę, że specjalne miejsce tego rodzaju analiz winno się znaleźć w pierwszym etapie projektowanego programu analitycznego. Proponuję uwzględnić w tej właśnie fazie badań (a także i w następnych, lecz w innej postaci) przypadki empiryczne dwóch typów spotkań międzykulturowych. Pierwszy z nich będzie tematem pierwszej części artykułu, gdzie kategorie pojęciowe przede wszystkim „dramatu scenicznego” i „dramatu społecznego” będą służyły do zrozumienia fenomenu rekonstrukcji historycznej. Drugi zaś przypadek — przypadek międzynarodowego festiwalu folkloru — jest przykładem jednej z możliwych realizacji spotkania drugiego, przekształcającego relację swój—obcy na płaszczyźnie folkloru i sztuki. Zapowiedzieć jeszcze można przy okazji określania podstawowych zadań analizy, że i w tym drugim przypadku istotne będą kategorie antropologiczne „przedstawienia kulturowego”, „ceremoniału” i „trzeciej sfery”.

² Zob. prace Waldemara Kuligowskiego czy prace zbiorowe wydawane systematycznie przez środowisko poznańskie, np. tom zbiorowy *Zanikające granice*.

³ Zob. Pomieciński, Sikora, red. (2009), wprowadzenie W.J. Burszty oraz artykuł T. Bulińskiego (s. 263).

Spotkanie pierwsze, czyli rekonstrukcje przeszłości Polski

Fenomenem kulturowym, który może pomóc odsłonić treściową i formalną złożoność spotkania z przeszłością narodową oraz usytuować ją w przestrzeni dyskusji akademickich i publicznych na temat wielokulturowości współczesnej Polski, jest rekonstrukcja historyczna w różnych jej odmianach. Rekonstrukcje historyczne doczekały się w literaturze polskiej dotyczącej pamięci zbiorowej i tożsamości Polaków wielu określeń definicyjnych i typologii (Kwiatkowski, 2008, s. 110—185). Bez względu na to, czy próby rekonesansu teoretycznego skupione są bardziej na charakterystykach odtwarzania przedmiotów materialnych przeszłości czy na właściwościach ich uczestników i tworzonych przez nich inscenizacji obrazów przeszłości, nie są one niczym innym, jak pewną specyficzną formą zbiorowego działania kulturowego w przestrzeni społecznej współczesnej Polski.

Trzeba jednak zaznaczyć, że do określeń rekonstrukcji historycznych przez badaczy stosowana jest kategoria instytucji kulturowej lub — i to najczęściej ma miejsce — kategoria uczestnictwa w kulturze polskiej bądź w różnych kulturach stanowiących dla tej kultury podstawowe tworzywo dalszych konfiguracji. Jest to uczestnictwo — co można zobaczyć zarówno w interpretacjach danych empirycznych, jak i w studiach o charakterze teoretycznym — ważne i społecznie, i kulturowo, przedstawione jako zjawisko masowe, oddolne w zdecydowanej większości działań spontaniczne i jednocześnie dobrze osadzone w strukturze zinstytucjonalizowanego życia publicznego w Polsce. Jest także wspierane — co prawda z różną intensywnością — polityką historyczną i polityką kulturalną organizacji samorządowych i instytucji państwowych.

Co nie mniej istotne, kwestia rekonstrukcji historycznej, co podkreślają badacze, wyzwała emocje, i to czasami skrajne: budzi zachwyty nad możliwością pogłębienia przeżycia łączności z ludźmi, instytucjami czy wydarzeniami z przeszłości, ale pozwala też potępiać stwarzanie iluzji przeżycia wojny, śmierci i cierpienia w sposób dla przeżywającego bezpieczny. Należy zaznaczyć, że siła powiązań kategorii emocji z opisem rekonstrukcji historycznych jest wielce kulturotwórcza, wyznacza bowiem zasoby i miejsca transgresji kulturowej „wychodzenia” z wielokulturowej przestrzeni w świat społeczny oparty na maksymalizacji doznań oraz na hierarchizacji obrazów i narracji przeszłości.

Kwestia rekonstrukcji historycznej ma też „swój udział”, i to wielce widoczny, w debatach publicznych i akademickich (często z sobą na różne sposoby pomieszanych), o tym, jakiej Wielkiej Narracji Historycznej Polacy teraz potrzebują najbardziej, i o tym, czyje i jakiego typu odtwórstwo historyczne wzmacnia przeciwstawne współczesne wizje Polski: Polski solidarnej vs. liberalnej czy tradycyjnej vs. nowoczesnej. Innymi słowy, interpretacja rekonstrukcji historycznej, które moim zdaniem zasługują w pełni na status istotnej kwestii kulturowej, dostarcza argumentów, i to w fundamentalnych sporach o Polskę, równocześnie wspomagając ekspresję sporów ideologicznych między zwolennikami patriotyzmu romantycznego i amatorami patriotyzmu konstytucyjnego, między rzecznikami

feminizmu i konserwatystami, strzegącymi tradycyjnej, paternalistycznej wizji przeszłości. *Last but not least* konieczność zajęcia się rekonstrukcjami historycznymi wynika z tego, że to one przebudowują kulturowo i społecznie zastane, odziedziczone po przeszłości sposoby indywidualnego i zbiorowego jej doświadczania. Do indywidualnych wprowadzają bardziej niż rekonstrukcje odziedziczone po przodkach (wykorzystują one głównie dyskursywne formy skodyfikowanej przez państwowy system edukacji historycznej) cielesność i pierwotne emocje do prób budowania wspólnotowości kontrolowanej głównie przez rozproszone instytucje społeczeństwa obywatelskiego, a nie przez modele oficjalnej narracji historycznej służebne zadaniom bieżącej polityki i socjalizacji państwowej.

Argumentów na rzecz konieczności zajmowania się rekonstrukcjami historycznymi, jeśli chcemy „głębiej wejść” w kwestię wielokulturowości współczesnej Polski, jest więcej niż te wcześniej wskazane. A te zasygnalizowane, zaznaczymy, z całą pewnością zasługują na staranniejsze przedstawienie, np. problem rosnącej popularności w polskim społeczeństwie rekonstrukcji historycznej został przez wielu socjologów, antropologów i politologów zauważony i jest wnikliwie rozważany⁴. I tak Piotr Kwiatkowski, opierając się na bogatych i zróżnicowanych zasobach danych empirycznych (między innymi był liderem badań nad rekonstrukcjami historycznymi w Pentorze, a także współpracował z innymi instytucjami badań społecznych), pisał: „[...] we wrześniu 2006 roku kontakt z rekonstrukcjami historycznymi miało ponad 7 milionów dorosłych Polaków, gdy 1/3 badanych (próby reprezentatywnej dla mieszkańców Polski w wieku 16. i więcej lat), co najmniej raz widziała osobiście jakieś rekonstrukcje historyczne, takie jak np. pokazy rycerzy, parady dawnego wojska, odtwarzanie bitwy, odgrywanie scen z przeszłości” (Kwiatkowski, 2008, s. 113). Ten sam badacz zauważył jednak, że tylko około 1% dorosłych uczestniczy bardzo aktywnie w jakiejś formie rekonstrukcji, dodajmy, że konstatacji o liczebności rekonstruktorów towarzyszyła opinia o dużym społecznym, terytorialnym zasięgu rekonstrukcji historycznych (zasięgu ogólnopolskim i regionalnym) i ich widoczności publicznej w nowych i starych mediach oficjalnych i społecznościowych (prasa lokalna, specjalistyczne portale informacyjne czy informatory organizacji pozarządowych, reklamy wydarzeń rocznicowych w mediach prywatnych i publicznych).

Mocnym argumentem, by się rekonstrukcjami historycznymi zajmować w kontekście wielokulturowości, jest to, że po pierwsze — wielopostaciowość rekonstrukcji historycznych (festiwale, dialogi z przeszłością, turnieje, festyny, obrazy literackie czy multimedialne widowiska) pozwala odsłonić w formie gatunkowych i tematycznych krystalizacji różnorodność przedstawień przeszłości Polski, zawartych w powszechnie uznanej za jednorodną wielkiej narracji romantyczno-patriotycznej polskiej historii.

Po drugie — kontakt indywidualny i grupowy z artefaktami przeszłości wytwarza w świadomości rekonstruktora dwa przeciwstawne poczucia różnicy

⁴ Chodzi mi przede wszystkim o prace Piotra Kwiatkowskiego, Andrzeja Szpocińskiego, Tomasza Szlendaka, Wojciecha J. Burszty oraz ich współpracowników.

i podobieństwa między przeżywaniem dawności oraz przeżywaniem aktualności, co skutkuje poczuciem spotkania (wkładając mundury żołnierzy września 39 roku i inscenizując jedną z ważniejszych bitew wojny obronnej 39 roku buduje się doświadczenie tworzenia sfery przeżywania wartości „pomiędzy dawnością i aktualnością”, zderzenie sfery historii wymyślonej z historią przeżywaną oraz sfery wspólnoty wyobrażonej ze wspólnotą realną), związane są z innymi modelami kultury, a ich wzajemne przenikanie się w doświadczeniach uczestników skutkować może przekształcaniem uczestnictwa w kulturach i budowaniem nowych artykulacji w postaci dystynktywnych wizerunków kultury narodowej jako wewnętrznie zróżnicowanej całości o charakterze symbolicznym.

Po trzecie — w efekcie odsłonięcia różnorodności uznanej za jednorodną tradycji, jej rekonstrukcje mentalne i afektywne w postaci złożonego doświadczenia (pomiędzy przeszłością i terażniejszością) prowadzą do „oswojenia” przeszłości przez jednostkę czy grupę rekonstruktorów historycznych. Innymi słowy, używając metafor stworzonych przez wybitnego brytyjskiego badacza pamięci zbiorowej Davida Loventala (1985), przeszłość Polski przestaje być dla rekonstruktorów „obcym krajem”. Przeszłość wykreowana przez uczestników rekonstrukcji przestaje być obcym krajem: jest miejscem osobliwej wizyty, przestrzenią spotkań, miejscem, w którym oswaja się obcą kulturę i nabywa kompetencji w przekładach międzykulturowych o właściwościach transgresji. Tym sposobem rekonstruktorzy inscenizują nie tyle oswajaną przez siebie obcą kulturę przodków, ile spotkanie z nią za pośrednictwem właściwych danej formie rekonstrukcji środków kultury tworzących mocną granicę.

Po czwarte — w analizach wielokulturowości tu i teraz w Polsce coraz większa uwaga badaczy skierowana jest na rolę emocji w tworzeniu i propagowaniu indywidualnych i grupowych przedstawień kulturowych, częściej uważa się, że emocje są coraz bardziej znaczącą kategorią kulturową (Lutz, 2013, s. 27—58), która jest kondensatorem wartości kulturowych w danym miejscu i czasie oraz symptomem jej kulturowej żywotności i kreatywności. Proponowane przez antropologów i socjologów emocji analizy języka i doświadczeń zbiorowych pozwalają dostrzec potencjał badań nad emocjami w diagnozowaniu procesów odtwarzania i tworzenia wielokulturowości (Abu-Lughot, 2013, s. 301—326; Wierzbicka, 2013, s. 245—278).

W tym samym kierunku zmierzają historycy idei czy socjologowie historyczni, bliżsi niż socjologowie emocji problematyce wspomnienia i instytucjonalizacji upamiętniania. Ich zdaniem w przedstawieniach kulturowych typu wspomnieniowego — a do tego gatunku należy zaliczyć również i rekonstrukcje historyczne — dużą rolę odgrywają emocje, bo, jak twierdzą w ślad za Alexisem de Tocquevillem badacze idei, każde wspomnienie przeszłej emocji jest „swoistym drogowskazem, niczym obiekty pozwalające podróżnikowi mierzyć przebytą drogę” (Smith, 1985). Rekonstruktorzy historyczni i ich publiczność (ta ostatnia w mniejszym stopniu, bo bez odpowiednich kostiumów historycznych) „suche” książkowe fakty nasycają życiodajnymi emocjami. Dzięki temu, że spotkania w jednym uczestnictwie w kulturze dwóch wewnętrznie zróżnicowanych, wielo-

elementowych dyskursywnych obrazów kultur oraz ich odczuć utrwalonych w przeżywaniu dawności i terażniejszości (za pomocą odmiennych strategii psychospołecznych) wytwarza się jedna z form fabrykacji jakichś wydarzeń czy osób (Burke, 2011, s. 133—156). Można zatem powiedzieć, że spotkanie takie i jego skutki powinno się nazwać fabrykacją Polski do ściśle określonego użytku jednostkowego i grupowego zarazem, bo chodzi w tym nie tylko o spotkanie epizodyczne, moment „wczucia się w przeszłość”, lecz także o długofalowe efekty w nim ujawnione. Oddziaływanie zasobów długiego trwania wytwarza nadal symbole wspólnotowe (osobowe i rzeczowe), umożliwiające jednostkom i grupom z różnych pokoleń wchodzenie w sytuacje podwójnego wejścia w kulturę: w świat społeczny dawnych obywateli Polski oraz w świat społeczny współczesnych obywateli III RP i przez tych obywateli konstruowanych w procesie społecznym, swoich i innych kultur.

Po piąte — rekonstrukcje historyczne są formą odświeżonego uczestnictwa w odświeżonej kulturze społeczeństwa polskiego, podporządkowanej różnym wizjom otwartej lub zamkniętej państwowości. Sądzić można, że formy teatralizacji rekonstrukcji historycznej wprowadzane przez organizatorów przy współudziale publiczności, w postaci instytucji festiwalu, festynów tematycznych, widowisk wojennych spełniają kryteria wymyślone przez Jeana Duvignauda i Victora Turnera (Turner, 1982), umożliwiające przekształcanie wielowymiarowego dramatu społecznego o różnych formach trwania i wewnętrznego różnicowania w dramat teatralny, umiejscowiony w ściśle określonej lokalizacji terytorialnej i realizowany w ściśle określonym momencie czasowym.

Rekonstrukcję historyczną, pojmowaną jako dokładnie wyznaczony dramat teatralny, można interpretować odwołując się do perspektywy analitycznej zorientowanej na kontakt dwóch kultur, na kontakt analizowany z użyciem metafor i kategorii teoretycznych. Pierwsza z interpretacji takiej perspektywy — proponuje ją Szlendak we *Wstępie do Dziedzictwa w akcji* (Szlendak i in., 2012). Pisał tam: „[...] interesowało nas [tj. prowadzących badania terenowe — J.K.] dostarczenie zainteresowanym czytelnikom wiedzy na temat wkomponowania rekonstrukcji historycznej we współczesną, »stechnicyzowaną« i »usieciovioną« codzienność oraz zaprezentowanie zderzenia rekonstruowania z normami i wymogami codzienności, dające rozmaite, czasem naprawcze wobec tej codzienności, czasem zaś komiczne efekty” (2012, s. 1).

Badacze, zdaniem Szlendaka, mają analizować rekonstrukcje historyczne w kontekście ich usytuowania w określonej jako stechnicyzowana kulturze codzienności. Jednocześnie mają pragnąć uchwycić napięcie obecne w różnych formach rekonstrukcji „między komercją a pasją, między konsumpcją a integracją i między festynem a naukowym hobby” (2012, s. 2). Zatrzymajmy się na trochę na tej właśnie propozycji analiz. Moim zdaniem, może ona stanowić zespół głównie pozytywnych odniesień do drugiej propozycji interpretacyjnej rekonstrukcji historycznej. Chodzi tu o analizę rekonstrukcji historycznej w kategoriach historycznego widowiska kulturowego (spektaklu). (Do tej właśnie drugiej interpretacji się przyznaję, sugerowałam już jej znaczenie, formułując główną ideę wskazanego dopiero co

piątego argumentu). Innymi słowy, bohaterem drugiej interpretacji jest widowisko zorientowane na upamiętnianie za pomocą środków ekspresji charakterystycznej dla grupowego świętowania polskiej przeszłości.

W tej drugiej odmianie perspektywy spotkania kultur ważne jest to, że chodzi o spotkanie dwóch złożonych całości kulturowych, ale nie kultury codzienności opisanej za pomocą odniesień do techniki, sieci, komercji czy festynu, z kulturą, która jest jej przeciwieństwem, bo jej fundamentami są pasja, wspólnota, naukowa kompetencja.

W obu odmianach perspektywy spotkań w centrum uwagi znajduje się kultura odświętnego widowiska, określana przez rzeczników pierwszej interpretacji — i to dość ogólnikowo — przeciwieństwem codzienności, jednak w odmianie drugiej, którą chciałabym tu zaproponować, kultura niecodzienności, wyrażona w postaci rekonstrukcji historycznej, nie jest instytucjonalizacją zabawy, lecz instytucjonalizacją dramatu narodowego. Perspektywa ta nobilituje wejście w świat przeszłości narodu, urasta do roli wzniosłego przeżycia dramatu pokoleń i podbudowuje na różne sposoby poczucie oczywistego w nim uczestnictwa.

Oba ujęcia różnią się w niuansach, ale te niuanse właśnie wskazują na cechujące owe podejścia odmienne kierunki analizy. Ujęcie pierwsze nie tylko dopuszcza mówienie o rekonstrukcyjnej codzienności (Szlendak i in., 2012, s. 7—70), lecz także je akcentuje, gdy drugie codzienność taką unieważnia jako problem badawczy. Pierwsze ujęcie, zwracając uwagę na wkomponowanie rekonstrukcji historycznej w codzienność, podkreśla istotność kierunku „od rekonstrukcji do kultury codzienności”, natomiast ujęcie drugie koncentruje się na uzasadnianiu struktury i dynamiki rekonstrukcji historycznej jako widowiska kulturowego scenicznego (przez innych badaczy nazywanego spektaklem), a nie na motywacjach uczestników i wskaźnikach ich przynależności do ruchu społecznego. Zaznacza ważność kierunku od ogólnikowo potraktowanej kultury ustawicznych dramatów społecznych jednostek i zbiorowości do drobiazgowo skategoryzowanego dramatu, operującego różnego gatunku przetworzeniami zasobów dramatów społecznych składających się na rzeczywistość Polski „tu i teraz”.

Uczestnikom i publiczności rekonstrukcji historycznych przypisuje się dużą kreatywność w sferze przekładu międzykulturowego: przydaje się im dużą moc sprawczą w hierarchizacji składników strukturalnych i procesualnych dramatów społecznych, budujących tożsamość społeczną obywateli III RP, w ich sublimacji i puryfikacji procesów wiodących do spójnych, ale krótkotrwałych postaci dramatów teatralnych, zogniskowanych na miejscach pamięci, pojmowanych w duchu koncepcji Pierre’a Nory.

Innymi słowy, w drugiej odmianie interpretacji zajmować się trzeba przede wszystkim zgromadzeniem świadectw pracy intelektualnej i emocjonalnej różnego typu uczestników rekonstrukcji historycznej; wedle niej należy interesować się doświadczeniem wspomnień ludzi, wydarzeń, nastrojów, poszerzaniem pola doświadczeń współlbycia w przeszłości i terażniejszości, a w konsekwencji doskonaleniem i rozszerzaniem kultury odświętności. Chodzi zatem o wielowymiarowe przeżywanie przeszłości.

Choć w pierwszej i drugiej odmianie perspektywy spotkania dwóch kultur rekonstrukcja historyczna jest bezsprzecznie na planie pierwszym, to jedna z jej form, a mianowicie forma odświętności (dramat teatralny o narodowo-lokalnych treściach) dopiero w tej drugiej odmianie ma wyjątkową moc kulturową, albowiem w jej ramach właśnie ma miejsce narzucanie i doskonalenie sensów przeszłości i współczesności, a to jest „czymś więcej” niż moc „lepszego wkomponowania” się w rzeczywistość społecznych dramatów.

Odmiana pierwsza nobilituje rekonstrukcje historyczne w inny nieco niż ta druga sposób traktowania państwa i społeczeństwa. Jej rzecznicy podkreślają, „że biorąc udział w działaniach grup odtworzeniowych, ludzie budują jednocześnie unikalny przemysł kulturalny, dostarczający zasobów lokalnym społecznościom i instytucjom kultury, choćby w sferze mobilizowania i organizowania ruchu turystycznego. Co bardzo istotne dla polityki kulturalnej i historycznej państwa, za sprawą rozrastającego się ruchu grup odtworzeniowych kreowana jest »wspólnota wyobrażona« i »historia wymyślana«. Na jaw wychodzą na przykład lokalne wydarzenia militarne, których próżno by szukać w podręcznikach historii. Za pomocą działań grup odtworzeniowych przywraca się zbiorowej pamięci wydarzenia, których forma i sens wyparowały z umysłów za sprawą luk w instytucjonalnej edukacji” (Szlendak i in., 2012, s. 1).

W przypadku drugiej odmiany zaleca się raczej mobilizowanie i organizowanie instytucji obywatelskich „ku wzniosłości”: ceni się różne działania na rzecz dumy narodowej zbudowanej z małych cegiełek pamięci narodowej, intensywnie głęboko przeżywanej z własnej woli i z chęci do współbycia z innymi. Podkreśla się w niej nie tyle rolę wypełniania białych plam w historii krajowej czy zdolność do uzupełniania oficjalnej edukacji historycznej, potrzebnej do życia w państwie demokracji liberalnej (to oczywiście trzeba koniecznie zalecać wszędzie), ile rolę kreowania podmiotowości historycznej przez mniej lub bardziej zorganizowane reprezentacje społeczeństwa obywatelskiego, umożliwiającej tworzenie oddolnej wielogłosowej historyki politycznej. Innymi słowy, związek tej drugiej perspektywy analitycznej z budowaniem aksjologicznych podstaw spotkań z polityką historyczną i polityką bieżącą instytucji państwa i organizacji ponadnarodowych jest najważniejszy.

Rekonstrukcje historyczne i tworzone przez ich uczestników ruch społeczny mają wedle drugiej wersji perspektywy spotkania kultur niebagatelną rolę do odegrania. Mają do spełnienia funkcję wielowymiarowego, nieustannie przez różne spektakle uaktualnianego (pod względem zarówno treści, jak i formy) układu odniesień normatywnych: autotelicznych i instrumentalnych dla jednostek, środowisk i organizacji. Chodzi w tym wszystkim o spełnianie funkcji układu odniesień w konstruowaniu tradycji dumy narodowej i wprowadzaniu do tych konstrukcji nowych wartości oraz nowych o tych wartościach Wielkich Narracji.

Innymi słowy, rekonstrukcje historyczne nie są niczym innym, jak czytelną norm, i to norm fundamentalnych dla podtrzymywania matryc tożsamości grupowych, a zwłaszcza narodowych i państwowych, takich jak doświadczanie wspólnotowości przez równoczesne przeżywanie dawności i aktualności z wybranym przez siebie wydarzeniem, osobą czy instytucją.

Można sądzić, że wchodzenie za pośrednictwem rekonstrukcji historycznych (a ich gatunków jest bardzo wiele i wiele różnych wejść w przeszłość one umożliwiają i różnymi środkami estetycznymi i etycznymi je uzasadniają) powoduje rozszerzanie pola współczesnych kultur, składających się na ich harmonizację w postaci kultury narodowej, co pozwala na szczególnie efektywny i efektowny przebieg i skutek spotkania kultur. Mówiąc krótko, wszystko to daje większe szanse na uzgadnianie różnych typów indywidualnych i zbiorowych polityk kulturalnych. Ten typ teatralizacji dramatów społecznych zorientowanych na narodową przeszłość ułatwia (dzięki temu, że zwykł doprowadzać do maksymalizacji widowiskowości i wszechstronnego zaangażowania mentalnego i afektywnego oraz kondensacji ukierunkowanych prospołecznie wartości) polsko-polskie, czyli wewnętrzne, pojednanie narodowe (Kurczewski, red., 2013), a w konsekwencji prowadzi do lepszych warunków negocjowania wspólnoty moralnej.

Z powodu istotności rekonstrukcji historycznej w odsłanianiu różnorodności kulturowej polski początku XXI wieku — mam nadzieję, że ogólniejsze argumenty zostały już zasygnalizowane — jednakże warto poświęcić jeszcze nieco uwagi typom rekonstrukcji wyróżnionym na podstawie datowania historycznych treści, do których się odnoszą, oraz uwzględniania natury powiązań tych rekonstrukcji z polityką historyczną ogólnokrajowego i regionalnego zasięgu.

W Polsce po 1989 roku nastąpił wzrost aktywności grup rekonstrukcyjnych, wykrystalizowały się również trzy podstawowe domeny odniesień do przeszłości: pierwsza — domena odniesień do średniowiecza, głównie do etosu rycerskiego; druga — sfera odwołań do czynów bitewnych z okresu od XVIII wieku do epoki powstania styczniowego; trzecia — inscenizacje głównie o patriotyczno-bohaterskim charakterze, dotyczące XX wieku (w tym najważniejsze były rekonstrukcje wydarzeń z czasu obu światowych wojen, powstania warszawskiego czy protestów zbiorowych z czasów Solidarności, stanu wojennego czy przejścia ustrojowego).

I tak bractwa rycerskie organizując spektakle publiczne koncentrowały się nie tylko na walce i broni, lecz także na odtwórstwie różnych spotkań między dawnymi wielkimi tradycjami kultury materialnej oraz elementami kultury symbolicznej, takimi jak: architektura, wierzenia, filozofia, literatura, mity. Pomagały też uświadamiać entuzjastom rekonstrukcji możliwość przenoszenia ich zainteresowań dawną literaturą rycerską i tańcem dworskim na współczesne, oryginalne i cenione społecznie działania artystyczne.

Z kolei grupy rekonstruujące wydarzenia XVIII i XIX wieku nawiązywały do wydarzeń z historii wojskowości czasów dość dobrze przez historyków udokumentowanych, a głównie do historii utrwalonych w mitach narodowych oddziałów wojskowych i ich przywódców. W tym nurcie aktywności rekonstruktorów historycznych, któremu niejednokrotnie przyświecał duch europejskich inscenizacji napoleońskiej idei wspólnej Europy, dochodziło do zwiększenia wagi spotkań kultury, której główną ekspresję sprowadzić można do hasła „za naszą i waszą wolność”, z kulturą *gloria victis*, łączącą kulturę szacunku dla militariów z szacunkiem dla cierpień i krzywd narodowych.

Najlichniesze grupy rekonstrukcyjne, o największym też zasięgu terytorialnym i największym zróżnicowaniu celów działań oraz form ekspresji spektaklu kulturowego (eventy, żywe obrazy, widowiska multimedialne), koncentrowały swe zaangażowania na wydarzeniach XX wieku. (Taki stan preferencji czasowych nie może dziwić, wszak horyzont czasowy zainteresowań historią Polski zdecydowanie się skrócił: hegemonia przedstawień XX wieku została zastąpiona hegemonią wydarzeń wartości i osób ulokowanych w tymże wieku (Szpociński, 1989). Właśnie do tej trzeciej domeny tematycznej rekonstrukcji należały najlichniesze działania rekonstrukcyjne, włączające rekonstrukcje potyczek armii podziemnej oraz aktywności cywilnej opozycji demokratycznej, zarówno do zwykłego kalendarza obchodów rocznicowych, jak i do szczególnie ważnych dla podtrzymania tożsamości narodowej i harmonizacji wewnątrz polskiej kultury narodowej jubileuszowych obchodów.

Do tego ostatniego nurtu działań rekonstruktorów historycznych należy włączyć szczególnie barwne inscenizacje stanu wojennego w Warszawie, Łodzi, Krakowie czy Wrocławiu — i te osobne widowiska, i te składowe wielodniowych, odwołujących się do różnych środków ekspresji artystycznej i społecznej. Szczególnie interesujące i ważne dla tego nurtu rekonstrukcji historycznych są zorganizowane przez rekonstruktorów historycznych spotkania z wydarzeniami stanu wojennego 1981 roku. Przykłady rekonstrukcji wydarzeń stanu wojennego w ramach obchodów 25-lecia jego wprowadzenia pozwoliły nie tylko przypomnieć dramatyzm tych dni, lecz także przekształcić wyobrażoną wspólnotę anonimowych bohaterów i ofiar stanu wojennego we wspólnotę bardziej realną: bardziej nasyconą emocjami czy imiennymi konkretami. Warto też dodać, że wzbogaciły treści oraz formy innych spotkań z kulturą patriotyzmu lokalnego i narodowego, ufundowaną na tradycjach protestów zbiorowych, jak i na innowacyjnych wartościach polskiej samoorganizującej się rewolucji (Staniszki, 2011).

Dodajmy, że właśnie rekonstrukcje trzeciego nurtu zaangażowań w historii Polski najlepiej realizowały spotkania z przeszłością Polski. Spełniały one bowiem kryteria dramatu przetwarzającego dramaty społeczne jednostek, środowisk, warstw i klas w dramat o znamionach maksymalnej teatralizacji. To one właśnie najpełniej realizowały schematy dramatu teatralnego, które korzystając z różnych środków charakterystycznych dla transgresji kultur, wspierały ich politykę, a także stwarzały dobre warunki do uzgadniania ich treści z treściami oficjalnej, wielkiej narracji. To właśnie dzięki nim, jeszcze raz podkreślmy, dochodziło do różnych form współpracy między wyspecjalizowanymi w domenie historii agendami państwowymi, usiłującymi nawiązać kontakt z obywatelskimi podmiotami, próbującymi budować własną politykę historyczną.

Innymi słowy, to ten ostatni typ rekonstrukcji historycznych i związanych z nim środowisk stanowić może i powinien zasób danych kulturowych niezbędnych do radykalnego przetwarzania spotkań indywidualnych czy grupowych, zarówno ze zróżnicowaną kulturowo przeszłością, jak i zróżnicowaną kulturą współczesności. To dzięki tym właśnie rekonstrukcjom historia najnowsza Polski zamykana w formę widowiska o znamionach dużej teatralności wytwarzanymi przez te

widowiska matrycami tożsamościowymi tworzyła mocniejsze więzi społeczne oraz wzmacniała jednocześnie porządek i wspólnotowość specyficzną dla Polski początków XXI wieku.

Spotkanie drugie, czyli międzynarodowe festiwale folkloru

W centrum uwagi drugiej części tekstu znajduje się *międzynarodowy festiwal folkloru*, ujmowany — podobnie jak w diagnozie spotkania pierwszego typu — w kategoriach wielopoziomowych procesów komunikacyjnych, zachodzących między różnymi grupami uczestników festiwalu, zebranych w określonym miejscu Polski i jednostkowo lub grupowo reagujących na dalsze i bliższe otoczenie festiwalowe. Procesy te — trzeba koniecznie podkreślić — w przypadku festiwali, a także rekonstrukcji skutkowały tworzeniem się krótkotrwałych wspólnot.

Festiwale, przykład drugiego typu spotkań, nie są niczym innym jak doświadczaniem różnych form kultury wysokiej i popularnej. Są generowaniem projektu „folkloru z wielu krajów”, który zdaniem ich uczestników narzuca społeczności pozafestiwalowej wartości artystyczne i oferuje dość spójne matryce ekspresji polskiej tożsamości narodowej (w niej także regionalnej, bo stanowi ona jej podporę) oraz pożądaných społecznie wzorów osvajania kultur obcych, jak również poznawania ich twórców i użytkowników.

W rekonstrukcji tego dynamicznie traktowanego fenomenu na plan pierwszy wysuwają się zatem jego analizy, których celem jest odsłonięcie pewnego porządku wzorów kulturowych. Za zadanie ma ona odkrycie, że w czasie trwania festiwalu dochodzi do zawieszenia cechu kontekstu festiwalowego, a mianowicie społeczeństwa narodowego wyznaczonego strukturami otwartego państwa narodowego, jego strukturami prestiżu czy kompetencji i przekształcenia go w społeczności festiwalowe gromadzące się w różnych miejscach Polski (głównie na południu i północy, zwykle w okresie nie dłuższym niż tydzień, podzielone na grupy prestiżu społecznego czy artystycznego, grupy ludzi podobnych stylów życia itd.).

Przed zagłębieniem się w świat przykładów festiwali folkloru trzeba zapytać, jak ich uczestnicy i badacze je określają. Warto zauważyć, że w użyciu jest wiele bardzo różnych pojęć ze słownika antropologii. Wiele definicji festiwalu wywodzi się z określeń festiwalu podanych w *Słowniku języka polskiego PWN* czy z określeń użytych w manifestach i informatorach festiwalowych (np. w broszurze *Turystyka kulturowa*). Słownik PWN proponuje bardzo rozszerzone rozumienie festiwalu. W jego wykładni „festiwalem jakiejś osoby lub rzeczy nazywamy serię wydarzeń w nią związanych, tworzących wokół niej atmosferę pokazu lub święta”⁵. Ostatnio,

⁵ Bardzo ciekawe przykłady typów i miejsc organizacji festiwali przedstawiono w pracy zbiorowej *Znaczenie i funkcje festiwali folklorystycznych we współczesnej kulturze* (Lewandowska, Trebunia-Staszek, red., 2009). Zob. też obszerną, inspirującą pracę interdyscyplinarną z perspektywy relacji międzykulturowych Joanny Działowiec (2013).

zwłaszcza w prasie specjalistycznej, dotyczącej spraw marketingu regionalnego czy turystyki kulturowej, pojawia się bardziej rozszerzona interpretacja festiwalu. Za festiwal uważa się tam jakiś przegląd dokonań społecznych czy artystycznych, który może dotyczyć bardzo różnych obiektów (czyli wedle tego źródła można mówić o „festiwalach niskich cen, festiwalach bramek czy festiwalach funduszy europejskich”). Warto zauważyć, że rozszerzone rozumienie festiwalu zbliża się do terminu określającego coraz częstsze zjawisko ze sfery kultury popularnej, jakim jest *event*⁶. Najczęściej są w użyciu definicje festiwalu folkloru, stworzone i rozpowszechnione przez znanego badacza folklorów polskich, zwłaszcza Polski południowej, Alojzego Kopoczka. Wedle niego festiwale folkloru są „ludową twórczością artystyczną, w której wyjątkowo ważne miejsce zajmuje muzyka, towarzysząca tańcom i śpiewom oraz prezentowanym na estradzie zwyczajom i obrzędom” (Kopoczek, 2010, s. 21). Należy dodać, że określenia tego badacza korespondują ze sposobem definiowania festiwali folkloru w przewodnikach festiwalowych wydawanych zwyczajowo przez ich organizatorów. W większości popularnych określeń międzynarodowych festiwali folkloru chodzi o promowanie zbliżenia międzynarodowego za pośrednictwem takich form artystycznych kultury ludowej, jak: taniec, zabawa, obrzędy, rzemiosło ludowe. W manifestach ideologicznych festiwali często podkreślało się, że festiwale nie są niczym innym jak miejscem spotkań różnych kultur ludowych, reprezentujących różne kultury narodowe, w których poszukuje się doznań wspólnotowych za pośrednictwem ustawicznego dialogowania ludzi i środowisk. Zazwyczaj podkreśla się, że na festiwalach folkloru nie jest przedstawiana autentyczna kultura ludowa w jej tradycyjnych przejawach, lecz prezentowane są często jej radykalne artystyczne przetworzenia, w których chodzi bardziej o pokazanie ducha nowej tradycji folkowej aniżeli o wyrażanie w języku sztuk różnych dokumentacji dawnych zwyczajów ludowych. Zaznacza się, że festiwale, odbywające się w wioskach festiwalowych, domach kultury czy kościołach, coraz częściej stają się „sklejonym” na różne sposoby zestawieniem pokazów, obrzędów, występów ludowych artystów, korowodów tanecznych czy spotkań w restauracjach i karczmach oferujących gastronomiczny folklor. W zapowiedziach programowych i komentarzach medialnych międzynarodowe festiwale folkloru jawią się jako złożone wielokulturowe całości, dla których impulsem organizującym są tradycje i współczesność „z różnych zakątków Europy czy świata”, ujęte w postaci dramatu społecznego rzeczywistości pozafestiwalowej, którą festiwal przekształca w spektakl „rozpisany” na strefę sceny i strefę kulis (Goffman, 2011).

W określeniach definicyjnych i charakterystykach festiwalowych celów czy misji ujawnia się, moim zdaniem, raczej nadmiar niż niedobór terminów ze słowników antropologii, starej czy nowej. Dlaczego trzeba o tym mówić? Przede wszystkim dlatego, że w tego rodzaju dokumentacji festiwalowej używanej w przewodnikach festiwalowych gołym okiem widać związek z antropologią. W opisach festiwali wytwarzanych „przed”, „w trakcie” i „po” festiwalach zwracają uwagę takie terminy, jak: „ceremonia”, „widowisko”, „rytuał świątecz-

ny”, „obrzęd świąteczny”. W moim przekonaniu należy ten rodzaj terminów zauważyć, i to nie tylko ze względu na ich nagminność, lecz także ze względu na kulturotwórczą rolę, jaką one odgrywają. Pomagają lepiej uchwycić przeżywany czy analizowany fenomen społeczny i kulturowy. Są czymś w rodzaju gwaranta cudów interpretacyjnych: inspirują do dyskusji uczestników i badaczy; sprawiają, że festiwal staje się dla wielu ludzi różnych kultur świętem w trwalszym i głębszym psychospołecznym sensie.

Co te określenia wyjściowe, głównie antropologicznej proveniencji sugerują? Zawarte w tych określeniach kategorie wskazują, że na pierwszym etapie zaproponowanego we wstępie projektu (bo zapisy przygotowań do badań i analiz zazwyczaj kwestie rodowodów i użytków uwzględniają) można bardziej rzetelnie zajmować się genealogią podstawowych kategorii analiz.

Zatrzymać się więc trzeba choćby na chwilę na kwestii roli i miejsca takiej genealogii w analizach kategorii pojęciowych występujących na trzech etapach planowanego projektu. Na pierwszym etapie rekonstruowania i konstruowania spotkań międzykulturowych — czyli na tym, któremu poświęcony jest artykuł — należy ją, podobnie jak na etapie trzecim, raczej przeceniać niż teoretycznie lekceważyć. W związku z tym pokazując instrumentarium pojęciowe pierwszego etapu na przykładzie spotkania drugiego typu, a nie, niestety, na przykładzie spotkania pierwszego typu⁷, należy bardziej skoncentrować się nie tyle na użytkach z tradycyjnej antropologii, od dawna i z sukcesem zajmującej się folklorem, kulturą ludową czy relacjami kultura ludowa — kultura narodowa (Burszta, 1960), ile na inspiracjach płynących z prac Turnera, Geertza, Herzfelda.

Zanim zajmę się bardziej szczegółowo kwestią przydatności kategorii antropologicznych, pragnęłabym uwagę poświęcić naturze drugiego spotkania i jego podstawowym charakterystykom. Festiwal folkloru jest efektem paralelnych spotkań: po pierwsze — różnych kultur narodowych reprezentowanych przez folklor za pośrednictwem wielorakich gatunków artystycznych z folklorystycznymi reprezentacjami różnych grupowych interpretacji rodzimej (polskiej) kultury narodowej i wchodzących w jej przestrzeń kultur regionalnych, po drugie — jednostek, środowisk, instytucji kreujących i propagujących swoją politykę kulturalną (i właściwe im symbole interpretacji) za pomocą różnego typu przedstawień kulturowych, należących do dwóch odrębnych „magazynów kultur” wniesionych przez niektórych uczestników do magazynu festiwalu i do magazynów „naszych kultur” oraz do zasobów „kultur obcych”.

Spotkanie kultur przedstawione na dwóch poziomach, społecznym i kulturowym — odbywa się w terażniejszości, a dokładniej w terażniejszości rozszerzonej, bo uwzględniającej przetworzenia tradycji obyczajowych czy muzycznych dawniej wytworzonych. W odróżnieniu od przedstawionych — niestety zbyt skrótowo — spotkań z przeszłością narodową (ten pierwszy typ spotkań — podkreślmy — ma

⁷ W pierwszym paragrafie, gdy zajmowałam się rekonstrukcjami historycznymi, niestety, za słabo sygnalizowałam skomplikowanie związków rekonstrukcji historycznej z naukami historycznymi, a w tym osobliwie z historią kulturową, historią wojskowości czy historią podejmującą się prób ustalania relacji między badaniami historii a studiami nad pamięcią zbiorową.

miejsce w przestrzeni współczesnych kultur ulokowanych między aktualnymi granicami współczesnego polskiego państwa — narodu). Innymi słowy, te dwa różne typy spotkań dzieją się w teraźniejszości, w różnych jej momentach (rekonstrukcje historyczne zawarte są w programach obchodów rocznicowych, festiwale folkloru odbywają się zgodnie z kalendarzem międzynarodowych imprez artystycznych, i to w ściśle zaplanowanym czasie). Festiwale folkloru zamknięte są w krótkich dość odcinkach czasowych i granicach. Rekonstrukcje historyczne, które przywoływałam w pierwszej części (obejmujące także rekonstrukcje wydarzeń z historii europejskiej czy światowej, które nie są jednak stałym składnikiem narracji o polskiej historii narodowej), są przedstawieniem polskiej historii narodowej skodyfikowanej w mitach narodowych, natomiast spotkania folklorów są spotkaniami konfiguracji kulturowych składającymi się na polską kulturę wyrażoną środkami sztuki ludowej, z odpowiednimi typami konfiguracji artystyczno-folklorystycznych kultur obcych. Jest to, chciałabym zaznaczyć, podstawowa różnica między tymi rodzajami spotkań międzykulturowych.

Inna różnica, mniej może zasadnicza, to ta, która dotyczy charakteru sposobów organizacji spotkań wyrażanej w formie obrazów i określonych stylów działań i postaw (styl profesjonalny czy styl amatorski). W przypadku rekonstrukcji historycznych chodzi o organizowane przez lokalne inicjatywy obywatelskie oddolne ruchy społeczne o regionalnym czy ogólnokrajowym charakterze (jednostki czy małe grupy rekonstruktorów zaznaczały, że ich rekonstrukcje są dziełem spontanicznym, a nie podejmowanym decyzją władz państwowych czy umów międzynarodowych). Jeśli chodzi o festiwale folkloru, i to festiwale międzynarodowe, organizatorami są zwykle instytucje, organizacje państwowe lub samorządowe, krajowe lub międzynarodowe o charakterze profesjonalnym lub nastawionym na popieranie amatorów w danej dziedzinie sztuki ludowej, a uczestnikami są artyści z Polski lub zagranicy, wytypowani przez różne stowarzyszenia czy organizacje kulturalne i społeczne. Ponadto różnicą jest to, że spotkania rodzimego i obcego folkloru pod względem użytych form artystycznych są organizacyjnie bardziej chaotyczne, „rozchwiane”, wiążą występy śpiewaków kościelnych, kapel ludowych ze spotkaniami gron rękodzielników czy miłośników kuchni regionalnej.

W odróżnieniu od rekonstruktorów historycznych, którzy organizując przebieg swych spotkań z historią narodową, tworzą szersze wspólnoty przeżyć, obejmujące niejako z założenia aktywne rekonstruktorów, entuzjastów niezrzeszonych w bractwa lub oddziały czy przypadkowych obserwatorów, „festiwalowicze” tworzą w trakcie korowodów, występów bazarzy, jarmarków bardziej wyspecjalizowane mniejsze wspólnoty, takie jak wspólnoty muzyków, oficjalnych organizatorów czy zadowolonych z gastronomii ludowej konsumentów.

Podobieństwa i różnice między tymi dwoma typami spotkań są liczne i — jak widać — interesujące w analizie. Jedne z ciekawszych obserwacji dotyczą spotkań w sferze emocji. Znaczące są przede wszystkim miejsca tych emocji w doświadczeniach zarówno głównych wykonawców festiwalu (występują oni na centralnej scenie festiwalu), jak i widzów mających przecież różne rodowody etniczne, społeczne czy kompetencje artystyczne. W przypadku spotkań z prze-

szłością Polski, emocje, zwłaszcza te związane z cielesnością rekonstruktora, kogoś, kto chce czuć się „powstańcem” albo „żołnierzem”, są wartością nową, czymś dodanym do intelektualnego nastawienia do przeszłości, sformatowanego w wyniku kontaktu z podręcznikami czy postawy kontrolowanej przez oficjalne instytucje socjalizacji do roli Polaka. Gdy dochodzi do spotkań kultur rodzimych z obcymi, „wyrażonych” w profesjonalnych lub amatorskich formach estetycznych, emocje są tak samo ważne jak postawa intelektualna, a w niektórych gatunkach sztuki ludowej, np. ludowej muzyki żałobnej lub weselnej, są znacznie istotniejsze, nawet najważniejsze. Są one, dodajmy, od dawna poddawane systematycznej standaryzacji za pośrednictwem kodyfikowanej tradycji wykonawczej czy zapisów poradników dla odbiorców kultury, zwłaszcza zagranicznej. Nierzadko w trakcie festiwali (głównie muzycznych) oczekuje się od wykonawców muzyki obrzędowej czy tej związanej z ludowymi kultami religijnymi przeżywania ekstazy, a od publiczności hałaśliwych form zachwyty.

Należy zauważyć, że w drugim typie spotkań przydaje się emocjom pozytywnym i negatywnym, w ich skrajnych zwłaszcza postaciach, status tradycyjnych, a nie innowacyjnych norm, które ponad granicami politycznymi i kulturowymi łączą rodzime i obce kultury oraz ich twórców i nosicieli. Wskazują i czynią to — podkreślmy — „poza językiem naturalnym”. W przypadku drugiego typu spotkań język naturalny nierzadko generuje konflikty i obawy, w wyniku czego znacznie zmniejsza się, a nawet unieważnia przestrzeń niezgody i nieredukowalnej z pozoru obcości. Trzeba też zaznaczyć, i to koniecznie, bo ta rola — w przekonaniu wielu badaczy — należy do pierwszoplanowych, że festiwale stają się odświętnymi spotkaniami kultur, ludzi i instytucji, przede wszystkim dzięki transgresji nie o charakterze dyskursywnym, lecz w domenie emocji, zwłaszcza tych silnych i skrajnych. To one, choć na początku kontaktu kultur jawią się jako emocje mało wyraziste, słabe, rozproszone, związane z dramatyczną, lecz chaotyczną pozafestiwalową codziennością, przekształcają się w trakcie festiwalu w wielkie uczucia: zadziwienia jakością artysty, nostalgię za utraconą małą ojczyzną czy dumę z ludzi odpowiedzialnych za informacje o osiągnięciach artystów ludowych. Te wielkie emocje, nazywane i kodyfikowane przez literaturę i sztukę wysoką i niską, różnych krajów i regionów i wyrażane przez artystyczną kulturę ludową, mogą być „po” festiwalu nadal przy życiu utrzymywane i mają w nim pełnić funkcję wzorców w ulepszaniu codzienności „małych emocji”. To emocje, zaznaczmy, w mocnych formach wyrazu artystycznego stają się impulsami i nośnikami transgresji obcych kultur i reprezentujących je artystów — wykonawców. Dodajmy, wszystko to, co znalazło się w sferze intensywnych i wyrazistych emocji, sprzyja zmianie codziennych przejawów obcowania ze sztuką ludową, polską czy innych krajów. Innymi słowy, jest to — jak mówią sami organizatorzy festiwali — „święto folkloru”, bo w czasie festiwalu następuje proces zaczarowania wykonawców, organizatorów oraz publiczności, zawieszane zostają struktury społeczne codzienności pozafestiwalowej i możliwa staje się wspólnota festiwalowa, co prawda epizodyczna, ale spełniająca wszystkie atrybuty Turnerowskiej *communitas* (Turner, 1982).

Reasumując podane w lapidarny sposób charakterystyki drugiego typu spotkania, niestety dość pobieżnie zaznaczające różnice i podobieństwa z wcześniej przedstawionym typem spotkań, powiedzieć trzeba, że i one są „odświeżne” w jak najbardziej durkheimowskim sensie. Mechanizmy nabywania znamion „odświeżności” są w obu rozważanych w artykule przypadkach spotkań międzykulturowych dość podobne, a odmienne nie tylko w formach estetycznych, lecz także pod względem celów tych spotkań: w pierwszym spotkaniu chodzi o żywą historię „naszego kraju”, w drugim natomiast — o pokazanie, że żywy folklor łączy kraje i ludzi, a nie kreuje antagonizmy czy obojętność.

Warto zauważyć, że mechanizm osvajania jest w obu typach spotkań podobny, a pole „naszych kultur” znacznie się przez osvajanie rozszerza. Jednocześnie ujawnia się proces pozbawiania tajemnicy bycia reprezentantem czegoś nieznanego. Choć tajemniczość w obu tych przypadkach jest odmiennej natury: w pierwszym dotyczy przeszłości, w drugim — enigmy obcych kultur. W obu przypadkach zanikają różne rodzaje tajemniczości, a w ich miejsce pojawia się fascynacja wchodzeniem „w jakąś inną, nową rzeczywistość”, co w konsekwencji — czyli dzięki podobieństwu przeżyć wewnętrznych oraz interakcji międzyjednostkowych i grupowych — rodzi jeszcze jedną odmianę krótkotrwałej wspólnoty — już nie wyspecjalizowaną, lecz jak najbardziej ogólną, bo łączącą wszystkich „festiwalowiczów” na miejscu i jednocześnie stawiającą ich razem koło siebie naprzeciw zewnętrznym wobec festiwalu środowisk, mało zainteresowanych i samym folklorem, i jego entuzjastami.

Wysuwana na plan pierwszy przez badaczy międzynarodowego festiwalu folkloru wielowymiarowość czy wielopoziomowość tego zjawiska, a także chęć nietradycyjnego ujęcia folkloru czy zredukowaniu festiwalu i folkloru do zabawy (rodowód ludoznawstwa czy etnomuzykologii jest w tym ujęciu znaczący) zachęca do głębszych poszukiwań antropologicznych (Simonides, red., 1995). Jednowymiarowe interpretacje są nie najważniejsze w tych poszukiwaniach, choć testowanie ich wartości teoretycznej i sprawdzanie możliwości ich operacjonalizacji jest pożądane i traktowane jako krok wstępny do wielowymiarowych ujęć.

W drugim przypadku, nastawionym, przypomnijmy, na analizę spotkań na wielu poziomach festiwalu, szczególne znaczenie ma wydobywanie z materiałów badawczych, specyficznych dla różnych gatunków nauk społecznych, par opozycyjnych zjawisk i procesów współstanowiących festiwale. Przede wszystkim zbieranie takich opozycyjnych par typu zabawa — gra, rytuał świecki — rytuał parareligijny, ceremonia zamknięta — ceremonia otwarta, dramat teatralny — dramat społeczny, swojskość — obcość, uzgadnianie tych par między sobą, aby uzyskać podstawę wielowymiarowej rekonstrukcji określonego ściśle w czasie i miejscu festiwalu. Wywołane przez takie opozycyjne pary próby reinterpretacji ich członów (bazą tej czynności badawczej jest przegląd przypadków wyrażających typy spotkań międzykulturowych), pokazanie ich roli w przekształcaniu przeciwstawienia w ambiwalencję sprzyja „lepszemu wejściu” w problemy wielokulturowości.

Zanim jednak zacznie się opisywać i interpretować festiwale folkloru jako kontinuum serii przedstawień kulturowych, a nie jako zbiór mniej lub bardziej

uporządkowanych opozycji, trzeba postawić pierwszy krok, wiodący ku ujęciom gradacyjnym. Istotne jest wskazanie, jakie są — i jak zakorzenione są w konkretnym materiale empirycznym — pary pojęć zjawisk nastawionych na dychotomię. I to właśnie wiedzie, niemal automatycznie, do zasobów pojęciowych antropologii, nauki tak bardzo otwartej na filozofię postmodernizmu i nową historię. Jest to zadanie syzyfowe, ale niezbędne. W niniejszym artykule pragnę je zasygnalizować przykładami takich par opozycyjnych, jak dramat teatralny — dramat społeczny, oraz przykładami możliwych tych opozycji przewyciężenia w formie *communitas* czy przez tworzenie trzeciej strefy, strefy pomiędzy przykładami kultur obcych i przykładami kultur rodzimych, nazywanej też strefą interkultury, strefą przygotowującą powstawanie trzeciej kultury — kultury pogranicza (Casimir, 1996, s. 28—56).

Festiwale folkloru — co wynika z ich programowych założeń — nie są niczym innym jak tylko ustanawianiem na kilku poziomach agregacji społecznej przestrzeni kulturowych. W tych przestrzeniach dochodzi do transgresji wzorów odnoszących się do przestrzeni ludowej i narodowej; zaczynają one — w różnych formach estetycznych i etycznych — zawieszać zwyczajność obyczaju i rytuału ludowego oraz wydobywać z nich wyjątkowość i niezwykłość.

Dla uczestników festiwale są „szkołą życia w sztuce” ponad podziałami i granicami. Dla ich obserwatorów i badaczy są nie tyle laboratoriami, w których sprawdza się modele systemów społecznych i kulturowych, ile punktem wyjścia do stawiania pytań o to, na czym polega ich podstawowa jednostka analizy, a mianowicie przedstawianie kulturowe. Słusznie w antropologii uważa się pojęcia przedstawiania za wielce trudne do zdefiniowania, jednakże antropologowie dobrze radzą, aby to właśnie pytanie zadawać w ramach antropologii widowiska⁸. Schechner sugeruje, że zadaniem badacza jest przede wszystkim ustalać, jak „przedstawianie kulturowe” artykułuje się w postmodernistycznym społeczeństwie.

Z kolei od M. Singera badacz międzynarodowych festiwali folkloru może czerpać przekonanie, że przedstawianie kulturowe pomaga zrozumieć „sposoby przekazywania tematów, wartości kulturowych, a także uczy spojrzenia na procesy zmian społeczno-kulturowych” (Singer, 1972, s. 77, cyt. za: Dziadowiec, 2013).

Również od Turnera, twórcy wielce wpływowej nie tylko ostatnio antropologii widowiska, zaczerpnąć może pomysły na korektę tego pojęcia w duchu koncepcji sprawstwa (*agency*). Właśnie założenie sformułowane w *Antropologii widowiska*, że „przedstawienia kulturowe nie są prostym odbiciem ani też ekspresją kultury, ani nawet zmieniającej się kultury, ale są aktywnymi agencjami zmiany, stanowiącymi »oko«, którym kultura widzi sama siebie, oraz tablicą, na której twórczy aktorzy zapisują swe przekonania, wierząc, że są one trafnymi interesującymi wzorcami życia” (Turner, 2008, s. 34).

Kategoria „przedstawienie kulturowe” w jakże inspirującym ujęciu Turnera oddaje, moim zdaniem, istotę spotkań międzykulturowych, o których nobilitację

⁸ O zadaniach antropologii widowiska jasno i przekonująco mówi Schechner we *Wstępie do Antropologii widowiska* Turnera (2008, s. 6).

teoretyczną należy walczyć, zarówno orężem krytyki monokulturowej wizji Polski, jak i programem pozytywnym — projektem analiz nastawionych na uchwycenie przeciwstawności życia społecznego, wyrażonej w opozycji codziennych procesów społecznych do odświętnych procesów będących tych pierwszych „wywróceniem do góry nogami” (Turner, 2008, s. 35). Najogólniej mówiąc, potrzeba tego rodzaju walki o pojęcia i ich interpretację prowadzi do Turnera, Schechnera i Singera, tak jak od dawna prowadzi do Goffmana, Bachtina czy Duvignauda. Innymi słowy, chodzi o sięganie po pojęcia tych badaczy, którzy pragną uchwycić istotę teatralizacji współczesnego życia społecznego.

Jestem też przekonana, że od Turnera i jego zwolenników można uczyć się, jak odślaniać dramaturgię zarówno rekonstrukcji historycznych, jak i ostatnio rozważanych przypadków, czyli festiwalu folkloru (można tam znaleźć także wiele inspiracji do analiz takich przypadków przedstawiania kulturowego spotkań, jak mecze piłki nożnej, ceremonie publiczne, parady wojskowe, święta miejskie czy oficjalne i nieoficjalne obchody narodowych rocznic).

Skupienie uwagi na dramaturgii festiwalowej bezpośrednio rodzi zainteresowanie festiwalem jako miejscem rozwiązywania konfliktów kulturowych wynikających z fundamentalnego przeciwstawienia swój — obcy (Nowicka, 1990). To właśnie na festiwalu odmienności kulturowe — dzięki tworzeniu w ramach tego festiwalu różnych wspólnot przeżyć artystycznych — unieważniają obcość w sferze kultur, stwarzają ich akceptację oraz prowadzą do akceptacji inności i różnorodności.

Kategorie zaprojektowane przez antropologów do badań przechodzenia od tradycyjnych porządków różnicy do nowych (interesująco pisał o tym J. Clifford w książce *Kłopoty z kulturą* (2000, s. 23—103)) to kategorie związane z perspektywą analityczną skoncentrowaną na kulturze-kontakcie albo na kulturze-transgresji.

W porządkowaniu materiałów do konstruowania przypadku międzynarodowego festiwalu folkloru pomagać badaczom mogą kategorie święta ceremoniału lub koncepcje „trzeciej sfery kultury” (Casimir, 1996; oczywiście od antropologów dostać też można inne kategorie do pomocy, np. kategorię zabawy czy rytuału, wiele na ten temat, ciekawie i wnikliwie napisano i wiele było wartościowych ich zastosowań w badaniach festynu, jarmarków, eventów czy masowych wydarzeń sportowych).

Te pierwsze kategorie (święta i ceremoniały) wspólne dawnej i nowej antropologii (ta ostatnia zresztą bardzo je zmodyfikowała w efekcie nurtu performatywnego) budują albo oddzielne interpretacje (np. interpretacje w kategoriach święta), albo interpretacje wykorzystujące owe kategorie w budowaniu interpretacji festiwalu za pośrednictwem opozycyjnych par pojęć (np. pary: święto — gra i zabawa czy ceremoniał — rytuał).

Trzecia kategoria — „trzecia sfera kulturowa”, która wedle jej najbardziej wpływowej i uznanej problematyzacji, tj. w ujęciu Casimira, może utracić swój epizodyczny charakter i przekształcić się w bardziej stabilną i strukturalnie złożoną postać trzeciej kultury (zob. Casimir, 1996) — jest alternatywą dla dwóch pożytków z kategorii „święto i ceremoniał” w interpretacjach spotkań kulturowych

i dramatów społecznych z ich przedstawieniami w postaci teatralnych dramatów spełniających kryteria estetycznej formy teatralnej.

Za Jeanem Maisonneuve'em i jego kontynuatorami można sięgnąć po pojęcie ceremonii jako ogólnej kategorii społecznej komunikacji w znaczeniu kodeksu postępowania czy etykiety. Dzięki niemu można uporządkować liczne charakterystyki festiwalu, np. przyznając szczególną moc objaśniającą relacjom między rytuałem i ceremonią. Porada tego uczonego, który w badaniach rytuału i ceremonii dostrzega nie tylko rolę antropologii, etnologii, lecz także socjologii i psychologii społecznej, brzmi, aby uważać, że ceremonie są formami praktyk zbiorowych o charakterze steatralizowanym. Każda ceremonia odnosi się więc do jakiegoś podstawowego rytuału, a każdy rytuał może mieć mniej lub bardziej ceremonialną realizację (Maisonneuve, 1995, s. 211). Patrząc na festiwal przez „okulary” ceremonii, lepiej widzi się zawarte w regułach teatralizacji dramatu społeczne emocje wywołane w powtarzalności gestów, uroczystej mowy czy śpiewu podkreślającego wzniosłość chwili, jednocześnie się w podziw dla ich wykonawcy i anonimowych twórców. Ponadto kategoria ceremoniału pomaga lepiej charakteryzować tworzone w czasie festiwalu wspólnoty. Pomaga zobaczyć jej proste formy i dostrzec obecność w występach na głównych scenach festiwalowych: obrzędów łączenia z jakimś narodem, gościnności, solidarności (np. z jakąś mniejszością etniczną), przekazywania własnej kultury gościom festiwalu czy budowania wspólnot z grup „naszych” i obcych itd. Innymi słowy, pomaga w tych zwyczajach przysposobiania obcych grup ujrzeć ceremonię stopniowego uwspólnotowienia.

Od kategorii rytuału i ceremonii prosta ścieżka prowadzi do kategorii święta, którą można stosować do międzynarodowego festiwalu folkloru, by oddać jego artystyczno-ludowe podważenie codzienności, zwykłości, powtarzalności; wskazanie na dokonywaną w ramach festiwalu odnowę tradycji, moralności czy potwierdzanie odświętnym strojem wyjątkowości artystycznych wrzuszeń i zjednoczeń duchowych między ludźmi i narodami. Właśnie dzięki kategorii święta można więcej z festiwalu wydobyć, np. wyłuskać z niego klimat obrzędu wyjścia ze stanu rozproszenia, chaosu i antagonizmów politycznych, a w sferze kultury wejścia w mistykę uszlachetnionej tradycji.

Refleksja nad kategorią święta podejmowana w stylu Maisonneuve'a pozwala z kolei interpretować festiwal — podobnie jak i rekonstrukcję historyczną, o czym już wcześniej była mowa — w kategoriach napięcia między tradycją a współczesną formą święta. Ułatwia, wskazując odpowiednie tropy analityczne, pytanie o to, ile w takim festiwalu jest ze święta religijnego, a ile ze święta świeckiego, bardzo blisko pod względem form wyrazu rytuału codzienności spotkań z innymi narodami i kulturami. Pozwala lepiej też pytać o związki festiwalu z czasem społecznym, dowiadywać się, czy jest to święto celebrowane na sposób dawnych religii, posiadające skodyfikowane zasady jego obchodzenia zgodnie z kalendarzem świąt, cechujące się powtarzalną czy przeciwnie — święto okolicznościowe — zbliżone formą do eventu, zabawy, przyjęcia, święta niewybrednych słów i gestów, święto zredukowane niemal do prostych przyjemności, pozbawione śladów wzniosłości.

Myślenie o tej kategorii, zastanawianie się nad jej sensem i użytecznością uwrażliwia też badacza na sposoby uczestnictwa w festiwalu, na ich naturę: na to, czy poszukiwać w tym uczestnictwie śladów tradycyjnych, parareligijnych zaangażowań w powoływanie do życia festiwalu, dbanie o jego koncyliacyjny charakter bycia razem na poziomie kultur, państw i narodów, czy przeciwnie — są one tylko świadectwem biernego odbioru, konsumpcją jeszcze jednego produktu popularnej kultury folkowej, czy są realizacją odbioru pasywnego kultury w formie „szybko, łatwo i przyjemnie” (wreszcie wspomnieć trzeba, że kategoria święta rzuca światło na ukrytą pod fasadą zabawy ludowej wzniosłość uroczystości publicznej, która propaguje wartości pojednania międzynarodowego, respektu dla innych w świecie). Dzięki spojrzeniu Jacques’a Heersa na święto bardziej doceniamy w festiwalach folkloru różne formy ich uwikłań w kontekst społeczny, udział w narzucaniu codzienności pozafestiwalowej spotkań z kulturą wyjątkowości. *Last but not least* „zmusza” badacza do szukania w festiwalu wzniosłości, zwracając mu uwagę, że „warto przyglądać się uważnie przemianom wewnętrznym festiwalu, widząc, że początkowo będąc zabawą, siłą rzeczy zmienia się w manifestację czegoś wyższego” (Heers, 1995, s. 21).

Międzynarodowy festiwal folkloru oraz podobnie konstruowane przypadki spotkań międzykulturowych są przedmiotem zainteresowań naukowych Joanny Dziadowiec, która w studiach historyczno-teoretycznych i antropologicznych badaniach empirycznych nad festiwalem folkloru organizowanym w Polsce, a także w opublikowanych artykułach dostarcza znakomitych pomysłów do interpretacji folkloryzmu i społecznych ruchów nastawionych na kultywowanie kultury ludowej (badania te, dodajmy, dotyczą festiwali folkloru i innych form jego propagowania o zasięgu zarówno krajowym, jak i międzynarodowym).

Festiwal jest ograniczoną przestrzenią przenikania się matryc tożsamościowych, ograniczenia czy zawieszania różnic kulturowych. Procesy te prowadzą — w przekonaniu Casimira i rozwijającej jego poglądy Dziadowiec — do stworzenia koncepcji „trzeciej kultury”, o której, używając terminologii Jerzego Smolicza, można powiedzieć, że stanowi trwalszy porządek współwystępowania kultur.

Szersze zastosowanie koncepcji Casimira i jego kontynuatorów wymaga jednak, moim zdaniem, poważniejszej debaty teoretycznej. Interpretacje przejścia od analiz spotkań międzykulturowych w perspektywie kategorii podobnych kategoriom spektaklu, zabawy, ceremonii, święta, rytuału czy w perspektywie opozycyjnych par z tych kategorii zbudowanych do analiz zajmujących się wyłącznie sferą czy kulturą pomiędzy wymaga dużych studiów nad „relacjami” między pojęciami. Równie ważne są poszukiwania odpowiednich danych empirycznych, czyli takich, które świadczą, że dany kontakt „trzeciej sfery” czy „trzeciej kultury” nie jest przejawem ukrytej dominacji jakiejś kultury czy nie dowodzi zatarcia tożsamości kultury z powodu interakcji z innymi kulturami.

Reasumując dość krótkie charakterystyki drugiego typu spotkań folkloru, można chyba powiedzieć, że pokazują one przydatność kategorii antropologicznych, zasługi jej autorów. Co najważniejsze, dowodzę, że pojęcia antropologii, zwłaszcza z jej nowszych tradycji, najpełniej odsłaniają teoretyzowanie na poziomie

konkretnych całości społecznych i kulturowych oraz ich wstępnych generalizacji kultury będącej niepowtarzalną relacją dwóch lub większej liczby osób. Podobnie jak w przypadku „interkultury”, także w „trzeciej kulturze” lub „trzeciej strefie” festiwalowej mamy już do czynienia z interkulturowym dialogiem odbywającym się na poziomie nie tylko grup kulturowych, lecz także jednostek, które wywodzą się z odmiennych kręgów kulturowych i do nich należą (Duvignaud, 1990, s. 102—106).

Sam Casimir napisał, że koncepcja „trzeciej kultury [...] nadaje się przede wszystkim do badań społeczności wielokulturowych żyjących na jednym terytorium”. Interesowały go relacje między kulturami oparte nie na dominacji, lecz na kooperacji i Turnerowskiej *communitas* (Casimir, 1996, s. 4). Badacz sądził też, że kultury — uczestnicy tych relacji — nie tracą osobliwości swoich wzorów tożsamościowych, nie niszczą ich, budując i wzmacniając połączenia między sobą.

Z koncepcji „trzeciej kultury” — jak trafnie zauważa Dziadowiec — wyprowadza Casimir koncepcję „trzeciej strefy”. To druga koncepcja bardziej, zdaniem tej antropolożki i moim również, potrzebna jest badaczom festiwalu folkloru i innym im podobnym przypadkom. Ten znakomity badacz komunikacji międzykulturowej podkreśla, że dla „trzeciej sfery” charakterystyczne są interakcje krótkotrwałe, bardziej uwikłane w zmieniające się szybko konteksty. (W odróżnieniu od „trzeciej sfery” trzecia kultura generuje trwalsze porządki wartości, które utrwalają „mocne afekty altruistyczne”).

Zasygnalizowałam oddzielnie wartość koncepcji „trzeciej sfery” i „trzeciej kultury” (i jej operacyjnych kategorii), gdyż one właśnie — na co wskazują deklaracje samego ich autora — nadają się do „chwytania” dynamiki, przekształcania się wydarzeń współkulturowości.

* * *

Próbowałam ukazać, niestety zaledwie w formie szkicu, pierwszy etap programu potwierdzania wielokulturowości Polski, jego materiałowy i pojęciowy punkt wyjścia. Były nim (o charakterze całego programu mówiłam tylko we wstępie) przypadki dwóch typów spotkań międzykulturowych, wyodrębnionych z większej liczby przypadków z powodu znaczenia dla naprawy życia publicznego w Polsce oraz ze względu na dużą wartość pojęć używanych do ich przedstawiania.

Te dwa typy przypadków stanowią generalizację czynników badań (jakościowych głównie) empirycznych konkretnych spotkań międzykulturowych w Polsce tu i teraz (miejsce i czas ściśle określone). Przedstawione skrótowo i zarazem zaproponowane do dalszych analiz uogólnienia kontaktów rekonstrukcji historycznych i międzynarodowych festiwalu folkloru nie wyczerpują długiej, jak myślę, listy podobnie rekonstruowanych i konstruowanych typów spotkań wieńczących etap pierwszy projektu. (Takich propozycji list może być wiele, są one w tej fazie bardzo istotne. Wiele jest tego powodów; między innymi pomagają one w dyskusji, co i dlaczego należy analizować, jak łączyć później przypadki konkretne w większe

konfiguracje i wreszcie — jak budować konfigurację konfiguracji pasującą do któregoś z modeli wielokulturowości).

W tym tekście o „pierwszym etapie” pragnę jedynie zasygnalizować, że w analizie przypadków typów spotkań międzykulturowych oraz przypadków konkretnych takich spotkań należy brać pod uwagę: po pierwsze — typ kulturowy oraz typ społeczny spotkania, po drugie — zasięg i intensywność spotkań, po trzecie — rodzaj kontekstów spotkań, po czwarte — i jest to nie mniej ważne niż wcześniej wymienione powody, zasługuje na uwagę ze względu na udział pojęć antropologicznych w budowie słownika pojęć „obsługującego” ten etap programu. Próbowałam tym powodom podporządkować analizy rekonstrukcji historycznych oraz międzykulturowych festiwali folkloru.

Rekonstrukcje historyczne reprezentowały spotkania odwołujące się do przeszłości Polski, spotkania o dużym zasięgu społecznym, przybierające formę oddolnego obywatelskiego ruchu społecznego.

Festiwale folkloru były z kolei spotkaniami mniej od spotkań pierwszego typu masowymi, spontanicznymi i oddolnymi, bardziej pod względem środków ekspresji trudnymi (próby wyjścia poza języki narodowe w stronę języków sztucznych, np. sztuk wizualnych) i wyspecjalizowanymi (budowanie wspólnot na festiwalach na podstawie kompetencji wykonawczych). Drugi typ przedstawianych spotkań dotyczył indywidualnych i zbiorowych (np. organizacji i klubów) kontaktów twórców, użytkowników i propagatorów z folklorystycznymi reprezentacjami obcych kultur narodowych.

Pierwszy i drugi przypadek to był główny powód rozpoczęcia od nich właśnie specyficznych dla pierwszego etapu zadań analitycznych, dotyczył tożsamości narodowo-państwowej Polski, ducha dwóch różnych jej wymiarów tożsamościowych. W przypadku pierwszym priorytetowe okazało się osvajanie przez własne życiowe doświadczenia ciągłości pokoleń jednego społeczeństwa „naszego” (wymiar ciągłości, tożsamości społecznej). W przypadku drugim chodziło o osvajanie obcych kultur i przetwarzanie ich w „inne” — nieantagonistyczne kultury (wymiar odrębności tożsamości społecznej). Zbigniew Bokszański (2008) w swoich badaniach transformacji społecznej i kulturowej Polaków zwraca uwagę na dominację wymiaru odrębności nad wymiarem ciągłości; interesująco też podkreśla skutki tego nowego rodzaju dominacji.

Oba rozważane przypadki, mimo że akcentują dwa różne wymiary tożsamości społecznej Polaków, wzmacniają jej rdzeń, a mianowicie wspólnotowość. Sygnalizują, że nie długa, lecz krótka droga wiedzie od Małych Spraw polityki historycznej i polityki kulturalnej do Wielkiej Sprawy — czyli do teoretyzowania o kondycji współczesnej kultury, narodu i państwa.

Literatura

- Abu-Lughot L., 2013: *Ideologia i polityka uczuć*. W: M. Rajtar, J. Straczuk, red.: *Emocje w kulturze*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Narodowe Centrum Kultury, s. 301—326.
- Bokszański Z., 2008: *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Burke P., 2011: *Fabrykacja Ludwika XIV*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Biblioteka Humanisty.
- Burszta J., 1960: *Kultura ludowa Wielkopolski*. T. 1. Poznań: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Burszta J., 1974: *Kultura ludowa — kultura narodowa*. Poznań: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Burszta W.J., 2006: *O trzech pojęciach metakultury*. „Przegląd Kulturoznawczy”, nr 1, s. 22—30.
- Burszta W.J., 2012: *Teraz i wtedy. Tożsamość nasycana imitacją przeszłości*. W: T. Szlendak i in., red.: *Dziedzictwo w akcji. Rekonstrukcja historyczna jako sposób uczestnictwa w kulturze*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 143—157.
- Casimir F.L., 1996: *Budowanie trzeciej kultury. Zmiana paradygmatu komunikacji międzynarodowej i międzykulturowej*. W: A. Kapciak, L. Karpowicz, A. Tyszka, red.: *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*. Warszawa: Instytut Kultury, s. 28—56.
- Clifford J., 2000: *Kłopoty z kulturą*. Warszawa: KR.
- Connerton P., 2012a: *Obrzędy upamiętniania*. W: Tenże: *Jak społeczeństwa pamiętają*. Tłum. M. Napiórkowski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 94—145.
- Connerton P., 2012b: *Praktyki cielesne*. W: Tenże: *Jak społeczeństwa pamiętają*. Tłum. M. Napiórkowski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 145—196.
- Domańska E., Stobiecki R., Wiślicz T., red., 2014: *Stosunek do przeszłości kultury współczesnej*. W: *Historia dziś. Teoretyczne problemy wiedzy o przeszłości*. Cz. 3. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Duvignaud J., 1990: *Teatr w społeczeństwie, społeczeństwo w teatrze*. „Dialog”, nr 9, s. 102—106.
- Dziadowiec J., 2013: *Teorie i interpretacje festiwali folklorystycznych w perspektywie interkulturowej*. [Maszynopis pracy doktorskiej]. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Edensor T., 2004: *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*. Tłum. A. Sadza. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ganczarenko J., 2008: *Lekcje żywej historii — ruch rekonstrukcji historycznych w Polsce*. On-line: <http://historiaimedia.org/2008/03/13/lekcje-zywej-historii-ruch-rekonstrukcji-historycznych-w-polsce/> (data dostępu: 19.11.2015).
- Goffman E., 2011: *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Warszawa: Aletheia.
- Grzybowski J., 2012: *Byt, tożsamość, naród*. Kąty: Daimonion.
- Hannerz U., 1992: *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

- Heers J., 1995: *Święta głupców i karnawały*. Tłum. G. Majcher. Warszawa: Volumen.
- Herzfeld M., 1997: *Cultural Intimacy: Social Politics in the Nation State*. New York — Londyn: Routledge.
- Jaskułowski K., 2012: *Wspólnota symboliczna — w stronę antropologii nacjonalizmu*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Kolankiewicz L., red., 2010: *Antropologia widowisk — zagadnienia i wybór tekstów*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kopoczek A., 2010: *Muzyczny folklor widowiskowy. Historia i terażniejszość festiwali folklorystycznych*. W: *Znaczenie i funkcje festiwali folklorystycznych*. Broszura Międzynarodowych Spotkań Folklorystycznych na Ziemi Beskidzkiej.
- Kuligowski W., 2012: *Różnicowanie nowoczesności: nowa debata w antropologii społecznej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe i Innowacje.
- Kurczewski J., red., 2013: *Socjologia pojednania*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Kusio U., 2014: *Obecność schematu swój — obcy w paradygmacie wielokulturowości*. W: T. Paleczny, J. Talewicz-Kwiatkowska, red.: *Transgresja w kulturze*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 123—140.
- Kwiatkowski P.T., 2008: *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lewandowska B., Trebunia-Staszal S., red., 2009: *Znaczenie i funkcje festiwali folklorystycznych we współczesnej kulturze*. Zakopane: Biuro Promocji Zakopanego.
- Lowenthal D., 1985: *The Past is a Foreign Country*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Lutz C.A., 2013: *Emocje, rozum i wyobcowanie. Emocje jako kategoria kulturowa*. W: M. Rajtar, J. Straczuk, red.: *Emocje w kulturze*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Narodowe Centrum Kultury, s. 27—58.
- Łaciak B., 2014: *Między festynem a odpustem, czyli o świętach miast jako wykreowanym obyczaju*. „Societas Communitas”, Vol. 1(17) [red. B. Łaciak].
- Mac Aloon J.J., red., 2009: *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturalnego*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Maisonneuve J., 1995: *Rytuály dawne i współczesne*. Tłum. M. Mroczek. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Majewski J.S., 2006: *Weź udział w bitwie sprzed 212 lat*. „Gazeta Wyborcza” (dodatek „Gazeta Stołeczna”), z 22—23 kwietnia.
- Nowicka E., 1990: *Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy*. W: *Swoi i obcy*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Nowiński J., 2012: *Instytucjonalizacja zabawy*. W: T. Szlendak i in., red.: *Dziedzictwo w akcji. Rekonstrukcja historyczna jako sposób uczestnictwa w kulturze*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 73—108.
- Paleczny T., 2014: *Transgresja jako następstwo kontaktu kulturowego*. W: T. Paleczny, J. Talewicz-Kwiatkowska, red.: *Transgresja jako następstwo kontaktu kulturowego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 9—27.
- Pomieciński A., Sikora S., red., 2009: *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Rajtar M., Straczuk J., red., 2012: *Emocje w kulturze*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Narodowe Centrum Kultury.
- Schechner R., 2008: *Wstęp*. W: V. Turner: *Antropologia widowiska*. Tłum. M. i J. Dziekanowie. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.

- Simonides D., red., 1995: *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Singer M., 1972: *When a Great Tradition Modernizes: Anthropological Approach to Indian Civilisation*. New York: Praeger Publishers.
- Smith B.J., 1985: *Politics and Remembrance: Republican Themes in Machiavelli, Burke, and Tocqueville*. Princeton.
- Staniszki J., 2010: *Samoograniczająca się rewolucja*. Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.
- Szahaj A., 2004: *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Szlendak T., 2012: *Wermacht [sic!] nie macha. Rekonstrukcyjna codzienność jako sposób zanurzenia w kulturze*. W: T. Szlendak, red.: *Dziedzictwo w akcji. Rekonstrukcja historyczna jako sposób uczestnictwa w kulturze*. Warszawa, Narodowe Centrum Kultury, s. 9—70.
- Szlendak T. i in., 2012: *Dziedzictwo w akcji. Rekonstrukcja historyczna jako sposób uczestnictwa w kulturze*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Szpociński A., 1989: *Przemiany obrazu przeszłości Polski. Analiza słuchowisk historycznych dla szkół podstawowych*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Instytut Socjologii.
- Szpociński A., red., 2005: *Wobec przeszłości: pamięć przeszłości jako element kultury współczesnej*. Warszawa: Instytut Adama Mickiewicza.
- Turner V., 1982: *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Turner V., 2008: *Antropologia widowiska*. Tłum. M. i J. Dziekanowie. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Umańska E., 2014: *Polska mozaika obyczajów, czyli jakie zmiany zaszły na początku XXI wieku*. „Societas/Communitas”, Vol. 1(17), [red. B. Łaciak], s. 293—296.
- Welsch W., 1998: *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*. W: R. Kubicki, red.: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego wokół koncepcji Wolfganga Welscha*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji „Humaniora”.
- Wierzbicka A., 2013: *Język i metajęzyk: kwestie kluczowe w badaniach nad emocjami*. W: M. Rajtar, J. Stracuk, red.: *Emocje w kulturze*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Narodowe Centrum Kultury, s. 245—278.
- Żuk P. i P., 2014: *O różnorodności kulturowej w monokulturowej Polsce*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Urszula Jarecka

Instytut Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie

Spotkania kultur w kilku obrazach Granice odrębności w przestrzeni realnej i wirtualnej

Abstract: This article is devoted to the analysis of images of cultural diversity, conflicts and co-existence of nations in the real life and cyberspace. Visual culture, symbols and images present in both mentioned spaces create the context for interpreting and understanding the signs of collisions or peaceful meetings between different national cultures. In the real space borderland could be the good „laboratory” of cultural identity, ethnicity and group solidarity. The first part of this text deals with the above topics. The next part is focused on the answer to the question how the boundaries between nations and cultures can be constructed in the virtual space of the internet? This research is only an introduction to the future studies of the changes in mutual perception of cultures which have occurred lately due to the role of the Web in the public life.

Key words: image, symbols, multiculturalism, conflict, cultural diversity, state borders, cyberspace, the culture of images

Multikulturalizm, transkulturowość, polityka wielokulturowości, spotkania kultur, zderzenie cywilizacji... Pojęcia te służą do opisu przemian rzeczywistości społeczno-kulturowej na przełomie wieków na całym świecie. Służą też niekiedy ideologii (por. Savidan, 2012, s. 22) albo teoretycznym dywagacjom¹ i nie są jednak wystarczające, by w pełni zrozumieć, co dzieje się na poziomie bardzo

¹ Na przekształcenia w paradygmacie konceptualizowania różnic między grupami zamieszkującymi wspólne terytoria zwracała uwagę Anna Śliz: „Jeszcze w opracowaniach amerykańskich sprzed 1996 roku podkreślano, że wśród badań nad rasami i etnicznością w USA dominują teorie wypracowane w przeszłości, takie jak: asymilacja, segregacja, pluralizm kulturowy. Jednocześnie już w rok później mamy do czynienia z pojawieniem się wielu publikacji dotyczących wielokulturowości” (2009, s. 23).

praktycznym, realnym, grupowym i jednostkowym; w sytuacji, gdy przedstawiciele różnych tradycji spotykają się okazjonalnie, albo też gdy żyją obok siebie w najbliższym sąsiedztwie. Nie wyjaśniają także charakteru relacji między przedstawicielami różnych kultur w wirtualnym świecie internetu ani tego, jak się zmieniła wzajemne postrzeganie się przedstawicieli różnych kultur.

Refleksja teoretyczna dotycząca wspomnianych pojęć nie jest celem tego tekstu. Rozbudowane opracowania kategorii opisujących relacje wielokulturowe, świadomość międzykulturową przytaczają trwające od lat dyskusje na ten temat (np. Golka, 2010; Savidan, 2012; Śliz, 2009; Schreiber, 2013; Steinberg, red., 2009); poza tym z analiz dyskursu postkolonialnego wynika, że europocentryzm czy też westernizacja naznaczają zarówno praktyki kulturowe, jak i ich interpretacje (por. Shohat, Stam, 2014). Wskazuje to na żywotność tematyki podlegających nieustannym przekształceniom procesów kulturowych. Na przykładach zaczerpniętych z kultury wizualnej w tekście zostaną ukazane problemy wiążące się z konceptualizacją tych pojęć. Warto jednak przywołać w tym miejscu opinię Dominique'a Boucheta: „Każda kultura jest formą transmisji swych wartości i wzorów, które mogą podlegać daleko idącym transformacjom, i w różnym stopniu ma w związku z tym charakter procesualny” (por. Śliz, 2009, s. 42—43). W nawiązaniu do tej myśli należy przypomnieć, że w spotkaniach kultur lokalnych zawsze uczestniczyć będzie kultura popularna zdominowana przez amerykańskie wzorce i anglojęzyczne produkcje. Drugim szablonem nałożonym na przekształcenia kulturowe w zglobalizowanym świecie XXI wieku jest kultura konsumpcji. Nad procesami kulturowymi ciąży więc obecnie dwa cienie — amerykanizacja i komercjalizacja, w tkance kulturowej trudno będzie dostrzec granice ich oddziaływania. Te właśnie „cienie” również utrudniają jednoznaczne opracowanie aparatu teoretycznego.

Kontekstem niniejszych analiz jest wizualność i doświadczenie spotkania kultur w przestrzeni realnej i wirtualnej, kultura obca przemawia często w obrazach obecnych w sferze publicznej. W kulturze współczesnej poczesne miejsce w komunikacji (także w komunikacji międzykulturowej) odgrywają obrazy, których interpretacja nastrocza coraz więcej trudności z racji nadmiaru przekazów oraz przemian znaczeń, za którymi obraz „nie nadąża”. W tekście odwołuję się do obrazów, które w całej złożoności służyć mogą spotkaniu kultur pomimo granic. Formy spotkań są tu dość zróżnicowane, np. spotkania niechciane i nieplanowane (konflikty), a miejsce spotkań „wiecznie otwartych” zapewnia wirtualna cyberprzestrzeń.

Granice obcości i wrogości w realnej przestrzeni

Granice między wspomnianymi na wstępie pojęciami nie są jasne, kategorie te nie opisują rzeczywistości, często stanowią konstrukty ideologiczne; w niniej-

szym tekście ważne będą spotkania kultur i granice z nimi związane. Granica między światem żywym i martwym, dobrem i złem, przypadkiem i porządkiem to przykłady z języka potocznego; istnienie granic zdaje się wpisywać w strukturę myślowe człowieka, postrzegającego świat i porządkującego dany materiał zgodnie z wyuczonymi standardami². „Jestem dekonstrukcjonistą granic”, tak określa się Glenn Weyant, muzyk, który „używa płotu między USA a Meksykiem jako instrumentu perkusyjnego”³. Jednakże inne formy „walki” z granicami nie są tak łagodne. Granica stanowić może linię niechęci, nieporozumień, niedowierzania itd.

Przekształcenia znaczeń, struktury i funkcji granic międzypaństwowych w XXI wieku są przedmiotem badań Hastingsa Donnana i Thomasa M. Wilsona, którzy zaznaczają, że zmiany te wynikają ze splotu rozmaitych społeczno-ekonomicznych i politycznych czynników, a także „wskazują na zmiany w definiowaniu obywatelstwa, suwerenności i tożsamości narodowej. [...] Granice są jednostkami, które tworzą i noszą w sobie znaczenia; są częściami kulturowych krajobrazów, które często przekraczają fizyczne granice państwa i pokonują siłę państwowych instytucji” (Donnan, Wilson, 2007, s. 18—19). I choć zrytualizowanie przekraczania formalnej granicy państwa w dalszym ciągu stanowi ważny element funkcjonowania międzynarodowego, to jednak najciekawsze zjawiska można obserwować na terenach przygranicznych. Autorzy pracy *Granice tożsamości, narodu, państwa* szczegółowo badają kwestie powiązań symbolicznych i politycznych granic między wybranymi państwami, ale ich analiza pozostawia wiele otwartych pytań dla antropologii politycznej.

Co tak naprawdę oddzielają granice?⁴ Czy granice stoją na straży „uświęconego” tradycją i historią porządku? Dzieje Europy temu przeczą, na pozostałych kontynentach w XX wieku też dochodziło do zmiany granic między państwami. Fizycznie istniejąca określona linia, płot, bariera, zasieki, zaorany pas ziemi czy inna forma zaznaczenia odrębności terytorialnej stanowi przykład przywiązania współczesnych do symboliki i obrazu różnic światów. Te linie graniczne nie są czytelne na morzu czy w przestworzach, i tu dochodzić może do nieporozumień, świadczących o poczuciu własności, „swojości” określonego obszaru (np. inwazja piractwa morskiego w drugiej połowie XX wieku, por. Walczak, 2004). Nie wszędzie stosowane są tak bardzo konkretne i namacalne wizualne wyznaczniki „końca” jednego terytorium, jak na granicy polsko-słowackiej w Tatrach (fot. 1).

² Oddam tu głos badaczom granic Hastingsowi Donnanowi i Thomasowi M. Wilsonowi: „Pamięta przekonanie, że granice istnieją na wielu różnych poziomach i mogą mieć charakter kulturowy, społeczny, terytorialny, seksualny, rasowy lub psychologiczny, a pojęcie przekraczania granic jest równie szeroko używane i może być zastosowane zarówno do takich zjawisk, jak transwestytyzm czy łączenie różnych gatunków filmowych, jak i do przekraczania granicy państwa” (Donnan, Wilson, 2007, s. 58).

³ Cytat zamieszczono w tygodniku „Nowe Forum” 2014, nr 9, s. 82.

⁴ Pojęcie „granica” można uznać, za Donnanem i Wilsonem za „jedno z najbardziej kłopotliwych słów lat 90. XX wieku” (Donnan, Wilson, 2007, s. 65). Próby dookreślenia zajęłyby zapewne niejedną bibliotekę.



Fot. 1. Słupek graniczny w polskich górach, Tatry 2014. Fot. Urszula Jarecka



Fot. 2. Szlak turystyczny czy oznaczenie granicy państwowej? Fot. Urszula Jarecka

Jak rozumieć takie oznaczenia? Słupek wśród gór, znak cywilizacyjny w naturalnej, wolnej przestrzeni jest nie tyle ostrzeżeniem „uwaga, nie wchodzić!”, ile określeniem „to jest nasza ziemia”. Granica jest tu sugestią, symbolem nie zawsze

czytelny. W przypadku przedstawionym na fotografii 2 oznaczenie czerwonego szlaku może być mylnie uznane za symbol granicy kraju, którego flaga składa się właśnie z takich kolorów. Szczyty Tatr stanowią linię oddzielającą dwa sąsiadujące państwa, ale kulturowa zbieżność tradycji góralskich jest zdumiewająca, podobne są zwyczaje, stroje, muzyka. Luigi Barzini, autor pracy *Europejczycy*, bardzo subiektywnego spojrzenia na rzeczywistość kulturowo-społeczną „Starego Świata”, spojrzenia nieuwzględniającego faktów historycznych, a także sporej części tegoż kontynentu, pisał o przechodzeniu jednego krajobrazu w drugi bez wyrazistej bariery zamieszkania dla różnych narodów (Barzini, 2001, s. 15). Podobne odczucia względem terytorium może wzbudzać Europa Środkowa i Wschodnia. Granice między kulturami są czasem niemal niewidoczne, a odnoszą się do sfery wizualnej, do obrazu.

Obrazy przynależące do „obszaru praktyki społecznej [...] nie wyczerpują ludzkiego doświadczenia, ale oznaczają podstawowe pola, w obrębie których jednostki odnajdują swoją tożsamość w formacji społecznej” (White, 1998, s. 159). Mogą służyć ideologii, na co zwracali uwagę różni autorzy (por. Rose, 2010), a przez systemy reprezentacji „jednostki doświadczają świata materialnego i wyrażają wobec niego swoje racje” (por. White, 1998, s. 158—159). Obrazy są tu rozumiane szerzej niż w języku potocznym, rodzina obrazów obejmuje też takie dane, jak sny, odbicia czy produkcje audiowizualne (por. Mitchell, 1987). Mają one status tekstów kultury i podobnie jak w odniesieniu do twórczości literackiej „żadna teoria nie wyjaśni w pełni i nie uzasadni związków pomiędzy tekstami a społeczeństwami” — pisał Edward W. Said. W jego ujęciu „czytanie i pisanie tekstów nigdy nie jest działalnością neutralną: wiążą się z nią interesy, władza, namiętności, przyjemności, bez względu na to, czy dzieło reprezentuje wysoką estetykę, czy tylko ma służyć rozrywce. Media, ekonomia polityczna, instytucje masowe — krótko mówiąc, ścieżki świeckiej władzy i wpływu państwa — stanowią część tego, co nazywamy literaturą” (Said, 2009, s. 362). Wydaje się, że sens będzie ten sam, jeśli jako tekst potraktujemy nie tylko dzieła literackie, lecz także inne teksty kultury — architekturę, pomniki, billboardy i inne obrazy wpisane w wizualne doświadczenie miasta czy też przekazy audiowizualne typowe dla telewizji i internetu.

Stanowiący inną formę granicy mur berliński dzielił dwa systemy, dwie rzeczywistości społeczno-kulturowe, stał się symbolem walki światów i zimnej wojny. W Berlinie XXI wieku ślady muru nie są szczególnie widoczne w przestrzeni miejskiej (fot. 3).

Obrazy muru, historia Checkpoint Charlie, miejsca w amerykańskiej strefie okupacyjnej, które przyjmowało uchodźców, stanowią ważny punkt politycznej i wizualnej historii Berlina, niekoniecznie odpowiednio doceniany. Przewodnik po Berlinie przygotowany przez National Geographic zapowiada w jednym z rozdziałów poświęconych środkowemu Berlinowi „spacer po czerwonym Berlinie” i wśród różnych atrakcji wymienione są m.in. Mauzoleum Żołnierzy Radzieckich i Pomnik Muru Berlińskiego (Simonis, Adenis, 2012, s. 100—101). Haus am Checkpoint Charlie, muzeum poświęcone dziejom muru, wystawa pokazują także „sposoby, jakimi uciekinierzy z Berlina Wschodniego próbowali go pokonać”, i jak podaje



Fot. 3. Ślad po murze berlińskim w centrum miasta (2012). Fot. Urszula Jarecka

przewodnik *Berlin Top 10*: „Z dawnej granicy pozostała już tylko budka strażnicza” (Scheunemann, 2011, s. 103). Nostalgia za dawnymi czasami ma w XXI wieku wymiar komercyjny: wizerunek żołnierza przeskakującego przez zasieki, by dostać się do Checkpoint Charlie, stał się jednym z popularniejszych motywów gadzetonowych, widnieje na widokówkach, kubkach, koszulkach, zapalniczkach, resztki muru (sic!) wciąż są sprzedawane jak „relikwie”, aczkolwiek nie jest jasne, czy relikwie komunizmu, czy też oporu wobec systemu (można spytać, jak długi byłby mur berliński, gdyby rzeczywiście złożyć go z kawałków pamiątek z Berlina?).

Mur chiński bardzo wyraźnie wyznaczał niegdyś granice języka, obyczajów, kultury i władzy, a mur berliński dzielił dwa systemy: dwa światy tożsame językowo, niegdyś bliskie obyczajowo, ze wspólną historią i tradycją, ale — odmienne ideologicznie; był też symboliczną granicą między Europą Wschodnią i Zachodnią. Obecnie niemal niedostrzegalny w przestrzeni miejskiej, nie stanowi wyjątkowej atrakcji turystycznej; a przecież pomaga zrozumieć odkładanie się kolejnych warstw historii w mieście, istoty dawnego konfliktu politycznego itd. Jako przykład spotkania kultur może posłużyć fotografia 4: trabanty w centrum Berlina wskazują na odmienność systemów, ale mogą też zapewnić poczucie ciągłości ludziom wychowanym w ich cieniu. Biorąc pod uwagę wyznaczniki kultury — symbole, rytuały i bohaterów oraz wartości — przeszłość oddzielona „grubą kreską” stanowi lokum nie tyle dla pamięci, ile dla życia w takiej kulturze. „Wyznawcy” czy jedynie zwolennicy starych, tradycyjnych dla komunizmu wartości stanowią enklawę czy subkulturę.

A jednak, gdyby posłużyć się tekstem piosenki Jacka Kaczmarskiego *Mury*: duch entuzjazmu z pierwszego refrenu „Wyrwij murom zęby krat! Zerwij kajdany, połam bat! A mury runą, runą, runą, I pogrzebią stary świat!” przechodzi w pewną



Fot. 4. Trabanty, relikty NRD, dawnej epoki w XXI-wiecznym Berlinie: „starocie” czy żywa historia? Fot. Marta Brzezińska, 2014

gorycz kolejnej zwrotki: „A mury rosły, rosły, rosły; Łącuch kołysał się u nóg” (Kaczmarecki, 1978). Po transformacji kolejne „mury” mają zupełnie inny charakter: zamiast murów dzielących światy i systemy polityczno-ekonomiczne, pojawiają się „mury” dzielące grupy społeczne... Teraz to łańcuch uprzedzeń „kołysze się u nóg...”. Można uznać, że dawne „uwięzienie” w systemie zastąpiło obecne przywiązanie do nowego, innego „pana”; w nowej rzeczywistości kulturowo-społecznej w grę wchodzi służba innym wartościom — też narzuconym przez nowy system polityczny. Nastąpiło łatwe przejście między wolnością a komercjalizacją życia. Kolejny „łańcuch” sporządzany jest tym razem indywidualnie, składa się z przywiązania do dobrobytu, łatwych pieniędzy czy używek.

Kultura różnych warstw historycznych też może służyć jako przykład spotkania różnych grup i formacji. Dominująca niegdyś narzucona formacja przetrwała w pewnych zachowaniach, ideach, ale też w produktach i gadżetach nadal cieszących publiczność. W odniesieniu na przykład do polskiej rzeczywistości warto spytać, czy przywiązanie do syrenki, malucha, perfum „Pani Walewska” od razu kwalifikuje się jako sentymentalizm i niespójność zachowania, rozdwojenie kulturowej jaźni? Produkty te nie noszą śladów społecznego konfliktu. Co to oznacza, że nowe pokolenia z nich korzystają? Moda na postkomunistyczne terytoria jest zabawą, efektem konsumpcyjnego nastawienia do życia i świata, ale tęsknota za wartościami i przyjaciółmi z przeszłości jest polityczną postawą, niekoniecznie jednak świadcząca o kulturowej ciągłości⁵. W tym kontekście ostro rysuje się

⁵ W badaniach sondażowych prowadzonych przez CBOS w roku 2012 zadano pytanie o porównanie obecnego systemu i czasów PRL (komunikaty BS 116/2012 i BS 118/2012). Mimo że w obecnym systemie ludziom nawet słabiej uposażonym żyje się lepiej pod wieloma względami, w niektórych grupach wiekowych wyraźny jest pewien sentyment do PRL, np. z perspektywy

problem z pamięcią o ofiarach komunizmu, a także poległych żołnierzach, którzy nie są z tej „właściwej strony”.

Henry Jenkins, omawiając przekształcenia nowych mediów, ich współistnienie i oddziaływanie na wyobraźnię oraz życie „użytkowników”, pisał o kulturze konwergencji (Jenkins, 2010), a należy zaznaczyć, że obecna formacja kulturowa wręcz promuje hybrydyczność (por. Śliz, 2009, s. 43). Jak zauważył Marian Golka, współcześnie kultury „cechują się przemieszaniem, przenikaniem, melanzami, hybrydalnością. A koncepcja transkulturowości zakłada właśnie, że kultury stanowią nader złożone, powiązane i splecione z sobą sieci kulturowe. Pewnym odrębnościami towarzyszą w nich zapożyczenia i podobieństwa, które są konsekwencją procesów migracyjnych, złożonych światowych i lokalnych systemów komunikacyjnych, globalnych relacji gospodarczych i politycznych” (Golka, 2009, s. 9). Omawiane egzemplifikacje dobrze wpisują się w takie właśnie ujęcie przemian.

Wspomniane przykłady dotyczą czasów już minionych, ale granice kultur w niektórych miastach w dalszym ciągu stanowią problem dla mieszkańców. Jednakże konsekwencje sąsiedowania niektórych kultur dają się zmierzyć ilością wzajemnych oskarżeń, zamachów, ofiar śmiertelnych po obu stronach granicy, którą czasami trudno dostrzec czy wytyczyć, jak np. w strefie Gazy, gdzie także w 2014 roku toczą się ostre walki. Omawiając pojęcie różnorodności kulturowej Patrick Savidan zauważa, że idea różnorodności, czyli „różnych typów moralności, czytaj: rozmaitych interesów” wiąże się „z ideą konfliktu: wszędzie tam, gdzie jest różnorodność, istnieje, przynajmniej potencjalnie, konflikt” (Savidan, 2012, s. 68)⁶. Na przedstawionych na fotografiach 5 i 6 graffiti wyraźnie wskazano na problematyczność pojednania⁷. Konflikt i wypowiedź znanych i nieznanymi artystów-grafficiarzy, zawsze czujnych, reagujących na problemy społeczne, nie zawsze tak wielkimi malowidłami, czasami są to tylko wlepki ujawniające poglądy polityczne lub frustracje życiowe autorów.

roku 2012 „ponad połowa osób w wieku średnim i starszym (51%) ocenia, że u schyłku PRL żyło im się dobrze” (BS 118/2012: 7).

⁶ Gdy piszę te słowa (jest rok 2014), świat wydaje się balansować na krawędzi wielkiego konfliktu, który może się rozpocząć tuż za naszą wschodnią granicą: Rosja i Ukraina walczą, Ukraina jest na skraju rozpadu (o tej możliwości jako bardzo realnej pisał w 1992 roku Samuel Huntington [2007, s. 39]). Zarzewia wojny tlą się także w innych miejscach świata.

⁷ Problem jest nie tylko polityczny, także z filozoficznej perspektywy wydaje się nierozstrzygalny. Robert Piłat w artykule *Ontologia pojednania* zauważa: „Pojednanie musi cechować głęboki pod względem treści oraz moralnie satysfakcjonujący związek ze złem, które się pojednania domaga. Pojednanie musi się opierać na wzajemnym przebaczeniu, co z kolei wymaga ujawnienia prawdy o zaistniałym złu. Ta zależność jest przyczyną aporii — pojednanie jest skuteczne, jeśli opiera się na pełnej świadomości zła, co z kolei czyni pojednanie trudnym do osiągnięcia. Nie sądzę, by dało się usunąć tę aporię, lecz można przyjąć właściwą postawę w jej obliczu. Tę postawę streszczam w trzech tezach: (1) Przebaczenie jest w istocie aktem obietnicy. (2) Przebaczenie wymaga ponawiania, ponieważ warunki doskonałego przebaczenia są praktycznie niemożliwe do spełnienia. (3) Pojednaniu musi towarzyszyć zarówno pewna doza autoironii, jak i mężnego zdecydowania w obliczu moralnej niepewności” (Piłat, 2007, s. 245). W takim ujęciu w relacjach międzynarodowych pojednanie również powinno mieć swoje rocznice, powinno się odnawiać i w tych dniach powinno się celebrować, by o nim przypomnieć.



Fot. 5. Mural w Betlejem. Fot. Iwona Trochimczyk-Sawczuk



Fot. 6. Mural wyrażający krytykę postawy obu stron sporu, Betlejem. Fot. Iwona Trochimczyk-Sawczuk

Fotografia 6 przedstawia mural krytykujący postawy obu stron sporu: tak wielkie, głębokie wydają się różnice (białe kontra czarne), tak odmienne dążenia, wręcz w przeciwnych kierunkach, każdy działa na swoją korzyść — próbuje „ciągnąć w swoją stronę”, a tak bardzo są związani..., no i bycie osłem to nic dobrego... Obrazy te są w miarę uniwersalne, odwołują się do czytelnych symboli i metafor, nie zawierają napisów, które mogłyby wykluczać odbiorcę, by obserwator nie zrozumiał, co ogląda. Nie jest znane autorstwo tych murali, są przez niektórych przypisywane słynnemu artyście graffiti Banksy’emu. Zdumiewające, że i w takich przypadkach może wkroczyć kultura konsumpcji i komercjalizacja. W 2011 roku dwa murale przypisywane wspomnianemu graffitiarzowi zostały rozebrane, przeniesione z Betlejem do galerii Keszler w Nowym Jorku i wystawione na sprzedaż⁸. Obraz, który wydaje się celebrowany w kulturze współczesnej, traci swą propagandową moc, staje się przypadkowym komentarzem do sytuacji politycznej i postaw narodów; a zdekontekstualizowany, może być zupełnie nierozumiany w powszechnej powodzi rozmaitych znaczeń. Może poruszać jednostki i zostawiać obojętny tłum, który widzi w takich graffiti, fotografiach czy innych obrazach jedynie kolejne barwne plamy w otoczeniu.

Czy jednak można tu mówić o wizualnej dominacji? Jakie to ma znaczenie, gdy na domy dosłownie spadają bomby? Nie uda się sporządzić jednego obrazu narodowej niechęci, a w niektórych sytuacjach niechęć czy wrogość wobec innych narodów jest waloryzowana pozytywnie, rozdawane są medale za zabijanie innych, obcych. Za mordowanie sąsiadów... W analizach niekiedy dość lekkomyślnie „wrzuca się do jednego worka” patriotyzm i szowinizm, ale trudno nie przyznać racji Edwardowi W. Saidowi, gdy dość demagogicznie zauważa, że: „Nie wolno nam udawać, że w zasięgu naszej ręki znajdują się modele harmonijnego i uporządkowanego świata. Równie wielką nieszczerością byłoby zakładanie, że idee pokoju i wspólnoty mają jakieś szanse w momencie, gdy dla obrony agresywnie postrzeganych »żywojących interesów narodu« czy nieograniczonej suwerenności stosuje się siłę” (Said, 2009, s. 19).

Wirtualne granice i pogranicza Internet jako miejsce spotkań

Neil Postman sugerował, że rzeczywistość postrzegamy przez pryzmat języków: „A naszymi językami są nasze media. Nasze media są naszymi metaforami. Nasze metafory tworzą treść kultury” (Postman, 2002, s. 34—35). Można uważać tę opinię za przesadzoną, ale rzeczywiście, na poziomie indywidualnym do uczestników kultury fakty, opinie i inne przekazy docierają już przetworzone, często

⁸ Informacje na ten temat dostępne są także na stronie <http://www.tvn24.pl/kultura-styl,8/galeria-wyciela-graffiti-banksy-ego-to-nielegalne,183300.html> (data dostępu: październik 2014).

w formie obrazów. Media masowe dostarczają skondensowane, przearanżowane i zinterpretowane treści; natomiast pojawienie się możliwości przesyłania obrazu w sieci przekształciło sposób komunikowania się na niewyobrażalną w dotychczasowej historii skalę. A jak zauważa Manuel Castells, „2,7 tys. lat po wynalezieniu alfabetu następuje przemiana technologiczna o podobnych wymiarach historycznych, mianowicie, połączenie rozmaitych sposobów komunikacji w interaktywną sieć. Innymi słowy, dochodzi do ukształtowania się hipertekstu i metajęzyka, które po raz pierwszy w historii łączą w jeden system pisanie, oralne i audiowizualne modalności komunikacji ludzkiej” (2010, s. 360).

W przypadku internetu barierę porozumienia stanowi język i niekiedy cena za dostęp do płatnego portalu czy strony, ale tu granicę ustala użytkownik. Nie są to granice transparentne czy też w ogóle niedostrzegalne, a nie ma potrzeby nieustannie o nich przypominać. Funkcja obrazu w sieci jest odmienna od dotychczasowej, znanej z audiowizualnej rzeczywistości. Obraz nie jest tu billboardem, znaczącym przestrzeń realną konsumpcyjną czy polityczną retoryką; trwałym elementem miejskiego krajobrazu. Obrazy tkwiące w sieci często pozostają w ukryciu, nawet jeśli są starannie przemyślane i przygotowane. Zawsze mogą zostać odnalezione, ale to już zależy od wielu czynników, w tym udziału mediów korporacyjnych w kształtowaniu sieci. Znalezienie grafiki umożliwi i ułatwi algorytm⁹, a nie indywidualne umiejętności czy upodobania¹⁰. Można uznać, że poza typowo reklamowymi internetowe obrazy nie są tak nachalne jak graffiti czy plakat w mieście. Status obrazu jest jednakże odmienny niż przekazów wizualnych dotychczasowych mediów, jego interpretacja wymaga też innych kompetencji.

Marian Gołka zauważa, że: „Koncepcja wielokulturowości zakłada, że różnicowanie kulturowe ludzi w danej przestrzeni jest złożone, czasem trwałe i z wyraźnie zarysowanymi konturami oraz liniami granicznymi, innym zaś razem bardziej zagmatwane, płynne i mniej uchwytnie. W odniesieniu do tych aspektów potrzebne jest nowe spojrzenie na wielokulturowość. Zdaje się, że oferuje je koncepcja transkulturowości. Dziś bowiem kultury nie mają struktury wyspowej, jako że w istocie straciły one swą jednorodność i odrębność” (2010, s. 9). Kultura na

⁹ Jak zauważył Jenkins, „nastąpiła alarmująca koncentracja własności mediów głównego nurtu, z niewielką grupką multinarodowych konglomeratów” (2007, s. 23). Algorytmy wyszukiwarek są niekiedy podporządkowane korporacyjnemu interesom, czego przykładem jest zmiana zasad pozycjonowania wyników w wyszukiwarce Google, co znakomicie ujmuje tytuł artykułu Krzysztofa Majdana *Google zmienia algorytm. Kto nie ma strony na smartfony, spadnie w wynikach* (http://wyborcza.biz/biznes/1,101558,17789828,Google_zmienia_algorytm__Kto_nie_ma_strony_na_smartfony_.html; data dostępu: kwiecień 2015). Jest to problem nie tylko dla drobnej przedsiębiorczości, lecz także dla użytkowników prywatnych.

¹⁰ Możliwość wyszukiwania związana jest też z właściwościami hipertekstu. Christian Vanderdorpe przypomina: „Zależnie od charakteru dokumentu i wiedzy o czytelniczej »grupie docelowej«, autor hipertekstu może sprawić, że dostęp będzie uzyskiwany za pomocą selekcji, asocjacji, ciągłości bądź stratyfikacji. Tryby te mogą występować samodzielnie lub w różnych połączeniach” (2008, s. 103). Autor szczegółowo omawia możliwości poszczególnych trybów, zwracając uwagę na zadania twórców w przygotowywaniu takiego dostępu, który umożliwi użytkownikowi sieci dotarcie do nich i pewną „kontrolę”.

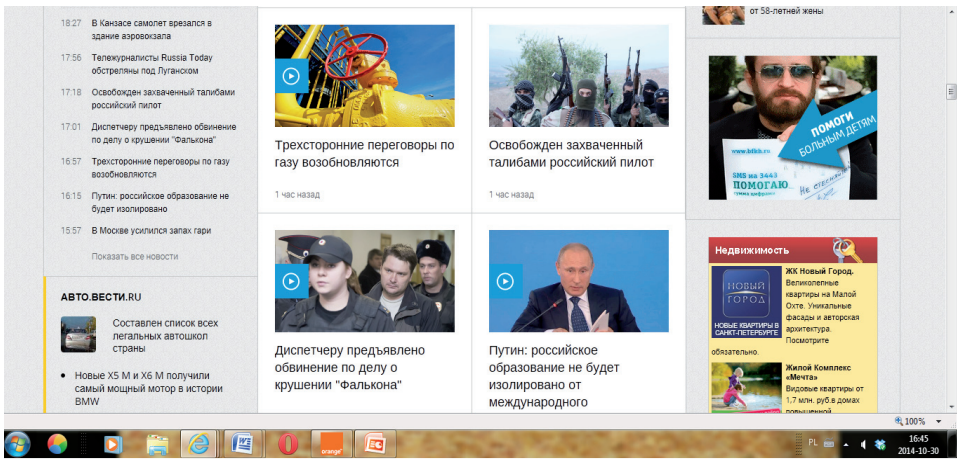
określonym obszarze, nawet kultura wspólnego języka — nie jest spójna i nigdy taka nie była, o czym pisał na przykład Florian Znaniecki. „To, co może być nazwane jednością kultury, wytwarza się wyłącznie na poziomie doświadczenia i działalności jednostek uczestniczących jednocześnie w wielu systemach kulturowych. Kultura jako taka [...] jest nieuchronnie podzielona na różne, niesprowadzalne do siebie, porządki zjawisk: określone rodzaje systemów wartości wraz z ich czynnościowymi korelatami” (cyt. za Szacki, 2004, s. 765). Wspólnoty dążą do wypracowywania jedności, ale wykazanie za pomocą przykładów czy też empirii jest niemal niemożliwe. Problemy z identyfikacją, przynależnością, dookreśleniem tożsamości rodzą się „na stykach”, „na łączach”.

Nie do końca zatem można przyznać rację Golce, kultury nie tyle straciły odrębność, ile wzbogaciły się o nowe jakości. Przecież także chodzi o internet, np. zasoby rosyjskojęzyczne czy bazujące na piśmie chińskim nie muszą mieć przełożenia na to, co się dzieje na Zachodzie; język stanowi tu ważną granicę międzykulturową, podstawową barierę komunikacji, o czym była już mowa (fot. 7 i 8).



Fot. 7. Printscreen ze strony internetowej w języku japońskim, źródło: <http://toyokeizai.net/articles/-/51857> (data dostępu: październik 2014)

Nie zawsze instytucje czy prywatne osoby zamieszczające swoje strony w sieci zapewniają możliwość czytania w obcym języku. Bez tłumaczenia nie daje się szansy innym na zrozumienie. „Tłumacz Google” — wykorzystywany niekiedy bardzo nieudolnie — nie załatwi sprawy, nie przenikniemy swobodnie przez obcą kulturowo tkankę. Bez „poliglotyzmu” nie istnieje się w internecie. Historia zna konieczność posługiwania się rodzimymi językami w celach porozumiewania się na poziomie międzynarodowym, przykładem może być słynny kamień z Rosetty, zawierający dwujęzyczny, grecko-egipski tekst w trzech zapisach (po egipsku zapisano hieroglifami i pismem demotycznym). Od razu warto zaznaczyć komercjalizację, która z dawnego dekretu uczyniła modny gadżet. Kamień z Rosetty, który obecnie funkcjonuje w kulturze jako pamiątka z The British Museum (torba



Fot. 8. Printscreen ze strony internetowej w języku rosyjskim, <http://www.VESTI.RU/doc.html?id=2086418> (data dostępu: październik 2014)

z nadrukiem, przycisk do papieru na biurko, magnes na lodówkę itd.), gubi symbolikę wartości porozumienia między kulturami. To kolejny przykład, wskazujący, że spotkanie w obrazach straciło swą siłę — nie rozumiemy symboliki, część symboli wytarła się kompletnie, stopniowo powstają nowe, a internauci i nowe pokolenia dokonują swojej interpretacji zastanych i nowych symboli i obrazów.

A zatem granice międzykulturowe w wirtualnym świecie przebiegają inaczej niż w świecie realnym, wyznacza je linia zrozumienia przekazu. Dominacja języka angielskiego przyczynia się do pewnego ubóstwa Zachodu, które polega na tym, że posługujące się tym językiem osoby nie są w stanie aktywnie włączyć się w to, co proponują inne kraje, używające na przykład alfabetu innego niż łaciński. Blokadą komunikacji jest sam zapis, i tu można mówić o hegemonii obrazu, który jest odbierany przez rozmaitych użytkowników, ale warto zapytać, na jakim poziomie rozumienia i akceptacji? Bez kontekstu, bez podpisu obraz pozostaje surowym tworzywem dla wyobraźni, a młode pokolenie tworzy własne symbole czy też ich odczytanie. Stopniowo zanika wspólne uniwersum wizualne. I tu rodzą się pytania, czy jest to tylko drobna trudność do pokonania? Jak o tej barierze się mówi? Czy w ogóle o tym się mówi? Jakiego rodzaju nieporozumienia wchodzi w grę? Świat arabski, cywilizacja chińska także posługuje się znakiem nieuchwytnym dla mieszkańców Zachodu bez przeszkolenia. Jak przypomina Patrick Savidan: „W rzeczywistości grup etniczno-kulturowych jest o wiele więcej niż państw narodowych. Obecnie jest na świecie nieco ponad 190 suwerennych państw, ponad 5 000 grup etnicznych, z których każda posługuje się innym językiem, z czego wyodrębniono blisko 600 grup językowych. Te dane potwierdzają doniosłość kulturowego zróżnicowania w skali światowej”¹¹ (Savidan, 2012,

¹¹ Autor posługuje się dość dawnymi badaniami — z roku 2001, zauważa też, że „Jedynie Islandia i Korea są niekiedy przedstawiane jako kraje homogeniczne pod względem kulturowym” (Savidan, 2012, s. 15, przypis).

s. 15). Jednakże doniosłość ta i celebrowanie odrębności nie zmienia faktu trudności porozumienia.

Odnosząc się do dominacji języka angielskiego w kulturze współczesnej, warto przywołać spostrzeżenia Anthony'ego Smitha, na temat geopolityki informacji: „Zaczynamy odkrywać, że dekolonizacja i pojawienie się ponadnarodizmu nie przyniosły zakończenia relacji imperialistycznych, lecz były zaledwie rozszerzeniem geopolitycznej sieci, plecionej od czasów renesansu. Nowe media mają moc przenikania głębiej w »przyjmującą« kulturę niż wszelkie inne wcześniejsze przejawy zachodniej technologii. Wynikiem tego może być niezwykle spustoszenie i nasilenie sprzeczności społecznych w dzisiejszych rozwijających się społeczeństwach” (cyt. za Said, 2009, s. 333—334).

Organizacja wirtualnej przestrzeni spotkań między kulturami wymaga elektroniki i poruszania się w obrębie określonych programów i standardów sieciowych — nie negocjowanych a narzuconych — tak że komercjalizacja i amerykańizacja tu dominują. I jeśli pogranicza są takimi laboratoriami kultury, tożsamości, solidarności, etniczności czy też globalizacji, to w przestrzeni wirtualnej granica językowa jest bardzo wyraźna. Laborantem jest tu użytkownik, ważne są jego zdolności, przygotowanie i cele. Czasami przypadkowe eksperymenty, czasami celowe, czego nie można być pewnym.

Granice i obrazy

Przyglądając się omawianym przykładom można spytać, jak granica między państwowa, międzykulturowa, międzyludzka jest obecnie rozumiana? Zdaniem Savidana, „wszystko wskazuje na to, że dzięki globalizacji i pod wpływem rozwoju demograficznego oraz nasilenia migracji proces etniczno-kulturowego różnicowania wciąż będzie się intensyfikował i przyspieszał” (Savidan, 2010, s. 9); a zatem możemy się spodziewać, że tych granic będzie coraz więcej. Bez odpowiedzi pozostają pytania, jak mają się przemieszczenia i migracje do spotkania kultur? Czy spotykają się kultury, czy też ich cienie? A może spotykają się jedynie ich karykaturalne, uproszczone, stereotypowe wersje?

„Współczesny świat — pisze Anna Śliz — wymusza na człowieku posiadanie kompetencji międzykulturowych, które kreują otwarte formy komunikacji prowadzące do zgodnej koegzystencji” (Śliz, 2009, s. 42). Ważne są tu nie tylko kompetencje międzykulturowe, ale też rozwój kultury, do którego niezbędna jest „wymiana genów”: konieczne jest urozmaicenie, aby nie doszło do wypaczenia, wyjałowienia kultury i jej „skamienienia”, w sposób naturalny kultury rozwijają się przez przekształcanie dawnych form i dodawanie różnych elementów. Zapaść, wymarcie, stagnacja mogą się przydarzyć, gdy powielamy tradycję bez innowacji i motywacji do jej utrzymania. Natomiast problemy dotyczące społecznych aspektów wielokulturowości w sieci należą do szerszego spektrum przekształceń społecznych

we współczesnym świecie, o czym pisali badacze, tacy jak Bruno Latour (2010), Manuel Castells (2010) czy Michel Maffesoli (2008), brak tu miejsca na dyskusję tych zagadnień.

W świetle powyższego wydaje się, że przedmiotem szeroko zakrojonych badań można byłoby uczynić próby odpowiedzi na pytania: Jak się w wirtualnym świecie spotykają różne kultury? Czy tu doszło do wygaszenia potencjalnych sporów? Czy rzeczywiście dzięki internetowym możliwościom kontaktu między kulturami wszelkie bariery legły, jak mury Jerycha na głos Jozuowej trąby? Analogia ta jest tu jak najbardziej na miejscu — spotkanie kultur w tym wypadku nastąpiło dość gwałtownie, starożytni Izraelici najechali swoich sąsiadów, historia pełna jest tego rodzaju spotkań... Animoszje międzynarodowe przenoszą się nie tylko do komentarzy pod różnymi wiadomościami z polityki międzynarodowej, lecz także do gier i zabaw wirtualnych, takich jak gra zaprojektowana przez Litwinów, która polega na wyrzuceniu Polaków z terytorium Litwy, bardzo popularna na Facebooku¹².

Spotkania kultur w obrazach przypominają o jeszcze jednej ważnej cesze obrazu: nie jest on nigdy w odbiorze jedynym i samodzielnym medium. W doświadczeniu świata przeważa wielozmysłowość. Granica w górach, ślady muru berlińskiego — to nie tylko obrazy, ale także dźwięki rozmów, szum miasta czy odgłosy natury, zapach i doznania dotykowe. Nigdy doświadczenie nie jest jednowymiarowe, jednozmysłowe. W internecie też można uzyskać wielozmysłowe doświadczenie; i nie chodzi tylko o sytuację odbioru, a także o właściwości hipertekstu. I w tym przypadku również obraz granic dociera do granicy oddziaływania obrazu...

Literatura

Castells M., 2010: *Spoleczeństwo sieci*. Tłum. M. Marody, K. Pawluś, J. Stawiński, S. Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Dembe R., red., 2007: *Youth 4 Diversity. Młodzież na rzecz różnorodności*. [Tłum. różni]. Warszawa.

Donnan H., Wilson T.M., 2007: *Granice tożsamości, narodu, państwa*. Tłum. M. Głowacka-Grajper. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Golka M., 2010: *Imiona wielokulturowości*. Warszawa: MUZA SA.

Korporowicz L., 2010: *Podmioty przestrzeni międzykulturowej*. W: E. Reklajtis, R. Wiśniewski, J. Zdanowski: *Jedność i różnorodność. Kultura vs. kultury*. Warszawa: ASPRA-JR, s. 25—34.

Huntington S.P., 2007: *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Tłum. H. Jankowska. Warszawa: MUZA SA.

Latour B., 2010: *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Tłum. A. Derra, K. Abriszewski. Kraków: Wydawnictwo Universitas.

¹² Zwracając na nią uwagę środowiska prawnicze w Polsce: <http://www.naszdziennik.pl/polska-kresy/92931,antypolska-litwa.html>; <http://www.fronda.pl/a/skandaliczna-gra-o-polakach-litw-strzela-sobie-w-kolano,40879.html> (data dostępu: październik 2014).

- Lewowicki T., Szlosek F., red., 2009: *Kształcenie ustawiczne do wielokulturowości*. Warszawa—Radom: Wydawnictwo APS.
- Maffesoli M., 2008: *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*. Tłum. M. Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nace T., 2004: *Gangi Ameryki. Współczesne korporacje a demokracja*. Tłum. L. Niedzielski. Warszawa: MUZA SA.
- Piłat R., 2007: *Ontologia pojednania*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, Nr 2 (17), s. 245—256.
- Rose G., 2010: *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*. Tłum. E. Klekot. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Said E.W., 2009: *Kultura i imperializm*. Tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Savidan P., 2012: *Wielokulturowość*. Tłum. E. Kozłowska. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Scheunemann J., 2011: *Berlin Top 10*. Tłum. W. Usakiewicz, K. Skawran. Warszawa: Wiedza i Życie.
- Schreiber H., 2013: *Świadomość międzykulturowa. Od militaryzacji antropologii do antropologizacji wojska*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Shohat E., Stam R., 2014: *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. New York: Routledge.
- Simonis D., Adenis P. (zdjęcia), 2012: *Berlin, National Geographic*. Tłum. J. Sikora. Warszawa: Wydawnictwo G+J RBA.
- Steinberg S.R., ed., 2009: *Diversity and Multiculturalism. A Reader*. New York: Peter Lang Publishing Inc.
- Szacki J., 2004: *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Śliz A., 2009: *Wielokulturowość: iluzje czy rzeczywistość? Socjologiczne studium przypadku na przykładzie Kongresu Polonii Kanadyjskiej*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Vadendorpe Ch., 2008: *Od papirusu do hipertekstu. Esej o przemianach tekstu i lektury*. Tłum. A. Sawisz. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Walczak A., 2004: *Piractwo i terroryzm morski*. Szczecin: Akademia Morska w Szczecinie.
- White M., 1998: *Analiza ideologiczna a telewizja*. W: R.C. Allen, red.: *Teledyskursy. Telewizja w badaniach współczesnych*. Tłum. E. Stawowczyk. Kielce: Wydawnictwo Schumacher, s. 152—189.

Źródła internetowe

- <http://www.tvn24.pl/kultura-styl,8/galeria-wyciela-graffiti-banksy-ego-to-nielegalne,183300.html> (data dostępu: październik 2014).
- http://wyborcza.biz/biznes/1,101558,17789828,Google_zmienia_algorytm__Kto_nie_ma_strony_na_smartfony_.html (data dostępu: kwiecień 2015).
- <http://www.naszdziennik.pl/polska-kresy/92931,antypolska-litwa.html> (data dostępu: październik 2014).
- <http://www.fronda.pl/a/skandaliczna-gra-o-polakach-litwa-strzela-sobie-w-kolano,40879.html> (data dostępu: październik 2014).
- <http://toyokeizai.net/articles/-/51857> (data dostępu: październik 2014).
- <http://www.vesti.ru/doc.html?id=2086418> (data dostępu: październik 2014).

Krzysztof Frysztański, Marcjanna Nóżka, Marta Smagacz-Poziemska
Uniwersytet Jagielloński

Społeczno-kulturowe aspekty ekskluzji i inkluzji w przestrzeni miejskiej

Abstract: The aim of the article is to discuss the issues of exclusion and inclusion in relation to the urban space. The exclusion and the inclusion are analyzed as the socially constructed terms. The authors assume that the sense of those terms starts to be reality through the spatial context of the local community life. So the meanings of the exclusion and inclusion are constructed in the process of defining the “normality”, functionality, attraction of the life space. In the article there are the references to the results of the empirical research which confirm the complex and ambiguous — for various social categories — way of perceiving and defining social change. Moreover, the manifestations of change seen by some as leading to the inclusion (e.g. revitalization of the space), for others are becoming the excluding factors. In the process of creation of the meanings of the urban space, its (less or more) exclusive or inclusive character, the important factors are: the knowledge of the place, the place attachment, the sense of security, the sense of influence on the particular place.

Key words: exclusion, inclusion, social constructivism, local urban community and space

Cel i główne właściwości poruszanej tematyki

Zagadnienia społecznej ekskluzji i inkluzji zdobyły sobie, co skądinąd dobrze wiadomo, mocne i znaczące miejsce w badaniach społecznych, a podejście socjologiczne w realizacji tego kierunku zainteresowań zdecydowanie wysuwa się na plan pierwszy. Uzyskane już dzięki temu i nadal poszerzane wyniki nie tylko wzbogacają naszą wiedzę o społeczeństwie, lecz także przyczyniają się do pogłębionych, intensywniejszych debat oraz rozwiązań praktycznych poświęconych korespondującym dylematom. Zajmując się ekskluzją oraz inkluzją społeczną jesteśmy w złożonym, ale też podlegającym integracji obszarze teorii, aksjologii, poszukiwań empirycznych i zastosowań aplikacyjnych.

Podkreślona wielorakość owego nurtu nie może, wręcz nie powinna być tutaj przedmiotem jakiejś próby rekonstrukcyjnej. W tej krótkiej, a w konsekwencji bardzo ograniczonej w swym zakresie wypowiedzi koncentrujemy się na jednym aspekcie, jakim jest spojrzenie przez pryzmat przestrzenno-społecznej rzeczywistości miejskiej i odniesienie do tej rzeczywistości. Podkreślamy, że świat miasta zarówno jest podłożem ekskluzywno-inkluzyjnych zjawisk oraz procesów, jak i podlega w ich następstwie zmianom. Zajmując się tym, formułujemy najpierw uwagi o ogólniejszej wymowie, pochodzące z obszaru myśli społecznej. Następnie dzielimy się skromnymi, ale jak sądzimy charakterystycznymi oraz pouczającymi fragmentami przeprowadzonych badań empirycznych. Zmierzamy również do zasadniczych z tego punktu widzenia konkluzji.

Podstawy konceptualne i kierunki interpretacji

Zacznijmy od spostrzeżenia, że zagadnienia zapowiedziane w tytule niniejszego artykułu mają swoją podstawową wymowę problemową. Podobnie jak w wielu innych przypadkach podejmowanych w naukach społecznych, nie jest to kwestia bezdyskusyjna, ale możemy z przekonaniem napisać, że dominujący kierunek daje się sprowadzić do założenia, że ekskluzja społeczna skłania, ogólnie to ujmując, do niepokoju, a dążenie do jej przezwyciężenia, do społecznej inkluzji, jest pozytywnym kierunkiem zmiany społecznej. Źródła tego sposobu myślenia, badań, wreszcie aplikacji, są zróżnicowane. Nie wdając się w poświęconą temu bardziej szczegółową analizę, zwróćmy na przykład uwagę na znaczącą wymowę koncepcji grup mniejszościowych, a więc takich, których członkowie są odróżniani od innych z zamiarem odmiennego i nierównego ich traktowania. W ślad za tym dochodzimy do ściśle rozumianego zjawiska ekskluzji, oznaczającego skądinąd różnorodne przejawy upośledzenia społecznego i ograniczonych możliwości partycypacji w tych okolicznościach, które są, a raczej mogłyby być dostępne. Dodajmy od razu, że tak interpretowana ekskluzja ma swoje, by tak rzec, konkretne empiryczne desygnaty. Może ona występować w lokalnym środowisku danych warunków zamieszkania, na szerzej rozumianym rynku mieszkaniowym, w instytucjach edukacyjnych, na rynku pracy, wobec służby zdrowia, wymiaru sprawiedliwości, w związku z życiem kulturalnym i rozrywkowym, także w związku z przejawami życia politycznego i w innych przypadkach. Socjologiczne zadania są w związku z tym aż nazbyt oczywiste: potrzebna jest konkretyzacja badań i ewentualnie — co naszym zdaniem jest w pełni usprawiedliwione — poszukiwanie rozwiązań inkluzyjnych.

Oczywistym i stanowiącym szczególne wyzwanie kontekstem jest miasto i specyficzne dla niego właściwości, cechy funkcjonowania. Trudno sobie wyobrazić wyodrębniające się względnie skoncentrowane realia, w których wielość oraz wielorakość zjawisk jest równie bogata. Obraz odzwierciedlający to bogactwo jest

w obrębie naszej dyscypliny obszarem samym w sobie — doskonale wiemy, jaka pod tym względem była i jest socjologia miasta. W tym miejscu stwierdźmy coś równie prostego, co dobitnego: ci, którzy ją uprawiają, w odwołaniu do różnych punktów widzenia, często poruszają się między dwoma biegunami. Z jednej strony, zwracają się ku przestrzeni, ku jej cechom i korelatom materialnym, z drugiej strony — ku postaciom i przejawom odpowiadającego im życia społecznego. Prowadzi to oczywiście do miejskiego zjawiska i problemu rzeczywistości przestrzenno-społecznej. Tak interpretowana struktura miejska wymaga między innymi uwzględnienia skądinąd dobrze zbadanej swoistej złożoności, którą powtórzmy w jednym zdaniu: na ów przestrzenno-społeczny, strukturalny charakter miasta wpływają szeroko rozumiane zjawiska składające się na wymiary mikro- oraz makrostrukturalny — a jednocześnie to samo miasto odznacza się względnie autonomicznym „własnym” wymiarem strukturalnym średniego rzędu. Ma to bezpośrednio, uchwytne konsekwencje w przypadkach właściwej tej rzeczywistości dynamiki, w tym interesujących nas procesów ekskluzji i inkluzji.

Jeśli zaś tak, dodajmy kolejną uwagę wprowadzającą. Istnieją zasadnicze argumenty skłaniające do stwierdzenia, że struktura jest obiektywnym zjawiskiem czy, powiedzmy, faktem. Są też równie mocne argumenty prowadzące do bardziej subiektywnej interpretacji. Narracje oraz właściwe im środowiska narracyjne są tymi czynnikami, które co najmniej wzmacniają, jeśli nie konstruują świadomość społeczną, mogą nadawać jej treść oznaczającą aspekty problemowe. Z przekonaniem podkreślmy, że odnosi się to dyskutowanej tutaj problematyki.

Tytułowe społeczno-kulturowe aspekty ekskluzji i inkluzji społecznej w przestrzeni miejskiej mają zatem dla nas sens podwójny. Po pierwsze, w węższym znaczeniu, chcemy zwrócić uwagę na te właściwości jednostek i zbiorowości społecznych, które sprzęgając się, tworzą układ czynników określanych w socjologii właśnie ekskluzją i inkluzją społeczną, a w której przestrzeń — jako środowisko zarówno materialne, jak i społeczne — ma niebagatelne znaczenie. To dziedzina wiedzy socjologicznej, która ma już ugruntowaną pozycję, ważne osiągnięcia teoretyczne i badawcze o charakterze empirycznym. Po drugie, chcemy zwrócić uwagę na mniej oczywisty kontekst społeczno-kulturowy, w jakim tworzy się sam dyskurs o ekskluzji i inkluzji społecznej. Odwołując się do perspektywy społecznego konstrukturyzmu podejmiemy więc kwestię metateoretyczną, odnoszącą się do tych pojęć jako społecznie wytwarzanych i redefiniowanych w społeczeństwie, którego dotyczą. Chodzi nie tyle o wyrafinowane dyskusje badaczy na temat ważności tego czy innego wskaźnika ekskluzji i inkluzji, czy o różnice w statystycznych modelach wyjaśniających te zjawiska, ile o to, co dzieje się „wokół” tych pojęć: jak są interpretowane pod kątem ich społecznego oddziaływania i „programów naprawczych”, których są podstawą i przyczynkiem. Przykładem niech będzie pojęcie „dzieci ulicy”, które balansując pomiędzy językiem naukowym, politycznym i potocznym przyjmuje rozmaite znaczenia, stając się pojęciem-wytrychem (por. Frysztacki, Nóżka, Smagacz-Poziemska, 2011). Podobną specyfikę mają też inne pojęcia; dla przykładu podajmy te ściśle odnoszące się do stanu społeczno-przestrzennego: „rewitalizacja” i „gentryfikacja”. W dyskursie medial-

nym i naukowym oba w zasadzie utraciły jednoznaczny sens odnoszony do procesu zmian w zdegradowanej przestrzeni społecznej, a którego celem jest, używając projektowego żargonu, poprawa jakości życia mieszkańców, przeciwdziałanie wykluczeniu społecznemu i budowanie spójności społecznej. W praktyce społecznej — właśnie na poziomie życia codziennego — okazuje się, że sens tych terminów jest społecznie konstruowany, zależny od perspektywy aktorów społecznych, kultury lokalnych instytucji, formy i treści przekazów medialnych itd. Często oznacza to zderzanie się wizji lepszego życia, bezpieczeństwa, atrakcyjności przestrzeni, jaką z jednej strony tworzą projektanci i społeczni „reformatorzy”, a z drugiej ci, którzy zamieszkują daną przestrzeń, nie zawsze — i niekoniecznie — spostrzegający ją jako wymagającą korekty. Co więcej, z perspektywy mieszkańca-użytkownika danej okolicy konieczność zmian często obejmuje nie tylko (lub nie tyle) samą przestrzeń, lecz także indywidualne i społeczne praktyki, które bywają zarówno pierwotnym, jak i wtórnym czynnikiem fizycznej, społecznej, kulturowej, ekonomicznej degradacji znajdującej się na mapie miasta okolicy, stając się jedną z głównych, odśrodkowych sił wypychających ludzi z danej przestrzeni.

Ekсклюzja i inkluzja społeczna — terminy, które spopularyzowały się w Polsce w ostatniej dekadzie i pod wpływem unijnego dyskursu o spójności społecznej — w dużym stopniu dotyczą właśnie miejskiej przestrzeni, bo ich empiryczny charakter dokonuje się na poziomie praktyk i wzorów działania realizowanych w konkretnej, materialnej przestrzeni życia tych wszystkich, którzy w miastach żyją lub na których miasto (jako zjawisko społeczne) ma wpływ; w warunkach europejskich można powiedzieć, że na całe społeczeństwo. Mechanizmy wykluczenia społecznego mają również swój systemowy, bardziej abstrakcyjny kontekst, jeśli mówimy na przykład o przepisach określających równość dostępu pewnych kategorii społecznych do określonych zasobów, w tym na przykład we wspomnianych sferach edukacji, rynku pracy, ochrony zdrowia. To aspekt istotny, zwłaszcza na etapie tworzenia polityki publicznej, ale *de facto* jest tylko elementem bardziej złożonej ramy strukturyzującej rzeczywistość i współokreślającej to, co myślą i czynią aktorzy społeczni. Do zrozumienia mechanizmów wykluczania i włączania społecznego podstawą jest badanie praktyki społecznej, w niej bowiem — w określonych, często lokalnych kontekstach społeczno-kulturowych — uniwersalne modele, zasady i definicje przyjmują bardzo specyficzną, zróżnicowaną formę i treść. Widoczny we współczesnej socjologii powrót do badania życia codziennego i rutynowych praktyk to z jednej strony ponowne odczytywanie teoretycznych założeń klasyków (np. zwłaszcza Georga Simmela, ale też Michela de Certeau), z drugiej strony to rozwijanie teorii i metodologii przyjmujących właśnie taką złożoną, dualną, procesualną specyfikę świata społecznego. W rozwijanych teoriach socjologicznych rośnie znaczenie przestrzeni rozumianej jako materialny wytwór społeczny, który jest elementem kontekstu interakcyjnego na poziomie mikrostruktur, a w konsekwencji również na poziomie struktur wyższego rzędu. Określone czasoprzestrzennie granice są, oprócz współobecności aktorów i ich świadomości i refleksyjności, jednym z podstawowych składników schematu interakcji w teorii strukturacji Anthony’ego Giddensa (2003, s. 331—334).

Manuel Castells wprost stawia hipotezę, że we współczesnym społeczeństwie czas jest strukturyzowany przez przestrzeń — w przeciwieństwie do przeszłości i społeczeństwa przemysłowego, które było zdominowane przez czas; wówczas to „urbanizacja i industrializacja były traktowane jako część wielkiego uniwersalnego postępu, wymazującego tradycje i kultury zakorzenione w miejscu. W naszym społeczeństwie, w społeczeństwie sieci, to, gdzie żyjesz, determinuje twój czas jako ramy odniesienia. Jeśli jesteś mieszkańcem przestrzeni przepływów albo jeśli żyjesz w miejscu, które jest węzłem w sieci, to bezczasowy czas [*timeless time*] (przejawiający się szalonym wyścigiem z zegarem) będzie twoim czasem, takim jak na Wall Street czy w Dolinie Krzemowej. Jeśli jesteś w fabrycznym mieście w Delcie Rzeki Perłowej, czas chronologiczny [*chronological time*] będzie na ciebie wpływał tak, jak było to w najlepszych czasach Tayloryzmu w Detroit. I jeśli żyjesz w wiosce w Mamiraua, w Amazonii, czas biologiczny [*biological time*], czyli zwykle znacznie krótsze życie ludzkie, będzie kierowało twoim życiem” (Castells, 2004, s. 89). Castells, podobnie jak Saskia Sassen (1998), pisząc o nowej geografii centralności, zwraca *de facto* uwagę na znaczenie bycia przez jednostki i zbiorowości w tej, a nie innej przestrzeni, co wykracza poza ekologiczne rozumienie pozycji przestrzennej w strukturze bezpośrednich relacji i oznacza potencjalność działania realizowanego poza linearnym rozumieniem czasu oraz przekraczającego dychotomie: tutaj — tam, bezpośredni — pośredni.

Przyjęcie takich założeń oznacza uznanie, że również w przypadku pojęcia wykluczenia społecznego należy uwzględnić przestrzeń — nie jako neutralne, wręcz bezbarwne tło dla manifestujących się cech jednostki (jakie ma zasoby finansowe, wykształcenie, w jakim jest wieku, jaka jest struktura jej rodziny, ilu ma przyjaciół itd.), ale jako zmienną, która jest zarazem zależna i niezależna, bo jednocześnie jest rezultatem tych innych cech jednostki oraz czynnikiem kształtującym te cechy. Kontekstualność i relacyjność wykluczenia społecznego oznacza, że w lokalnym, ściśle przestrzennym kontekście życia danej wspólnoty konkretyzuje się jego sens. Wszelkie desygnaty i wskaźniki wykluczenia odnoszą się do pozycji zajmowanej przez jednostkę i grupę, a ta definiowalna jest tylko w odniesieniu do innych pozycji. Ubóstwo czy bariery w dostępie do infrastruktury mają empirycznie inny sens w miastach porównywalnych nie tylko w skali globalnej (np. tzw. bogatej Północy i biednego Południa), ale też w skali jednego kraju. To oczywiście tylko pojedyncze aspekty, w ślad za którymi możemy rozwijać dyskusję poświęconą „aktywnej” przestrzeni miejskiej w zakresie interesującej nas problematyki.

Przyczynki empiryczne

W celu choćby bardzo skromnego (co też już zasygnalizowano) zobrazowania wspomnianych wcześniej kwestii odwołamy się do wybranych wypowiedzi z wywiadów prowadzonych w ramach badań „Społeczne zamykanie (się) przestrzeni. Wpływ

wykluczenia społecznego na postrzeganie i poznawczą schematyzację przestrzeni fizycznej oraz zachowania terytorialne osób wykluczonych¹, zrealizowanych wśród dorosłych mieszkańców dwóch dużych polskich miast (oznaczonych dalej: MI i MII)² w okresie od kwietnia do lipca 2014 roku. Nie bez znaczenia jest tutaj zastrzeżenie, że wywiady — których wyniki zostaną przywołane — przeprowadzono wśród mieszkańców dzielnic uznanych przez lokalnych ekspertów, w tym pracowników instytucji pomocowych prowadzących rekrutację, za przestrzenie zdegradowane czy też „enklawy biedy”. Wszystkie wywiady realizowano zarówno wśród osób pracujących posiadających własne mieszkania, bezrobotnych klientów pomocy społecznej zamieszkujących mieszkania socjalne lub komunalne, jak i wśród osób bezdomnych. Łącznie w ramach projektu — z uwzględnieniem etapu pilotażowego — zrekrutowanych zostało ponad 130 respondentów. Materiał empiryczny gromadzony był z wykorzystaniem metod ilościowych i jakościowych, w tym wywiadów, schematycznych rysunków map okolicy i jej granic oraz fotospacerów. Odwołując się do konstruowanych przez respondentów zdroworozsądkowych teorii rzeczywistości i bieżących interpretacji sytuacji, w jakiej się znajdują, badano związek, w jakim pozostaje doświadczenie wykluczenia — w sensie obiektywnym i subiektywnym — z kategoryzacją wiedzy na temat miejsca zamieszkania, a w tym z jego waloryzacją, identyfikacją przestrzeni jako własnej, sposobem jej użytkowania.

Badania realizowane były między innymi na podstawie poznania opinii respondentów na temat ich — wcześniej przez nich samych zdefiniowanej — najbliższej okolicy. W wypowiedziach respondentów wyraźnie zaznaczał się swoisty dwubiegunowy stosunek do miejsca zamieszkania: z jednej strony przywiązanie, poczucie bycia u siebie, a z drugiej strony wątpliwa „jakość” społecznej i fizycznej substancji, właściwa dla zamieszkiwanej okolicy.

Podoba mi się tutaj, tutaj mam znajomych, rodziców, rodzinę dalszą [...]. A nie podoba mi się ze względu na to, co się tu dzieje. Gówniarze jak się ochleją, to zaczynają...

Kobieta_1MI

Mam sąsiadki, koleżanki. Człowiek żyje sobie. [Ale] dużo ludzi wołałoby się stąd wyprowadzić. To nie jest bezpieczna ulica.

Kobieta_2MI

Ja czułabym się bardzo źle, gdybym musiała się przeprowadzić. [...] Chciałabym tu zostać, znam ludzi, znam wszystko, a można jeszcze gorzej trafić. [...] Zdecydowanie jest tutaj mało przedsiębiorstw [sic!] robionych dla małych dzieci, generalnie mało jest rzeczy robionych, ale tak, to jest ładna [okolica], zazieleniona, nie ma placów zabaw, a jak są, to obskurne.

Kobieta_7MI

¹ Projekt finansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/B/HS6/03876.

² Analiza obejmuje dane z wywiadów z miast, ale w ramach projektu przeprowadzono również badania na terenach wiejskich, w obrębie których zlokalizowane są osiedla po byłych państwowych gospodarstwach rolnych.

Powtarzająca się w wypowiedziach badanych wizja „inkluzyjnej przestrzeni” rodziła napięcia, wybrzmiewały w nich obawy o powodzenie projektu zmian i jego rezultaty — a w tym, czy np. wraz z realizacją projektu rewitalizacji obszaru z pierwotnie zrujnowanej i wykluczającej ludzi przestrzeni nie zostaną wykluczeni ci, którzy ją aktualnie zamieszkują. Dla przykładu przywołujemy wypowiedzi lokatorów mieszkań komunalnych, którzy korzystają ze świadczeń z pomocy społecznej:

[...] stary budynek tutaj rozpieprzają, budują nowe, a ludzi nie stać. Mnie by w życiu nie było stać zapłacić 6 200 [za metr kwadratowy mieszkania]... Mnie się wydaje, że ludzie biednych to chcą stąd całkiem usunąć [...]. To ma być tak: budynek, sklep na dole, biura i ludzie najbogatsi mają tu mieszkać.

Mężczyzna_1MII

Takim i podobnym opiniom towarzyszy przekonanie o konieczności zmian:

Tu się nic nie robi, tu się nic nie inwestuje. Tu się czeka, aż się coś zawali. Ta okolica jest bardzo zaniedbana. Wszędzie, gdzie się idzie i się patrzy, to jest coś robione, a tutaj [...] paliło się trzy lata temu na klatce, i nic nie zrobili po tym pożarze. Nawet nie robią nic, żeby stało się tutaj bezpieczniej.

Kobieta_3MI

W istocie, w przywołanych opiniach wskazywany jest problem wykluczenia z udziału w — powiedzmy z pewnym uproszczeniem — „dobrej jakości przestrzeni”, która zarezerwowana jest dla innych. Dlatego „o ile w sferze definicji czy dyskursu teoretycznego trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, gdzie kończy się wykluczenie, a zaczyna inkluzja, o tyle w sferze działań już o to łatwiej” (Broda-Wysocki, 2012, s. 44). Działania, dodajmy, które rodzą się między innymi z ludzkich nadziei, oczekiwań, aspiracji, obaw, a czasami zniechęcenia i poczucia krzywdy.

Chcąc zatem przybliżyć to, jak w tym ściśle przestrzennym kontekście życia danej wspólnoty konkretyzuje się sens wykluczenia, zejdziemy do poziomu praktyk społecznych i zindywidualizowanych wyobrażeń na temat miejsca zamieszkania. W przywoływanych tutaj badaniach pytano między innymi o to, co czyni daną przestrzeń atrakcyjną, co powoduje, że ludzie chcą w niej mieszkać, i jakie zmienne wpływają na ich poczucie bezpieczeństwa? W wypowiedziach respondentów bardzo często występowały podziały miasta na lepsze i gorsze okolice, które czasami wprost wyznaczane były formą zabudowy i sposobem urządzenia przestrzeni. Badani zwracali także uwagę na walory, jakie wiążą się z dostępem do określonych usług (ich fizyczną bliskością lub dobrą z nimi komunikacją), podkreślano też znaczenie lokalizacji zajmowanego przez siebie mieszkania (np. bliskość centrum, przystanków, sklepów, obiektów umożliwiających rekreację i/lub wypoczynek, terenów zielonych), jak i dobre skomunikowanie z innymi atrakcyjnymi przestrzeniami miasta. Okolice lubiane były w znacznym stopniu za to, co się respondentom w nich podobało, a były to zwykle aspekty fizyczne, wizualne i organizacyjne przestrzeni, w mniejszym zaś stopniu czynnik ludzki *sensu stricte*.

Nie ma paskudnych starych domów wokół mnie, które robią przygnębiające wrażenie.

Kobieta_5MI

Lepsza okolica to taka, która różni się od innych z jednej strony przede wszystkim jakością samych budynków, lokali, z drugiej zaś „jakością zamieszkujących ją lokatorów i bywających w niej osób. Bez względu jednak na jakość przestrzeni, istotnym czynnikiem decydującym o tym, czy respondenci lubili swoją okolicę, czy też jej nie lubili, było przyzwyczajenie wynikające z zasiedlenia lub wychowania się w danym miejscu, z czym wiązała się zazwyczaj też jego lepsza znajomość — znajomość samej przestrzeni, jej urzędzenia i topografii, znajomość ludzi, poczucie bycia w sieci, bliskość rodziny i przyjaciół:

Jak się człowiek do czegoś przyzwyczaja, to lubi.

Mężczyzna_2MI

Przyzwyczałem się po prostu. Mógłbym na przystanek iść z zamkniętymi oczami. Mam swoje ulubione sklepy, swoich ulubionych sprzedawców, swoich sąsiadów...

Mężczyzna_2MII

Przywiązany jestem. Moi rodzice też tu mieszkali, mój dziadek.

Mężczyzna_3MII

[...] tu się urodziłam, tu się wychowałam i po prostu tutaj żyję. To co mi się tu ma nie podobać?

Kobieta_4MI

[lubię ją] może dlatego, że ją znam. Nie czuję się tutaj obco.

Mężczyzna_3MI

Nawet wtedy, gdy przedstawiane były zarzuty dotyczące jakości infrastruktury i ludzi z sąsiedztwa, to zdecydowana większość respondentów deklarowała, że w okolicy zamieszkania „czuje się jak u siebie”. Działa tutaj czynnik przyzwyczajenia, istotną rolę odgrywa też znajomość miejsca, w sensie topograficznym, bliskość ulubionych miejsc, „zaprzyjaźnionych” punktów usługowych, w których zna się ludzi, zawiązało się przyjaźnie i jest się rozpoznawalnym. Swoje miejsca to też takie, z którymi wiążą się określone wspomnienia, miejsca przewidywalne, gdzie człowiek niczego się nie obawia.

Kolejnym istotnym elementem, który w tym miejscu przywołamy, spajającym wzajemnie ludzi oraz ludzi z przestrzenią, jest poczucie bezpieczeństwa. Jego brak bywa jednym z głównych powodów eskapizmu przestrzennego lub dyskomfortu w społecznych relacjach, w sposób istotny determinuje też postawy wobec najbliższego otoczenia. Wśród wymienianych przez respondentów czynników powodujących poczucie braku bezpieczeństwa był nie tylko sam fakt dostrzegania lub doświadczania zagrożeń, ale także ich nieprzewidywalność i poczucie braku nad nimi kontroli — co zwykle wiązało się z brakiem akceptacji faktu zamieszkiwania w danej okolicy i jej nieznanością. Okolicznością skłaniającą badanych do oceny

swojej okolicy jako bezpiecznej była zarówno nieobecność sygnałów o zagrożeniu lub ich niedoświadczanie („Nie miałem żadnych doświadczeń... ani ja, ani moja rodzina”), jak i obecność określonych urządzeń (kamery, ogrodzenia, domofony) i praktyk, do których zaliczano wzajemne zainteresowanie ludzi z sąsiedztwa tym, co się dzieje, oraz patrole policji, straży miejskiej, przekonanie o własnym bezpieczeństwie („nie ruszają swoich”, „jeżeli widzi, że ktoś mieszka tutaj od dawna, to nie obskubie takiej osoby”, „biją się między sobą”).

Znam to [miejsce] całe życie, więc czuję się tutaj bezpiecznie.

Kobieta_6MI

[okolica, w której mieszkam,] dla mnie to jest bezpieczna, ale dla tych, którzy jej nie znają, a się upiją niektórzy, to potrafią pobić, jak nie znają osoby i widzą pierwszy raz tutaj. Wieczorem przeważnie.

Kobieta_1MII

Czasami wprost, a czasami w sposób zawołowany, mieszkańcy lokali socjalnych i komunalnych artykułowali w swych opiniach problem, eksponujący szczególną formę ekskluzji będącej nieintencjonalnym efektem działań inkluzyjnych. Mowa tutaj o dobrowolnych lub wymuszonych przemieszczeniach (w wyniku eksmisji, przemocy domowej, przepełnienia mieszkaniowego), które mają na celu poprawę sytuacji danego człowieka lub całej rodziny, lecz w praktyce oznaczają włączenie do zupełnie obcego — nie zawsze przyjaznego i/lub akceptowanego — środowiska zamieszkania. Dzieje się tak między innymi dlatego, że — jak zauważa Broda-Wysocki (2012, s. 14) — „inkluzja realizowana jest w granicach możliwości tworzonych przez współczesny welfare”, dodajmy — także w granicach wiedzy i umiejętności pracowników służb społecznych, którzy poza zabezpieczeniem materialnych warunków bytowych osób objętych działaniami pomocowymi niekoniecznie dostrzegają potrzebę działań facylitacyjnych lub możliwości interwencji w miejscu zamieszkania pomocobiorcy tak, by mógł on w nim pozostać (np. dzięki zapobieganiu eksmisji). Czasami, mimo przyzwyczajenia i poczucia bezpieczeństwa wynikającego ze znajomości okolicy, dla mieszkańców lokalów socjalnych problemem jest bezalternatywność, mieszkanie dla nich w danym miejscu to zwykle konieczność, której towarzyszy przekonanie o niskiej wartości i enklawowym — w negatywnym tego słowa znaczeniu — charakterze okolicy:

Ludzie nie mają wyboru. Jak dostaną tu mieszkanie, a nie gdzie indziej... Muszą tutaj mieszkać. Gdyby [człowiek] miał inną opcję, poszedłby gdzie indziej. Mówimy tu o osobach, które próbują tu normalnie żyć. Ci, którzy nadużywają alkoholu, to są happy, bo trzy czwarte ulicy pije. A osoby normalne to by się stąd wyprowadziły.

Kobieta_2MII

Podkreślmy, że bez względu na ocenę okolicy jej wieloletni mieszkańcy (także ci dobrze sytuowani finansowo), osoby z nią związane (przyzwyczajeniem, wycho-

waniem, znajomością miejsca i ludzi) częściej deklarowały, że czują się w niej jak u siebie:

[...] ten taki syf, ten brud, te twarze wytaczające się z tych pubów, gdzie kolejne piwo na krechę. Myślę, że to taki urok, to się cały czas widziało z dzieciństwa.

Mężczyzna_MII

Nie oznacza to jednak pełnej satysfakcji z zamieszkiwania danej okolicy. Ten sam respondent podkreśla bowiem, że tam, gdzie mieszka:

[...] nie ma żadnych kawiarni. Nie ma herbaciarni, to już pomijam teatr czy kino, do Cinema City nie jest daleko. Ale takie zwykłe rzeczy, kluby, dobrego rodzaju knajpy, nawet na piwo żeby wyjść, tutaj przychodzi całe meliniarstwo z okolicy. Myślę, że to może odstraszać potencjalnych normalnych ludzi, którzy chcieliby przyjść i napić się normalnie piwa.

Mężczyzna_4MII

Inny mieszkający w tej samej okolicy respondent — mężczyzna dobrze sytuowany ekonomicznie, z wyższym wykształceniem — dodaje:

[Mieszkanie tutaj] to trud konieczny. Nie, zdecydowanie, nie może się podobać. Rozumiem, że dla większości, bo dla pijaków to jest super atrakcyjna. Tu jest kilkadziesiąt sklepów alkoholowych. Rozpitym może się to podobać [...], ale to jest nadwyżka, to jest rozhuśtanie ludzi w jednym kierunku myślenia. Tutaj czasami ludzie inwestują, otwierają jakiś sklep i one padają, bo ludzie nie widzą, że tu może być coś innego. [...] Nic się tutaj nie uda poza monopolowym, mięsnym i spożywczym [...], czasami się uda, że ciucholandy, nic innego nie ma prawa się udać. To są przestrzenie dla ludzi, którzy tu mieszkają i tu kupują, nikt tu nie wchodzi... nikt nie kupuje. Nie ma tutaj życia wielkomięjskiego.

Mężczyzna_4MI

Na tym tylko przykładzie można wnosić, że z punktu widzenia respondentów zamieszkiwanie fizycznie zdegradowanych dzielnic nie jest problemem samym w sobie. Problemem życia w takich przestrzeniach nie musi też być sąsiedztwo nieocenianych najlepiej ludzi. Szczególnie kłopotliwa wydaje się natomiast taka organizacja tej przestrzeni, która uniemożliwia zaspokojenie ważnych potrzeb i monopolizuje do niej dostęp dla określonej kategorii ludzi, tym samym wykluczając z niej (odwołując się do słów sformułowanych przez jednego z respondentów) tak zwanych normalnych mieszkańców. A sytuacja ta jest wzmacniana nie tylko będącymi w obiegu społecznym negatywnymi opiniami na temat danego miejsca, lecz także silnie z nimi skorelowanymi mechanizmami rynkowymi.

W podsumowaniu

Dorobek socjologii miasta i socjologii problemów społecznych bogaty jest w propozycje oraz ustalenia pomocne w opisanu, a także rozumieniu mechanizmów różnicowania, marginalizowania i wykluczania jednostek i grup społecznych. Jednocześnie pojawiły się i wciąż pojawiają nowe okoliczności społeczno-kulturowe, które radykalnie zmieniają życie społeczne — przestrzeń miejska jest ich odzwierciedleniem i źródłem. Późna nowoczesność, społeczeństwo ryzyka, społeczeństwo refleksywne — to etykiety, pod którymi kryją się nowe możliwości, nowe źródła zróżnicowań społecznych, nowe źródła samowiedzy, standardy wrażliwości. Miasto, a zwłaszcza duże miasto, cechuje ambiwalencja, która ma odzwierciedlenie na poziomie teoretycznych, czasami uzupełniających się, ale niekiedy wykluczających interpretacji. Miasto to z jednej strony otwarta — w sensie filozoficznym i praktycznym — całość społeczno-przestrzenna, dla której typowa jest figura obcego, innego, przybysza. Miejskie powietrze czyni wolnym — to średniowieczne powiedzenie przypominał sto lat temu Max Weber, ale i dziś, w odmiennych warunkach społeczno-kulturowych, oddaje ono ową szczególną właściwość miasta: przestrzeni otwartej na zachowania innowacyjne, ale i dewiacyjne. Miasto przyciąga i „przygarnia” outsiderów, pozwala na anonimowość (trudną lub niemożliwą w małych społecznościach), a niższa kontrola społeczna oraz wielość bodźców tworzy środowisko sprzyjające zmianie społecznej, przełamaniu tradycji, emancypacji jednostki i całych grup społecznych. Z drugiej strony, w teoriach konfliktu akcentowane są inne aspekty miasta — opisywane jako rzeczywistość, w której najwyraźniej, bo w materialnym kontekście, widoczne są różnice, sprzeczności i napięcia społeczne wynikające z ograniczonych zasobów przestrzeni. Już klasycy socjologii miasta i problemów społecznych — badacze Chicago z początku XX wieku — zauważali, że przestrzeń nie jest neutralnym tłem czy sceną dla ludzkich działań, ale stanowi ważny czynnik współtworzący i strukturyzujący grupy społeczne i, szerzej, całą społeczność miejską. Pojęcie obszaru naturalnego odnosiło się do społeczno-przestrzennej całości, która jest wytwarzana w procesie działań zbiorowości, ale też zwrotnie — która współorganizuje daną zbiorowość, określając jej społeczno-przestrzenne granice, specyfikę lokalnych sposobów życia i tradycji, relacje wewnątrz oraz relacje z tym, co jest poza obszarem naturalnym. Prowadzone w Chicago badania dzielnic etnicznych czy obszarów zamieszkania konkretnych kategorii społecznych (np. robotników) potwierdzały, że przestrzeń miejska nie tylko odzwierciedla właściwości społeczności, jej system norm i wartości, lecz także wzmacnia poczucie grupowej odrębności i międzygrupowe podziały. Akcentowanie znaczenia przestrzeni w procesie społecznego strukturyzowania jest jeszcze wyraźniejsze w tak zwanej krytycznej (nowej, politycznej) socjologii miasta — paradygmacie zróżnicowanym pod względem szczegółowych koncepcji i pojęć, ale spójnym w fundamentalnym uznaniu ideologicznych podstaw teorii społeczno-przestrzennych: niemożliwa jest neutralna aksjologicznie teoria miasta i przestrzeni, każda bowiem bazuje na założeniach,

które są społecznie wytwarzane i wyrażają przekonania osób należących do określonej kategorii społecznej. W nurcie tym zakłada się, że świadomość społeczna jest determinowana klasowo: modele urbanistyczne oraz kierunki miejskiej polityki tworzone są przez te kategorie (klasy społeczne), które mają interes w utrzymaniu *status quo*. Z tej perspektywy zadaniem nauk społecznych jest nie tylko diagnozowanie i analiza źródeł lub przejawów społecznych nierówności, lecz także zastosowanie rezultatów badawczych na rzecz zmiany społecznej i osiągnięcia pożądanego wizji miasta.

Zmiany przestrzenno-społeczne zachodzące w miastach polskich od lat 90. XX wieku wywołały — tak jak nieco wcześniej w miastach Europy Zachodniej czy Ameryki — pytanie o użyteczność dotychczasowych koncepcji i metod badawczych stosowanych do analizy i interpretacji miejskich stylów i wzorów życia, praktyk społecznych w przestrzeni i wobec przestrzeni. Rewolucja technologiczna, której ikonami stały się najpierw sam Internet i telefon komórkowy, a obecnie również inne mobilne urządzenia z dostępem do Internetu, była czynnikiem zmieniającym sposób funkcjonowania społeczeństwa na każdym jego poziomie i w każdym jego wymiarze. W kontekście problematyki omawianej w tekście oznacza to szereg pytań dotyczących roli tych nowych rozwiązań technologicznych w procesie ekskluzji i inkluzji społecznej, co znacznie poszerza znaczenie tych pojęć. Chodzi nie tylko o dostępność prostych narzędzi komunikacji (np. telefonu czy komputera), lecz także o umiejętność i możliwość korzystania z poszerzającej się gamy rozwiązań infrastrukturalnych. Wskażmy przykłady z polskich miast — w dyskursie publicznym promowane jako etapy czynienia miasta inteligentnym (*smart city*) — e-urząd, czyli specjalne platformy internetowe, na których załatwia się sprawy urzędowe, prowadzi konsultacje społeczne, upublicznia ważne dokumenty (np. plany miejscowe), rozmaite środki umożliwiające zakup biletu czy abonamentu on-line lub z użyciem zbliżeniowej karty płatniczej. Wszystkie te rozwiązania mają służyć ludziom i społecznościom, pomagając w osiągnięciu celów określanych jako miasto przyjazne, bezpieczne, rozwijające się w sposób zrównoważony. Ale słychać też głosy krytyczne wobec takich utopijnych modeli rozwoju miejskiego. Zwraca się uwagę na realne zagrożenia spójności społecznej, wynikające nie tylko z przetechnologizowania relacji międzyludzkich, lecz także z rosnącej segmentacji pod względem kompetencji cyfrowych niezbędnych do rozumienia i współuczestnictwa w „inteligentnym mieście”. Rozpoznawanie, w jaki sposób przenikają się „realny” i „wirtualny” (a *de facto* tylko „inaczej” realny) wymiar, jakie ma to konsekwencje dla życia jednostek, spójności grup i instytucji społecznych oraz, w bardziej odległej perspektywie, dla życia społecznego w ogóle, to jedno z fundamentalnych zadań współczesnych nauk społecznych.

Wreszcie na zakończenie: we współczesnym dyskursie o wykluczeniu w przestrzeni miejskiej coraz więcej uwagi poświęca się pojęciu przestrzeni publicznej, definiowanej w relacji do kategorii przestrzeni intymnej, prywatnej i komercyjnej. W tle tej definicji toczy się spór o charakterze normatywnym. Dla wielu badaczy przestrzeń publiczna jest jednym z wymiarów, w którym może zaistnieć sfera publiczna (jako pojęcie szersze), warunkująca możliwość ukonstytuowania się

społeczeństwa obywatelskiego; zatem relacja: „obywatel — przestrzeń publiczna — społeczeństwo obywatelskie/lokalna wspólnota”, ma charakter zamkniętego obiegu, z elementami wzajemnie się wzmacniającymi. W tym kontekście definiuje się też wykluczenie społeczne, jako wyłączenie z udziału w szeroko rozumianej sferze społeczno-politycznej, które w konsekwencji prowadzi do kryzysu miasta, kryzysu lokalnej wspólnoty. W tym kontekście szuka się również rozwiązań.

Literatura

- Broda-Wysocki P., 2012: *Wykluczenie i inkluzja społeczna. Paradygmaty i próby definicji*. Warszawa: IPiSS.
- Castells M., 2004: “Space of Flows, Space of Places: Materials for a Theory of Urbanism in the Information Age”. In: *The Cybercities Reader*. London: Routledge, s. 82—93.
- Frysztański K., Nóżka M., Smagacz-Poziemska M., 2011: *Dzieci ulicy. Studium szczególnego problemu miejskiego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Giddens A., 2003: *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturalizmu*. Poznań: Wydawnictwo Zys i S-ka.
- Morley D., 2011: *Przestrzeń domu. Media, mobilność i tożsamość*. Tłum. J. Mach. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Sassen S., 2007: *Globalizacja. Eseje o nowej mobilności ludzi i pieniędzy*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Grzegorz Pyszczek

Akademia Pedagogiki Specjalnej w Warszawie

Ksenofilia jako fenomen kulturowy

Abstract: Moreover, the paper explores rarely realised problem of xenophilia. Xenophilia is treated as a phenomenon, opposed to xenophobia, involving uncritical fascination with some form of alienation. The author tried to distinguish different types of xenophilia. He wonders about the causes of this phenomenon as well.

Key words: intercultural relations, foreignness, xenophilia

Wprowadzenie

Spotkanie kultur nie jest tylko i wyłącznie zjawiskiem natury społecznej. Wszystkie podmioty relacji, jaką jest spotkanie kultur, mają wobec siebie nawzajem pewne uprzednie, z reguły wartościujące, postawy odnoszące się do ich partnerów. Z reguły nie wchodzi się w relację, jaką stanowi spotkanie kultur, w sposób w jakimś stopniu nieuprzedzony i niezapośredniczony. W pewnym sensie zawsze już wcześniej wiemy, z kim i jak się mamy spotkać.

Nie oznacza to oczywiście jakiegokolwiek fatalizmu. Nasze dotychczasowe nawyki i postawy mogą być zmieniane dzięki aktualnym doświadczeniom. Doświadczenia te i ich skutki stają się składnikami zarówno indywidualnej pamięci, jak i dziedzictwa grupy, do której należymy.

Dwa podstawowe czynniki określają strukturę naszych uprzedzeń. Pierwszym jest indywidualne doświadczenie, w którym zawarte są nasze przeżycia dotyczące spotkania z innymi kulturami. Drugim zaś jest kształt kultury, w ramach której wyrastaliśmy i do której zostaliśmy wprowadzeni w procesie socjalizacji.

Oddziaływanie obu czynników owocuje dwiema istotnymi postawami ważnymi dla naszych relacji z innymi kulturami. Postawy te w dużej mierze warunkują

przebieg naszych spotkań z inną kulturą. Mogą one jednak pod wpływem różnych doświadczeń ulegać zasadniczej zmianie.

Postawami tymi są ksenofobia, czyli niechęć wobec obcych, i ksenofilia — fascynacja tym, co obce. Obie mogą przybierać formy zarówno zgeneralizowane, jak i skonkretyzowane. Zgeneralizowana ksenofobia dotyczy wszystkich grup i kategorii społecznych, które w ramach grupy własnej uznaje się za obce. Podobnie zgeneralizowana ksenofilia, z tą różnicą, że wyraża ona zgeneralizowaną fascynację.

Skonkretyzowana ksenofobia i skonkretyzowana ksenofilia dotyczą konkretnych grup i kategorii. Zarówno konkretna jednostka, jak i konkretna grupa mogą wobec pewnych obcych odczuwać ksenofobię, a wobec innych ksenofilię.

Badacze, w szczególności pracujący w dziedzinie psychologii społecznej i socjologii, zajmowali się przede wszystkim ksenofobią¹. Wyjaśnienie przyczyn takiego ukierunkowania badań może stanowić temat odrębnego artykułu. Ksenofilia była zjawiskiem rzadko badanym i analizowanym. Jednym z pierwszych badaczy używających tego pojęcia w obrębie nauki był holenderski znawca różnic międzykulturowych Geert Hofstede.

W niniejszym artykule postaram się zarysować podstawowe aspekty istotnego, według mnie, problemu społecznego, jakim jest ksenofilia. Artykuł ma charakter wstępnego szkicu, rekonesansu, zachęcającego do dalszych poszukiwań.

Problematyka ksenofilii, choć rzadko poruszana, jest niezwykle istotna w badaniu zagadnienia spotkania kultur. Joanna Kurczewska w kontekście zagadnienia granicy, a więc tego, co oddziela swoich od obcych, wyróżnia dwie podstawowe postawy: orientację na granicę i orientację na pogranicze. Jeżeli chodzi o orientację na granicę, to „wzorzec ten wyraża się w kompensacyjnym wytworzeniu [...] świadomości, którą można określić mianem świadomości oblężonej twierdzy. Na taką świadomość »pracują« nastawienia autarkiczne, ksenofobiczne, roszczeniowe, które stanowią nadbudowę podziału przestrzeni fizycznej i społecznej na przestrzeń swoją i obcą”. Jeżeli zaś chodzi o orientację na pogranicze, to wzorzec ten „skupiony jest na postawie otwarcia, urzeczywistnianej przez próby pozytywnego spożytkowania własnych traumatycznych doświadczeń związanych z byciem przy granicy i znalezieniem się w sytuacji pogranicza. To spożytkowanie jest przekształcane w kapitał społeczny, staje się źródłem bogactwa życiowego i bogactwa imaginarium” (Kurczewska, 2005, s. 374). Problematyka ksenofilii jest być może istotnym składnikiem kształtowania się tych orientacji.

¹ Z reguły zresztą badania te prowadzono pośrednio przez podejmowanie problematyki stereotypów i uprzedzeń ściśle związanych z ksenofobią.

Pojęcie ksenofilii

Pojęcie „ksenofilia” nie jest jeszcze powszechnie używane w naukach społecznych. Częściej występuje w publicystyce i eseistyce. Nie ma więc jednoznacznie określonej tradycji używania tego pojęcia. Warto zastanowić się nad zakresem, w którego ramach można je sensownie stosować.

W opracowaniach można znaleźć kilka pojęć pokrewnych. Wykładający na Harvardzie psycholog społeczny Todd L. Pittinsky proponuje pojęcie „allofilia” (*allophilia*), oznaczające przeciwieństwo uprzedzenia. Allofilia jest swego rodzaju uprzedzeniem pozytywnym wobec innych niż własna grup, występującym ze zmiennym, mierzalnym natężeniem ilościowym (Pittinsky i in., 2010). Występuje także pojęcie „ksenocentryzm” (*xenocentrism*), oznaczające „nieuzasadnione przekonanie, że wszystko, co jest produktem własnej grupy etnicznej (narodu), jest gorsze, najlepsze zaś są dobra materialne, idee, wartości czy style życia pochodzące z zagranicy, będące wynikiem innych kultur” (Olechnicki i in., s. 104). W takim ujęciu ksenocentryzm to po prostu przeciwieństwo znanego dobrze pojęcia, jakim jest wprowadzony do dyskursu socjologicznego przez Williama Grahama Sumnera „etnocentryzm”. Czasami w socjologii anglosaskiej pojęcie „ksenocentryzm” łączone jest z pojęciem „mentalność kolonijna”, rozumianym jako panujące wśród mieszkańców dawnych kolonii przekonanie o wyższości kultury dawnej metropolii.

W kontekście teoretycznym pojęcia „ksenofilia”² używa Hofstede. Umiejscawia ten fenomen wśród kilku innych związanych z kontaktem międzykulturowym. W szczególności chodzi tu o reakcje przedstawicieli jakiejś kultury na przybyśza z innego kręgu kulturowego. Opisane dalej fazy reakcji na obecność przedstawicieli kultury obcej na terytorium kultury własnej są jak gdyby odwrotnością znacznie częściej opisywanego procesu, czyli reagowania przedstawiciela jakiejś kultury na swój pobyt, trwały lub czasowy, na kulturowo odmiennym terytorium. Ten odwrotny proces nazywany jest szokiem kulturowym (Chutnik, 2007; Marx, 2000).

Hofstede (2000, s. 306—307) wyróżnia cztery następujące po sobie możliwe reakcje na pojawienie się przedstawiciela kultury obcej. Są nimi w kolejności: ciekawość, etnocentryzm, policentryzm i właśnie ksenofilia. Przyjrzyjmy się im wszystkim po kolei.

- Ciekawość (*curiosity*). Przedstawiciel innej kultury wywołuje zaciekawienie. Zwraca na siebie uwagę. Staje się przedmiotem swego zainteresowania w środowisku, w którym przebywa. Pierwotna reakcja na coś obcego i innego wydaje się z samej swej natury ambiwalentna. To, co obce, zarazem przyciąga i odpycha. Dlatego po pierwotnym zaciekawieniu pojawia się inne równie pierwotne odczucie o zabarwieniu negatywnym.

² Niektórzy badacze jako synonimu ksenofilii używają czasami pojęcia „filoksena” (zob. Ło-tocki, 2009).

- Etnocentryzm (*ethnocentrism*). Po pierwotnym pozytywnym doświadczeniu pojawia się jednak lęk. Nie wiadomo bowiem, w jakim stopniu przedstawiciel obcej kultury jest w stanie przyjąć standardy kultury własnej. Na ile chce je przyjąć, a na ile może. Etnocentryzm domaga się od obcych uznania norm kultury własnej za najbardziej istotne i ważne na terenie macierzystym danej kultury. Etnocentryzm skrajny zaś postuluje uznanie norm kultury własnej za jedyne posiadające wartość. Etnocentryzm domaga się od cudzoziemca pozostającego dłużej w ramach kultury, do której przybył, uznania jej norm za podstawowe i obowiązujące.
- Policentryzm (*polycentrism*). Po pierwszych ambiwalentnych odczuciach występuje konieczność postawy bardziej refleksyjnej, rodzącej sprzeczne odczucia. Policentryzm uznaje normy kultury własnej i normy kultury obcej za równoważne. Postawa tego typu występuje według Hofstede'a wtedy, gdy mamy do czynienia z częstymi regularnymi wizytami cudzoziemców. W przypadku kontaktów sporadycznych, z reguły pojawia się tylko ciekawość i etnocentryzm. Policentryzm jest oczywiście poważnym wstrząsem dla świadomości przedstawicieli kultury, do której napływają cudzoziemcy. Zostaje bowiem zachwiane przekonanie o obowiązującej wartości wzorców tej kultury. Konsekwencją może być przekonanie o nieistnieniu powszechnie obowiązujących uniwersalnych wartości i norm. Dlatego też, aby uniknąć destrukcyjnego sceptycyzmu, następuje albo upodabnianie się obydwu kontaktujących się kultur, albo tworzenie się nowej kultury, obejmującej dwie dotychczas istniejące.
- Ksenofilia (*xenophily*). Długie pozostawanie w regularnych i bardzo częstych kontaktach z kulturą obcą może — zdaniem Hofstede'a — dać początek postawie zwanej ksenofilią. Ksenofilia to postawa fascynacji i uznania wartości norm kultury obcej. W skrajnych przypadkach postawa ta może ulec generalizacji, czyli dochodzi do uznawania wszystkiego, co obce, za lepsze. Taka postawa łączyć się musi z uznaniem wytworów własnej kultury za mniej wartościowe. Postawa tak rozumianej ksenofilii nie musi być — zdaniem holenderskiego badacza — koniecznym elementem spotkania z kulturą obcą. Występuje tylko w niektórych przypadkach. Zwłaszcza wtedy, gdy kultura obca w ramach zaistniałego kontaktu międzykulturowego zaczyna dominować.

Ujęcie ksenofilii proponowane przez Hofstede'a wydaje się jednak zbyt wąskie i sprowadzone zasadniczo do pewnego typu patologii. Szczególnie traktowanie ksenofilii jako patologii wydaje się nietrafne. Może ona przyjmować, a niejednokrotnie przyjmuje, formy patologiczne, nie jest jednak patologiczna sama w sobie. Postawę, o której pisze Hofstede, lepiej nazywać ksenocentryzmem.

Bardziej adekwatne byłoby traktowanie ksenofilii jako zasadniczo jednej z normalnych i pozytywnych relacji na to, co obce lub inne pod względem kulturowym. Kultura obca swoimi normami i wartościami może fascynować i pobudzać pozytywnie emocje społeczne.

Reakcję na fenomen obcość dobrze opisuje niemiecki filozof zajmujący się tą tematyką: „[...] wyrastające z tej sytuacji doświadczenie obcego od samego początku wykazuje pewną ambiwalencję; jawi się zarazem jako pokusa i zagroże-

nie i może się nasilić aż do postaci *horror alieni*. Jest zagrożeniem, ponieważ obce stwarza konkurencję wobec własnego, może je pokonać; jest pokusą, ponieważ obce budzi do życia możliwości, które w mniejszym bądź większym stopniu były wykluczone przez porządki własnego życia” (Waldenfels, 2002, s. 42)³.

Nie będziemy w tym miejscu zajmować się ważnym i interesującym problemem natury tego, co obce i inne⁴. Warto tylko przypomnieć ważną refleksję Floriana Znanieckiego: „[...] cecha względna, którą ten sam człowiek lub ta sama klasa ludzi niezależnie od swych własnych modyfikacji może posiadać w pewnych warunkach, a nie posiadać w innych” (1990, s. 292).

Wracając do pojęć „allofilia” i „ksenocentryzm”, można by zaproponować następujące ujęcie terminologiczne. Jako allofilie należałoby traktować wszelkie pozytywne postawy wobec przedstawicieli kultur obcych. Za ksenofilie zaś najrzęczniejszy byłoby uważać pozytywną postawę wobec kultury obcej lub kultur obcych, połączoną z fascynacją. Ksenocentryzmem byłby podziw dla kultur obcych połączony z niechęcią do kultury własnej. W takim rozumieniu ksenofilia byłaby przeciwieństwem ksenofobii.

Wydaje się, że także ksenofilii nie należy rozumieć tylko jako pozytywnej postawy uogólnionej, zgeneralizowanej wobec wszelkich innych i obcych. Można powiedzieć, że zdecydowanie częściej mamy do czynienia z przejawami ksenofilii wybiórczej i selektywnej. Przedmiotem ksenofilii mogą być przecież i są przedstawiciele konkretnych kultur. Bardzo często ksenofilia obejmuje jedynie wybrane aspekty kultur reprezentowanych przez obcych.

Przypatrzmy się przykładowo, w jaki sposób Rzymianie w wielu sferach uznawali wyższość kultur obcych (chodzi głównie o Greków), jednocześnie przyznając sobie wyższość w innych sferach. Eneasza w trakcie wyprawy do zaświatów spotyka swego ojca, od którego słyszy następujące słowa (Wergiliusz, *Eneida*, ks. VI, w. 847—850):

Niech inni życiem tchnące zręczniejsi kują spiże —
Nie bronim! Niech w marmurze żywo rzeźbią lica,
Niech mowy głośzą lepiej, przemiany księżycza
Mierzą i wschody gwiazdy, co w przestworze płynie —
Ty władnąc nad ludami pomnij, Rzymianinie!
To twe sztuki: — Nieść pokój, jak twa wola samać
Nakaże, szczerdzić kornych, a wyniosłych łamać!

³ Ambiwalentną postawę wobec obcości podkreśla także Zbigniew Benedyktowicz: „Doświadczenie obcości wykazuje zasadnicze podobieństwo do struktury doświadczenia i przeżycia *sacrum*. Stosunek do tego, co obce, ma charakter ambiwalentny; jest połączeniem grozy, niechęci i fascynacji” (2000, s. 192). Autor podkreśla dużą rolę postawy wobec obcych, jaką jest gościnność, w wielu kulturach świata. Słusznie zauważa też, że w mitologiach obcy występują jako wyobrażenia nie tylko demonów, lecz także bogów.

⁴ Warto wspomnieć klasyków zagadnienia, takich jak Florian Znaniecki (1990), G. Simmel (2005) czy Alfred Schutz (2008). Poza tym warto się zapoznać z pracami Mariana Golki (2010, rozdz. VII: *Pomiędzy swojskością a obcością*) oraz Joanny Kurczewskiej (1992, 1997).

Nie wydaje się konieczne łączenie zjawiska ksenofilii z obniżeniem samooceny przedstawicieli jakiegokolwiek kultury. Tego typu przypadki są możliwe, nie wyczerpują jednak wszystkich możliwości związanych z ksenofilią.

Podajmy jako klasyczny i dobrze opisany w literaturze przypadek kultów cargo. Wyznawcy tych kultów z terenów Nowej Gwinei i Papui pod wpływem kontaktu międzykulturowego z Europejczykami nabrali przekonania o tym, że kultura europejska jest pochodzenia boskiego. W ten sposób waloryzowali ją jako całościowo lepszą i bardziej wartościową od własnej (Kowalak, 1982). Takie przypadki nagłego, spowodowanego przebyciem traumą obniżenia samooceny są jednak raczej czymś rzadkim.

Trzeba podkreślić, że ksenofilia, podobnie jak i ksenofobia, nie jest postawą wynikającą z jakiegoś utylitarne rachunku dóbr. Ma ona charakter afektywny i winna być przede wszystkim rozpatrywana w kontekście socjologii emocji.

Afektywność ksenofilii powoduje, że w małym stopniu na wzmacnianie lub osłabianie tej postawy wpływa czysto racjonalny namysł opierający się na przeżyciach jednostek ogarniętych ksenofilią. Ksenofilia jest raczej skutkiem zbiorowych uniesień, wynikającym z indywidualnej i zbiorowej świadomości głównie dzięki innym emocjonalnym wzlotom, zarówno jednostek, jak i całych grup.

Przyglądając się zjawiskom ksenofilii, można ze względu na przedmiot, do którego odnosi się ta postawa, wyróżnić dwa podstawowe typy tego zjawiska. Nie występują one z reguły w formie czystej, lecz tworzą złożone amalgamaty różniące się od siebie proporcjami dwóch typów idealnych.

Typ pierwszy to **ksenofilia osiągnięć**. Tego typu postawa wypływa z zafascynowania osiągnięciami i dokonaniem obcych kultur. Przedmiotem fascynacji są więc przede wszystkim artefakty cywilizacyjne związane z daną kulturą obcą. W grę wchodzić może fascynacja zarówno kulturą symboliczną, np. sztuką, literaturą, jak i technologią lub ustrojem prawnym i państwowym. Ten typ ksenofilii występuje przede wszystkim w różnego typu relacjach między centrami i peryferiami kulturowymi. Często jednak dotyczy także kultur dopiero wchodzących dzięki swym dokonaniom w sferę zainteresowania międzynarodowej opinii publicznej. Przykładem jest Anglia w wieku XVII lub Niemcy na początku XIX wieku⁵.

Wydaje się, że relacje między centrami a peryferiami kulturowymi tylko w niektórych przypadkach odznaczają się ksenofilią. Często racjonalnej ocenie czyich osiągnięć towarzyszyć może silna emocjonalna niechęć, wywodząca się z przekonania o nieuzasadnionej dominacji obcej kultury.

Drugim typem jest ksenofilia, którą określiłbym jako **ksenofilię losu**. W typie tym nie są istotne walory dokonań cywilizacyjnych i kulturowych danej grupy, lecz jej specyficzny los, dzieje, historia, w których unaoczniają się z reguły pewne wartości, cenne dla tych, którzy ten rodzaj ksenofilii uobecniają.

Ksenofilia losu może mieć za swój przedmiot grupy zmarginalizowane, pokrzywdzone, niemające większego wpływu na kształt międzynarodowego ładu.

⁵ Odnośnie Anglików świadectwem niech będą Woltera *Listy o Anglikach* (1734), odnośnie Niemców — Madame de Staël *O Niemcach* (1813). Oświecenie w pewnej mierze korespondowało z fascynacją Anglią, romantyzm — z upodobaniem do niemieckości.

Ich doświadczenie, często bolesne i tragiczne, budzi jednak szacunek i respekt. Ich zmagania, częstokroć kończące się porażką, budzą sympatię. Wyrażają bowiem wartości, które nie są w odpowiednim stopniu reprezentowane na międzynarodowej arenie kulturalnej.

Przykładem niech będą rdzenni mieszkańcy Ameryki (Indianie), którzy od dziesięcioleci w pewnych kręgach stanowili synonim walki o niezależność i zachowanie godności osobistej. Walki, którą zasadniczo oceniano jako przegraną, mimo to godną szacunku, bo uobecniającą szanowane i uznawane wartości⁶.

Konkretny typ ksenofilii nie jest w danym społeczeństwie zjawiskiem jednorodnym, obejmującym jego całość. Bardzo często różne segmenty społeczne związane są ze swoistymi przejawami i odmianami ksenofilii.

Dobrym przykładem będą tutaj Romowie. Od wieków otaczani przez większość społeczeństwa niechęcią wynikającą z lęku, stali się przedmiotem fascynacji środowisk artystycznych kontestatorów, którzy określali samych siebie mianem cyganerii, bohemy (Weiss, 1970). To, co budziło niechęć społecznego głównego nurtu, jednocześnie pobudzało swoją egzotyką artystycznych cyganów do fascynacji i podziwu. Wydaje się, że każda, a w szczególności zbuntowana mniejszość dąży do wykreowania własnej formy ksenofilii (na temat mniejszości zob. Bojar, 2000).

Każdy społeczny konflikt znajduje bardzo często odzwierciedlenie w różnego typu ksenofiliach. Zmagające się z sobą strony konfliktu niejednokrotnie odnajdują przedmiot swych ksenofilii gdzie indziej. Z reguły jest to widoczne w przypadku konfliktu pokoleń lub buntu twórczych mniejszości.

Typowym przykładem będzie fascynacja amerykańskiej subkultury hipisów (Jankowski, 2003) życiem, kulturą i losem Indian, którzy byli raczej grupą odrzucenia ze strony społecznej większości. Ta ostatnia natomiast, a w szczególności społeczne elity, jako przedmiot swojej ksenofilii wybierała kraje europejskie, takie jak Wielka Brytania czy Francja, które fascynowały trwałością wyrafinowanej i bogatej kultury. Hipisi jednak zamiast odbywać rytualne *grand tour*⁷ do Europy podjęli innego typu wędrówki, w kierunkach do tej pory nieuznawanych przez establishment za atrakcyjne.

Ksenofilia — przykłady

Ksenofilia jako postawa indywidualna prawdopodobnie stale towarzyszy rodzajowi ludzkiemu. Jako postawa społeczna w społeczeństwach tradycyjnych,

⁶ Warto wspomnieć w tym miejscu indianofila Henryka Sienkiewicza, dostrzegającego paralele między sprawą indiańską a sprawą polską (Sandler, 1967).

⁷ *Grand tour* — popularne od XVIII wieku podróże młodzieży z klas wyższych do krajów uznawanych za obdarzone cennym dziedzictwem kulturowym. Głównym kierunkiem były Włochy i Francja. W krajach anglosaskich tradycja ta w zmodyfikowanych formach trwa do dziś. Na temat polskich *grand tour* zob. *Polski Grand Tour w XVIII i początkach XIX wieku* (Warszawa 2014).

stawiających integrację społeczną jako cel nadrzędny, mogła się ujawniać tylko w kryzysowych sytuacjach. Jako trwała postawa społeczna mogła występować tylko od określonego momentu historycznego, od wykształcenia się pewnego typu ładu społecznego. Badacz egzotyizmu Andrzej Banach przełom zauważa już w antycznym Rzymie: „[...] egzotyizm wystąpił w nowej twarzy. Dotąd narody zwyciężone brały udział w tryumfach rzymskich imperatorów jako zdobycz wojenna. W postępowaniu Antoniusza [w Egipcie Kleopatry — G.P.] i w *Germanii* Tacyty czytamy uznanie ich równorzędnej godności” (Banach, 1980, s. 23). Nie czas tu na rozważanie, czy Banach ma rację, że fascynacja Rzymian Egipcem i Germanią zapoczątkowała ksenofilię jako postawę społeczną. Ważne jest postawienie pytania o jej historyczną genezę.

Na Termopilach bez złotego pasa,
Bez czerwonego leży trup kontusza
ale jest nagi trup Leonidasa
Jest w marmurowych kształtach piękna dusza
I długo płakał lud takiej ofiary
Ognia wonnego i rozbitej czary
O Polsko! Póki ty duszę anielską
będziesz więziła w czerepie rubasznym.

Ten powszechnie znany w Polsce ustęp z *Grobu Agamemnona* Juliusza Słowackiego jest, pomijając wszelkie walory estetyczne i patriotyczne, przejawem jednej z najmocniejszych ksenofili w dziejach współczesnej Europy.

Chodzi o europejski filhellenizm z pierwszej połowy XIX wieku, który przejawiał się także licznymi manifestacjami w Polsce. Główną przyczyną europejskiego filhellenizmu był wybuch powstania Greków przeciwko rządóm tureckim. „Europa była ogarnięta jakby płomieniem filhellenizmu. W jednym obozie znaleźli się tu ludzie prawie wszystkich narodów, wyznań i ideowych obozów, katolicy i prawosławni, wolnomularze i węglarze, liberalni i rewolucjoniści” (Kukiel, 1955, s. 15). Liczni ochotnicy jechali, aby wspomóc Greków w walce, zbierano pieniądze na wsparcie Grecji, wykupywano z rąk tureckich greckich niewolników, pisano artykuły, wiersze, malowano obrazy, tworzono rzeźby. Spośród bogatej twórczości artystycznej związanej z filhellenizmem wymieńmy choćby *Giaura* Byrona czy też obraz Eugène’a Delacroix *Masakra na Chios*.

Monografista zagadnienia Nikos Chadzinikolau uznawał fenomen filhellenizmu za niezwykle złożony⁸. Wyróżnił cztery podstawowe warstwy tego zjawiska: kulturalno-umysłową, społeczną, humanitarną i religijną (Chadzinikolau, 2004, s. 29).

Filhellenizm miał znaczenie kulturowo-umysłowe, gdyż dotyczył kraju o bogatym antycznym dziedzictwie intelektualno-artystycznym, które stało się podstawą

⁸ Warto wspomnieć o dwóch wydanych w Polsce tomach zbiorowych związanych z tym tematem: *Filhellenizm w Polsce. Rekonesans* (Warszawa 2007), *Filhellenizm w Polsce. Wybrane tematy* (Warszawa 2012).

dziedzictwa kulturowego wszystkich kultur narodowych Europy. W ten sposób powstanie greckie z 1821 roku stało się kolejną odsłoną walki greckiego, europejskiego ducha z orientalnym despotyzmem.

Zjawisko to miało także podłoże społeczne. Większość mocarstw europejskich nie popierała walki Greków, bojąc się dezintegracji porządku społecznego Europy. W tym kontekście powstanie greckie stawało się synonimem walki przeciwko tyranii i despotyzmowi w ogóle.

Ważne jest też znaczenie humanitarne filhellenizmu. Współczucie dla ofiar walki z Turkami stawało się przejawem postawy solidarności z cierpiącymi i zniewolonymi wszelkiego rodzaju. W końcu znaczenie religijne filhellenizmu wiązało się z tym, że rewolucja grecka była walką chrześcijan z przedstawicielami islamu.

Zjawiskiem analogicznym do filhellenizmu, lecz nieco późniejszym i zasadniczo ograniczonym tylko do krajów niemieckojęzycznych, była polonofilia, związana z powstaniem listopadowym lat 1830—1831. Niemcy nadali mu nazwę *Polenbegeisterung* albo *Polenenthusiasmus*.

Bezpośrednią pobudką wywołującą tę falę entuzjazmu był przemarsz przez Niemcy uchodźców z Polski po przegranej przez Polaków powstaniu listopadowym (Roguski, 2013). Ranni ubodzy powstańcy witani byli przez tłumy zafascynowanych Polską i powstaniem Niemców. Zbierano pieniądze, tworzone komitety powitalne, organizowano imprezy na cześć Polaków i Polski. *Polenbegeisterung* nie był jednak tylko epizodycznym zjawiskiem społecznym. Entuzjastyczna polonofilia zapoczątkowała dłużej trwającą modę literacką. Chodzi o tzw. *Polenlieder*. W niemieckiej prasie publikowano wiersze okolicznościowe, popularne piosenki i liryczne toasty *zugunsten der Polen* (na korzyść Polaków) (Roguski, 2003).

Przypatrzmy się fragmentowi wiersza jednego z czołowych przedstawicieli polonofilskiej mody literackiej Augusta von Platena:

[...]
ty cały naród chciałbyś zgładzić ze świata
nie tylko zginąć — mówisz — Polska powinna,
Imię jej nawet niech przepadnie, zniknie;
„Precz z tobą — wołasz — wstrętne imię Polski!
Pióro się wzdraga kreśląc te wyrazy”

Roguski, 2003, s. 21

W symbolicznej wierszy odnajdujemy ukazane w pozytywnym świetle znane dobrze polskiemu czytelnikowi toposy: lot orła białego ku wolności, Matkę Polkę nad kołyską dziecka, dzielnego kosyniera, piękną dziewczynę czekającą na żołnierza. Wierszom towarzyszyły m.in. niemieckie tłumaczenia i adaptacje pieśni *Jeszcze Polska nie zginęła* i *Mazurek Trzeciego Maja*. W ikonografii pojawiała się Niemka zrywająca kajdany Polsce. Hymn polski śpiewano w wersji „Jeszcze Polska nie zginęła, a nie zginie, póki żyją Niemce”. Młodziutki Richard Wagner skomponował utwór *Polonia*, do którego włączył fragmenty polskich

dzieł: *Witaj, majowa jutrzeńko, Mazurek Dąbrowskiego, Litwinka czyli hymn Legionów Litewskich*⁹.

Niemiecka polonofilia podobnie jak nieco wcześniejszy filhellenizm miała także znaczenie dla sytuacji wewnętrznej Niemiec. Sytuację Polski odnoszono do sytuacji Niemiec. „[...] układać *Polenlieder* podobnie jak je deklamować czy śpiewać znaczyło popularyzować idee wolności” (Roguski, 2003, s. 20). Być polonofilem w tym okresie znaczyło być zwolennikiem nowego demokratycznego ładu. Polska była symbolem i synonimem wolności¹⁰.

Ksenofilie bardzo często łączyły się z potrzebami, pragnieniami swobody i wolności. Andrzej Banach z potrzebą wolności, nie tyle politycznej, ile osobistej, łączy anglomanię wieku XVIII i pozostającą z nią w ścisłym związku modę na ogród typu angielskiego. „Ogród angielski, którego moda objęła Europę od połowy XVIII wieku, był ogrodem politycznym. Oznaczał swobodę. Był to ogród liberalny, park *whig*. W ogrodach palladianizmu angielskiego widzimy poglądy i rozczarowania arystokracji postępowej, która wołała przyrodę w otoczeniu rodziny i przyjaciół niż życie na dworze, wołała uprawianie sztuki i ziemi niż przymus władzy i pułapki absolutyzmu” (Banach, 1980, s. 89).

Ksenofilia — przyczyny

Zastanówmy się teraz, jakie mogą być przyczyny ksenofilii. Gdzie tkwią źródła tego typu postaw i zachowań? Dlaczego nagle zaczynamy wielbić i admirować to, co obce?

Pierwsza odpowiedź narzuca się sama. Uczymy się tego wszystkiego w procesie socjalizacji. Nauczenie się obowiązującej formy ksenofilii jest jednym z warunków stawiania się członkiem pewnej zbiorowości.

Jedną z ważnych form i przejawów ksenofilii był opisany wcześniej charakterystyczny dla kultury anglosaskiej zwyczaj odbywania *grand tour*, czyli podróży młodych ludzi z klas wyższych do Włoch, a później także i Francji, po to, żeby zetknąć się z dziedzictwem kulturowym krajów, które uznawano za wzorcowe,

⁹ Warto się zastanowić, czy dalekim echem tej fali nie był polonofilizm Nietzschego, utrzymującego, że pochodzi z polskiej rodziny szlacheckiej: „Należę do was, jestem [...] Polakiem [...], chcę wam oddać cześć, tak jak cześć oddawać mogę [...] Żyję wśród was jako Matejko” (F. Nietzsche: *Listy*. Warszawa 2007, s. 344—345).

¹⁰ Prekursorem takiego podejścia był znacznie wcześniej, bo w wieku XVIII, inny polonofil Jean Jacques Rousseau, który pisał: „Polska, kraj wyludniony, spustoszony, uciemniony, stojący otworem dla napastników, wydany na łup nieszczęściom i anarchii, tryska jeszcze młodzieńczym zapalem, waży się jeszcze domagać rządu i praw, jakby się dopiero co narodziła. Zakuta w kajdany rozmyśla nad sposobami zachowania wolności; czuje w sobie siłę, której przemoc tyranii ujarzmić nie zdoła [...] Naprawiajcie, jeśli można, wady swego ustroju, ale nie gardźcie ustrojem, który zrobił was tym, czym jesteście” (*O rządzie polskim*. W: J.J. Rousseau: *Umowa społeczna*. Warszawa 1966, s. 186).

kanoniczne. Znany pisarz angielski Samuel Johnson w XVIII wieku powiedział: „Mężczyzny, który nie był w Italii, już nigdy nie opuści poczucie niższości, jako że nie wdział tego, czego się od niego oczekuje” (Przeclawski, 2004, s. 27). Jednym słowem, musisz odbyć tak jak wszyscy swoją *grand tour*, inaczej nie będziesz pełnoprawnym członkiem angielskich klas wyższych. Ksenofilii, podobnie zresztą jak ksenofobii, uczymy się zatem od najbliższego otoczenia we wczesnym okresie życia.

Zanim jednak coś stanie się przedmiotem procesu socjalizacji, musi być przez kogoś wprowadzone w pewnych okolicznościach jako składnik obowiązującej kultury. Co kieruje innowatorem wprowadzającym nowe treści tego typu w obręb danej kultury i co powoduje innymi, że je przyjmują?

Nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć w tym miejscu w sposób wyczerpujący na tak złożone pytanie. Wydaje się jednak, że w pewnych obszarach współczesnych nauk społecznych można znaleźć inspiracje, które byłyby pomocne w poszukiwaniu odpowiedzi na tak sformułowane pytanie.

Roboczo sięgniemy do dwóch źródeł, które, jak się wydaje, mogą umożliwić udzielenie w miarę satysfakcjonujących odpowiedzi, niezbędnych do dalszych, bardziej już pogłębionych poszukiwań. Po pierwsze, odwołamy się do współczesnej anglosaskiej socjologii turystyki, której czołowymi przedstawicielami są Dean MacCannell oraz John Urry. Po drugie zaś, przyjrzymy się, biorąc pod uwagę interesujący nas aspekt, bardzo szeroko komentowanej koncepcji heterotopii Michela Foucaulta.

Zacznijmy od anglosaskiej socjologii turystyki. Związek turystyki z ksenofilią wydaje się dosyć oczywisty. Z jednej strony ksenofilia może być skutkiem podróży turystycznych. Z drugiej zaś strony określona forma ksenofilii może zwrócić ruch turystyczny w określonym kierunku.

John Urry wskazuje różne typy tego, co określa jako spojrzenie turysty. Wszystkie mają jednak pewne cechy wspólne: „Zwiedzane miejsca wybiera się ze względu na oczekiwaną przyjemność i przeżycia odmienne od tych doświadczanych na co dzień. [...] Spojrzenie turysty kieruje się na cechy odmienne od tych postrzeganych na co dzień. Wiąże się z większą niż zwykła wrażliwością na wizualność. Cechy te reprodukowane są później na zdjęciach, pocztówkach [...]. Spojrzenie turysty ustanawiane jest przez znaki” (Baldwin, Longhursts, 2007, s. 439).

Rdzeniem turystyki jest więc poszukiwanie odmienności. To jednak nie wszystko. Nie każda odmienność wchodzi w grę. Według Deana MacCannella, „wszyscy turyści ucieleśniają poszukiwanie autentyczności i jest to nowoczesna odmiana uniwersalnej ludzkiej potrzeby sacrum. Turysta jest nowoczesnym pielgrzymem, poszukującym autentyczności w czasach i miejscach możliwie oddalonych od własnej codzienności” (Urry, 2007, s. 25—26). Najistotniejsza jest więc odmienność związana z poszukiwaniem autentyczności. W naszych rozważaniach rzeczą drugorzędną jest to, że według wspomnianych socjologów turystyki najczęściej mamy do czynienia z autentycznością zainscenizowaną, wyreżyserowaną.

Turysta w najgłębszym tego słowa znaczeniu poszukuje miejsc, w których może odnaleźć choćby cząstkę własnej autentyczności. Nie miejsce tu na wchodzenie

w debatę współczesnej humanistyki na temat istoty autentyczności. Za Charlesem Taylorem podkreśliśmy to, że z autentycznością związany jest kontakt z samym sobą, ze swoimi najbardziej osobistymi uczuciami (Taylor, 1996, rozdz. III: *Źródła autentyczności*).

Uczucia te jednak w podobnej formie muszą występować w pewnej grupie ludzi, nawzajem animujących w sobie określony typ spojrzenia turysty. Przypomnijmy to, co mówił Urry o znakowym charakterze spojrzenia turysty. Znakowość ta, uwidaczniająca się np. przez wizerunki miejsc i relacje z pobyków, jest efektem grupowego poszukiwania autentyczności.

Jennie Dielemans w swojej książce o przemyśle turystycznym, omawiając np. poszukiwanie idylliczności, opisuje to następującymi słowami: „Motyw idylliczny przesycony był nostalgią, mogła to być zawałona chałupa lub ruina — świadectwo upływającego czasu. [...] Należało podążać za wskazówkami poradników, uchwycić to, co uznawano za godne uwagi — rysując, szkicując i pisząc — pobudzić zmysły i otworzyć się na nowe doznania i doświadczenia” (2011, s. 14).

W opisanym przykładzie właśnie idylliczność była tym, co przedstawiano jako czynnik, którego brakowało w życiu emocjonalnym konkretnej zbiorowości. To właśnie jej poszukiwano poza własnym terytorium. Uchwytywano ją pod wpływem określonych znaków, a jej treść przekazywano dalej za pomocą własnych komunikatów.

Jak pisze Andrzej Banach, „egzotyzm przychodzi z zewnątrz, ale warunkiem korzystania z niego jest wyobraźnia i fantazja: świadomość niewystarczenia samemu sobie, potrzeba obcej pomocy, przekroczenia granic egoizmu, konieczność transcendencji” (1980, s. 10). Wspomniana wyobraźnia jest zaś w znacznym stopniu uwarunkowana przez wyobrażenia grupowe.

Poszukiwanie autentyczności wydaje się jednym z głównych czynników kształtowania się różnych form ksenofilii¹¹. Wynika ono z uświadomienia sobie tego, że w obecnej sytuacji społecznej i egzystencjalnej pewne typy potrzeb nie są zaspokajane lub są zaspokajane w małym stopniu. Niektóre typy emocji są represjonowane lub widziane jako coś niestosownego. W podanych przykładach filhellenizmu europejskiego wieku XIX oraz XIX-wiecznego fenomenu *Polenlieder* potrzebą represjonowaną wyrażającą się w tych ksenofiliach była potrzeba wolności. Dzięki kontaktom z Grecją czy z Polską uświadamiano sobie walory wolności, zarówno społecznej, jak i indywidualnej¹².

¹¹ Niektórzy z autorów zwracają jednak uwagę na to, że pewna doza specyficznego podobieństwa może sprzyjać ksenofilii. Na przykład Richard Butterwick (2000, rozdz.: *Sarmacja i Anglia*) twierdzi, że rozwojowi anglomanii w XVIII-wiecznej Polsce sprzyjały specyficzne podobieństwa między Polską a Wielką Brytanią, np. ustrój demokratyczny i federacyjny charakter państwa (Polska i Litwa, Anglia i Szkocja).

¹² Trzeba jednak zaznaczyć, że w różnego typu kulturach to docieranie do nieuświadomionych uczuć będzie przebiegać nieco inaczej. Ralph Turner wyróżniał dwa rodzaje ludzkiego „ja”: instytucjonalne i impulsowe (za: Bokszański, 2005, rozdz. 8.2). Przekonany był o tym, że w różnych kulturach dominuje jeden z tych typów „ja”. Wydaje się, że to właśnie „ja” impulsowe docierać może łatwiej do nieuświadomionych uczuć.

Nie jest tak, jak się wydaje, że wpieryw uświadamiamy sobie ten stan rzeczy, aby później odnaleźć pewną odmianę ksenofilii, w której zapoznane wartości są odnajdywane. Raczej kolejność jest odwrotna. Nieświadomie poszukując, kierowani psychicznym napięciem, jesteśmy ogarniani przez jakąś formę ksenofilii. Dzięki niej z wolna uświadamiamy sobie dopiero, czego brakuje nam w naszej egzystencji związanej z konkretną kulturą i społeczeństwem. Ksenofilia umożliwia nam w pewnym zakresie kontakt z samym sobą, będący, według Taylora, warunkiem autentyczności.

Podajmy jeszcze dwa przykłady ilustrujące ten pogląd. W wieku XIX „odległa i bliska stała się Hiszpania. Może i dlatego, że przez najważniejsze lata życia była w połowie arabska. Hiszpania w XIX wieku przedstawiła kraj gór niedostępnych, rozbójników, pustych gospód »hiszpańskich« i miast na skale. Toledo odkryli romantycy, zachwycał się nim Gautier, a nowy podziw dla Hiszpanii wywołała egzotyczna, zawsze piękna Eugenia de Montijo, żona Napoleona III. W roku 1878 wybudowano w Paryżu pałac Trocadero w stylu Alhambry w Granadzie. Dla turystów, zwłaszcza dla Anglików, Hiszpania przez całe stulecie była krajem awanturniczej przygody” (Banach, 1980, s. 155).

Hiszpania XIX wieku jest więc odpowiedzią na pragnienie przygody, zaś Szwajcaria XVIII wieku koresponduje z innym pragnieniem, z pragnieniem naturalności: „Haller [poeta i uczoney szwajcarski — G.P.] przeciwstawia w swym utworze m.in. cnoty prostego niezepszutego *homo alpinus helveticus* rozpieszczonym i zniewieściałym mieszczanom i dworzanom epoki rokoko. Podkreśla wyjątkowość szwajcarskich Alp, upatrując ją w upodobaniu kraju Helwetów przez Stwórcę” (Komorowski, 2004, s. 111—112). Szwajcaria dzięki górcom jest najbliżej Stwórcy, w Alpach biją także źródła zaopatrujące całą Europę w wodę. Szwajcarzy są narodem na swój sposób wybranym. Mit szwajcarski zdobywa popularność w całej Europie. Goethe pisze *Briefe aus der Schweiz*, Schiller zaś *Wilhelma Tella*. Do Szwajcarii napływają rzesze turystów. Popularność w całej Europie zdobywają Rousseau oraz Pestalozzi.

Przejdźmy teraz do koncepcji heterotopii Michela Foucaulta. Francuski filozof podejmując problematykę przestrzeni wspomina o miejscach, które „posiadają osobliwą właściwość pozostawania w relacji z wszystkimi innymi miejscami (*emplacements*), ale w taki sposób, że zawieszają, neutralizują lub odwracają zastany układ relacji, który jest przez nie wskazywany lub odzwierciedlany” (Foucault, 2005, s. 120). Wyróżnia dwa typy tego rodzaju miejsc. Pierwsze to utopie, drugie to heterotopie. Utopie istnieją w świecie tylko i wyłącznie symbolicznym. Chodzi o tworzone np. przez filozofów wizje idealnych społeczeństw. Heterotopie natomiast istnieją realnie. Możemy je napotkać w realnym życiu społecznym.

Jako przykład heterotopii podaje Foucault cmentarz. Jest on odzwierciedleniem całego społeczeństwa. Są na nim pochowani przedstawiciele wszystkich klas i warstw społecznych. Innymi przykładami są dla francuskiego filozofa kino lub teatr. W kinie, teatrze oglądamy sztuki i filmy, w których możemy przyglądać się wszystkim segmentom świata społecznego. Kinoman lub teatroman ma dostęp do społeczeństwa jako do pewnej całości.

Nie wydaje się do końca oczywiste, czy heterotopie muszą rzeczywiście pełnić funkcję kontestacyjną wobec ładu społecznego, co podkreśla Foucault. Warto się skupić na tym, co mówi on o odzwierciedleniu. Heterotopie są miejscami, w których możemy zobaczyć społeczeństwo, w którym żyjemy, jako pewną całość. Są dla jednostek specyficznymi punktami obserwacyjnymi, dla społeczeństw zaś lustrami, w których one same się przeglądają.

W takim ujęciu przedmioty ksenofilii byłyby niekiedy utopiami, a niekiedy heterotopiami. Przedmioty ksenofilii są utopiami, gdy nie są dla większości dostępne fizycznie i znamy je tylko z relacji wybrańców, a heterotopiami — gdy zaczynają być masowo odwiedzane¹³. Regiony będące przedmiotami ksenofilii przyciągają bowiem przedstawicieli różnych warstw społecznych, zarówno wtedy, gdy są utopiami, jak i wtedy, gdy przeistaczają się w heterotopie. Heterotopię stanowi zbiorowość ksenofilów określonego typu, przyglądających się swojemu społeczeństwu zarówno poprzez samych siebie, jak i poprzez region, w którym przebywają. Heterotopia ta umożliwia uświadamianie sobie alternatywnego ładu społecznego.

Sam Foucault za heterotopie uznawał kolonie. Jak przykłady podawał wspólnoty tworzone przez purytanów w XVII-wiecznej Ameryce Północnej oraz tworzone w tym samym okresie przez jezuitów kolonie dla Indian w Paragwaju.

Heterotopia ksenofiliczna jest na pewno heterotopią pojmowaną w sposób najbardziej wierny ujęciu Foucaulta. To właśnie one „zawieszają, neutralizują lub odwracają zastany układ relacji”. Stanowią alternatywę wobec tego, co zastane. Kontestują dobrze znany zastany porządek i ład.

Zakończenie

Ksenofilia jest zjawiskiem, któremu nie poświęcano dotychczas zbyt wiele uwagi. Powinna jednak stać się przedmiotem większego zainteresowania. Jej wpływ na kształtowanie się różnego typu relacji międzykulturowych wydaje się nie do przecenienia. Trudno analizować rzetelnie spotkanie między kulturami nie biorąc pod uwagę tego zjawiska.

Ksenofilia w obrębie relacji międzykulturowych odgrywa rolę zarówno pozytywną, jak i negatywną. Zastanawiając się nad jej pozytywnym znaczeniem należy powiedzieć po prostu, że ksenofilia otwiera na to, co inne i obce. Kontakty międzykulturowe opierające się na ksenofilii są znacznie łatwiejsze i bardziej spontaniczne niż te, które wynikają tylko i wyłącznie z racjonalnego rachunku zysków i strat. Ksenofilia budzi zainteresowanie innymi grupami i ich dorobkiem,

¹³ Warto jednak zaznaczyć, że utopie są często powiązane z heterotopiami. I tak Platon, twórca wizji idealnego społeczeństwa z dialogu *Państwa*, fascynował się ustrojem i ładem Sparty, która — jak się wydaje — była dla niego i jego kręgu heterotopią.

tradycją. Grupa będąca przedmiotem ksenofilii wydaje się na tyle atrakcyjna, że kontakt z jej przedstawicielami i jej dziedzictwem jest nagradzający sam w sobie. W dużej mierze ksenofilia sprzyjać może dyfuzji kulturowej, asymilacji nowych wzorców, a także kooperacji z przedstawicielami obcej kultury zarówno na poziomie kulturowym, jak i politycznym oraz ekonomicznym.

Minusy ksenofilii wynikają głównie z jej irracjonalnego charakteru, opartego na fascynacji oraz emocjach. Ksenofilia prowadzić może do nieuzasadnionych racjonalnie sojuszy politycznych i układów gospodarczych, a przede wszystkim do bezrefleksyjnego przyjmowania kultury obcej, nie liczącego się z tym, czy określone wzorce kulturowe są dostosowane do konkretnej sytuacji społecznej oraz kulturowej.

Ksenofilia jest jednak przede wszystkim szansą dla kultur narodowych, które do tej pory nie uzyskały odpowiedniego znaczenia na arenie globalnej. Przedmiotem ksenofilii w odpowiedniej sytuacji stać się może właściwie każdy podmiot grupowy, o ile ukaże on swoje cechy i właściwości w sposób wzbudzający zainteresowanie przynajmniej niektórych liderów opinii międzynarodowej. Ksenofiliczna fascynacja już niejednokrotnie dawała bowiem odpowiedni bodziec do większej inicjatywy danej grupy w ramach światowej współpracy i dyfuzji kulturowej.

Literatura

- Baldwin E., Longghurts B., 2007: *Wstęp do kulturoznawstwa*. Poznań.
- Banach A., 1980: *O potrzebie egzotyizmu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Benedyktowicz Z., 2000: *Portrety obcego. Od stereotypu do symbolu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bojar H., 2000: *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*. Warszawa: FNP.
- Bokszański Z., 2005: *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Butterwick R., 2000: *Stanisław August Poniatowski a kultura angielska*. Warszawa: IBL.
- Chadzinikolau N., 2004: *Rewolucja grecka 1921 i filhellenizm w literaturze oraz opinii społecznej Europy*. Poznań: Poeticon
- Chutnik M., 2007: *Szok kulturowy: przyczyny, konsekwencje, przeciwdziałanie*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Dielemans J., 2011: *Witajcie w raj*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Foucault M., 2005: *Inne przestrzenie*. „Teksty Drugie”, nr 6.
- Golka M., 2010: *Imiona wielokulturowości*. Warszawa: MUZA SA.
- Hofstede G., 2000: *Kultury i organizacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jankowski K., 2003: *Hipisi w poszukiwaniu ziemi obiecanej*. Warszawa: Czarna Owca.
- Komorowski D., 2004: *Mit św. Gottharda i jego obecność w powieści Herrmana Burgera „Die kunstliche mutter”*. W: M. Hałub, D. Komorowski, U. Stadler, red.: *Ta Szwajcaria to nie Szwajcaria. Studia nad kulturową tożsamością narodu*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

- Kowalak W., 1982: *Kulty cargo na Nowej Gwinei*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Kukiel M., 1955: *Dzieje polityczne Europy od Rewolucji francuskiej*. Cz. 2: 1815—1871. Londyn: Puls.
- Kurczewska J., 1992: *Tożsamość kulturowa jednostki i konwersja ideologiczna*. „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4.
- Kurczewska J., 1997: *Odkrywanie wielokulturowości i współczesne ideologie*. W: M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński, red.: *U progu wielokulturowości*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kurczewska J., 2005: *Granica niejedno ma imię. Trzy podejścia teoretyczne*. W: J. Kurczewska, H. Bojar: *Granice na pograniczach: z badań społeczności lokalnych wschodniego pogranicza Polski*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Łotocki Ł., 2009: *Obcość w perspektywie socjologiczno-politologicznej*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Aspra JR”.
- Marx E., 2000: *Przełamywanie szoku kulturowego: czego potrzebujesz, aby odnieść sukces w międzynarodowym biznesie*. Warszawa: Placet.
- Olechnicki K., Załęcki P., 2002: *Słownik socjologiczny*. Toruń: Graffiti BC.
- Pittinsky T.L., Rosenthal S.A., Montoya R.M., 2010: *Measuring positive attitudes toward outgroups: Development and Validation of the Allophilia Scale*. In: L.R. Tropp, R. Mallett, eds.: *Beyond Prejudice Reduction: Pathways to Positive Intergroup Relations*. Washington: American Psychological Association Press.
- Przeclawski K., 2004: *Człowiek a turystyka. Zarys socjologii turystyki*. Kraków: Albis.
- Roguski P., 2003: *Dzielny kosynier i piękna Polka. Powstanie listopadowe w poezji niemieckiej*. Katowice: „Śląsk”.
- Roguski P., 2013: *Słodkie imię wolności... Przejście Polaków przez Niemcy po upadku powstania listopadowego*. Warszawa: NERITON.
- Sandler S., 1967: *Indiańska przygoda Henryka Sienkiewicza*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Simmel G., 2005: *Obcy*. W: Tenże: *Socjologia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schutz A., 2008: *Obcy: esej z zakresu psychologii społecznej*. W: Tenże: *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*. Tłum. B. Jabłońska. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Taylor Ch., 1996: *Etyka autentyczności*. Kraków: Wydawnictwo „Znak”.
- Urry J., 2007: *Spojrzenie turysty*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Waldenfels B., 2002: *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Weiss T., 1970: *Cyganeria Młodej Polski*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Znaniecki F., 1990: *Studia nad antagonizmem do obcych*. W: Tenże: *Współczesne narody*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Urszula Swadźba
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Różnice i podobieństwa Miejsce religii i rodziny w systemie wartości społeczeństwa polskiego, czeskiego i słowackiego

Abstract: The purpose of this article is to show the differences in value systems of the three neighboring nations. The value theory of Ronald Inglehart, which states that with the increase in welfare of the people there is a shift from materialistic to post-materialistic values, was used in the research. Since 1990, there has been sociological studies carried out in third societies within the European Values Study based on this theory. The latest edition of survey results from 2008 was published in Slovakia and Czech Republic. At the same time the author conducted her research, using some of the questions of EVS. Research related to the values of work, family and religion. Firstly, the systems of values of both societies were presented, followed by religion as a value. In analyzing the family as the value, attention has been focused on two specific issues, the question of whether marriage is an outdated institution and the norms of marital and family morality. The analysis highlighted the similarities and differences of each of the values existing in the awareness of the three neighboring nations.

Key words: Polish, Slovak and Czech communities, values system, religion, family

Wstęp

Polaków, Czechów i Słowaków łączy przede wszystkim podobieństwo językowe i kulturowe ze względu na wspólne słowiańskie pochodzenie. W kontaktach codziennych można bez problemu porozumieć się bez korzystania ze słownika. Późniejsze doświadczenia historyczne często różniły trzy narody, choć było w nich również wiele wątków wspólnych.

Polacy mieli długi i wspaniałe okresy tworzenia własnej państwowości, dopóki nie zostali jej pozbawieni przez trzech zaborców: Rosję, Prusy i Austrię. W okresie 123 lat zaborów Polacy wielokrotnie walczyli, aby swą państwowość odbudować, co udało się dopiero w 1918 roku. Dużą rolę w procesie zachowania tożsamości narodowej odegrał Kościół katolicki. Również Czesi mogą się pochwalić długim okresem własnej państwowości, którą przerwała przegrana bitwa z Habsburgami pod Białą Górą w 1620 roku. Od tego czasu do 1918 roku poddani byli wpływowi austriackim. Czynniki podobnymi doświadczenia Czechów i Polaków, mieszkańców ziem pod zaborem austriackim. Bliskie sąsiedztwo Czechów z Niemcami sprzyjało przenikaniu kultur. Duży wpływ na ukształtowanie się świadomości Czechów miał ruch husycki. Odmienne doświadczenia historyczne mają Słowacy, dotyczy to zwłaszcza utworzenia własnej państwowości. Od X wieku do 1918 roku Słowacy uzależnieni byli od Węgrów. Na Słowację nie docierały wpływy protestanckie, a katolicyzm na tych terenach odgrywał zawsze dużą rolę. W wieku XIV i XV widoczne są wpływy polskie. Przejawem poczucia odrębności od Węgrów były wzniesione powstania oraz inne działania na rzecz autonomii. Po 1918 roku w wyniku sytuacji politycznej zaistniałej w Europie powstała możliwość odrodzenia Polski i utworzenia niezależnej Czechosłowacji.

Okres realnego socjalizmu to wspólne doświadczenia władzy totalitarnej, a jednocześnie wkroczenie do Czechosłowacji wojsk polskich wraz z wojskami radzieckimi w sierpniu 1968 roku. Kontakty między trzema narodami przebiegały na kanwie oficjalnej, ale nie zawsze przekładało się to na kontakty przyjacielskie, osobiste. Przyczyna tkwiła w przeszkodach natury politycznej, a zbyt uszczelniona granica nie pozwalała na częste i nieformalne wizyty mieszkańców obydwu krajów, a trzech narodów. Odmienne, choć często również wspólne doświadczenia historyczne doprowadziły do ukształtowania się świadomości społecznej, w tym systemu wartości specyficznej dla społeczności każdego z krajów.

W 1993 roku powstały dwa odrębne państwa, Republika Czeska i Republika Słowacka. Okres po 1989 roku zaowocował bliższymi kontaktami trzech społeczeństw, szczególnie nasilonymi po przystąpieniu Polski, Republiki Czeskiej i Republiki Słowackiej do Unii Europejskiej. Można już bez przeszkód przekraczać granice i nawiązywać bliższe stosunki zarówno gospodarcze, naukowe, jak i osobiste. Zbliżenia te sprzyjają wzajemnemu poznaniu się oraz dostrzeganiu podobieństw i różnic.

Artykuł ma na celu przedstawienie różnic i podobieństw w systemie wartości trzech społeczeństw, ze szczególnym uwzględnieniem wartości religii i rodziny. Zostanie to zrealizowane na podstawie badań European Values Study (EVS) przeprowadzonych w 2008 roku w Czechach i na Słowacji oraz badań własnych w Polsce.

Teoretyczny kontekst analizy — Ronalda Ingleharta teoria zmian wartości

Analiza zostanie przeprowadzona na podstawie koncepcji zmian wartości Ronalda Ingleharta (1977). Inglehart wyszedł od teorii potrzeb Masłowa. Według tej teorii potrzeby ludzkie są zhierarchizowane. Najistotniejsze są potrzeby fizjologiczne, zwłaszcza w warunkach ograniczonych możliwości. Następna, prawie tak samo ważna jak poprzednia, jest potrzeba bezpieczeństwa fizycznego. Po zaspokojeniu podstawowych potrzeb jednostka będzie dążyła do realizacji potrzeb niematerialnych. Zgodnie z rozwijaną przez Ingleharta tezę konkluzja była następująca: wraz z postępującym dobrobytem gospodarczym następuje przejście od wartości materialistycznych (zapewniających bezpieczeństwo i przetrwanie) do wartości postmaterialistycznych (akcentujących potrzeby samoekspresji i jakości życia). Z tych dwu przesłanek można wnioskować o znacznych różnicach w systemach wartości młodego i starszego pokolenia Europejczyków. Koncepcja Ingleharta jest bardzo nośna teoretycznie i wyjaśnia nam współczesną zmianę systemów wartości. Doczekała się również krytyki i uzupełnień (Flanagan, 1987; Fukuyama, 2000). Jedną z nich powstała na gruncie polskim (Ziółkowski, 2000). Marek Ziółkowski uzupełnił koncepcję Ingleharta, przydatną do analiz w krajach postkomunistycznych, rozróżnieniem dwu porządków w wartościach postmaterialistycznych. W wymiarze ekonomicznym zasada interwencjonizmu państwa w produkcję, a zwłaszcza dystrybucję dóbr, przeciwstawia się swobodzie działalności gospodarczej. W wymiarze społeczno-kulturowym porządek oparty na konformizmie pionowym i poziomym przeciwstawia się tolerancji i przyzwoleniu dla inności. Ziółkowski wskazał, że można analizy wartości przeprowadzić na dwu poziomach. Jeden związany jest z wartościami egzystencjalnymi (np. pracą), drugi z kulturowymi (religią, rodziną).

Pierwsze badania European Values Study zostały przeprowadzone w latach 1970 i 1971 w sześciu krajach europejskich, następnie rozszerzone były o wybrane kraje pozaeuropejskie (Inglehart, 1990; Inglehart, Basanez, Moreno, 1998; Inglehart i in., 2004; Inglehart, Norris, 2009). Badania te zasadniczo potwierdziły założenia teorii Ingleharta. Jeszcze w latach 70. we wszystkich wymienionych krajach zwolennicy wartości materialistycznych przewyższali liczebnie populację zorientowaną na wartości postmaterialistyczne. Dwadzieścia lat później sytuacja była zdecydowanie odwrotna i wyraźnie następowało przesuwanie się w kierunku wartości postmaterialistycznych (Siemieńska, 2002). Od 1990 roku badania przeprowadzane są również w byłych krajach postkomunistycznych, w tym w Polsce, Czechach i na Słowacji. Najnowsza edycja rezultatów badań z 2008 roku została opublikowana w Czechach i na Słowacji (Rabusic, Halmanova, 2008; Kusa, Zeman, 2008). W Polsce wyniki badań nie zostały opublikowane. Autorka przeprowadziła swoje badania, wykorzystując niektóre z pytań EVS, które dotyczyły wartości religii i rodziny (Swaźba, 2012,

s. 171—172)¹. Porównanie wyników tych badań wykazało czasami zaskakujące różnice w systemie wartości sąsiadujących narodów².

System wartości Polaków, Słowaków i Czechów

Zgodnie z teorią Ingleharta od poziomu rozwoju gospodarczego i poziomu życia mieszkańców zależy ich system wartości. Dlatego zarówno w badaniach EVS, jak i w moich badaniach respondentom zadano pytanie: „W jakim stopniu uważa Pan/i następujące sprawy za ważne w życiu?”. Przeanalizowano pięć wartości: rodzina, religia, czas wolny, przyjaciele, polityka. Możliwe były następujące odpowiedzi: „bardzo ważna”, „ważna”, „mało ważna”, „nieważna”. W tabeli 1 przedstawiono odsetek odpowiedzi: „bardzo ważna” i „ważna”.

Tabela 1

Sprawy ważne w życiu w systemie wartości Polaków, Słowaków i Czechów (%)

Wartości	Bardzo ważna			Ważna		
	Polacy N = 540	Słowacy N = 1509	Czesi N = 1821	Polacy N = 540	Słowacy N = 1509	Czesi N = 1821
Praca	56,0	62,0	43	31,0	28,2	39
Rodzina	90,9	89,5	81	6,7	9,2	16
Religia	35,6	26,4	6	28,3	29,0	13
Czas wolny	24,6	33,5	36	42,0	50,3	51
Przyjaciele	24,6	46,3	40	44,1	42,6	51
Polityka	3,5	4,3	5	9,3	18,0	15

Źródło: Badania i obliczenia własne; Rabusic, Hamanova, 2008, s. 23—28; Kusa, Zeman, 2008, s. 13—18.

Wyniki badań wskazują, że na pierwszym miejscu systemu wartości w trzech społeczeństwach usytuowana jest rodzina. Najwyższe wartości osiąga odpowiedź „bardzo ważna”: w Polsce 90,9%, niewiele mniej na Słowacji (89,5%). Rodzina jest w społeczeństwie polskim i słowackim osią systemu wartości, chociaż ostatnio jej wartość nieznacznie spadła (Inglehart i in., 2004, A001; Boguszewski, 2010; Swadźba, 2012, s. 209—227; Mladek, 2012, s. 231; Boguszewski, 2013). W Czechach odsetek osób umieszczających rodzinę na czele systemu wartości był również wysoki, ale o prawie 10% niższy niż w Polsce i na Słowacji. Rodzina znajduje się więc w centrum uwagi sąsiadów, ale trochę na dalszym planie.

¹ Do badań wybrane zostały trzy miejscowości: Bogucice — dzielnica Katowic, Rydułtowy koło Rybnika oraz podmiejska gmina Wyry (23 km od Katowic). Badaniami objęto mieszkańców w wieku od 19 do 75 lat. Zastosowano kwotowy dobór mieszkańców do badań (wiek, płeć, wykształcenie). Przeprowadzono łącznie 540 wywiadów skategoryzowanych, po 180 wywiadów w każdej z miejscowości.

² Część materiałów została wykorzystana w artykule Swadźba (2013).

Na drugim miejscu w kategorii „bardzo ważna” znajduje się praca. W Polsce 56% respondentów uważa ją za bardzo ważną, a odsetek ten jest jeszcze wyższy na Słowacji (62%). Wyniki badań są zbieżne z badaniami EVS oraz innymi badaniami ogólnoeuropejskimi (Inglehart i in., 2004, s. A005). W Polsce w porównaniu do badań sprzed kilku lat wartość pracy nieznacznie straciła na znaczeniu jako wartość „bardzo ważna”. Częściej respondenci określają ją jako dość ważną (Boguszewski, 2010, 2013). W Czechach praca znajduje się również na drugim miejscu, ale niższy odsetek osób uważa ją za wartość bardzo ważną (43%) (Rabusic, Hamanova, 2018, s. 23). Jest to o 12 punktów procentowych mniej niż w Polsce i 19 punktów procentowych mniej niż na Słowacji. Przyczyną jest najprawdopodobniej niższe bezrobocie w Czechach³, oznaczające większą dostępność pracy i niższe jej wartościowanie.

Następne wartości pokazują zróżnicowanie trzech społeczeństw. W społeczeństwie polskim na kolejnych miejscach znajdują się: religia, przyjaciele, czas wolny i polityka. W społeczeństwie czeskim i słowackim: przyjaciele, czas wolny, religia i polityka (Rabusic, Hamanova, 2008, s. 23—28; Kusa, Zeman, 2008, s. 13—18). Interesujące jest miejsce czasu wolnego jako antynomii wartości pracy.

W społeczeństwie polskim tylko dla 1/4 badanych czas wolny jest „bardzo ważny”, a dla 42,0% respondentów ma „dość ważne” znaczenie. Mniej więcej takie same wyniki pokazują badania EVS (Inglehart, 2004, s. A003). Wartość ta odgrywała więc coraz większą rolę. Jest to ważna konkluzja, ponieważ wzrost wartości czasu wolnego świadczy o docenianiu wartości postmaterialistycznych przez społeczeństwo. W społeczeństwie czeskim i słowackim czas wolny jest dla wyższego odsetka badanych bardzo ważną wartością (Czesi — 36%, Słowacy — 33,5%). Jest to — w porównaniu z Polską — o 11 punktów procentowych więcej w społeczeństwie czeskim oraz o 8,5 punktu procentowego więcej w społeczeństwie słowackim. Nasi sąsiedzi przywiązują więc do czasu wolnego większe znaczenie niż mieszkańcy Polski. Oznacza to przesunięcie systemu wartości z wartości egzystencjalnej, jaką jest praca, w stronę wartości ludycznej, jaką jest czas wolny.

Reasumując analizy dotyczące wartości pracy na tle innych wartości, można stwierdzić, że społeczeństwa trzech nowych krajów Unii Europejskiej wykazują podobieństwa, ale również różnice.

Podobieństwo tkwi w wykrystalizowaniu się na czele systemu wartości rodziny i pracy, stanowiących oś systemu aksjologicznego w analizowanych trzech społeczeństwach. Drugim podobieństwem jest nieprzywiązanie wagi do polityki.

³ W latach 2004—2012 stopa bezrobocia w Polsce, Czechach i na Słowacji kształtowała się na następującym poziomie:

Kraj	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
Polska	19,1	17,9	13,9	9,6	7,1	8,1	9,7	9,7	10,1
Czechy	8,3	7,9	7,1	5,3	4,4	6,7	7,3	6,7	7,0
Słowacja	18,4	16,4	13,5	11,2	9,6	12,1	14,5	13,7	14,0

Źródło: www.ec.europa.eu (data dostępu: 26.01.2014).

Wynika to prawdopodobnie ze złych doświadczeń okresu realnego socjalizmu oraz aktualnej sytuacji politycznej.

Różnicę stanowi rodzina i praca, którym społeczeństwo czeskie przypisuje mniejsze znaczenie niż Polacy czy Słowacy, oraz przyjaciele i czas wolny, gdyż te sfery są z kolei bardziej cenione przez Czechów i Słowaków. Oznacza to, że społeczeństwo czeskie, które w tej grupie krajów jest najbogatsze⁴, większe znaczenie przywiązuje do wartości postmaterialistycznych, natomiast społeczeństwo polskie — do wartości materialistycznych, a społeczeństwo słowackie duże znaczenie przywiązuje do jednych i drugich.

Religia jako wartość

Analizowane trzy społeczeństwa różnią się pod względem wartościowania religii w życiu. Przedstawię tu w skrócie charakterystykę religijności społeczeństwa polskiego, czeskiego i słowackiego, aby pokazać, w jaki sposób religijność wpływa na wartość rodziny. Dokonywanie porównań jest dosyć trudne, ponieważ w społeczeństwie polskim wartość religii należy pokazywać dosyć szczegółowo, ze względu na jej bogactwo i zróżnicowanie.

Analiza religii jako wartości zostanie rozpoczęta od szczegółowej prezentacji autodeklaracji religijności społeczeństwa polskiego. Badania nad autodeklaracją religijną są sukcesywnie realizowane przez socjologów, a wyniki świadczą o tym, że społeczeństwo polskie postrzega siebie jako religijne (Borowik, 2002, s. 383). Systematycznie prowadzone przez CBOS badania wykazują, że od początku lat 90. niezmiennie prawie wszyscy ankietowani (93—97%) określają się jako wierzący, z czego mniej więcej co dziesiąty ocenia swoją wiarę jako głęboką (Boguszewski, 2009, 2014).

Analizowane badania również dotyczyły informacji o deklarowanym wyznaniu oraz deklaracji wiary i praktyk religijnych. W Polsce wśród badanych zdecydowana większość to osoby wyznania rzymskokatolickiego (95,6%). Tylko niewielki odsetek badanych należy do innych wyznań bądź jest niewierzący (protestanci 0,6%, Świadkowie Jehowy 0,6%, niewierzący 1,3%, inne wyznania 1,3%). Społeczeństwo polskie jest więc dość jednolite religijnie. Nie oznacza to jednak, że nie jest w swojej religijności zróżnicowane.

⁴ W latach 2004—2012 poziom PKB *per capita* (UE-28 = 100) w analizowanej grupie krajów wynosił:

Kraj	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
Polska	51	51	52	55	56	61	63	65	67
Czechy	78	79	80	83	81	83	81	81	81
Słowacja	57	60	63	68	73	73	74	75	76

Źródło: www.ec.europa.eu (data dostępu: 26.01.2014).

Prawie jednolite religijnie jest społeczeństwo słowackie. Zdecydowana większość Słowaków deklaruje przynależność do jakiegoś Kościoła. Dominuje przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego — 83,0% (Kusa, Zeman, 2008, s. 88). Następne w kolejności są deklaracje przynależności do: Kościoła ewangelickiego — 6,9%, Kościoła grecko-katolickiego — 5,5%, Kościoła reformowanego — 1,9%. Niewielki odsetek Słowaków deklaruje przynależność do innych wyznań, jak: Kościół prawosławny, Świadkowie Jehowy czy inne kościoły protestanckie.

Odmierna jest sytuacja w społeczeństwie czeskim. Przynależność do jakiegoś wyznania deklaruje tylko 27% mieszkańców (Rabusic, Homanova, 2008, s. 123, 132). Spośród nich 84% należy do Kościoła rzymskokatolickiego, 3% do Kościoła ewangelickiego, 4% do Kościoła czesko-ewangelickiego, 5% do Kościoła czesko-husyckiego, a 5% do innych wyznań. Społeczeństwo czeskie jest więc bardziej zróżnicowane religijnie. Zdecydowana większość nie należy do żadnego kościoła. Pozostała część w większości należy do Kościoła rzymskokatolickiego, tak jak Polacy, ale również do innych wyznań, niektórych nieznanymi w Polsce.

Badania nad religijnością dotyczą deklaracji wiary i praktyk religijnych. W społeczeństwie polskim te deklaracje z reguły są łączone. Z badań wynika, że 93,6% osób jest wierzących. Jest to wysoka wartość, zbliżona do wartości ogólnopolskich, a także wykazanych w badaniach EVS (Inglehart i in, 2004, s. F024, F050; Boguszewski, 2009, 2014). W tabeli 2 zestawiono wyniki autodeklaracji religijności w zależności od płci i wieku.

Tabela 2

Autodeklaracje religijności Polaków (%), N = 540

Grupy badanych	GWiP	WiP	WiN	NiN
Płeć				
Mężczyźni	7,2	62,7	22,1	4,7
Kobiety	12,9	71,1	11,0	3,0
Ogółem	10,0	66,9	16,7	3,9
Wiek				
Do 30	4,9	58,3	23,3	8,7
31—40	7,8	65,7	19,6	4,9
41—50	8,1	69,4	19,8	0,9
51—60	15,8	63,2	15,8	2,1
61—70	9,0	76,9	7,7	3,8
Powyżej 70	19,6	72,5	5,9	2,0

Legenda: GWiP — głęboko wierzący i praktykujący, WiP — wierzący i praktykujący, WiN — wierzący i niepraktykujący, NiN — niewierzący i niepraktykujący, ale tolerancyjni religijnie.

Źródło: Badania i obliczenia własne.

W tabeli nie uwzględniono kategorii „brak odpowiedzi” ani pojedynczych przypadków odpowiedzi.

Tak sformułowana kateria z reguły orientuje badanych na deklaracje dotyczące praktyk, ponieważ zdecydowana większość respondentów deklaruje się

jako wierzący. Wyniki wskazują, że w większości należą oni do osób wierzących i praktykujących (głęboko wierzący i praktykujący 10,0%, wierzący i praktykujący 66,7%). Autodeklaracje religijności zależne są przede wszystkim od płci i wieku. Są to najistotniejsze zmienne niezależne, które różnicują religijność w polskim społeczeństwie.

Kobiety są bardziej religijne od mężczyzn. Taka zależność jest odnotowana w badaniach socjologicznych (Mariański, 1991; Górny, 2008; Wciórka, 2001, Boguszewski, 2014). Zdecydowanie wyższy odsetek stanowią kobiety deklarujące, że są głęboko wierzące i praktykujące oraz wierzące i praktykujące, a niższy — całkowicie niewierzące. Kobiety przez swoje deklaracje i postawę w wykonywaniu praktyk są przekąźnikami religijności w rodzinach. Badania wykazują, że więcej niż połowa mężczyzn nie ma już kontaktu z kościołem instytucjonalnym (Swadźba, 2012, s. 345—391). Dominują wśród nich młodzi mężczyźni, co jest prawidłowością ogólnopolską (Wciórka, 2001; Boguszewski, 2014). Wyniki badań własnych wskazują, że proces ten objął również średnie pokolenie mężczyzn.

Autodeklaracje religijności są zależne od wieku. Wskazują na to inne badania socjologiczne (Mariański, 1991; Górny, 2008; Wciórka, 2001; Boguszewski, 2014, 2016). Badania CBOS wykazują, że ludzie starsi, w wieku 55 lat i więcej, okazują się bardziej religijni niż pozostali, tzn. częściej uczestniczą w praktykach religijnych (Boguszewski, 2009). Taka prawidłowość dotyczy i przedstawionych tu badań. Osoby starsze częściej deklarują swoją wiarę i praktyki religijne niż osoby w młodym wieku. Dotyczy to osób głęboko wierzących i praktykujących oraz wierzących i praktykujących. W pierwszej grupie różnica jest czterokrotna, w drugiej o około 20%. Z kolei w najmłodszej grupie wiekowej zdecydowanie częstsze są deklaracje jako wierzących i niepraktykujących (do 30 lat 23,3%, 61—70 lat 7,7%). Najwyższy odsetek osób niewierzących i niepraktykujących występuje w najmłodszej grupie wiekowej.

Religijność Słowaków jest nieco niższa niż Polaków (tab. 3). Pomimo przynależności do Kościołów, głównie katolickiego, tylko 74,8% deklaruje, że wierzy w Boga (Kusa, Zeman, 2008, s. 92—94). Podobny jest odsetek osób przywiązujących wagę do religijnego uświęcania narodzin (75,9%) i śmierci (75,2%). Nieco niższy odsetek Słowaków przywiązuje wagę do religijnego uświęcania zawarcia małżeństwa (72,8%). Można uznać, że dla około 3/4 Słowaków religia jest na tyle ważna, że chcieliby, by była obecna w ważnych momentach życia. Zdecydowanie mniej istotna jest natomiast w życiu codziennym, co pokazuje odsetek osób systematycznie praktykujących. Nieco powyżej 1/3 Słowaków systematycznie praktykuje w dni powszednie i w niedzielę (34,3%). Częściej praktykują kobiety, bo prawie 40% systematycznie, a tylko poniżej 20% nigdy. Jest to prawie o 14% niższy odsetek niż mężczyzn niepraktykujących. Różnica między niepraktykującymi mężczyznami a kobietami jest zdecydowanie wyższa niż w Polsce. W Słowacji proces laicyzacji dotyczy więc przede wszystkim mężczyzn.

Tabela 3

Praktyki religijne Słowaków (%), N = 1 509

Grupy badanych	Częściej niż raz na tydzień	Raz w tygodniu	Raz w miesiącu	W święta kościelne	Raz w roku	Rzadziej	Nigdy
Płeć							
Mężczyźni	4,6	22,6	8,3	16,0	3,7	10,1	33,4
Kobiety	12,4	28,3	9,5	12,7	4,8	19,6	19,6
Ogółem	8,7	25,6	8,9	14,3	4,2	10,8	26,2
Wiek							
18—24	2,4	29,0	8,8	13,3	7,7	12,5	22,5
25—34	4,7	18,0	10,6	14,6	4,3	11,5	35,9
35—44	7,0	25,5	9,1	14,0	4,9	11,7	26,9
45—54	7,7	24,4	9,8	17,2	4,6	7,9	27,1
55—64	12,8	27,6	8,7	14,4	2,3	12,0	20,8
65 i więcej	18,7	31,7	5,6	11,6	1,6	8,7	21,1

Źródło: Kusa, Zeman, 2008, s. 90.

Na praktyki religijne wpływa również wiek. Oczywiście, młodsze pokolenie Słowaków jest mniej religijne niż pokolenie starsze i w mniejszym stopniu systematycznie praktykuje. Najniższe wskaźniki praktyk religijnych nie dotyczą najmłodszego pokolenia w wieku 18—24 lat, lecz w wieku 25—34 lata (22,7%). Różnica w systematycznych praktykach religijnych pomiędzy osobami najstarszymi, w wieku 65 i więcej lat, a osobami w przedziale 25—34 lata wynosi 22,7%. Jest to podobna różnica jak w Polsce, ale przy znacznie niższej podstawie. Wynika z tego, że młode pokolenie Słowaków ulega w bardzo szybkim stopniu laicyzacji i odchodzi od praktyk religijnych. Dotyczy to przede wszystkim młodych mężczyzn.

Religia w życiu Czechów nie odgrywa takiej roli, jak w życiu Polaków czy Słowaków. Wiare deklaruje tylko 31% osób (Rabusic, Homanova, 2008, s. 123, 132). Bóg nie jest jednak nieistotny w życiu Czechów, ponieważ 40% deklaruje, że ma on dla nich znaczenie. Rzadziej są jednak deklarowane praktyki religijne. Tabela 4 pokazuje częstotliwość tych praktyk w zależności od płci i wieku.

Kobiety częściej wypełniają praktyki religijne niż mężczyźni. Dotyczy to szczególnie sytuacji, gdy praktyki religijne wymagają większej częstotliwości (kilka razy w tygodniu, raz w tygodniu, raz w miesiącu). Kobiety wykazują się więc większą systematycznością praktyk religijnych i przywiązują wagę nie tylko do deklaracji wiary, lecz także do praktycznego wypełniania zaleceń kościoła instytucjonalnego. Efektem tego jest prawie o 10% niższy udział kobiet czeskich w kategorii osób niepraktykujących religijnie.

Podobne zależności jak w Polsce i na Słowacji wynikają z analizy wieku respondentów. Bardzo niski odsetek osób młodych do 44. roku życia uczestniczy w praktykach religijnych. Czesi starszego pokolenia nieco częściej deklarują praktyki religijne, jednak nawet w najstarszym pokoleniu nie praktykuje prawie połowa

osób, a 15% praktykuje bardzo rzadko. Procesy laicyzacyjne dotarły więc również do najstarszego pokolenia, jednak w nieco niższym zakresie. Należy dodać, że procesy te są mniej zaawansowane na graniczących ze Śląskiem Morawach niż w Czechach.

Tabela 4

Praktyki religijne Czechów (%), N = 1 821

Grupy badanych	Częściej niż raz na tydzień	Raz w tygodniu	Raz w miesiącu	W święta kościelne	Raz w roku	Rzadziej	Nigdy
Płeć							
Mężczyźni	1	3	3	6	7	15	64
Kobiety	5	7	4	10	7	13	54
Ogółem	3	5	3	8	7	14	59
Wiek							
18—29	2	2	2	6	9	15	65
30—44	3	3	2	8	5	12	67
45—59	2	7	4	9	7	14	58
60 i więcej	5	10	6	10	7	15	47
Region							
Morawy	5	7	6	10	8	16	49
Czechy	2	5	2	7	7	11	65

Źródło: Rabusic, Homanova, s. 127.

Spółeczeństwo czeskie przywiązuje większe znaczenie do religijnego uświęcania narodzin, śmierci i zawarcia związku małżeńskiego, niż wynikałoby to z wielkości odsetka osób wierzących. I tak: 36% badanych w ramach EVS Czechów uważało, że ważne jest religijne uświęcenie narodzin (45% na Morawach); prawie 1/3 uważała, że ważne jest religijne uświęcenie małżeństwa (na Morawach 40%); prawie 40% Czechów uważa, że ważne jest religijne uświęcenie śmierci (na Morawach 46%) (Rabusic, Homanova, 2008, s. 129—131). Wyniki wskazują, że wyższy odsetek społeczeństwa czeskiego przywiązuje wagę do religijnego uświęcania „ważnych momentów przejścia” niż odsetek deklarujących wiarę. Oznaczałoby to trwanie przy tradycyjnych formach uświęcania ważnych wydarzeń w życiu, które uświetniają uroczystość, a nie deklarację rzeczywistej wiary. Takie tendencje występują również w Polsce. Osoby deklarujące się jako niewierzące decydują się na wypełnianie jednorazowych praktyk religijnych, jak: chrzest dziecka, ślub kościelny i pogrzeb katolicki w rodzinie (Swadźba, 2012, s. 366—369).

Analiza dotycząca wartości religii wskazuje na pewne podobieństwa, ale także różnice trzech analizowanych społeczeństw.

Różnice dotyczą intensywności funkcjonowania wartości religijnych w świadomości społeczeństw. Wartości te są w największym stopniu obecne w społeczeństwie

polskim, w nieco niższym w społeczeństwie słowackim, a w najniższym w społeczeństwie czeskim. Dotyczy to deklaracji wiary i intensywności praktyk, zarówno jednorazowych, jak i wielorazowych. Społeczeństwa polskie i słowackie są pod tym względem bardziej podobne do siebie niż do społeczeństwa czeskiego. Wynika to z odmienności losów historycznych. W Polsce i na Słowacji Kościół katolicki odgrywał dużą rolę, szczególnie dotyczyło to Polski, w podtrzymywaniu tożsamości kulturowej. W Czechach to ruch husycki był czynnikiem umacniającym tożsamość, a Kościół katolicki był narzędziem umacniania władzy w rękach Habsburgów.

Podobieństwa dotyczą występowania różnic w intensywności praktyk religijnych w zależności od takich cech strukturalnych, jak płeć i wiek. Analizy wskazują, że we wszystkich trzech społeczeństwach jednorazowe praktyki religijne wypełniane są również ze względu na społeczną tradycję, a nie na deklarację wiary.

Małżeństwo i rodzina jako wartość

Małżeństwo jako instytucja przestarzała

Jak wykazały poczynione do tej pory analizy, rodzina jest najważniejszą wartością. Ważne jest jednak pytanie, co się kryje pod taką deklaracją zdecydowanej części respondentów. Czyli po pierwsze, jak pojęcie rodziny jest definiowane? Jak postrzegana jest instytucja małżeństwa? Jak przyswojone są normy moralności małżeńskiej i rodzinnej? Przyswojenie sobie wartości i norm zależne jest od deklaracji religijności, a te były zróżnicowane w trzech narodach. Dlatego zasadne będzie pytanie, w jakim stopniu deklarowanie większego przywiązania do wartości religijnych wpływa na wartości małżeństwa i rodziny.

Najbardziej radykalnym przejawem kryzysu rodziny jest podważenie sensu jej istnienia jako podstawowej komórki życia społecznego. Mówi się o schyłku małżeństwa i rodziny jako instytucji społecznej (Popenoe, 1993). Badania EVS wykazują jednak, że sytuacja jest bardzo zróżnicowana w różnych państwach. Zależy również od wieku badanych (Inglehart, 2004, s. D022). Dlatego istotne było zbadanie, w jakim stopniu mieszkańcy trzech krajów akceptują małżeństwo, a w jakim stopniu uważają je za instytucję przestarzałą. Zadane zostało wobec tego pytanie: „Czy zgadza się Pan/i, że małżeństwo jest instytucją przestarzałą? W tabelach 5—7 przedstawiono wyniki badań w korelacji z wiekiem.

Postaramy się porównać wyniki trzech społeczności, chociaż w badaniach czeskich brak kategorii „trudno powiedzieć”. W społeczeństwie polskim analiza wypowiedzi respondentów wskazuje, że zdecydowana większość z nich uważa, że małżeństwo nie jest instytucją przestarzałą. Odsetek osób zgadzających się z takim twierdzeniem wynosi tylko 8,0% i jest niższy niż w badaniach EVS na próbie ogólnopolskiej (9,0%) (Inglehart, 2004). Świadczy to o trwałości instytucji małżeństwa w świadomości badanych i docenianiu jej wartości. W społeczeństwie

słowackim prawie 14% badanych kontestuje małżeństwo. Jest to wyższy odsetek niż w Polsce, ale świadczy jeszcze o umiarkowanej akceptacji małżeństwa. W społeczeństwie czeskim akceptacja tego twierdzenia dotyczy prawie 1/4 osób. Jest ona zdecydowanie wyższa niż w społeczeństwie polskim. Różnice w poziomie braku akceptacji małżeństwa i jego kontestacji można tłumaczyć różnicą w poziomie religijności i przyswojeniem wartości religijnych, które są najsilniejsze w Polsce, a najsłabsze w Czechach.

Tabela 5

„Małżeństwo to instytucja przestarzała” —
odpowiedzi Polaków (%), N = 540

Grupy badanych	Zgoda	Brak zgody	Trudno powiedzieć
Płeć			
Mężczyźni	9,4	76,1	14,1
Kobiety	6,5	80,6	11,8
Ogółem	8,0	78,3	13,0
Wiek			
Do 30	18,4	65,0	16,5
31—40	11,8	74,5	13,7
41—50	1,8	80,2	18,0
51—60	5,3	81,1	12,6
61—70	3,8	85,9	9,0
Powyżej 70	3,9	92,2	2,0

Źródło: Badania i obliczenia własne.

W tabeli nie uwzględniono kategorii „brak odpowiedzi” ani pojedynczych przypadków odpowiedzi.

Tabela 6

„Małżeństwo to instytucja przestarzała” —
odpowiedzi Słowaków (%), N = 1 509

Grupy badanych	Zgoda	Brak zgody	Trudno powiedzieć
Płeć			
Mężczyźni	15,2	79,5	4,7
Kobiety	12,5	77,8	8,3
Ogółem	13,9	78,7	6,4
Wiek			
18—24	20,4	73,5	6,1
25—34	18,3	73,2	7,2
35—44	14,8	76,1	9,1
45—54	12,0	82,0	5,1
55—64	9,5	80,7	7,3
Powyżej 65	7,6	88,5	2,7

Źródło: Kusa, Zeman, 2008, s. 151.

Tabela 7

„Małżeństwo to instytucja przestarzała” —
 odpowiedzi Czechów (%), N = 1 821

Grupy badanych	Zgoda	Brak zgody	Trudno powiedzieć
Płeć			
Mężczyźni	27	73	X
Kobiety	22	78	X
Ogółem	24	76	X
Wiek			
18—29	43	57	X
30—44	27	73	X
45—59	18	82	X
Powyżej 60	13	87	X

Źródło: Rabusic, Homanova, s. 170.

Na akceptację wpływa również stan cywilny badanych. Osoby rozwiedzione, żyjące w separacji oraz w związkach partnerskich w większym stopniu nie akceptują instytucji małżeństwa. Taka postawa wobec małżeństwa jako instytucji wynika prawdopodobnie z doświadczeń osobistych (Swadźba, 2012, s. 297). Ze względu na wyższe wskaźniki rozwodów i kohabitacji w społeczeństwie czeskim akceptacja instytucji małżeństwa jest tam niższa niż na Słowacji, a zdecydowanie niższa niż w Polsce (Górny, 2009, s. 14—17).

Na poziom akceptacji małżeństwa jako instytucji wpływają cechy społeczno-demograficzne badanych. W analizowanych trzech krajach występuje duże zróżnicowanie postaw.

Kobiety częściej akceptują małżeństwo, taką zależność można odnotować w Polsce i Czechach, częściowo na Słowacji (Swadźba, 2012, s. 296; Rabusic, Homanova, 2008, s. 170; Kusa, Zeman, 2008, s. 151). Brak zgody na to twierdzenie wyraziło o 5% więcej kobiet niż mężczyzn w obydwu krajach (Polska: K — 80,6%, M — 76,1%, Czechy: K — 78%, M — 73%). Natomiast na Słowacji wyższy odsetek kobiet niż mężczyzn (o 2,7%) nie zgodził się z tym twierdzeniem. Słowaczki wykazały się bardziej niezdecydowane w swych poglądach na małżeństwo niż Słowacy.

Akceptacja małżeństwa jako potrzebnej instytucji jest zależna od innych czynników strukturalnych. Przede wszystkim małżeństwo jest zdecydowanie częściej traktowane jako instytucja przestarzała przez ludzi młodych, którzy kontestują jego istnienie (Inglehart i in., 2004, s. D022). Jednak w Polsce aż 2/3, a na Słowacji prawie 3/4 badanych docenia jego ważność jako instytucji w czasach współczesnych. Z dokładniejszych analiz wynika jednak, że po okresie wspólnego zamieszkiwania młodzi ludzie zawierają małżeństwo. Akceptacja małżeństwa jako instytucji jest w słowackim i w polskim młodym pokoleniu zdecydowanie wyższa niż w Czechach, gdzie prawie połowa młodych ludzi kontestuje instytucję małżeństwa. Taka tendencja powoduje zagrożenie jej istnienia i niewypełnienie wielu funkcji.

Normy moralności małżeńskiej i rodzinnej

W każdej kulturze życie rodzinne obwarowane jest normami moralnymi. Regulują one współżycie społeczne oraz spełnianie ról rodzinnych. Wyznaczają zasady współżycia między małżonkami oraz obowiązki rodziców i dzieci. Niedostosowanie się do tradycyjnych norm moralności małżeńskiej nie jest charakterystyczne dla dzisiejszych czasów. Liberalizacja norm moralności małżeńskiej w ciągu 20 lat stale postępuje, co jest odnotowane w badaniach CBOS (Boguszewski, 2010, 2014). Liberalizacji podlegają opinie dotyczące różnych zjawisk i zachowań związanych z życiem małżeńskim. W celu zbadania, co się kryje pod deklarowaną wartością rodziny, zainteresowanie skierowano na moralność małżeńską, a szczególnie na czynniki decydujące o jej zmianie. Dlatego respondentom zadano pytania o akceptację zachowań dotyczących kilku kontrowersyjnych kwestii: niewierności w małżeństwie, przerywania ciąży, rozwodów, homoseksualizmu, przygodnych stosunków seksualnych (tab. 8). W badaniach polskich i słowackich zadaniem respondentów było ocenić te zachowania w skali od 1 (brak usprawiedliwienia) do 5 (pełne usprawiedliwienie).

Tabela 8

Akceptacja kontrowersyjnych zachowań moralnych — odpowiedzi Polaków, N = 540

Grupy badanych	1	2	3	4	5	Trudno powiedzieć
Przypadkowe stosunki seksualne						
Do 30 lat	62,2	20,4	2,9	7,8	6,8	0,0
31—40 lat	67,6	17,6	9,8	1,0	2,0	2,0
41—50 lat	82,0	11,7	4,5	1,8	0,0	0,0
51—60 lat	84,2	10,5	2,1	0,0	2,1	1,1
61—70 lat	88,5	3,8	2,6	0,0	0,0	5,1
Powyżej 70 lat	92,2	3,9	3,9	0,0	0,0	0,0
Ogółem	77,8	12,4	4,4	2,0	2,0	1,3
Niewierność w małżeństwie						
Do 30 lat	86,4	5,8	3,9	1,0	1,9	1,0
31—40 lat	82,4	7,8	2,0	1,1	3,9	2,9
41—50 lat	86,5	9,0	2,7	0,9	0,9	0,0
51—60 lat	91,6	4,2	2,1	0,0	1,1	1,1
61—70 lat	93,6	1,3	3,8	0,0	0,0	1,3
Powyżej 70 lat	94,1	2,0	2,0	2,0	0,0	0,0
Ogółem	88,3	5,6	2,8	0,7	1,5	1,1
Przerywanie ciąży						
Do 30 lat	62,1	16,5	11,7	2,9	5,8	1,0
31—40 lat	59,8	11,8	17,6	3,9	4,9	2,0
41—50 lat	69,4	11,7	12,6	3,6	1,8	0,9

51—60 lat	61,1	18,9	10,5	4,2	3,2	2,1
61—70 lat	61,5	12,8	19,2	2,6	2,6	1,3
Powyżej 70 lat	64,7	15,7	13,7	0,0	2,0	3,9
Ogółem	63,1	14,4	14,1	3,1	3,5	1,7
Homoseksualizm						
Do 30 lat	43,7	8,7	22,3	7,8	17,5	0,0
31—40 lat	49,0	12,7	14,7	11,8	9,8	2,0
41—50 lat	65,8	9,0	13,5	4,5	6,3	0,9
51—60 lat	58,9	15,8	9,5	4,2	10,5	1,1
61—70 lat	67,9	9,0	11,5	3,8	6,4	1,3
Powyżej 70 lat	82,4	3,9	3,9	0,0	5,9	3,9
Ogółem	59,1	10,4	13,5	5,9	9,8	1,3
Rozwód						
Do 30 lat	24,3	14,6	23,3	14,6	22,3	1,0
31—40 lat	27,5	7,8	29,4	12,7	19,6	2,9
41—50 lat	36,9	12,6	28,8	8,1	12,6	0,9
51—60 lat	40,0	14,7	24,2	10,5	9,5	1,1
61—70 lat	35,9	17,9	20,5	11,5	11,5	2,6
Powyżej 70 lat	52,9	11,8	21,6	7,8	5,9	0,0
Ogółem	34,6	13,1	25,2	11,1	14,4	1,5

Legenda: 1 — brak usprawiedliwienia, 5 — pełne usprawiedliwienie.

Źródło: Badania i obliczenia własne.

W tabeli nie uwzględniono kategorii „brak odpowiedzi” ani pojedynczych przypadków odpowiedzi.

Analiza wypowiedzi respondentów polskich wskazuje, że najbardziej potępiana jest niewierność w małżeństwie, następnie przypadkowe stosunki seksualne, w najmniejszym stopniu rozwód. Akceptacja bądź brak akceptacji pewnych zachowań wskazują na większą restryktywność i zachowawczość badanych. Badania CBOS zrealizowane na próbie ogólnopolskiej wykazują wyższą akceptację niewierności w małżeństwie (4%), przerywania ciąży (12%) i rozwodów (32%) (Boguszewski, 2010). Do podobnych wniosków można dojść porównując badania EVS (Inglehart, 2004, s. F.120).

Najistotniejszym czynnikiem różnicującym w społeczeństwie polskim opinie na temat kontrowersyjnych zachowań w małżeństwie i rodzinie jest wiek respondentów. Młode i starsze pokolenie najbardziej podzieliły następujące kwestie: przypadkowe kontakty seksualne i stosunek do homoseksualizmu, w mniejszym stopniu rozwody. Różnica między najmłodszym a najstarszym pokoleniem w kwestii akceptacji homoseksualizmu wynosi prawie 40%. Obserwujemy w społeczeństwie polskim dużą pokoleniową zmianę opinii na temat tego zjawiska. Prawie 30% mniej młodych respondentów potępia stosunki seksualne z osobami nieznanymi. Są one akceptowane przez około 7% reprezentantów tej kategorii wiekowej. Pewna różnica w poglądach dotyczy również rozwodów. Rozwody są potępiane przez

1/4 badanych osób z młodego pokolenia i połowę badanych z pokolenia najstarszego. Około 1/4 respondentów ma ambiwalentne poglądy na to zagadnienie. W grupie wiekowej 50—60 lat część osób akceptuje, a część waha się w poglądach na kontrowersyjne zachowania. Należy zaakcentować, że tę grupę stanowią rodzice młodego pokolenia, dla których akceptacja kontrowersyjnych zachowań oznacza akceptację zachowań swych dzieci. Natomiast najstarsze pokolenie wykazuje tradycyjne poglądy na wiele spraw.

Występują podobieństwa pokoleniowe w ocenie pewnych norm moralnych w młodym i starszym pokoleniu Polaków. Młode i starsze osoby wykazują podobne poglądy na niewierność w małżeństwie i przerywanie ciąży. Niewierność w małżeństwie jest w zdecydowanej części potępiana, niewielki odsetek badanych na nią przyzwala. Natomiast aborcja jest w znacznej części potępiana. Część respondentów tylko w określonych sytuacjach dopuszcza przerywanie ciąży.

Spółeczeństwo słowackie i czeskie w poglądach na normy moralności małżeńskiej i rodzinnej różni się od społeczeństwa polskiego. Ze względu na bliskość poglądów społeczeństwa słowackie i czeskie będą analizowane razem. Wyniki badań nad podobnymi kontrowersyjnymi zachowaniami przedstawiono w tabelach 9 i 10. Autorzy źródłowej książki skomasowali odpowiedzi respondentów czeskich w trzy grupy.

Tabela 9

Akceptacja kontrowersyjnych zachowań moralnych — odpowiedzi Słowaków (%), N = 1 509

Grupy badanych	1	2	3	4	5	Trudno powiedzieć
Przypadkowe stosunki seksualne						
18—24 lat	28,1	12,7	30,7	12,1	11,1	5,2
25—34 lat	34,8	13,6	27,6	11,3	8,6	4,3
35—44 lat	34,8	21,8	22,7	10,1	3,1	7,5
45—54 lat	41,2	19,9	25,2	5,1	3,1	5,5
55—64 lat	46,9	16,8	21,1	6,8	1,6	6,9
Powyżej 65 lat	56,5	13,1	16,4	4,7	1,2	8,1
Ogółem	40,1	16,4	24,0	8,5	4,8	6,2
Niewierność w małżeństwie						
18—24 lat	42,5	17,9	21,7	4,9	5,9	7,1
25—34 lat	53,9	14,8	18,1	4,7	5,1	3,4
35—44 lat	45,8	20,3	23,1	2,9	1,5	6,5
45—54 lat	52,1	19,9	19,6	2,2	1,1	5,0
55—64 lat	49,4	21,0	17,2	6,1	2,5	3,9
Powyżej 65 lat	63,9	17,3	10,6	2,2	1,5	4,4
Ogółem	51,2	18,5	18,5	3,9	2,9	5,0
Przerywanie ciąży						
18—24 lat	26,0	12,9	25,2	18,3	10,6	6,9
25—34 lat	22,7	10,4	24,4	21,8	15,2	5,6
35—44 lat	26,6	15,3	30,5	8,1	11,5	8,0

45—54 lat	32,5	15,3	29,9	9,1	5,2	8,0
55—64 lat	33,1	15,0	26,3	10,8	5,3	9,4
Powyżej 65 lat	47,9	11,5	19,6	5,7	5,1	10,3
Ogółem	30,9	13,3	26,1	12,5	9,1	7,9
Homoseksualizm						
18—24 lat	16,7	9,7	23,4	23,0	20,6	6,6
25—34 lat	17,7	11,5	16,7	16,8	29,5	7,8
35—44 lat	22,3	13,8	22,6	10,6	21,9	8,9
45—54 lat	27,0	11,6	27,8	7,9	14,5	11,2
55—64 lat	30,8	12,4	16,4	10,5	15,2	14,7
Powyżej 65 lat	38,6	12,5	15,2	6,3	12,7	14,8
Ogółem	25,2	12,0	20,3	12,5	19,6	10,5
Rozwód						
18—24 lat	11,0	15,1	25,9	23,5	17,1	7,3
25—34 lat	15,4	12,4	30,5	19,5	19,2	3,0
35—44 lat	15,0	18,3	31,9	9,9	17,6	7,3
45—54 lat	18,2	15,4	38,5	7,2	14,3	6,3
55—64 lat	17,6	17,3	28,5	14,1	16,9	5,7
Powyżej 65 lat	30,7	13,5	28,4	8,2	11,8	7,3
Ogółem	17,8	15,3	30,8	13,8	16,3	6,0

Legenda: 1 — brak usprawiedliwienia, 5 — pełne usprawiedliwienie.

Źródło: Kusa, Zeman, s. 118—122.

Analiza wyborów odpowiedzi respondentów słowackich i czeskich wskazuje na znaczniejszy liberalizm wobec kontrowersyjnych norm. Występują podobieństwa, jeśli chodzi o kolejność braku akceptacji, ale ten brak wyraża niższy odsetek osób i — co interesujące — zdecydowanie niższy odsetek Słowaków. Na pierwszym miejscu w braku akceptacji znajduje się „niewierność w małżeństwie” (S — 51,2%, Cz — 65%), na drugim „stosunki seksualne z osobami, których się nie zna” (S — 40,1%, Cz — 58%). Kolejność braku akceptacji jest podobna, ale około 20% mniej Czechów niż Polaków podziela takie poglądy, a aż o 37% Słowaków. Podobieństwo obydwu społeczeństw obserwuje się również w stosunkowo niskim wskaźniku potępienia dla rozwodu, taką opinię wyraża 1/4 Czechów, a tylko 17,8% Słowaków. Polacy w porównaniu do dwu analizowanych narodów bardziej potępiają rozwody, ale różnica w opiniach o tym zjawisku nie jest taka znacząca, ponieważ wynosi tylko 10% w stosunku do Czechów, a 15% w stosunku do Słowaków. Polaków od południowych sąsiadów różni szczególnie brak akceptacji dwu kontrowersyjnych zjawisk: przerywania ciąży i homoseksualizmu. Przerywanie ciąży zdecydowanie potępia 63,1% Polaków, 30,9% Słowaków, 30,0% Czechów. Analogicznie homoseksualizm zdecydowanie potępia 59,1% Polaków, 25,2% Słowaków i 40,0% Czechów. Pomiędzy opiniami Polaków i dwu pozostałych społeczeństw występuje dosyć duża różnica procentowa. Wynosi ona w odniesieniu do

Tabela 10

Akceptacja kontrowersyjnych zachowań —
odpowiedzi Czechów (%), N = 1 821

Grupy badanych	Nigdy	To zależy	Zawsze
Przypadkowe stosunki seksualne			
18—29 lat	47	33	20
30—44 lat	51	35	13
45—59 lat	61	29	9
Powyżej 60 lat	72	23	5
Ogółem	58	30	12
Niewierność w małżeństwie			
18—29 lat	57	32	11
30—44 lat	62	31	6
45—59 lat	64	31	6
Powyżej 60 lat	77	20	3
Ogółem	65	29	6
Przerywanie ciąży			
18—29 lat	27	37	36
30—44 lat	22	42	36
45—59 lat	24	46	30
Powyżej 60 lat	47	35	18
Ogółem	30	40	30
Homoseksualizm			
18—29 lat	33	29	38
30—44 lat	33	32	34
45—59 lat	39	32	29
Powyżej 60 lat	56	29	15
Ogółem	40	31	29
Rozwód			
18—29 lat	25	39	36
30—44 lat	16	47	38
45—59 lat	20	51	29
Powyżej 60 lat	38	43	19
Ogółem	25	45	30

Źródło: Rabusic, Homanova, 2008, s. 192, 294, 295, 296, 300.

homoseksualizmu prawie 20% (Czesi) i 34% (Słowacy), a w odniesieniu do aborcji 33% w przypadku obydwu narodów. Stosunek do aborcji jest najbardziej kontrowersyjnym zachowaniem różniącym obydwa społeczeństwa. Na silny brak akceptacji tego zjawiska w społeczeństwie polskim wpływa nie tylko polskie restrykcyjne

prawo, lecz także nauczanie Kościoła katolickiego. W społeczeństwie słowackim, pomimo przynależności do Kościoła katolickiego, normy moralności małżeńskiej i rodzinnej nie są surowo przestrzegane, a postawy są bardziej liberalne. Podobnie jest w społeczeństwie czeskim.

Stosunek do kontrowersyjnych norm moralnych dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego jest zależny, podobnie jak w społeczeństwie polskim, od cech strukturalnych respondentów. W słowackim i czeskim młodym pokoleniu brak akceptacji kontrowersyjnych zachowań występuje w takiej samej kolejności jak w całym społeczeństwie, ale jest o 20—25% niższy. Najbardziej rozbieżne są postawy starszego i młodego pokolenia Słowaków i Czechów wobec kontaktów seksualnych z osobami, których się nie zna (różnica: 28,4% wśród Słowaków, 25% wśród Czechów), a najmniej wobec rozwodów (różnica: 19,7% wśród Słowaków, 13% wśród Czechów). W środku z różnicą 20—21% sytuuje się niewierność w małżeństwie i przerywanie ciąży. Różnice międzypokoleniowe są najmniejsze w społeczeństwie czeskim, trochę większe w społeczeństwie słowackim, a największe w społeczeństwie polskim. Czeska starsza generacja wykazuje się największym liberalizmem moralnym, a polska największym konserwatyzmem.

Porównanie młodego słowackiego i czeskiego oraz polskiego pokolenia wskazuje na większy liberalizm dwóch pierwszych, szczególnie słowackiego. Dotyczy to prawie wszystkich kontrowersyjnych twierdzeń. Największa różnica dotyczy stanowiska wobec przerywania ciąży (wybór pierwszej możliwości 34—35%) i niewierności w małżeństwie (prawie 30—40%). Mniejsze różnice dotyczą akceptacji przypadkowych stosunków seksualnych (15—25%) i homoseksualizmu (10—20%). Występują niewielkie różnice w braku akceptacji rozwodów pomiędzy młodym czeskim i polskim pokoleniem. Jest to o tyle ciekawe, że również to kontrowersyjne zachowanie jest zabronione przez Kościół katolicki, natomiast akceptacja polskiego młodego pokolenia jest uzależniona od okoliczności i ich racjonalizacji. Polskie młode pokolenie, mimo że deklaruje przynależność do Kościoła katolickiego, podchodzi selektywnie do norm moralności małżeńskiej i rodzinnej i traktuje je wybiórczo. Słowackie młode pokolenie, chociaż formalnie należy do Kościoła katolickiego, nie przestrzega norm przez Kościół zalecanych. Badania wykazują, że przynależność do Kościoła katolickiego nie ma aż takiego wpływu na zachowanie norm. Czeskie młode pokolenie, zdecydowanie bardziej laickie, traktuje wymienione normy w sposób kompleksowy, kierując się w ich akceptacji sumieniem.

Podsumowując i generalizując ten punkt analiz, można stwierdzić, że:

- Występują znaczne różnice w braku akceptacji kontrowersyjnych norm w społeczeństwie polskim, słowackim i czeskim. Społeczeństwo polskie wykazuje się większym tradycjonalizmem i w większym stopniu nie akceptuje kontrowersyjnych zachowań moralnych. Przyczyna tkwi w instytucjonalnej przynależności do Kościoła katolickiego i w większej religijności społeczeństwa polskiego. Ta druga z przyczyn jest bardziej istotna, ponieważ polski Kościół katolicki ma silniejszy wpływ na zachowania wiernych, szczególnie starszego pokolenia. Społeczeństwo czeskie wykazuje się większym liberalizmem i wyższą akcep-

tacją kontrowersyjnych norm moralnych. Wynika to z laickości społeczeństwa czeskiego i niższej akceptacji norm religijnych.

- W analizowanych trzech społeczeństwach stwierdzona została zasadniczo taka sama oś kolejności akceptacji poszczególnych norm moralności małżeńskiej i rodzinnej. Normą uzyskującą prawie taki sam poziom braku akceptacji w trzech społeczeństwach jest rozwód. W polskim młodym pokoleniu pomimo deklarowanej przynależności do Kościoła katolickiego występuje religijność selektywna, nieuwzględniająca jego nauk.

Zakończenie

Analiza porównawcza systemu wartości społeczeństwa polskiego, słowackiego i czeskiego, dokonana nawet w tak niewielkim zakresie, wskazuje na podobieństwa, a także na różnice funkcjonujące w świadomości obydwu społeczeństw. Pozwala również wskazać zaawansowanie procesów modernizacyjnych i miejsce w przechodzeniu od materialistycznych do postmaterialistycznych wartości.

- Społeczeństwo polskie w swoim systemie wartości wykazuje się większym tradycjonalizmem. Duże znaczenie mają trzy zasadnicze wartości: rodzina, praca i religia. Różnica pomiędzy polskim a słowackim i czeskim społeczeństwem wynika z nadawania zdecydowanie większego znaczenia wartościom religijnym przez polskie społeczeństwo, pozostające pod silnym wpływem Kościoła katolickiego. W polskim społeczeństwie przekłada się to na przywiązywanie wagi do instytucji małżeństwa oraz norm moralności małżeńskiej i rodzinnej. Selektywność polskiej religijności powoduje, że nie wszystkie normy są rygorystycznie przestrzegane. W społeczeństwie polskim duże znaczenie mają wartości materialistyczne.
- Społeczeństwo słowackie wykazuje się zdecydowanie mniejszym niż w społeczeństwie polskim przywiązaniem do wartości tradycyjnych. Religia i wartości religijne odgrywają w nim umiarkowaną rolę. Wiarę deklaruje 3/4 społeczeństwa, a około 1/3 systematycznie praktykuje. W społeczeństwie słowackim małżeństwo pozostaje wysoko ocenianą wartością i jest kontestowane tylko w nieco większym stopniu niż w społeczeństwie polskim. Natomiast bardzo liberalnie podchodzi się do norm moralności małżeńskiej i rodzinnej. Wartości religijne i nauczanie Kościoła katolickiego w tym zakresie nie mają zbyt wielkiego znaczenia. W tym wymiarze realizowane są wartości postmaterialistyczne i liberalne.
- Społeczeństwo czeskie w swoim systemie wartości kieruje się wartościami postmodernistycznymi i liberalnymi. W systemie wartości dominuje rodzina, praca i czas wolny. Wartości religijne nie odgrywają zasadniczej roli. Wpływa to na postrzeganie rodziny oraz miejsca małżeństwa jako instytucji. Mniejsze znaczenie przypisuje się normom moralności małżeńskiej i rodzinnej. Jest to społeczeństwo, w którym już dochodzą do głosu wartości postmaterialistyczne.

- Polskie, słowackie i czeskie młode pokolenie zbliżają się w swym systemie wartości w znacznie większym stopniu niż pokolenie starsze. Dla polskiego starszego pokolenia wartości religijne odgrywają dużą rolę, przekładają się na przestrzeganie wartości rodzinnych i moralności małżeńskiej. Powoduje to dużą różnicę w systemie wartości młodego i starszego pokolenia w polskim społeczeństwie. Młode polskie pokolenie w większym stopniu akceptuje i realizuje wartości postmaterialistyczne. Takie różnice pokoleniowe w systemie wartości nie występują w społeczeństwie czeskim, a w mniejszym stopniu zaznaczają się w społeczeństwie słowackim. W starszym pokoleniu obydwu społeczeństw realizowane są wartości postmaterialistyczne, szczególnie dotyczy to społeczeństwa czeskiego.

Literatura

- Borowik I., 2002: *Przemiany religijności polskiego społeczeństwa*. W: M. Marody, red.: *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XIX i XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Flanagan S.C., 1987: *Controversy. Values In Industrial Societies*. “The American Political Science Review”, No. 4, s. 1289—1303.
- Fukuyama F., 2000: *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*. Warszawa: „Politeja”, „Świat Książki”.
- Górny A., 2009: *Dominujące formy rodziny*. W: W. Świątkiewicz, red.: *Rodzina w sercu Europy*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 14—17.
- Górny A., 2008: *Religijność śląska a procesy sekularyzacyjne*. W: U. Swadźba: *Śląski świat wartości*. Katowice: Wydawnictwo „Gnome”, s. 100—119.
- Inglehart R. et al., 2004: *Human Beliefs and Values. A cross-cultural sourcebook based on the 1999—2002 values survey*. Mexico—Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Inglehart R., Basanez M., Moreno A., 1998: *Human Values and Beliefs; A Cross-Cultural Sourcebook*. Ann Arbor: Michigan University Press.
- Inglehart R., 1990: *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Inglehart R., 1977: *The Silent Revolution: Changing Values and Political Systems among Western Publics*. Princeton: Princeton University Press.
- Inglehart R., Norris P., 2009: *Wzbierająca fala. Równouprawienie płci a zmiana kulturowa na świecie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kusa Z., Zeman M., 2008: *Vyskum Europskych Hodnot European Values Study 2008. Slovensko*. Bratislava: Vydatelstvo IRIS.
- Mariański J., 1991: *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Mladek J., 2012: *Theory of Civilization Waves, Position and Future in Slovakia*. “American International Journal of Contemporary Research”, Vol. 2, No. 7, Jul., s. 230—243.

- Popenoe D., 1993: *American family decline 1960—1990: A view and appraisal*. “Journal of Marriage and the Family”, Vol. 55, s. 527—555.
- Rabusic L., Halmanova J., eds., 2009: *Hodnoty a postoje v CR 1991—2008. Pramenna publikace European Values Study*. Brno: Vydavatelstvo Masarykova Univerzita.
- Siemieńska R., 2002: *Od wartości postmaterialistycznych do materialistycznych — casus Polski*. W: M. Marody, red.: *Zmiana czy stagnacja?* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Swadźba U., 2012: *Wartości — pracy, rodziny, religii — ciągłość i zmiana. Socjologiczne studium społeczności śląskich*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Swadźba U., 2013: *Jak bliscy, a jak różni. Analiza komparatystyczna wartości społeczeństwa polskiego i czeskiego*. W: M. Dębicki, J. Makaro, red.: *Sąsiedztwa III RP — Czechy. Zagadnienia społeczne*. Wrocław: Wydawnictwo GAJT.
- Ziółkowski M., 2000: *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji „Humaniora”.

Źródła internetowe

- Boguszewski R., 2009: *Dwie dekady przemian religijności w Polsce*. Komunikat z badań CBOS (BS/120/2009). On-line: www.cbos.pl (data dostępu: 23.03.2011).
- Boguszewski R., 2010: *Co jest ważne, co można, a czego nie wolno — normy i wartości w życiu Polaków*. Komunikat z badań CBOS (BS/99/2010). On-line: www.cbos.pl (data dostępu: 16.08.2011).
- Boguszewski R., 2013: *Rodzina — jej współczesne znaczenie i rozumienie*. Komunikat z badań CBOS (BS/33/2013). On-line: www.cbos.pl (data dostępu: 22.11.2014).
- Boguszewski R., 2014: *Religijność a zasady moralne*. Komunikat z badań CBOS 15/2014. On-line: www.cbos.pl (data dostępu: 22.11.2014).
- Wciórka B., 2001: *Religijność Polaków na przełomie wieków*. Komunikat z badań CBOS (BS/53/2001). On-line: www.cbos.pl (data dostępu: 02.03.2009).
- www.ec.europa.eu (data dostępu: 26.01.2014).

Anna Wrona

Szkoła Nauk Społecznych przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie

Przeprowadzki z miast do wsi — spotkanie dwóch kultur i co z niego wynika dla lokalnych społeczności

Abstract: The aim of the article is to investigate the cultural diversity of rural communities in the Świętokrzyskie voivodeship, which are experiencing the influx of new residents coming from cities: suburbanites and members of the new settlers movement. On the basis of the individual and family in-depth interviews with the new and established residents, as well as the leaders of social activity in three villages (two of which are facing suburbanization, and two are destination for the new settlers), four cultural types were distinguished. They are based on the interviewees' rural or urban origin and their attitudes toward the heritage of the folk culture. Two types are related to the category of immigrants:

- i) suburban-consumer — represented primarily by the middle class residents of suburbia, still maintaining a strong professional and educational links with the metropolises, focused on achieving success in the market economy;
 - ii) alternative — whose representatives are primarily the new settlers, tied with countercultural groups, characterised by the critical attitude toward the modern capitalist order and materialistic way of life, fascinated by the traditional folk art, ecology, communitarianism.
- The other cultural types are associated with the native residents:
- iii) traditional — continuing the old peasant way of life, typical for the people attached to traditional farming and Christian values, poorly integrated with the contemporary labour and trade market;
 - iv) modernist-materialistic — represented by the fraction of the rural population abandoning, or even rejecting the traditional peasant economy and the values associated with it, oriented towards prosperity, material development and upward mobility in the economic hierarchy.

Key words: culture, rural areas, suburbanisation, new settlers

Wprowadzenie — zagadnienia i inspiracje teoretyczne

Przedmiotem artykułu¹ są osadzone w określonej przestrzeni lokalnej relacje pomiędzy napływowymi mieszkańcami wsi (nowoosadnikami i suburbanitami) a zasiedziałą ludnością kilku miejscowości w województwie świętokrzyskim. Przyjęto w nim założenie, że członków tych kategorii społecznych można traktować jako przedstawicieli odrębnych kultur, reprezentujących odmienne style życia. Podejście takie znajduje uzasadnienie w literaturze przedmiotu, w której nowoosadnicy są opisywani (Burszta, Kuligowski, 2005; Laskowska-Otwinowska, 2008; Kwiatkowska, 2013; Markisz, 2002) jako przedstawiciele kultury alternatywnej, tudzież kontrkultury, a suburbanicy — jako reprezentanci kultury przedmieść (Nicolaidis, 1993; Williamson, 2008).

Nie przypadkiem w polskich badaniach nad nowoosadnikami, a więc ludźmi, którzy przenoszą się na wieś, by prowadzić styl życia zgodny z ideami ekologicznymi i komunitarystycznymi (Burszta, Kuligowski, 2005; Laskowska-Otwinowska, 2008), panuje tendencja, by analizować tę kategorię społeczną przez odniesienie do przemian kulturowych obserwowalnych we współczesnym zglobalizowanym świecie (Kurczewska, 2004). Justyna Laskowska-Otwinowska (2008, s. 57—58) uznaje za istotne, by nieco dokładniej wyjaśnić, dlaczego takie podejście do tematu uważa za jak najbardziej uprawnione.

„Oczywiście teoria wielokulturowości i kontaktu międzykulturowego pierwotnie łączyły się z kontekstem etnicznym. Jednak wobec coraz silniejszej mobilności społecznej tym terminem zaczęto obejmować całokształt stosunków społecznych i kulturowych we współczesnych społeczeństwach” (Mamzer, 2002, s. 32), a jeśli do tego pojęcia włączyć aspekt czasu, to staje się ono także określeniem na spotkanie pokoleń.

Laskowska-Otwinowska (2008, s. 11) traktuje badanych przez siebie nowoosadników, jako przedstawicieli kultury alternatywnej, czyli uważa, że reprezentują oni „zespół wzorów kulturowych autonomiczny wobec kultury dominującej [...] wzbogacony o pewne elementy nowe lub pochodzące z innych kręgów kulturowych”. Jednak badania przeprowadzone w województwie świętokrzyskim wskazują, że jeśli uwzględnić punkt widzenia i dokładnie przeanalizować deklaracje miejscowych zasiedziałyłch mieszkańców, można dojść do wniosku, że takie postawienie sprawy nie obejmuje całej złożoności sytuacji.

Również mieszkańcy przedmieść analizowani bywali — szczególnie przez amerykańskich badaczy (Williamson, 2008) — jako odrębna kategoria kulturowa. Niektórzy socjologowie (Nicolaidis, 1993; O’Connor, 1985) szli jeszcze krok dalej, wydzielając w ramach kultury podmiejskiej jeszcze kulturę przedmieść klasy średniej i klasy robotniczej (*working-class suburban culture*). Podobnie też wieś

¹ Badania, na podstawie których powstał niniejszy tekst, prowadzone są w ramach projektu doktoranckiego „Migranci z miast do wsi i ich sąsiedzi a struktura społeczności lokalnych”, realizowanego w Szkole Nauk Społecznych przy IFiS PAN.

i wiejskość długo definiowane były w socjologii przez pryzmat kultury ludowej (Bukraba-Rylska, 2008, s. 401) i związanych z nią wartości. Wobec przemian, jakie zachodzą na obszarach wiejskich (Gorlach, 2004), oraz utraty znaczenia kultury ludowej i związanych z nią wartości zasadna wydaje się analiza wiejskich społeczności lokalnych ze szczególnym uwzględnieniem stosunku mieszkańców do tego, co z owej kultury ludowej pozostało, i do aktualnego zróżnicowania.

Niniejszy artykuł jest więc próbą określenia, jak owe kulturowe wymiary zróżnicowania społecznego są postrzegane przez mieszkańców wsi w badanym regionie Polski², w jakim stopniu definiują „sieci”³ relacji towarzyskich (do nich zaliczone zostały również aktywność publiczna i relacje sąsiedzkie), w których mieszkańcy tych miejscowości funkcjonują. Analiza materiału badawczego — głównie indywidualnych wywiadów pogłębionych i wywiadów rodzinnych, zwane również *affinity group*⁴ — skupia się więc na poszukiwaniu w wypowiedziach badanych samorzutnych odniesień do podziałów na kategorie „nas” oraz „ich”, a rezultatem ma być wyodrębnienie najważniejszych kryteriów takich podziałów funkcjonujących w życiu codziennym badanych. Aby było to możliwe, konieczna jest analiza znaczeń przypisywanych przez badane społeczności poszczególnym wymiarom zróżnicowania społecznego, a ponieważ te odczytywane być mogą — co wiemy przynajmniej od czasów Ferdynanda de Saussure’a — jedynie w kontekście innych znaczeń, analiza struktury społecznej przeniesiona zostaje w wymiar kultury.

² Badania terenowe prowadzone są wśród mieszkańców trzech miejscowości, które na potrzeby publikacji określane będą jako: Podlesie, Ustronie i Moczydło. We wszystkich tych miejscowościach dominuje liczebnie ludność wiejska, jednak w Ustroniu i Moczydło zachodzą procesy suburbanizacji — Ustronie leży na obrzeżach strefy podmiejskiej Skarżyska-Kamiennej, a Moczydło w coraz większym stopniu włączane jest w strefę podmiejską Kielc. W obydwu miejscowościach suburbanizacja ma charakter indywidualny, sprowadzają się do nich pojedyncze rodziny, które indywidualnie nabywają działki i budują domy jednorodzinne, nie ma w nich osiedli deweloperskich. Dodatkowo w Ustroniu, jak również w Podlesiu zamieszkuje kilka rodzin nowoosadników.

³ Należy zaznaczyć, że używanie w artykule tego pojęcia nie oznacza, że w badaniu stosowano metodologię ilościowej analizy sieci społecznych (SNA), choć pewne inspiracje tym podejściem są w badaniu obecne, m.in. przez zadawanie w wywiadach w pytań zaczerpniętych z pomiarów socjometrycznych. Sposób, w jaki używany tu jest termin „sieci społeczne”, bliższy jest rozumieniu zaproponowanemu przez Michela Maffesolego (2008: 216).

⁴ Na potrzeby artykułu wykorzystano 13 indywidualnych oraz rodzinnych wywiadów pogłębionych, przeprowadzonych w latach 2013—2014. Spośród wykorzystanych tutaj wywiadów 5 przeprowadzono z osobami ze środowisk nowoosadników i suburbanitów, łącznie wzięło w nich udział 9 rozmówców — były to osoby w wieku 30—65 lat. Wszyscy objęci badaniem przesiedleńcy z miast mieszkają w tych miejscowościach od co najmniej 7 lat, pierwsza rodzina sprowadziła się do Podlesia 20 lat temu. Pozostałe 7 wywiadów przeprowadzono z rdzennymi mieszkańcami badanych miejscowości, wzięło w nich udział 11 osób w wieku 16—67 lat, przy czym jeden z rozmówców na stałe mieszka i pracuje w Warszawie, w chwili przeprowadzania wywiadu przebywał w odwiedzinach u swoich rodziców w Podlesiu.

Kultura a struktura społeczności lokalnych

Jednym z ważnych tematów socjologii polskiej i światowej pozostaje kwestia związków pomiędzy strukturą społeczną i kulturą. Zagadnienie to jest żywo dyskutowane przynajmniej od czasów szkoły z Birmingham (Hall, 1976; Willis, 1977), która wychodząc z pozycji inspirowanych marksizmem wskazywała na znaczenie kultury w podtrzymywaniu nierówności społecznych. Ogromną rolę w rozwoju związków pomiędzy kulturą i strukturą społeczną odegrał Pierre Bourdieu (2005), do którego odwołują się lub z którym polemizują obecnie liczni badacze (np. Warde, 1999; Peterson, 2005).

Inspirujące pozostają również ambitne badania stylów życia ludności miast polskich, zrealizowane na przełomie lat 70. i 80. ubiegłego wieku przez Zakład Badań nad Stylami Życia Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Pomimo niezwykle rozbudowanego instrumentarium badawczego (Siciński, 1980; Siciński, Wyka, 1988), szeroko zakrojonych i precyzyjnie realizowanych badań terenowych opublikowane (Siciński, 1988) klasyfikacje stylów życia mieszkańców miast polskich okresu PRL nie stały się powszechnie stosowanym narzędziem kategoryzacji socjologicznej. Przypuszczalnie mogła się do tego przyczynić skala zebranego materiału badawczego⁵ — badacze starali się zebrać informacje dotyczące niemal wszystkich sfer życia badanych: od warunków mieszkaniowych po obrzędowość rodzinną. W związku z tym liczba potencjalnych „zmiennych” okazała się tak duża, że aż trudna do pełnej analizy. Nawet jeśli staramy się odnieść do struktur lokalnych z punktu widzenia samych członków tych struktur, a więc uwzględniając złożoność ich sytuacji, konieczne wydaje się ograniczenie zakresu badań do jednej bądź kilku sfer aktywności ludzkiej — w tym wypadku wybór padł na relacje towarzyskie, włączając w to również życie sąsiedzkie i nieprofesjonalną działalność społeczną badanych.

Relacje towarzyskie uznano za „wytrych” do rozumienia zróżnicowania stylów życia ze względu na to, że ich konfiguracje w dość dużym stopniu zależne są od woli uczestniczących w nich jednostek — nie należą do kategorii więzi pierwotnych, nie muszą też być z definicji uzależnione od interesów i pozycji jednostek w hierarchiach organizacyjnych, a przynajmniej nie są od nich zależne w takim stopniu, jak relacje związane ze sferą zawodową, rynkiem czy uczestnictwem w systemie kształcenia. Nie znaczy to oczywiście, że relacje towarzyskie pozbawione są interesowności, nie są przez ludzi wykorzystywane instrumentalnie, a znajomi i przyjaciele są traktowani jako wartość zupełnie autoteliczna. Zakłada się jednak, że owego instrumentalnego podejścia jest w tych relacjach mniej niż w kontaktach zawodowych i opierają się one w większym stopniu na swobodnych wyborach jednostek aniżeli więzi pierwotne, a zatem są lepszym niż relacje ekonomiczne lub krewniacze wskaźnikiem sfer swojskości i obcości tworzących lokalną strukturę

⁵ Autorka miała możliwość zapoznania się z materiałami badawczymi zdigitalizowanymi w Archiwum Danych Jakościowych przy IFiS PAN.

społeczną. Takie podejście wydaje się tym bardziej uprawnione, że od początku transformacji ustrojowej w Polsce socjologowie obserwowali utratę znaczenia przez dotychczas dominujące podziały klasowe (Pałska, 2009), co wpisywało się w przemiany społeczne obserwowane na poziomie globalnym (Dahrendorf, 1959; Pakulski, Waters, 1996). Co prawda, badaczom nie udało się uzyskać konsensusu dotyczącego tez o zaniku konfliktów klasowych (Żuk, 2008), a wręcz pojawiają się dowody, że struktura klasowa w dalszym ciągu silnie determinuje style życia (Cebula, 2013). Trudno się jednak nie zgodzić z wnioskami Niklasa Luhmanna (2003, s. 17), że: „Dzisiaj jednostka musi szukać swego utwierdzenia w *systemie* osobowym, to znaczy w układzie odmienności w stosunku do otoczenia i w sposobie, w jaki odróżnia się od innych. Przy tym i społeczeństwo, i otwierane przez nie możliwości odniesienia do świata stają się o wiele bardziej skomplikowane i trudne do zgłębienia. Stąd potrzeba jakiegoś zrozumiałego, przyjaznego i swojskiego świata bliskiego (dość zbliżonego do greckiego terminu *philos*), w którym można się rozeznąć i czuć się u siebie”.

Skoro zaś tradycyjna struktura społeczna, złożona z trwałych klas, grup i kategorii zastępowana jest, a może raczej uzupełniana przez nowoczesne plemiona (Maffesoli, 2008), do których przynależność jest dobrowolna i niekoniecznie trwała, to konieczna wydaje się analiza życia towarzyskiego i relacji nieformalnych, konstytuujących ów „świat bliski”. Jak wskazują rozliczne badania subkultur (Kowalewski, 1994; Muggleton, 2004; Konecki, 2010), w konstruowaniu tego świata ogromną rolę odgrywa kultura, w tym zwłaszcza kultura popularna.

Wymiar dystrybutywny kultury

Zastosowanie terminologii zakorzenionej w teorii kultury (takich jak subkultura, styl życia) do analizy zróżnicowania społecznego jest tym bardziej uzasadnione, że jedną z najważniejszych funkcji pojęcia kultury — tak jak jest ono używane w antropologii społecznej — jest funkcja dystrybutywna (Nowicka, 2004, s. 58). Badania kultury miały *de facto* służyć tworzeniu jednostek taksonomicznych segregujących ludzi i wytwory ludzkiej aktywności w sposób umożliwiający humanistom wyprowadzanie określonych generalizacji na ich temat. Nierozstrzygnięte pozostaje pytanie, na jakiej dokładnie podstawie te jednostki kulturowe miałyby być wyróżniane — zależy to więc w dużym stopniu od przyjętej przez badacza definicji kultury. Kultura jednak, pomimo że należy do najważniejszych pojęć nauk społecznych, pozostaje również jednym z najbardziej niedookreślonych — jeszcze w latach 50. Alfred L. Kroeber i Clyde Kluckhohn (1952) zebrali ponad 100 jej definicji, co zapewne już wówczas nie było wyczerpującą listą, a wszak od tej pory kolejni ważni teoretycy, np. Ward H. Goodenough (1957, 1981, 2004) czy Clifford Geertz (1966, 1973, 2003), jeszcze ten zbiór wzbogacili.

Jedną z najpopularniejszych obecnie definicji jest ta opracowana przez Geertza, traktująca kulturę w kategoriach wytworzonej przez człowieka sieci znaczeń, umożliwiających przewidywanie zachowań innych ludzi (2003, s. 51), a pracę badacza kultury — jako odkrywanie zawartych w symbolach wzorów znaczeń (Geertz, 1966, s. 89). Podejście takie mogłoby do pewnego stopnia znaleźć zastosowanie w identyfikowaniu kategorii kulturowych, na jakie dzieli się mieszkańców objętych badaniem miejscowości, jednak wymagałoby to dochodzenia do funkcjonujących w tych wsiach podziałów kulturowych drogą okreśną — najpierw należałoby zidentyfikować najistotniejsze dla badanych symbole, potem badać ich znaczenie wśród poszczególnych kategorii rozmówców, by wreszcie na tej podstawie zdefiniować najważniejsze wymiary podziałów. Musiałoby to również zakładać obiektywizację wykrytych w ten sposób kategorii, jako że Geertz uważał kulturę za byt ponadindywidualny, podczas gdy w badaniu chodzi o spojrzenie na różnicowanie społeczne i kulturowe badanych miejscowości w sposób *emiczny* (Pike, 1967) z punktu widzenia samych mieszkańców.

W związku z tym bardziej użyteczna wydaje się ideacyjna koncepcja kultury Goodenougha, która ściśle wiąże kulturę z konkretną, wyodrębnianą przez innych zbiorowością społeczną i ta właśnie definicja została przyjęta w niniejszym artykule. Zakłada ona, że kultura jest zjawiskiem niematerialnym, zasobem wiedzy, którą jednostka musi opanować, by postępować w sposób akceptowalny dla innych członków społeczeństwa lub grupy społecznej, do której należy; są to obecne w umysłach ludzi modele postrzegania, porównywania i interpretacji (Goodenough, 1957, s. 167). Definiując kulturę, badacz powinien zatem odwoływać się do subiektywnych spostrzeżeń badanych przez niego jednostek: „Insofar as a person finds he must attribute different standards to different sets of others, he perceives these sets as having different cultures” (Goodenough, 1971, s. 36). Co więcej, badacz może dokonywać rozróżnień na podstawie badań komunikatów językowych. Ten tok myślenia wydaje się niezwykle bliski socjologicznej wrażliwości, ponieważ wyraźnie odwołuje się do takich podstawowych dla tej dziedziny koncepcji, jak role i normy społeczne. Sposób, w jaki Goodenough rozróżnia kultury, wykazuje też wyraźne podobieństwa do metody wyróżniania stylów życia zaproponowanej przez Andrzeja Sicińskiego (1980, s. 16), co świadczy o przynajmniej częściowym nakładaniu się tych dwóch pojęć.

Spotkanie kultur w lokalnym kontekście

Lokalne rozumienie kultury

Zaprezentowane definicje niezbyt pokrywają się z rozumieniem pojęcia kultury przez większość posługujących się nim uczestników wywiadów. Większość z nich — nawet tych zainteresowanych etnologią — posługiwała się tym terminem,

mając na myśli aktywność artystyczną i intelektualną. Badani wspominają o: pozyskiwaniu dofinansowania „na różne działania kulturalne” [PN1]⁶, kulturze jako przedmiocie troski władz samorządowych [MZ2], uczestnictwu „w życiu kulturalnym”, spędzaniu kulturalnie czasu, jak również o pobliskim miasteczku jako „ośrodku kulturalnym” [PZ2].

W rozumieniu dystrybutywnym termin „kultura” został użyty tylko przez dwójkę rozmówców. Jeden z nich to nowoosadnik [PN1], aktywny członek stowarzyszenia działającego na rzecz kultywowania tradycji ludowych i człowiek mający własną filozofię rozwoju wsi. Posługuje się on koncepcją „kultury ziemi”, przy czym nie ma na myśli poziomu efektywności rolnictwa, jak rozumiałby to pojęcie F. Bujak (1914) lub inny z przedwojennych badaczy wsi, ale raczej życie w zgodzie z naturą i jak najlepsze wykorzystywanie stwarzanych przez nią możliwości, zwłaszcza dążenie do gospodarskiej samowystarczalności i wykorzystywanie naturalnych materiałów, głównie budowlanych — tu badany przytaczał technologię prawidłowego kładzenia strzechy. Jedną z zasiedziałych mieszkańek Ustronia — z zaangażowaniem prowadząca gospodarstwo agroturystyczne i uczestnicząca w aktywnościach organizowanych dla tego typu rolników⁷ przez Lokalną Grupę Działania — wspomina:

Jak czytam nieraz takie artykuły czy coś takiego starodawnego, kiedyś byłam na takiej prelekcji [...], taki profesor Żak⁸ z Krakowa, i on mówił, jak jest ważna kultura chłopska, którą trzeba by zachować, odtworzyć, bo dłaczego nie ma tego na wsiach.

UZ2

⁶ Oznaczenia wywiadów zawierają informacje o: miejscowości, w której zamieszkują rozmówcy (M — Moczydło, P — Podlesie, U — Ustronie) i ich pochodzeniu (N — nowoosadnik, nowy mieszkaniec, Z — zasiedziały mieszkaniec), zaś cyfra oznacza numer wywiadu.

⁷ We wszystkich trzech opisywanych miejscowościach prowadzona jest jeszcze działalność rolnicza, jednak w Moczydle jest ona już bardzo ograniczona i wyspecjalizowana — według rozmówców, we wsi nie ma ani jednej dojrzałej krowy. Wszystkie trzy miejscowości można uznać za wsie średniej wielkości (największe Moczydło liczy wg sołtysa ok. 600 mieszkańców) i pozbawione instytucji użyteczności publicznej, takich jak szkoła czy ośrodek zdrowia — jedynie w Moczydle znajduje się świetlica wiejska na miejscu dawnej szkoły podstawowej. Moczydło leży przy drodze wojewódzkiej i jest dobrze skomunikowane z regionalnym centrum usługowym — Kielcami, ze względu na to oraz na walory krajobrazowo-wypoczynkowe stanowi atrakcyjne miejsce zamieszkania dla suburbanitów, we wsi działa też wiele gospodarstw agroturystycznych. Ustronie położone jest na uboczu, jednak obecność linii kolejowej i krajowej drogi szybkiego ruchu w zasięgu kilku lub kilkunastu kilometrów w połączeniu z walorami krajobrazowymi czyni miejscowość atrakcyjną zarówno dla nowoosadników, jak i dla osób dojeżdżających do pracy w Skarżysku-Kamiennej i szukających spokojnego, ale dobrze skomunikowanego miejsca zamieszkania. Podlesie jest z wymienionych trzech wsi najbardziej peryferyjnie położone w stosunku do większych miast, ale leży w odległości kilku kilometrów od kilkutysięcznego miasteczka gminnego, zamieszkuje w nim najmniejsza liczba przesiedleńców z miast, w największym stopniu za to kultywowana jest uprawa ziemi.

⁸ Chodzi o prof. dr. hab. Stanisława Żaka, pochodzącego z Kielecczyny literaturoznawcę i byłego senatora.

Chociaż sami badani nie myślą o zróżnicowaniu społecznym swoich wsi jako o spotkaniu kultur, w ich wypowiedziach na temat życia towarzyskiego, sąsiedzkiego i aktywności społecznej pojawiały się wątki, które pozwalają analizować dostrzegane przez nich podziały społeczne przez pryzmat teorii kultury Goode-nougha. Przede wszystkim badani dostrzegają w swych miejscowościach różnorodne płaszczyzny zróżnicowania społecznego, niektóre wynikające z odmiennych wartości, priorytetów i standardów interpretowania zjawisk lub wydarzeń. Ponieważ wybrane podejście teoretyczne w dużym stopniu opiera się na postrzeganiu rzeczywistości społecznej przez jednostki, w niniejszym artykule skupiono się na tych wymiarach zróżnicowania, które rozmówcy samorzutnie przywoływali w rozmowie i które wprost wyjaśniali.

Różnice majątkowe i ich implikacje

Po pierwsze, odnotować należy, że temat zróżnicowania majątkowego mieszkańców wsi nie występował w wywiadach ze zbyt dużą częstotliwością, choć kwestie ekonomiczne przewijały się w niemal każdej rozmowie. Udzielające się charytatywnie małżeństwo z Moczydła [MZ2] mówiło o dużej liczbie osób (kilkanaście procent mieszkańców gminy) korzystających z prowadzonej przez nich akcji rozprowadzania darmowej żywności i o dużej skali ukrytego ubóstwa mieszkańców okolicznych terenów. Wielu rozmówców, zwłaszcza spośród zasiedziałych mieszkańców, wypowiadało się na temat niskiej opłacalności czy wręcz braku opłacalności działalności rolniczej. Jednak kilku rozmówców ze środowiska nowoosadników postrzegało różnice majątkowe, a właściwie umiejętność radzenia sobie w wolnorynkowej rzeczywistości, jako jeden z głównych czynników zróżnicowania lokalnej społeczności:

Myszę, że generalnie to zróżnicowanie, to spolaryzowanie jest takie typowe jak wszędzie. Jest grupa, która..., taka grupa gospodarzy, którym jest znacznie lepiej — pewnie te dopłaty unijne i różne dofinansowania, w których brali udział, spowodowały, że to wyraźnie widać, że ich stopa życiowa poszła do góry. [...] Oraz jest taka grupa, która sobie w tej nowoczesności nie radzi...

UNI

Warto odnotować, że dla tego rozmówcy zróżnicowanie zasobów materialnych samo w sobie nie wydaje się najważniejszym problemem, ale jest istotne jako czynnik wpływający na mentalność ludzi znajdujących się na dwóch krańcach kontinuum majątkowego. Ci, którzy doświadczają ekonomicznej prosperity — „widać to po domach, samochodach, telewizorach, antenach satelitarnych, [...] wszystkich tych rzeczach” [UNI] — zachowują również dobrostan psychiczny, natomiast w rodzinach, które nie radzą sobie ekonomicznie, pojawiają się też problemy na poziomie psychologicznym: „[...] i to jest tak, gdzie alkohol jest codziennie, gdzie brak, taki brak chęci, woli i już jakby ta polaryzacja jest w moim odczuciu coraz

wieksza” [UN1]. W podobnym tonie wypowiada się również inny rozmówca — prezes stowarzyszenia działającego na rzecz kultury wsi w Podlesiu:

Jest też druga strona, taka mroczna, że jest dużo ludzi zdegenerowanych i jest dużo patologii, dużo alkoholików, dużo zatraconych ludzi, którzy nic nie robią, wszystko się wali, gnije im dom, biedują, narzekają. I te ich dzieci tak samo.

PN3

Co ważne, wypowiedzi obydwu rozmówców i opisywany przez nich podział odnoszą się nie do ogółu mieszkańców miejscowości, z którymi są związani, lecz jedynie do mieszkańców zasiedziałych, chłopskiego pochodzenia. Wyjaśniając aktualną sytuację rozmówca kontynuuje:

Pewnie dlatego, że ci, którzy kiedyś pili, nie różnią się zbytnio od tych, którzy teraz piją. Tylko kiedyś wszyscy mieli ogólnie mniej, a teraz ci, którzy chcą mieć więcej, no to mają więcej. Ta..., i jakby ten rozdźwięk jest, w moim odczuciu, jest coraz, coraz głębszy.

UN1

Badani nie mówią natomiast o zróżnicowaniu majątkowym wewnątrz środowiska przybyszów, choć jedna z objętych badaniem rodzin nowoosadników [PN1] znajduje się w dość trudnej sytuacji finansowej i musi polegać od czasu do czasu na wsparciu ze strony rolniczych sąsiadów, jej sytuacja mimo to nie wydaje się rozpatrywana przez innych nowoosadników jako przykład takich samych procesów, które opisują w odniesieniu do miejscowych.

Naturalność czy modernizacja?

Wypowiedzi przybyszów na temat rosnącego rozwarstwienia ludności miejscowej wpisują się więc do pewnego stopnia w tradycyjną, obecną również w naukach społecznych narrację o kulturze ludowej, odwołującą się do koncepcji wsi tradycyjnej — rozumianej „jako układ odrębny, izolowany, spójny i homogeniczny” (Bukraba-Rylska, 2008, s. 436) — dobrego pola badawczego dla antropologów, etnologów i pokrewnych im badaczy zainteresowanych kulturami „pierwotnymi”, czyli takimi, które z oporem przyjmują innowacje, zmieniają się w powolnym, regularnym tempie, niczym owe „zegary kwarcowe” (Levi-Strauss, 2000).

Badani nowoosadnicy wyrażają tęsknotę za tak rozumianą kulturą ludową, jednak uważają, że w obecnej chwili większość mieszkańców wsi ucieka od niej w poszukiwaniu nowoczesności, „amerykanizacji” [PN3] i wartości materialnych. Można zatem wnioskować, że wśród swoich zasiedziałych sąsiadów wyróżniają dwie kategorie kulturowe: ostatnich przedstawicieli tradycyjnej kultury ludowej oraz progresywnych mieszkańców nowej polskiej wsi.

Kultura ziemi zastanej

Spośród wielu znaczeń terminu „kultura ludowa”, stosowanych w humanistyce i przytaczanych przez Izabellę Bukrabę-Rylską, badanym najbliższe byłoby chyba jej wyobrażenie jako „sacrum humanistycznego”, które służy jako „narzędzie krytyki różnych zjawisk współczesności, takich jak rozwój miast i przemysłu, niszczenie przyrody czy wpływy obce, i w tej właśnie roli pojawia się w mniej lub bardziej utopijnych programach przebudowy społecznej” (2008, s. 471), jak chociażby opisywany przez Justynę Laskowską-Otwinowską (2008) ruch Global Ecovillage Network. Badani nowoosadnicy ze smutkiem mówią o zanikaniu tradycyjnego wiejskiego stylu życia związanego z intensywnym rolnictwem:

Nie wiem, jak to wyjaśnić, jest to dla mnie bardzo ważne, bardzo ubolewam nad tym, że wieś się zmienia, że znikają domy, znikają gospodarstwa, że są zagrożone zanikiem, jest coraz mniej krów, koni, tradycji. Zmiany przychodzą, którym niestety nie ma co stawiać oporu, ale z drugiej strony bardzo mi szkoda tego wszystkiego.

UNI

Niektórzy z nowoosadników zawiązują również dobre relacje z tymi przedstawicielami społeczności lokalnej, którzy w dalszym ciągu żyją w zgodzie z tradycyjnym rytmem i można nawet dostrzec — szczególnie w Podlesiu — więzy przyjaźni pomiędzy nowoosadnikami i na ogół niezbyt dobrze sytuowanymi i starszymi wiekiem miejscowymi:

Właściwie to środowisko też niszczy tych ludzi, niestety, oni piją, oni jest... oni chorują po prostu na to, że jakby obok dzieje się coś zupełnie innego, co niszczy tą kulturę ziemi. [...] I ci ludzie się degenerują, piją i jest im bardzo trudno na pewno się w tym środowisku utrzymać [...]. Stanowią mniejszość i równocześnie jak gdyby ci ludzie są związani bardziej z nami — przychodzą tutaj i często wspierają nas i są bardziej otwarci jak gdyby na to, co się dzieje tutaj.

PN1

Z poczynionych obserwacji wynika jednak, że jednostki takie są w zdecydowanej mniejszości. Widać to było szczególnie wyraźnie podczas organizowanego przez nowoosadników festiwalu (o charakterze przede wszystkim folkowym), który odbywa się corocznie w Podlesiu i Ustroniu — wśród biorącej udział w kilkudniowej, weekendowej imprezie publiczności niemal nie było mieszkańców tych dwóch miejscowości, choć pojawili się turyści z bliższej i dalszej okolicy. W Podlesiu przesiadujący na przystanku autobusowym (położonym około stu metrów od gospodarstwa, w którym odbywały się koncerty festiwalowe) młodzi ludzie nie okazywali żadnego zainteresowania uczestnictwem w imprezie, pomimo że w dzieciństwie brali udział w organizowanych przez gospodarzy programach artystycznych (np. jasełekach), mówili o nowoosadnikach po imieniu i chyba dobrze ich znali. Jeden z indagowanych chłopaków — skądinąd chętnie udzielający

wywiadu — podsumował rozmowę o prowadzonej przez nowoosadników i lokalne stowarzyszenie działalności artystycznej: „Ja mówię, taka wiocha” [PZ1]. Również mieszkająca w odległości kilkuset metrów sołtysowa Podlesia, z którą w trakcie trwania festiwalu przeprowadzano wywiad, nie zdawała sobie sprawy, że impreza akurat się odbywa. Podobnie w przeddzień imprezy nie wiedzieli o niej sąsiedzi nowoosadników z Ustronia.

Kultura materialistyczno-modernizacyjna

Ten brak zainteresowania miejscowej ludności działalnością artystyczną czy kulturalną nowoosadnicy tłumaczą orientacją miejscowych na wartości materialne:

Ale to wszystko trzeba mieć przełożenie na materię, to jest wtedy atut, bo dla prostych ludzi to nie tradycja jest ważna, tylko przełożenie na pieniądze. Przykre, ale prawdziwe.

UNI

Różnice światopoglądowe przejawiają się również w stosunku do ochrony przyrody i krajobrazu w konfrontacji z potrzebami utylitarnymi, takimi jak nowa droga. Szczególnie dobrze jest to widoczne w narracjach nowoosadników z Ustronia oraz mieszkającej po sąsiedzku pary emerytów. Ich wzajemne spory tak relacjonuje jeden z nowoosadników:

Natomiast z tymi, z którymi nie współpracujemy, to są ci, którzy uważają nas trochę za, wiesz, żabki będziecie ratować, lamp nie chcą, drogi nie chciały. Skrajnie odmiennych wartości zazwyczaj nie szanujesz po prostu, bo są skrajnie odmiennie od twoich. To jakiej świadomości potrzeba, żeby szanować tak odmiennie wartości, tak różne wartości niż moje. To takiego poziomu świadomości to nie wymagajmy nawet od siebie. Możemy się uczyć tolerancji, ale zazwyczaj nie szanujemy szczególnie bardzo zupełnie odmiennego systemu wartości.

UNI

Sprawą, która dobrze ukazuje różnicę w standardach interpretacji wydarzeń pomiędzy tymi dwoma stanowiskami, były plany zbudowania w sąsiedztwie wsi wiatraka o wysokości ponad 200 m. Inicjatywę tę udało się osiedleńcom zablokować — przekonali radę gminy do głosowania przeciw — wbrew opiniom kilku sąsiadów-rolników:

Ale było też tak, że poszliśmy do pana K. też z petycją, to nas wyśmiał, sąsiad. Poszliśmy do pana R., żabki będziecie ratować tak, żabki, ekologia, wyśmiał nas, nie wiedział, o co chodzi. Także były też takie sceptyczne głosy, ale jakoś nam się udało.

UNI

Kwestią sporną okazała się również budowa drogi asfaltowej do Ustronia — chcieli jej zasiedzali mieszkańcy, a niechętnie odnosili się do niej nowoosadnicy, chcący zachować jak najwięcej zieleni:

Jak Pani będzie chodzić po wsi, to my musimy mieć świadomość, że mamy taki pogląd na sprawę. Ale jak drogę tutaj budowano, ten właśnie J.K. nas wyśmiał i mówi, to wszystko wyciąć powinni, to tylko przeszkadza. Taką ma filozofię.

UNI

Rozmowa z jednym z sąsiadów potwierdziła różnicę poglądów na kwestie związane z ochroną przyrody i krajobrazu, pozwoliła również lepiej poznać „filozofię” sąsiadów (są to ludzie w wieku 67 i 63 lata). Po pierwsze, bardzo ważną rolę w ich kontaktach społecznych zaczęła odgrywać samochód:

Jakby nie samochód, to by człowiek taki uwiązany był, trzeba by było w domu siedzieć. Dobrze, że jest ten samochód, to tak kiedy tam się umyśli, to czy tu czy tu, to siądzie się i przejedzie i chociaż z ludźmi się trochę gdzie cośkolwiek odwiedzi i zobaczy. A tak by było bardzo ciężko bez samochodu.

UZI

W znacznym stopniu wyjaśnia to zapotrzebowanie na drogę asfaltową, zwłaszcza że droga dojazdowa do Ustronia jest istotnie stroma, co często czyniło ją nieprzejezdną, zwłaszcza w okresie zimowym. Po drugiej jednak stronie też można się doszukiwać swego rodzaju interesowności — nowoosadnicy zajmują się agroturystyką oraz prowadzeniem warsztatów, więc dla nich gruntowa droga stanowiła element wizerunku miejsca jako „enklawy” [UZ1], w której można się odciąć od świata, jakkolwiek sami osiedleńcy powołują się głównie na względy estetyczne.

„Góra” i „dół” wsi — przykład trwania więzi sąsiedzkich?

Opisane typy opierają się głównie na opiniach, jakie o mieszkańcach wsi wypowiadali osiedleńcy z miast. Znajdowały one również oparcie w deklaracjach zasiedziałych mieszkańców — szczególnie starszych. Jednak w wywiadach z kilkoma mieszkańcami Podlesia i Ustronia pojawił się wątek podziału wsi na mniejsze jednostki wyróżniające się konkretnymi cechami, które wyznaczają dość słabe, ale jednak deklarowane poczucie identyfikacji. Przykładem może być fragment rozmowy z nastoletnimi mieszkańcami Podlesia, którzy niepytani o tego rodzaju podziały zaczęli opowiadać:

M3: Jakby podzielona ta wieś dolna i górna. My należymy do tej takiej tutaj, tej lepszej. [...] Tam są domy, sami starsi ludzie mieszkają.

M1: Magister jeszcze do nas jest.

M3: Magister do nas.

B: A który to mniej więcej numer domu? Jak to się dzieli?

M1: Nie wiadomo ile. Koło 40.

PZ1

Deklaracje młodzieży zostały potwierdzone przez sołtysową i jej ciotkę mieszkającą w tej samej wsi [PZ2].

Podobnie w Ustroniu dwie rozmówczynie — lokalne aktywistki — samorzutnie zaczęły rozmawiać o tym, jak trudno jest o jednomyślność mieszkańców całej wsi, ze względu na jej wielkość i zróżnicowaną mentalność mieszkańców poszczególnych części:

R1: Może nam się tak wydaje, może jest wszystko fajnie. U nas wieś jest duża i [...] dół zawsze liczy na górę, bo mówią, że na górze ludzie zawsze się dogadają, że są inni, lepsi, że wy tam zawsze wszystko zorganizujecie i wy się dogadacie.

R2: Więcej inicjatyw, bo tak.

R1: To się jakoś utarło od zawsze, że na górze zawsze macie jakieś takie, prędzej się dogadacie ze wszystkim.

R2: Tutaj tacy mieszkają społecznicy, inicjatorzy wszystkich pomysłów.

UZ2

Również w tym wypadku podział na górną i dolną wieś nie wydaje się mieć jakiegoś silniejszego potencjału więziotwórczego, jednak potwierdza, że więzi sąsiedzkie mają znaczenie dla funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego we wsi (Pyszczyk, 2004) — tam gdzie są one lepsze, tam znacznie łatwiej o samoorganizację społeczności i skuteczniejsza jest walka o takie udogodnienia, jak wodociąg czy kanalizacja. Ponadto wypowiedzi badanych są wskazówką, że pewne elementy tradycyjnej struktury społecznej wsi są w badanych miejscowościach żywe.

Miejscowi i przyjezdni — wieś i miasto?

Choć wyprowadzony w zupełnie innym kontekście społeczno-kulturowym, wniosek Michela Maffesolego o deterytorializacji przynależności grupowych wydaje się dość dobrze oddawać sytuację migrantów z miast na obszary wiejskie województwa świętokrzyskiego:

„W swoim badaniu *wioski życia codziennego* Young i Willmott cytują uwagę, która dobrze ilustruje to zjawisko: *Oni są tu nowi: są tu dopiero od osiemnastu lat*. Paradoks, lecz tylko pozorny: oznacza to, że *nowi przybysze* stworzyli inne więzi, inne sieci wzajemnej pomocy, uczestniczą w innych grupach, funkcjonują zgodnie ze swoją własną proksemią” (Maffesoli, 2008, s. 210).

Wnioski Maffesolego nie były zresztą w chwili publikacji *Czasu plemion* odkrywcze — już Norbert Elias i John L. Scotson (1994) analizując relacje pomiędzy nowymi i zasiedzianymi mieszkańcami Winston-Parva pokazywali, że dystans pomiędzy tymi kategoriami nie zanika z czasem, ale znajduje ugruntowa-

nie w stereotypach i pozostaje trwałym elementem struktury społeczności lokalnej. Podobne wnioski nasuwają się z analizy materiału uzyskanego w referowanym tu projekcie badawczym, dlatego też i w niniejszym artykule przybysze, pomimo długiego zamieszkiwania na wsi, wciąż określani są jako nowi mieszkańcy, zaś ich sąsiedzi — jako mieszkańcy zasiedziali.

Nowoosadnicy i miejscowi

W wypowiedziach nowoosadników nietrudno znaleźć frazy, wskazujące, że we wsiach Kielecczyny owe różnice pomiędzy przybyszami a miejscowymi są już tak długo obserwowalne, że można je uznać za trwałe. Potwierdza to nawet ta przedstawicielka nowoosadników, która (co wyrażone zostało w kilku wywiadach) wydaje się postacią ogólnie szanowaną przez zasiedziałą ludność Podlesia:

Tak że ja to nie jestem typowym mieszkańcem wsi, mam spojrzenie takie z boku, absolutnie z boku, bo tak naprawdę, no mieszkam tam 18 lat, ale z tego powodu, że jakby nie wywodzę się stamtąd, to jestem zawsze ktoś..., ktoś..., ktoś napływowy, ktoś obcy jestem. Mimo że już tyle lat, mimo że tam się świetnie znamy ze wszystkimi, naprawdę bardzo fajne mamy układy te sąsiedzkie, ale zawsze jestem jakaś tam... trochę jednak z boku.

PN2

Kobieta ta należała do założycieli stowarzyszenia, które przez swoją aktywną działalność uczyniło Podlesie rozpoznawalnym punktem na regionalnej mapie wydarzeń kulturalnych, i wiele lat tym stowarzyszeniem kierowała. Pomimo tej aktywności, a może również ze względu na nią poczucie obcości nie zniknęło. Rozmówczyni podsumowuje:

Ja to sobie tak wyobrażałam, że o jak ja tu zacznę to stowarzyszenie, to zaraz wszyscy jakoś tak wspólnie będą chcieli coś robić razem — tego mi się nie udało. Ale to może dlatego, że ja byłam z zewnątrz.

PN2

Ta trwałość podziałów na zasiedziałych mieszkańców i przybyszów sugeruje, że sama obcość nie jest czynnikiem decydującym o wytwarzaniu się dystynkcji pomiędzy tymi dwoma kategoriami, lecz że ten proces ma głębsze podłoże.

„Światlejsi”, niewykształceni i wspólna przestrzeń

Jeżeli nowoosadnicy mają w społecznościach lokalnych reprezentować kulturę alternatywną, to w takim razie należałoby założyć, że ludność miejscowa znajduje się w obrębie kultury dominującej. Problem w tym, że w wypowiedziach objętych badaniem zasiedziałych mieszkańców nie widać poczucia dominacji —

nowoosadnicy są przynajmniej przez niektórych rozmówców postrzegani jako osoby o wysokim kapitale kulturowym i co więcej, sami również wydają się o tym przekonani. Dla przykładu sąsiedzi nowoosadników z Ustronia tłumaczą swój brak zaangażowania we współpracę właśnie różnicami w poziomie kapitału społecznego i kulturowego:

K: [...] Mają kontakty, bo wiadomo, byli w mieście i na studiach, to już prędzej jakieś kontakty mają. My nie, jakby się udzielał z nimi, to może prędzej.

M: To są artyści.

K: Mają kontakty inne, wyższe, w Kielcach z ludźmi innymi, tam mają prędzej.

M: My takich rzeczy nie potrafimy robić.

UZI

Co szczególnie ciekawe, cytowana para jest przekonana, że ich napływowi sąsiedzi mają wykształcenie wyższe, podczas gdy sami zainteresowani zadeklarowali odpowiednio: średnie zawodowe i brak wykształcenia. Można by oczywiście domniemywać, że ludzie starsi, z wykształceniem zasadniczym zawodowym, mogą mieć inne kryteria określania tego, czym jest wysokie wykształcenie. Ludzie ci mają jednak dorosłe dzieci, które pod względem wykształcenia formalnego nie odbiegają od poziomu sąsiadów. Zatem muszą postrzegać nowoosadników jako osoby dobrze wykształcone nie ze względu na kryteria formalne, lecz ze względu na stopień obycia towarzyskiego, kategorie ludzi, z którymi przestają, zawody, którymi zarabiają na życie, sposób spędzania wolnego czasu i zagospodarowywania przestrzeni.

W podobnym tonie utrzymane są wypowiedzi pary działaczy społecznych z Moczydła, w następujący sposób opisującej nastawienie większości mieszkańców wsi wobec twórczości ludowych poetów (cenionych wszak przez nowoosadników):

M: Takie nawet wydawnictwa, to bardzo w świat idą, bo tutaj nasi to...

K: Wszystko zacofane.

M: *A co tam babka z dziadkiem mógłby tam tworzyć?* Mamy takie..., część społeczeństwa mamy taką, jaką mamy.

MZ2

Natomiast cenioną przez tę samą parę rozmówców kategorią mieszkańców wsi są niewątpliwie osoby wykształcone:

Ludzi tu jest naprawdę takich mądrych, wykształconych. Zresztą te miejscowości są specyficzne, te nasze [...]. Dużo właśnie ludzi, którzy rzucili te pole 20 lat temu, dzieci wysłali na studia, pokończyli dobre szkoły i Ci ludzie coś tam więcej widzieli niż pozostała część, dlatego łatwiej się z nimi rozmawia.

MZ2

Wykształcenie i wyższy kapitał kulturowy łączone są przez badanych z porzuceniem działalności rolniczej. To właśnie osoby prowadzące nietradycyjny tryb życia są zdolne docenić tradycyjną ludową sztukę.

Dystynkcja i wspólna przestrzeń

W wywiadach z napływowymi mieszkańcami wsi występuje również klasyczne (Bourdieu, 2005) odniesienie do gustów estetycznych jako czynnika konstytuującego różnice społeczne:

[...] ponieważ my tu działamy w grupie od wielu lat — w grupie osób, przesiedleńców i innych takich [...]. No i następuje, moim zdaniem, taka dosyć silna polaryzacja, że ci przesiedleńcy z miast zaczynają tak jakby... zaczynają tworzyć taki..., takie miejsca, które od strony architekt..., jakiejś troski o architekturę czy o jakieś zabytki architektury, tradycji i tak zwanego dziedzictwa kulturowego.

UNI

Nie jest to jedyna wypowiedź, wskazująca, jak ważna dla nowoosadników — w końcu głównie artystów — jest estetyka zamieszkiwanej przez nich i dzielonej z zasiedzianymi mieszkańcami przestrzeni. Już wcześniej przytaczane wypowiedzi wskazywały, że to właśnie owa wspólna przestrzeń stanowi najczęstsze zarzewie konfliktu z miejscowymi, przytoczony cytat udowadnia, że służy ona również integracji z innymi przybyszami.

Nie można jednak przedstawiać relacji pomiędzy tymi dwoma typami jako antagonistycznych — na wielu polach nowoosadnicy i tubylcy współpracują: pomimo zatargów o drogę rozmówczyni z Ustronia kupuje nabiał od swoich modernizacyjnie nastawionych sąsiadów, a sąsiad podwozi ją w razie potrzeby swoim samochodem. Niemniej jeden z rozmówców wskazuje na możliwość zaostrzania się antagonizmów w miarę ekspansji nowoczesnej infrastruktury:

Nigdy nie mieliśmy odczucia, że się tutaj przebijamy przez jakieś obcość, mur, że jesteście jakoś tam szczególnie na widelcu i szczególnie odrzucani i krytykowani. [...] chyba teraz bardziej się polaryzują te nasze poglądy właśnie z powodu tego, że my próbujemy iść tym nurtem bardziej naturalnym.

UNI

Reasumując, pomimo że każda z opisywanych tu grup jest przekonana o słuszności wyznawanych przez siebie wartości, to raczej nowoosadnicy jawią się zasiedzianym mieszkańcom wsi jako nosiciele kultury warstw dominujących, a nie odwrotnie.

Suburbanicy w społecznościach zasiedzianych mieszkańców

Nieco na uboczu dotychczasowych analiz znajduje się kategoria suburbanitów — jednostek i rodzin przenoszących się na przedmieścia i do stref podmiejskich, w tym wypadku do Moczydła i Ustronia. Na podstawie wywiadów potwierdzić można uzyskiwane wcześniej w innych regionach Polski (Kajda nek, 2011, 2012) wyniki, świadczące o tym, że jest to najsłabiej zintegrowana kategoria kulturowa

mieszkańców obszarów wiejskich, raczej niespełniająca kryteriów grupy społecznej. Dokładna liczba gospodarstw domowych należących do suburbanitów była trudna do określenia nawet dla sołtysa wsi, tym bardziej że — jak wyjaśniają inni rozmówcy — część z przybyszów nie jest we wsi zupełnie obca:

[...] albo powracali wnuczkowie czy prawnuczkwowie tutaj na te tereny. Najwięcej to jest teren w stronę Kielc. Tam jest sporo tych obcych. Tam jest tak, jak w mieście. Przyjeżdża, zamyka. Chociaż się zdarzają tacy ludzie jak S. On się angażuje.

MZ2

Wspomniany przez rozmówców S. jest jednym z dwóch suburbanitów udzielających się w wiejskich stowarzyszeniach, które na terenie Moczydła działają dość prężnie. Drugim jest muzyk pomagający zespołom z terenu całej gminy w utrzymaniu repertuaru na odpowiednim poziomie. Deklaruje on, jak również jego żona, że z sąsiadami (ludność zasiedziała) utrzymują kontakty dobre, ale niezbyt zażyłe i nie są zainteresowani tym, aby te kontakty ożywiać. Małżeństwo — już w wieku emerytalnym — nie ma również i nie dąży do nawiązania kontaktów z innymi suburbanitami. Ich życie towarzyskie toczy się w kręgu przyjaciół, głównie z terenu Kielc, mających podobne zainteresowania i — jak się zdaje — podobny poziom kapitału kulturowego. Swoją aktywność w stowarzyszeniu wiejskim S. motywuje raczej względami finansowymi (jest opłacany przez urząd gminy), choć twierdzi, że przez pozostałych członków traktowany jest z serdecznością. Wspomniał tylko o jednym przykrym wypadku, jaki spotkał go ze strony (prawdopodobnie) mieszkańców wsi:

No tak. Wręcz sobie pomagamy, tak jak, to który może komuś z sąsiadów, to pomagamy. Wrogów nie mamy, oprócz tego, że nam w tą zimę wybili trzy szyby. Nie wiem, czy to był kaprys pijanej młodzieży, ale przyjechaliśmy po Nowym Roku i były trzy szyby wybite.

MN1

Z badań Katarzyny Kajdanek wynikało, że przyczyną braku związków pomiędzy napływową a zasiedziłą ludnością wsi podmiejskich jest przede wszystkim niechęć tych pierwszych do utrzymywania więzi sąsiedzkich, natomiast w Moczydle pojawił się też wątek odpychania przybyszów, którzy próbują się w życie wsi zaangażować. Sołtys wsi, wspominając wiejskie zebrania, opowiadał:

R: [...] to właśnie kilka osób przyszło i tam starło się zabrać głos, ale tak jak mówię, ludzie na wsi nie są zbyt mili dla przybyszów i może się zniechęcili w stosunku do nich.

B: Czyli, że to tak jednak jest taki rdzeń?

R: Dystans.

Podsumowanie

Na podstawie ideacyjnej definicji kultury Goodenougha i badań terenowych przeprowadzonych w trzech wsiach województwa świętokrzyskiego udało się wyodrębnić dwa podstawowe wymiary zróżnicowania kulturowego mieszkańców badanych miejscowości: pochodzenie i stosunek wobec tradycji. Następnie wyróżniono cztery typy kultur kształtujących rzeczywistość społeczną badanych miejscowości (tab. 1).

Tabela 1

Kluczowe wymiary podziałów kulturowych i typy kultur
zaobserwowane w badanych miejscowościach

Spolecność	Zorientowani na zachowanie dziedzictwa wsi	Zorientowani na unowocześnienie
Przybysze	nowoosadnicy-tradycjonałści	suburbanicy
Zasiedziali mieszkańcy	miejscowi tradycjonałści	miejscowi modernści

Nowoosadnicy i odwiedzający ich członkowie ruchów alternatywnych, alterglobalistycznych szukają na wsi prostoty, naturalności, samowystarczalności czy archetypów. Postrzegają oni większość zasiedziałych mieszkańców wsi jako materialistów, zafascynowanych nowoczesnymi dobrami, amerykańskimi wzorami konsumpcji, goniących za pieniędzem i zatracających swoje wartościowe dziedzictwo. Jednak osoby postrzegane jako materialści, modernizatorzy to nierzadko osoby starsze, religijne, przywiązane do rodziny i kultuwujące więzi sąsiedzkie, słowem — tradycjonałści. Tymczasem ludzie zaangażowani w kulturę ludową, reprezentujący ducha wsi poszukiwanego przez nowoosadników stanowią i — jak wynika z wypowiedzi jednego z badanych [MZ2] — zawsze stanowili na wsi mniejszość czy wręcz uznawani byli za dziwaków, natomiast troska o umożliwiające przetrwanie dobra doczesne należała od dawna do priorytetów większości społeczności wiejskiej (Chałasiński, 1984). Wydaje się więc, że wielu przybyszów operuje wyobrażonym, wyidealizowanym, romantycznym wizerunkiem dawnej, tradycyjnej wsi, postrzegając wiele trwałych i od dawna poświadczonych cech mentalności chłopskiej jako współczesne „zanieczyszczenia”.

Możliwe, że w ogóle nie chodzi im o kontakt z kulturą wsi czy też — jak nazywa ją jeden z badanych — z „kulturą ziemi” jako realnym zjawiskiem czy też faktem społecznym, jakkolwiek odwołują się do swoich doświadczeń z dzieciństwa jako inspiracji czy też dowodów wczesnego zainteresowania wsią. Jeden z nowoosadników zapytany przez swoją znajomą — przebywającą w gościnie etnolog — o co mu chodzi w jego działalności społecznej i twórczości, odparł, że chodzi o „poszukiwanie archetypu”. Archetyp nie musi zaś być jakimś bytem historycznym, wręcz przeciwnie jest ahistoryczny (Wheelwright, 1991).

Pełnego obrazu kultury przybyszów nie mają też owi modernizacyjnie zorientowani mieszkańcy wsi, czego dowodem jest przypisywanie sąsiadom-

-nowoosadnikom wysokiego wykształcenia, co nie znalazło potwierdzenia w deklaracjach samych sąsiadów.

* *
* *

Przedstawione analizy wskazują, że pomimo bliskości przestrzennej i wielu wspólnych tematów łączących poszczególne kategorie mieszkańców wsi świętokrzyskich środowisko, które długo uchodziło za jednolite kulturowo, może być traktowane jako wielokulturowe. Badania terenowe prowadzone w dwóch grupach wyróżnionych kategorii mieszkańców sugerują, że każdą z tych grup podzielić można na kolejne kategorie kulturowe ze względu na ich orientacje życiowe. Każda z nich widzi rozwój lokalnej społeczności, a zwłaszcza lokalnej przestrzeni, w innych kategoriach. Jakie są konsekwencje tego stanu rzeczy dla badanych wspólnot lokalnych? Niewątpliwie doświadczają one pewnych podziałów, nieporozumień i konfliktu interesów — jednak zjawisko to nie musi być oceniane negatywnie. Dzięki obecności nowych — odmiennych kulturowo — mieszkańców badane miejscowości doświadczają bowiem nowych impulsów pobudzających aktywność społeczną, a zagrożone przez modernizację techniczną wartości, takie jak przyroda, krajobraz i dziedzictwo kulturowe wsi, zyskują swoich adwokatów.

Literatura

- Bourdieu P., 2005: *Dystynkcja: społeczna krytyka władzy sądenia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Bujak F., 1914: *Maszkienice: wieś powiatu brzeskiego. Rozwój od r. 1900 do r. 1911*. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Bukraba-Rylska I., 2008: *Socjologia wsi polskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bukraba-Rylska I., Burszta W., red., 2011: *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Burszta J., 1974: *Kultura ludowa — kultura narodowa*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Burszta W., Kuligowski W., 2005: *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*. Warszawa: Wydawnictwo MUZA SA.
- Cebula M., 2013: *Spoleczne uwarunkowania gustów i praktyk konsumpcyjnych. Zbieżność pozycji społecznych i stylów życia czy autonomizacja kultury?* „Studia Socjologiczne”, nr 2 (209), s. 97—125.
- Chałasiński J., 1984: *Młode pokolenie chłopów*. T. 1. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Czarnowski S., 1956: *Podłoże ruchu chłopskiego*. W: Tenże: *Dziela*. T. 2: *Studia z historii myśli i ruchów społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dahrendorf R., 1959: *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford: Stanford University.

- Dobrowolski K., 1966: *Studia nad życiem społecznym i kulturą*. Wrocław—Warszawa: Ossolineum.
- Elias N., 1994: *The Established and the Outsiders*. London—Thousand Oaks—New Delhi: Sage Publications.
- Fatyga B., 1999: *Dzicy z naszej ulicy: antropologia kultury młodzieżowej*. Warszawa: Ośrodek Badań Młodzieży ISNS UW.
- Geertz C., 1966: *Religion as a cultural system*. In: M. Banton, ed.: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Routledge.
- Geertz C., 1973: *Person, Time, and Conduct in Bali*. In: C. Geertz, ed.: *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz C., 2003: *Opis gęsty — w stronę interpretatywnej teorii kultury*. W: M. Kempny, E. Nowicka, red.: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 35—58.
- Goodenough W.H., 1957: *Cultural Anthropology and Linguistics*. Washington: Bobbs-Merrill.
- Goodenough W.H., 1981: *Culture, Language, and Society*. Reading: Addison-Wesley.
- Goodenough W.H., 2004: *W poszukiwaniu roboczej teorii kultury*. W: M. Kempny, E. Nowicka, red.: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 100—116.
- Gorlach K., 2004: *Socjologia obszarów wiejskich: problemy i perspektywy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Halamska M., 2011: *Wiejskość jako kategoria socjologiczna*. W: H. Podedworna, A. Pilichowski, red.: *Obszary wiejskie w Polsce. Różnorodność i procesy różnicowania*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, PTS, s. 56—75.
- Hall S., Jefferson T., eds.: 1976: *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*. London: Hutchinson.
- Konecki K., 2010: *W stronę socjologii jakościowej: badanie kultur, subkultur i światów społecznych*. W: J. Leoński, M. Fiternicka-Gorzko, red.: *Kultury, subkultury i światy społeczne w badaniach jakościowych*. Szczecin: Uniwersytet Szczeciński, s. 17—37.
- Kowalewski Z., 1994: *Rap: między Malcolmem X a subkulturą gangową*. Wrocław: PWR.
- Kwiatkowska O., 2005: *Nowoosadnictwo w Lucimiu, czyli historia pewnego eksperymentu artystyczno-społecznego*. „Etnografia Polska”, nr 49, 1—2, s. 147—167.
- Levi-Strauss C., 2000: *Zegary i maszyny parowe*. W: G. Charbonnier: *Rozmowy z Claude Levi-Straussem*. Warszawa: Czytelnik.
- Kajdanek K., 2011: *Pomiędzy miastem a wsią. Suburbanizacja na przykładzie osiedli podmiejskich Wrocławia*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Kajdanek K., 2012: *Suburbanizacja po polsku*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Kroeber A.L., Kluckhohn C., 1952: *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. “Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology” [Harvard University], T. 47, No. 11.
- Kurczewska J., red., 2004: *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Laskowska-Otwinowska J., 2008: *Globalne przepływy kulturowe a obecność nowoosadników na wsi polskiej*. Łódź: Muzeum Archeologiczne i Etnograficzne.

- Luhmann N., 2003: *Semantyka miłości. O kodowaniu intymności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Maffesoli M., 2008: *Czas plemion*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mamzer H., 2002: *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Muggleton D., 2004: *Wewnątrz subkultury. Ponowoczesne znaczenie stylu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Nicolaides B., 1993: *In search of the good life: community and politics in working-class Los Angeles, 1920—1955*. Washington: Columbia University.
- Nowicka E., 2004: *Świat człowieka — świat kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- O'Connor C.A., 1985: *Sorting out the suburbs: Patterns of land use, class, and culture*. “American Quarterly”, s. 382—394.
- Palska H., 2009: *Dawne i obecne badania nad stylami życia. Analiza dwu przypadków*. W: P. Gliński, A. Kościński, red.: *Socjologia i Syciński. Style życia. Społeczeństwo obywatelskie. Studia nad przyszłością*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Pakulski J., Waters M., 1996: *The Death of Class*. London: Sage Publications.
- Peterson R., 2005: *Problems in Comparative Research: the Example of Omnivorousness*. “Poetics”, Vol. 33, s. 257—82.
- Pike K., 1967: *Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior*. In: D.C. Hil-dum, ed.: *Language and Thought: An Enduring Problem in Psychology*. Princeton: Van Norstrand, s. 32—39.
- Pyszczyk G., 2004: *Środowisko kultywujące tradycje lokalne — społeczne otoczenie i uwarunkowania*. W: J. Kurczewska, red.: *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, s. 185—207.
- Syciński A., 1976: *Styl życia — problemy pojęciowe i teoretyczne*. W: A. Syciński, red.: *Styl życia — koncepcje i propozycje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Syciński A., 1980: *Wstęp. Założenia ogólne badań empirycznych stylu życia*. W: A. Syciński, red.: *Problemy teoretyczne i metodologiczne badań stylu życia*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Syciński A., Wyka A., red., 1988: *Badania „rozumiejące” stylu życia: narzędzia*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Syciński A., red., 1988: *Style życia w miastach polskich (u progu kryzysu)*. Wrocław: Ossolineum.
- Szpak E., 2011: *Mentalność ludności wiejskiej w PRL. Studium zmian*. „Zeszyty Wiejskie”.
- Thomas W., Znaniecki F., 1976: *Chłop polski w Europie i Ameryce: Organizacja grupy pierwotnej*. T. 2. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Warde A., Martens L., Olsen W., 1999: *Consumption and the Problem of Variety: Cultural Omnivorousness, Social Distinction, and Dining Out*. “Sociology”, No. 33 (1), s. 105—27.
- Wheelwright P., 1991: *Symbol archetypowy*. W: *Symbole i symbolika*. Wyb. M. Głowiński. Warszawa: Czytelnik.
- Wieruszewska M., 2011: *Pejzaż kulturowy wsi z nowymi mieszkańcami w tle*. W: H. Podedworna, A. Pilichowski: *Obszary wiejskie w Polsce. Różnorodność i procesy różnicowania*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, PTS.

- Williamson T., 2008: *Sprawl, Spatial Location, and Politics: How Ideological Identification*. "American Politics Research", No. 36, s. 903—933.
- Willis P.E., 1977: *Learning to Labor: How Working Class Kids get Working Class Jobs*. Washington: Columbia University Press.
- Zawistowicz-Adamska K., 1958: *Spoleczność wiejska*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Żuk P., 2008: *O aktualności pojęcia „klasa społeczna” w społeczeństwie i analizach prawniczych*. „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, nr 70 (3), s. 165—18.

Piotr Wróblewski
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Konflikty symboliczne na Górze św. Anny Sanktuarium, muzeum i pomniki

Abstract: The main topic of my article is symbolic conflict. I intend to present symbolic conflicts which have appeared in the area of Góra Świętej Anny (the highest peak of Silesian Highland, Poland) and its neighbourhood in the last quarter-century. Administratively it belongs to the Opole Voivodeship, Strzelce County, and Gmina Leśnica and is inhabited by Poles, Germans and people who identify themselves as Silesian nationality. Conflicts between them generally involve such venues as sanctuary (Calvary), museums devoted to local history and historic monuments. I implemented Lewis Coser's theory of conflict and elements of Claus Offe's field of ethnic conflict.

Key words: symbolic conflicts, conflict theory, national minority

Wprowadzenie

W artykule zamierzam przedstawić spory o symbole występujące w obrębie przestrzeni, która obejmuje najwyższej położone wzniesienie Wyżyny Śląskiej — Górę św. Anny (404 m n.p.m.) oraz obszar rozpościerający się u jej podnóża. Pod względem administracyjnym jest to teren należący do powiatu Strzelce Opolskie, gminy Leśnica i wioski Góra św. Anny, na którym znajdują się ważne dla Ślązaków obiekty, m.in. kościół, w którego ołtarzu umieszczona jest figurka patronki, oraz klasztor franciszkański, pomnik Czynu Powstańczego i Muzeum Śląska Opolskiego. Obszar, który będę opisywał, wchodzi w skład Parku Krajobrazowego Góra św. Anny. Utworzony w 1988 roku park obejmuje powierzchnię 5 050 ha. Znajdują się na niej 22 miejscowości i miasto Leśnica. Ważną funkcję kultową pełnią obiekty sakralne, które pozostają pod opieką zakonu franciszkańskiego, oraz muzeum i pomnik poświęcone powstańcom śląskim, położone na zboczach najwyższego

wzniesienia Wyżyny Śląskiej, nieopodal kościoła. Decyzją Prezydenta Rzeczypospolitej w 2004 roku Góra św. Anny została uznana za pomnik historii z uwagi na walory przyrodnicze i kulturowe. To jeden z dwóch, oprócz kościoła farnego w Nysie, pomników historii znajdujących się na terenie województwa opolskiego.

W związku z wyjątkowym statusem Góry św. Anny, znanej nie tylko jako pomnik historii, lecz także jako zasadnicza część rozległych terenów zielonych, w latach 90. XX wieku toczyła się dyskusja na temat przebiegu autostrady A4, łączącej Katowice z Opolem i Wrocławiem. Przygotowane były dwa warianty nowej autostrady, omijającej Park Krajobrazowy Góra św. Anny. Samorządy lokalne odrzuciły projekty chroniące unikatowe tereny przyrodnicze. Nowa autostrada przedzieliła park krajobrazowy. Z annogórskiego wzgórze można dostrzec kolumny pojazdów podążające w kierunku wschodnim i zachodnim, od granicy Polski z Ukrainą do granicy z Niemcami. Kierowcy mogą zatrzymać się w pobliżu na parkingu „Wysoka” i „Góra św. Anny”, ale mogą spoglądać na sanktuarium tylko z daleka, ponieważ miejsca postojowe są odgraniczone od obszaru pełnego pomników kultury i przyrody autostradowym płotem, a mieszkańcy wioski Góra św. Anny lub Leśnicy, aby dojechać do nowej drogi w kierunku Opola, Gliwic i Katowic, muszą pokonać dodatkowe kilkanaście kilometrów do autostradowych węzłów komunikacyjnych. Z perspektywy ponad dekady, jaka minęła od czasu wybudowania nowej drogi, można powiedzieć, że wytyczenie autostrady przez teren parku w bezpośrednim sąsiedztwie klasztoru nie przyczyniło się do wzrostu liczby odwiedzających sanktuarium.

Konflikty i symbole

Przedstawiając konflikty międzygrupowe dotyczące symboli, będę się posługiwał teorią konfliktu Lewisa A. Cosera. Autor książki *Funkcje konfliktu społecznego* uznał, że konflikt to walka o wartości, status, środki, w której występują różne interesy zaangażowanych grup. Coser wyróżnił typy konfliktów oraz wskazał, jak spory wpływają na strukturę grupy. Badacz amerykański sformułował teorię konfliktu, która daje się owocnie zastosować do sporów zachodzących w społecznościach lokalnych zróżnicowanych pod względem kulturowym (Coser, 2009).

Koncepcja Cosera będzie uzupełniona mapą pola konfliktu etnicznego zaproponowaną przez Clausa Offego. Typologia niemieckiego socjologa ma na celu wyjaśnianie zjawisk zachodzących w państwach, które wyzwalał się od sowieckiej dominacji rozpoczęły transformację systemową. Offe podkreślał, że w tych państwach dochodzi do etniczacji polityki (Offe, 1999). Proces ów polega na nadawaniu dużego znaczenia tożsamościom etnicznym jako cenionym wartościom. Niemiecki socjolog w swojej koncepcji dużo miejsca poświęca zagadnieniom spójności grupowej oraz ukazuje kryteria, za pomocą których można opisywać konflikt. Mapę pola konfliktu etnicznego Offego traktuję jako koncepcję kom-

plementarną do Coserowskiego modelu stabilnego procesów konfliktowych. Na mapie uwzględnione są konflikty o dystrybucję cennych zasobów oraz konflikty o symboliczne uznanie.

Przez symbol będę rozumiał rodzaj znaku, „który nie ma desygnatu o realnej konkretnej postaci” (Kłoskowska, 1991, s. 30). Symbol związany jest z nośnikiem znaczenia — postrzeżony i zinterpretowany przez ludzi staje się wartością. Przyjmuję, że konflikty symboliczne oznaczają spory międzygrupowe, które dotyczą symboli, rodzaju znaków, które mogą nie mieć funkcji instrumentalnych, lecz stanowią „cel samoistny, przedmiot bezinteresownego pragnienia i afirmacji” (Kłoskowska, 1991, s. 30). Autorka *Socjologii kultury* wymienia podsystemy kultury symbolicznej, do których zalicza: religię, wiedzę, naukę, sztukę i zabawę.

Kultury i ideologie

Jeżeli zastosujemy kategoryzację zaproponowaną przez Krzysztofa Pomiana w książce *Europa i jej narody*, to możemy uznać, że w procesie historycznym, zachodzącym w obszarze, którego granice terytorialne wyznacza współczesny pomnik historii — Góra św. Anny, doszło w pierwszej fazie do symbiozy kultury szlacheckiej i kultury klasztornej (Pomian, 1992, s. 47), która stworzyła materialne i duchowe podwaliny pod funkcjonujący już od pięciu wieków ośrodek kultu religijnego (Hanich, 1999, s. 9). Zauważyć można dodatkowo późniejszą ewolucję kultury ludowej w kulturę narodową: polską i niemiecką w pierwszych dekadach XX wieku. Również ideologie: nazistowska oraz komunistyczna, przypominały propagandowe znaczenie Góry św. Anny, uznając miejsce bitwy między siłami polskimi i niemieckimi za ważny element masowej mobilizacji. Należy pamiętać również o pojawieniu się kultury narodowości śląskiej pod koniec XX wieku, która w procesie konstruowania tożsamości odwołuje się do symbolicznego znaczenia Góry św. Anny — obszaru uznawanego przez Ślązaków za miejsce święte. Zwolennicy narodowości śląskiej gromadzą się w sferze *sacrum*, podobnie jak Polacy czy mniejszość niemiecka.

Najwyższe wzgórze Wyżyny Śląskiej nazywane było pierwotnie Górą św. Jerzego, później Górą Chełmską lub Chełmem, ale obecnie są to nazwy prawie zapomniane, wymieniane w opracowaniach opisujących dzieje Górnego Śląska w czasach późnego średniowiecza lub znajdujące się w geograficznych opisach terenów leżących w zachodniej części tej krainy geograficznej (Hanich, 1999, s. 28—30). Powszechnie używa się nazwy upamiętniającej św. Annę — patronkę kościoła wybudowanego na zboczu góry w XV wieku. Nazwę tę potwierdza pierwsza oficjalna pisemna wzmianka z dokumentu pochodzącego z XVI wieku. Na wzgórze przybyli w połowie XVII wieku franciszkanie z prowincji małopolskiej. Wybudowali klasztor korzystając z hojności fundatorów, którymi byli kolejni

przedstawiciele rodziny szlacheckiej — właściciele majątku ziemskiego w pobliskiej Żyrowej. Darowizny pomogły zakonnikom rozbudować kościół i klasztor. Na początku XVIII wieku szlacheccy darczyńcy przyczynili się do wybudowania kaplic drogi krzyżowej połączonych alejami i drózkami na terenie okalającym Górę św. Anny. Przez pół wieku zakonnicy nie przyjmowali pod opiekę nowych obiektów sakralnych — kaplic kalwaryjskich. Tłumaczyli swoją postawę koniecznością przestrzegania dyscypliny życia zakonnego. Drogę Męki Pańskiej objęli swoją pieczęą w połowie XVIII wieku (Hanich, 1999, s. 50—52). Wtedy też na zboczach wzgórz okalających Górę św. Anny zostały wybudowane kaplice przedstawiające ewangeliczne sceny z życia matki Jezusa, które nazywa się „Drózkami Matki Bożej Bolesnej”. Od czasu przejęcia przez zakonników miejsc upamiętniających życie Jezusa oraz Maryi wzrasta liczba przybywających tam pielgrzymów. Wpisy w księgach pielgrzymkowych ukazują, że peregrynujący wywodzili się zarówno z okolicznych wiosek, jak i z miast przemysłowych, które na przełomie XIX i XX wieku przeżywały demograficzny, urbanistyczny i ekonomiczny rozwój (Hanich, 1999, s. 382).

Franciszkanie byli pierwszymi stróżami annogórskiego sanktuarium. Następnie przez kilkadziesiąt lat XIX wieku opiekę nad kościołem św. Anny sprawowali księża z diecezji wrocławskiej, bo władze pruskie rozwiązały zakony i przejęły majątki zgromadzeń na mocy ustaw sekularyzacyjnych. Zakonnicy powrócili do klasztoru w drugiej połowie XIX wieku. Wspólnota zakonna została odnowiona przez franciszkanów reformatów z Westfalii. Zgromadzenie powiększyło się, bo na życie według reguły św. Franciszka decydowali się mieszkańcy okolicznych miejscowości. Franciszkanie sprawowali swoje nabożeństwa w języku polskim lub niemieckim, zależnie od tego, jakim językiem posługiwali się przybywający pielgrzymi. Autor monografii poświęconej Górze św. Anny pisze: „[...] cechą charakterystyczną annogórskiego sanktuarium stały się podwójne — ze względu na język pątników — obchody największych tutejszych odpustów. Były one odprawiane paralelnie, w tygodniowym odstępnie czasu: osobno dla ludności polskojęzycznej i osobno dla ludności niemieckojęzycznej” (Hanich, 1999, s. 65). Dalej ten sam autor wskazuje, że tylko uroczystość patronki sanktuarium obchodzona była wspólnie przez ludność polską i niemiecką (1999, s. 69).

Zakonnicy byli ponownie zmuszeni do opuszczenia klasztoru po zjednoczeniu prowincji niemieckich przez Prusy i wydaniu nowych dekretów sekularyzacyjnych. Majątek zakonny został przejęty i sprzedany przez władze Rzeszy Niemieckiej pod rządami kanclerza Ottona von Bismarcka. Po odwołaniu ustaw o likwidacji zakonów w nowym państwie niemieckim franciszkanie wrócili na Górę św. Anny, a ich działalność duszpasterska przyczyniała się do wzrostu liczby pielgrzymek. Przybywały one głównie z Górnego Śląska, ale pojawiali się też pielgrzymi z innych prowincji wchodzących w skład Rzeszy — z Prowincji Poznańskiej czy z Brandenburgii (Hanich, 1999, s. 74). W początkowych dekadach XX wieku na Górę św. Anny przybywało 150—170 tys. pątników. Odnotowywano również polskich pielgrzymów przybywających z pozostającego pod berłem cara Królestwa Kongresowego.

Po I wojnie światowej wysiłki ludności polskiej zmierzające do przyłączenia Górnego Śląska do Polski przybrały formę walki zbrojnej — doszło do wybuchu powstań śląskich. Góra św. Anny stała się areną krwawych walk między polskimi powstańcami a oddziałami niemieckimi. Bitwę stoczoną na Górze św. Anny w maju 1921 roku w trakcie III powstania śląskiego wygrały siły niemieckie, jednak zbrojna walka podjęta przez powstańców polskich została uwieńczona sukcesem politycznym, jakim była zmiana rozstrzygnięć związanych z podziałem Górnego Śląska między państwo niemieckie i nowo powstałą Rzeczpospolitą. Międzysojusznicza Komisja Rządząca i Plebiscytowa po III powstaniu powiększyła obszar Górnego Śląska, który przypadał Polsce.

Spór o Górny Śląsk mobilizował nie tylko ludność zamieszkałą w tym regionie, lecz także Niemców i Polaków z innych obszarów państwa narodowego. Po stronie niemieckiej walczyli m.in. ochotnicy z Bawarii, Dolnego Śląska, a stronę polską wspierali ochotnicy z Wielkopolski czy z Galicji Wschodniej. Po podziale Górnego Śląska między Niemcy i Polskę w 1922 roku granica państwowa przebiegała ok. 40 km od Góry św. Anny, a miejscowość St. Annaberg leżała na terenie państwa niemieckiego. Pomimo wprowadzenia granicy na uroczystości religijne do annogórskiego sanktuarium pielgrzymowała polskojęzyczna ludność. Przyjeżdżał również polski konsul z Opola, a w uroczystościach religijnych celebrowanych w języku niemieckim brał udział nadprezydent rejencji górnośląskiej. W 1939 roku władze zakazały używania języka polskiego w liturgii sprawowanej przez franciszkanów, Niemcy usunęli zakonników i przejęli klasztor, a nabożeństwa w tamtejszym kościele odprawiał ksiądz wyznaczony przez kardynała wrocławskiego.

Ponadto nazistowskie władze niemieckie i ideolodzy narodowego socjalizmu postanowili uczcić pamięć osób poległych w walkach w 1921 roku, wystawiając nieopodal wioski i klasztoru mauzoleum, w którym złożono trumny poległych ochotników walczących z polskimi powstańcami, a na tablicy umieszczono nazwiska niemieckich ofiar. U podnóża mauzoleum w dawnym kamieniołomie wybudowano amfiteatr, w którym gromadzili się uczestnicy nazistowskich uroczystości. Niemiecki monument odsłonięto w 1938 roku. Masowe nazistowskie imprezy organizowano zwłaszcza w okresie, w którym w annogórskim sanktuarium gromadzili się wierni w czasie religijnych uroczystości. Ideolodzy narodowego socjalizmu chcieli ukazać ludności Górnego Śląska mobilizującą siłę własnych przekonań politycznych.

Organizowane tuż po zakończeniu II wojny światowej uroczystości upamiętniające powstania śląskie (lipiec 1945 i maj 1946) miały charakter religijny i patriotyczny. Kiedy w Polsce umocnił się system stalinowskiego totalitaryzmu, obchody rocznicowe na Górze św. Anny zostały pozbawione rytuałów religijnych. Mauzoleum wybudowane przez Niemców zostało zniszczone, a w jego miejscu wybudowano pomnik Czynu Powstańczego. Podczas odsłonięcia pomnika przemawiał przewodniczący Rady Państwa Aleksander Zawadzki, który używając komunistycznej nowomowy wskazywał, że pomnik powstał „dla upamiętnienia wielowiekowej bohaterskiej walki śląskiego ludu robotniczego o zachowanie swej polskości, mowy i obyczajów ojczytych, o społeczne i narodowe wyzwolenie”

(Wróblewski, 2007, s. 118). Władze PRL-u starały się wykorzystać obszar w pobliżu pomnika do organizowania manifestacji politycznych z udziałem wielu tysięcy zebranych. Ostatnia duża uroczystość miała miejsce w maju 1971 roku. Na Górze św. Anny obecny był I sekretarz PZPR Edward Gierek i premier Piotr Jaroszewicz. Komunistyczna ideologia wykorzystując propagandowo symbolikę powstań śląskich łączyła symbolikę narodową z ideami walki klasowej — robotniczej.

Po 1989 roku uroczystości związane z upamiętnieniem walk o przyłączenie Górnego Śląska do Polski odbywały się na Górze św. Anny z udziałem przedstawicieli władz Rzeczypospolitej. Na Wzgórzu Chełmskim przed pomnikiem obecny był prezydent Aleksander Kwaśniewski (w 1996 roku), premier Jerzy Buzek (w 2001 roku) i prezydent Bronisław Komorowski (w 2011 roku). W przestrzeni miejsca pamięci o powstaniach śląskich obecni byli nawet przedstawiciele mniejszości niemieckiej. Reprezentujący Niemców w Polsce Henryk Kroll w latach 1999—2001 przemawiał w trakcie organizowanych przez władze państwowe oficjalnych uroczystości przed pomnikiem Czynu Powstańczego. W przemówieniach Krolla przed pomnikiem przewijał się motyw pojednania polsko-niemieckiego w kontekście regionalnym, państwowym i europejskim (Wróblewski, 2007, s. 123).

W latach 90. XX wieku na Górę św. Anny zaczęli przyjeżdżać przedstawiciele ugrupowań politycznych, które zgodnie ze swoim programem skupiają się na podkreślaniu polskiego narodowego charakteru wszelkich aktywności. W czasie majowych uroczystości upamiętniających powstania śląskie i obchodzonego od 1990 roku święta Konstytucji 3 maja pod pomnikiem gromadzą się działacze Stronnictwa Narodowego, Narodowego Odrodzenia Polski, Ruchu Katolicko-Narodowego oraz Młodzieży Wszehpolskiej. Ugrupowania narodowe dystansowały się od uroczystości organizowanych przez władze państwowe i spotykały się przed pomnikiem w innym terminie niż przedstawiciele administracji państwowej i samorządowej lub przyłączały się do oficjalnych uroczystości, prezentując na znak protestu transparenty oraz skandując hasła.

Na Górę św. Anny regularnie przybywają również grupy osób, które deklarują narodowość śląską. Zwolennicy narodowości śląskiej gromadzą się w obszarze sacrum — w kościele św. Anny lub przed Grotą Lurdzką, w miejscach, gdzie odprawiana jest na wolnym powietrzu msza święta. Jerzy Gorzelik, lider ugrupowań promujących narodowość śląską, brał udział w pierwszej pielgrzymce mniejszości narodowych na Górę św. Anny w czerwcu 1999 roku. W następnych latach elita narodowości śląskiej regularnie uczestniczyła w pielgrzymkach mniejszości narodowych i etnicznych. Zwykle zwolennicy niezarejestrowanego Związku Ludności Narodowości Śląska, Ruchu Autonomii Śląska czy Stowarzyszenia Osób Narodowości Śląskiej modlą się w październiku „o pomyślność mieszkańców całego Górnego Śląska” podczas corocznej pielgrzymki na Górę św. Anny, która organizowana jest w niedzielę po wspomnieniu św. Jadwigi. Podczas pierwszej pielgrzymki śląskich autonomistów na Wzgórzu Chełmskim w 1997 roku został poświęcony sztandar RAŚ.

Ważne dla kultury niemieckiej i polskiej oraz kultury narodowości śląskiej obiekty (kościół wraz z klasztorem, pomnik, muzeum) znajdują się na terenie

należącym do gminy Leśnica i powiatu strzeleckiego. Spis powszechny z 2002 roku ukazuje, że przedstawiciele mniejszości niemieckiej pod względem liczebności tworzą największą grupę narodowościową w Leśnicy (Wróblewski, 2012, s. 69). Od pierwszych demokratycznych samorządowych wyborów do władz lokalnych reprezentant mniejszości niemieckiej piastował urząd burmistrza Leśnicy, a swoje rządy sprawował przy poparciu rady, w której Niemcy mieli większość głosów. Podobna sytuacja panuje w powiecie strzeleckim, gdzie starosta powiatowy jest reprezentantem mniejszości niemieckiej, a w radzie powiatu to ugrupowanie ma większość głosów.

Obszary konfliktowe i typy konfliktów symbolicznych

Kiedy opisywałem konflikty społeczne występujące na Górze św. Anny pod koniec lat 90. XX wieku i na początku XXI wieku, stwierdziłem, że „w gminie Leśnica nie występuje większościowy konflikt etniczny między Polakami a ludnością niemiecką. Innymi słowy, nie odnotowano u przedstawicieli narodu polskiego — mieszkańców gminy — przejawów wrogich uczuć i działań wobec społeczności niemieckiej” (Wróblewski, 2007, s. 322). Zauważyłem dodatkowo, że spory między mniejszością niemiecką a Polakami mają najczęściej charakter sporów prawnych.

Zgodnie z mapą pola konfliktu etnicznego Clausa Offego można było odnotować jedynie sporadycznie występujący konflikt o symboliczne uznanie. Ważna dla mniejszości i większości sprawa dotyczyła inskrypcji na symbolicznym pomniku na cmentarzu na Górze św. Anny. „Kontrowersje sformułowane przez wojewodę opolskiego wzbudzał fakt braku tabliczki informacyjnej w języku polskim na symbolicznej mogile upamiętniającej mieszkańców wioski, którzy zginęli w czasie wojen światowych. Nie została zakwestionowana ani treść dwujęzycznych napisów, ani symbolika pomnika znajdującego się na cmentarzu położonym nieopodal klasztornej muru. [...] Z perspektywy mniejszości dążono do uznania języka niemieckiego za dominującą formę komunikacji w obrębie sacrum związanego z tragicznymi dziejami społeczności lokalnej” (Wróblewski, 2007, s. 391).

W ostatnich latach (po 2009 roku) powstały nowe spory o symboliczne uznanie, związane z relacjami między przedstawicielami mniejszości we władzach samorządowych a przedstawicielami administracji państwowej.

W trakcie badań przeprowadzonych na przełomie XX i XXI wieku odnotowałem ponadto brak sporów o dystrybucję cenionych dóbr (bogactwo i władza). Ramy formalnych zmian po 1989 roku sprawiły, że mniejszość niemiecka mogła swobodnie wyłonić swoich reprezentantów na wszystkich szczeblach władzy samorządowej i państwowej. Oprócz radnych w samorządach gminnych i osób piastujących funkcję burmistrza czy starosty jeden z mieszkańców Leśnicy — uznawany przez moich rozmówców za autorytet — przez cztery kadencje był posłem mniejszości

niemieckiej w Sejmie. Obecnie działa w ważnej instytucji wspierającej rozwój lokalny w województwie opolskim oraz fundacji, która troszczy się o sanktuarium na Górze św. Anny.

Spory ograniczające się do agresji słownej i symbolicznej (spalenie flagi Unii Europejskiej) występowały między Polakami reprezentującymi różne ideologie patriotyczne, którzy przybywali na Górę św. Anny, by wziąć udział w uroczystościach związanych z rocznicami patriotycznymi — świętem uchwalenia Konstytucji 3 maja i wybuchu trzeciego powstania śląskiego, bo „można było zaobserwować akty przemocy fizycznej w obrębie społeczności polskich narodowców” (Wróblewski, 2007, s. 128). W trakcie manifestacji 3 maja 2001 roku poseł Antoni Macierewicz (Ruch Katolicko-Narodowy) został zaatakowany przez młodych zwolenników ugrupowania „Nie dla Unii Europejskiej” o fasadzie osobistej przypominającej „kiboli” (Wróblewski, 2007, s. 131). Zwolennicy ugrupowań określanych jako prawicowe i narodowe regularnie zakłócają przebieg uroczystości upamiętniających rocznice święta Konstytucji 3 maja i wybuchu III powstania śląskiego przypadające w tym samym dniu, wznosząc okrzyki na tych uroczystościach oraz prezentując transparenty, na których byli upamiętnieni wybitni przedstawiciele polskiego ruchu narodowego: Roman Dmowski i Jan Ludwik Popławski. Relacje z przebiegu manifestacji na Górze św. Anny z udziałem narodowców trafiły na szpalty lokalnych dzienników i do serwisów radiowych lokalnych rozgłośni w województwie opolskim. Pod koniec lat 90. byli to zwolennicy Narodowego Odrodzenia Polski, a po 2005 roku przyjeżdżali sympatycy Obozu Narodowo-Radykalnego.

Środki masowego przekazu o zasięgu ogólnopolskim więcej miejsca poświęciły komentowanej w maju 2004 roku „wpadce” (Goffman, 1981, s. 274) starosty strzeleckiego. Spór został wywołany usunięciem godła Rzeczypospolitej Polskiej z gmachu starostwa powiatowego. „W miejscu godła [...] została umieszczona dużych rozmiarów prostokątna tablica, na której znalazł się herb starostwa oraz napisy w języku polskim i niemieckim informujące o funkcji gmachu i godzinach otwarcia urzędu” (Wróblewski, 2007, s. 326). Starosta polecił usunąć symbol polskich państwowości w przeddzień przyjęcia Rzeczypospolitej do Unii Europejskiej. Po protestach posłów z różnych partii politycznych oraz głosach przeprosin ze strony posłów mniejszości niemieckiej godło zostało umieszczone z powrotem przy wejściu do starostwa powiatowego, jednak na powtórnie zamontowanej tablicy z białym orłem widoczne były ślady uszkodzenia spowodowane wcześniejszym demontażem.

Podczas majowych uroczystości uwaga dziennikarzy skupiała się najczęściej na przedstawicielach Obozu Narodowo-Radykalnego, którzy zachowaniem oraz fasadą osobistą (ciężkie buty, wygolone głowy, koszule z czarnymi krawatami lub dresy) widoczni byli na tle „normalsów” (Goffman, 2005, s. 157). Zwolennicy ONR podczas manifestacji na Górze św. Anny skandowali: „POLSKIE ULICE — POLSKIE KAMIENICE, ŚLĄSK OPOLSKI ZAWSZE POLSKI, NIECH ŻYJE SŁOWIAŃSKA POLSKA, NIECH ŻYJE POLSKI ŚLĄSK”. W 2006 i 2007 roku podczas obchodów rocznicy III powstania śląskiego 2 maja reprezentanci ONR, składając kwiaty pod pomnikiem Czynu Powstańczego, wzniesli ręce

w geście faszystowskiego pozdrowienia. Później w czasie procesu twierdzili, że „wykonując te gesty oddawali tzw. rzymskie saluty” („Rzeczpospolita” z 5 grudnia 2008, s. A11), a sąd pierwszej instancji umorzył sprawę. Odwołanie było rozpatrywane przez sąd w Strzelcach Opolskich, który skazał członków ONR na kary 4—6 miesięcy więzienia w zawieszeniu. Sędzia stwierdził, że „za wyrokiem przemawia opinia biegłego: gest wznoszenia prawej ręki w oddawaniu hołdu jednoznacznie kojarzy się z III Rzeszą — taka symbolika to złe pojmowanie patriotyzmu i na to nie będzie zgody” („Rzeczpospolita” z 5 grudnia 2008, s. A11).

Podczas następných obchodów uroczystości powstań śląskich członkowie ONR wygłosili przemówienia i złożyli kwiaty pod pomnikiem. Obserwująca zgromadzenie policja zakomunikowała, że „nie doszło do żadnego złamania prawa, więc nie musieliśmy interweniować” (Radio Opole, 2 maja 2009). To sprawozdawcze zdanie w kontekście uroczystości na Górze św. Anny oznacza najprawdopodobniej, że policja nie zauważyła, aby ktoś podniósł rękę w geście przypominającym faszystowski lub nazistowski symbol salutowania. Dzień później, w upamiętnieniu wybuchu z III powstania śląskiego i święta Konstytucji 3 maja wzięli udział wojewoda opolski Bogdan Tomaszek (PiS) i marszałek Józef Sebesta (PO). Marszałek zaznaczył, że zmieniono ramy obchodów uroczystości. Odbyły się one w Muzeum Czynu Powstańczego w kameralnym gronie, a zaproszeni goście wygłosili wykłady. W amfiteatrze na Górze św. Anny odbył się piknik rodzinny. Marszałek powiedział w Radiu Opole: „Było inaczej niż w latach poprzednich, taka formuła znacznie bardziej odpowiada charakterowi tego święta” (Radio Opole, 3 maja 2009).

W roku następnym głównym miejscem oficjalnych uroczystości był Dom Pielgrzyma, gdzie przedstawiciele samorządów i administracji rządowej wygłosili przemówienia. Występowały zespoły folklorystyczne oraz pokazano film *Batalia o Śląsk*. W Muzeum Czynu Powstańczego odsłonięto wystawę *Alianci na Śląsku 1920—1922*. Uczestnicy uroczystości jak zwykle brali udział w odprawionej w bazylice annogórskiej mszy świętej w intencji uczestników powstań.

Obchody 90. rocznicy wybuchu III powstania śląskiego odbywały się 21 maja 2011 roku z udziałem prezydenta Bronisława Komorowskiego. Prezydent otworzył nową wystawę w powstańczym muzeum zatytułowaną *Na granicy Górnego Śląska 1919—1920—1921*. Po mszy świętej w bazylice poprowadził kolumnę złożoną z kompanii honorowej Wojska Polskiego i wojskowych grup rekonstrukcyjnych z okresu powstań śląskich pod pomnik Czynu Powstańczego. W swoim przemówieniu Bronisław Komorowski odnosił się do przeszłości, w której dominującym elementem był konflikt o Górny Śląsk, oraz wskazywał na nowe warunki związane z polskim i europejskim ładem politycznym. Prezydent powiedział: „Nie zrozumie się polsko-niemieckiej rywalizacji o Śląsk i nie zrozumie się dziejów tej śląskiej ziemi bez przypomnienia Europy sprzed lat dziewięćdziesięciu. Europy targanej ostrymi konfliktami narodowymi i społecznymi, Europy głęboko podzielonej i dramatycznie szukającej swojej nowej drogi rozwoju, Europy rozpalonych nacjonalizmów, Europy już wkrótce naznaczonej piętnem totalitaryzmu — i tego komunistycznego i tego faszystowskiego — który był źródłem ofiar wielu milionów ludzi już tak niedługo potem. Na szczęście dzisiaj, 90 lat po III Powstaniu Śląskim jest

inna Polska i jest inna Europa. [...]” (prezydent.pl, Wystąpienie na Górze św. Anny, data dostępu: 21.05.2011).

Prezydent apelował ponadto o docenienie owoców pojednania między Polakami i Niemcami oraz o uznanie wyjątkowości regionu, na którym osadzona jest nie tylko polska tożsamość. Kończył swoje przemówienie słowami: „Tak jak nasi przodkowie składamy tutaj hołd heroizmowi powstańców, bez których Śląsk nie stałby się częścią Polski, ale szanujemy również tutaj wybory tych, którzy stanęli po drugiej stronie zmagania. Afirmując polskość Śląska, uznajemy zarazem jego wyjątkowość, jego specyfikę, obyczaje i kulturę. Szanując naszą własną historię i tożsamość, doceniamy jednocześnie wielki dorobek i ważne skutki polsko-niemieckiego pojednania” (prezydent.pl, Wystąpienie na Górze św. Anny, data dostępu: 21.05.2011).

Podczas wizyty prezydenta na Górze św. Anny, a przed wymarszem kolumny, w której kroczył Bronisław Komorowski, policja wylegitymowała dwóch mieszkańców Opola, którzy rozpostarli transparent: „Przyszła pora na AntyKomora. Wolność słowa jest niezdrówą”. Zatrzymanych przewieziono na komisariat w Leśnicy. Po kilku godzinach zwolniono te osoby, bo prokurator, z którym policja konsultowała treść transparentu, stwierdził, że napis nie naruszał prawa, a jego pokazanie nie jest czynem zabronionym (nasze.miasto.pl, Opole, data dostępu: 22.05.2011).

Następne obchody uroczystości wybuchu III powstania śląskiego odbywały się na Górze św. Anny zgodnie ze zmianami zasugerowanymi wcześniej przez marszałka Józefa Sebestę. Urzędnicy państwowi i samorządowi spotykali się w większym, uroczystym zgromadzeniu pod koniec maja, a upamiętnienie rocznicy oraz złożenie kwiatów przez różne delegacje nastąpiło 2 i 3 maja. Urzędnicy powtórnie wytłumaczyli decyzję o przeniesieniu oficjalnych uroczystości. Tomasz Kostuś, wicemarszałek, powiedział: „Uznaliśmy jednak, że w rocznicę wybuchu III powstania, a rozpoczęło się ono w nocy z 2 na 3 maja 1921 r., hołd powstańcom należy oddać choćby symbolicznie, a pomnik na Górze Świętej Anny powinien być udekorowany”. Pełnomocnik marszałka województwa opolskiego ds. kombatanów Janusz Wójcik wyjaśnił, że „podobnie jak w latach ubiegłych główne wojewódzkie obchody związane będą z rocznicą największej bitwy zrywu, która trwała od 21 do 26 maja 1921 r. Uroczystości na Górze Świętej Anny w ostatnio powiązane są z tą bitwą z kilku powodów. Między innymi dlatego, [...] że gdy odbywały się 3 maja, to często zakłócali je narodowcy i uwaga skupiała się na nich, a nie na ważnej rocznicy i pamięci powstańców” (TVP Regionalna, Opole, 2.05.2014).

Ograniczenie upamiętnienia powstańców do złożenia kwiatów w kameralnym gronie urzędników w rocznicę wybuchu III powstania śląskiego lub w święto Konstytucji 3 maja skrytykowała Alicja Nabzdyk-Kaczmarek, prezes Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Polski Śląsk z Opola. Po rozdzieleniu uroczystości powiedziała: „[...] trudno sobie wyobrazić lepszą datę niż 3 maja [...] Zazwyczaj zorganizowane uroczystości planuje się na ostatnią sobotę maja. To jest absurdalny termin o tyle, że wówczas grupy niemieckiego Freikorpsu wkroczyły na Górę Świętej Anny, żeby ją odbić z rąk powstańców. Nie wydaje mi się stosowne, żeby akurat

w tym dniu obchodzić tę rocznicę” (Radio Opole, 3.05.2014). Prezes wskazała tym samym wyraźnie, że pod koniec maja w 1921 roku siły niemieckie przełamały linie powstańców, zmuszając Polaków do wycofania się ze zdobytych wcześniej pozycji, dlatego też święto Konstytucji 3 maja, zarazem rocznica wybuchu powstania, byłoby lepszym terminem niż późnomajowe obchody uroczystości.

Uroczystości na Górze św. Anny, w których biorą udział różne grupy pragnące upamiętnić rocznicę wybuchu III powstania śląskiego, ukazują spory i konflikty przeradzające się we wrogość lub wzajemną agresję słowną między elitami patriotycznymi przyjeżdżających do annogórskiej bazyliki i pod pomnik Czynu Powstańczego. Rola kozła ofiarnego została przypisana osobom definiowanym jako „narodowcy”, choć z krótkiej wypowiedzi pełnomocnika marszałka opolskiego ds. kombatanów nie można określić, jakie ugrupowania miał na myśli. Władze województwa opolskiego regulują konflikty społeczne, które mogą być widoczne podczas uroczystości na Górze św. Anny przez rozdzielenie grup pozostających w konflikcie: „narodowców” i uczestników oficjalnych ceremonii. Zostało to osiągnięte dzięki przeniesieniu terminu obchodów przygotowanych przez województwo opolskie z rocznicy wybuchu powstania śląskiego na późniejszy termin, „rocznicę największej bitwy”, która rozegrała się na Górze św. Anny.

W trakcie moich wcześniejszych badań postawiłem tezę, że potencjalnym punktem spornym mogą stać się plany gminy Leśnica utworzenia muzeum regionalnego w Muzeum Czynu Powstańczego, które formułowały kiedyś władze lokalne (Wróblewski, 2007). Moje wcześniejsze przewidywania potwierdziły się, ponieważ Urzędowi Miasta Leśnica nie udało się zlokalizować stałej wystawy regionalnej w zmodernizowanym muzeum, którego główna ekspozycja związana była z powstaniami śląskimi, w wyniku powściągliwej postawy dyrekcji muzeum oraz władz wojewódzkich. Muzeum na Górze św. Anny pozostało częścią Muzeum Śląska Opolskiego, którego jednostką organizacyjną jest Minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego, a bezpośredni nadzór sprawuje nad nim zarząd województwa opolskiego, a w jego imieniu marszałek, mimo dawnych planów wóldarza gminy.

Ta placówka muzealna liczy ponad pół wieku. Muzeum Czynu Powstańczego na Górze św. Anny zostało założone w 1964 roku. Jego siedzibą jest od 1980 roku Dom Polski, budynek, w którym tuż przed wybuchem II wojny światowej (1937—1939) zbierali się na obrady członkowie Związku Polaków w Niemczech oraz polscy harcerze (Waszkiewicz, 2014). Gmach muzeum położony jest nieopodal kaplic kalwaryjskich przy drodze prowadzącej z Leśnicy na Górę św. Anny. W 2006 roku wystawę poświęconą powstaniom śląskim uzupełniono ekspozycją nazwaną *Panorama powstań śląskich*, zlokalizowaną w rotundzie. Ekspozycje znajdujące się w panoramie prezentowane są publiczności w ramach pokazu multimedialnego, który jest opowieścią o historii powstań śląskich. Do gmachu Muzeum Czynu Powstańczego przeniesiono również ekspozycję Działu Przyrody Muzeum Śląska Opolskiego. W 2011 roku muzeum gościło prezydenta Bronisława Komorowskiego, który był na Górze św. Anny — wziął udział we mszy, złożył kwiaty pod pomnikiem Czynu Powstańczego i otworzył w muzeum nową ekspozycję zatytułowaną *Na granicy Górnego Śląska 1919—1920—1921*.

Placówka muzealna wpisuje się swoimi wystawami i działalnością w różne nurty polskiej polityki historycznej, która zawarta była w wygłaszanych na Górze św. Anny pod pomnikiem Czynu Powstańczego przemówieniach Edwarda Gierka w 1974 roku, Aleksandra Kwaśniewskiego w roku 1996, Jerzego Buzka w roku 2001 i Bronisława Komorowskiego w 2011 roku.

Władze samorządowe Leśnicy zlokalizowały muzeum regionalne w obrębie miasta, w Galerii Sztuki. We wrześniu 2014 roku otwarto Małe Muzeum Leśnicke, w którym zgromadzono stroje ludowe, meble oraz przedmioty domowego użytku związane z regionem (strzelcopolski.pl, 30.09—6.10.2014, data dostępu: 12.11.2014). W muzeum można zobaczyć film *Żywa historia Leśnicy*. Instytucja muzealna została sfinansowana z Programu Rozwoju Obszarów Wiejskich z funduszy Unii Europejskiej.

Kolejny konflikt symboliczny został określony jako „Spór o pomnik” — to również nazwa tekstu zamieszczonego w „Strzelcu Opolskim”, tygodniku regionalnym wydawanym w powiecie strzeleckim (www.strzelcopolski.pl). Napisał go burmistrz Leśnicy Łukasz Jastrzembski, który przedstawił w nim historię przebudowy rynku i związane z inwestycją rozmowy toczone w obrębie gminy oraz z urzędnikami państwowymi. Jednym z elementów małej architektury znajdujących się na rynku był pomnik Powstańców Śląskich wraz z płytą upamiętniającą monument. Burmistrz i Rada Miejska w Leśnicy chcieli przenieść pomnikowe podobizny powstańców do Muzeum Czynu Powstańczego, a płytę pozostawić na rynku. Władze muzeum nie zgodziły się przyjąć rzeźb, a kwestia przeniesienia pomnika wzbudziła emocje wśród mieszkańców województwa opolskiego (nto.pl Strzelce Opolskie). Ostatecznie pomnik pozostał na rynku, przesunięty o pięć metrów od poprzedniej lokalizacji; płyta z inskrypcją została ułożona na niskim postumencie, a w pobliżu dawnego miejsca lokalizacji pomnika znalazła się pompa z wodą zdatną do picia i nowa płyta upamiętniająca rocznicę podpisania umowy partnerskiej między Leśnicą a miastem Crostwitz w Saksonii, umieszczona na murku. Pod drzewami postawiono kamienne szachownice i siedziska. Pomnik Powstańców Śląskich oraz piękna rzeźba św. Jana Nepomucena znajdują się po prawej stronie placu nieopodal ul. Ligonía. Na starych widokówkach można zobaczyć, że kiedyś rzeźba świętego stała w centrum rynku.

Podsumowanie

W obrębie Góry św. Anny i gminy Leśnica występują dwa typy konfliktów symbolicznych. Pierwszy z nich występuje w gronie Polaków i wynika z różnych postaw patriotycznych widocznych w zachowaniu urzędników i przedstawicieli administracji samorządowej reprezentujących województwo opolskie oraz reprezentantów Obozu Radykalno-Narodowego, Młodzieży Wszechpolskiej czy Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Polski Śląsk z Opola. Idee, symbole oraz

hasła propagowane przez ugrupowania narodowe spotykają się z krytyką przedstawicieli administracji wojewódzkiej nawet w czasie upamiętnienia święta Konstytucji 3 maja. Nawet pomnik Czynu Powstańczego — własność skarbu państwa, zarządzany przez powiat strzelecki — kilka razy był obiektem aktów wandalizmu. Ostatni tego typu czyn miał miejsce w kwietniu 2014 roku. Postacie powstańców śląskich widniejące na kolumnach monumentu zostały ostrzelane farbą z pistoletu do paintballa. Władze powiatu strzeleckiego szybko usunęły ślady szkód wyrządzonych przez wandala (nto.pl, data dostępu: 17.04.2014).

Stronami drugiego konfliktu symbolicznego są przedstawiciele mniejszości niemieckiej w samorządzie miasta Leśnica i reprezentujący państwo wojewoda opolski oraz dyrektor państwowego Muzeum Śląska Opolskiego, do którego należy Muzeum Czynu Powstańczego na Górze św. Anny. Burmistrz Leśnicy chciał umieścić w państwowym muzeum ekspozycję regionalną („Śląsk” 2001, nr 5, s. 23) wedle koncepcji, która odbiegałaby od prezentowanych wcześniej w muzeum ujęć przeszłości. Jego następcą doprowadził do utworzenia ekspozycji nazwanej Muzeum Regionalne w Galerii Sztuki podległej gminie Leśnica.

Ostatni z omawianych konfliktów symbolicznych między przedstawicielami mniejszości a urzędnikami państwowymi związany był z wydarzeniem określonym jako „spór o pomnik”. Konflikt zakończył się kompromisem — pomnik został na placu Narutowicza, przesunięty w stosunku do pierwotnej lokalizacji i odnowiony. Wojewoda i dyrektor muzeum nie zgodzili się na przeniesienie monumentu do Muzeum Czynu Powstańczego. W obu przypadkach mamy do czynienia z konfliktem o symboliczne uznanie.

Literatura

- Coser L.A., 2009: *Funkcje konfliktu społecznego*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Goffman E., 1981: *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Goffman E., 2005: *Piętno*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Hanich A., 1999: *Góra Świętej Anny — centrum pielgrzymkowe Śląska Opolskiego 1945—1999*. Opole: Wydawnictwo Instytut Śląski.
- Offe C., 1999: *Drogi transformacji*. Warszawa—Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kłóskowska A., 1991: *Kultura*. W: A. Kłóskowska, red.: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*. Wrocław: Wiedza o Kulturze.
- Pomian K., 1992: *Europa i jej narody*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wróblewski P., 2007: *Mobilizacja i konflikt etniczny. Miejsca święte mniejszości narodowych w Polsce*. Warszawa: Semper.
- Wróblewski P., 2012: *Konflikty etniczne na Górze św. Anny. Polacy i mniejszość niemiecka*. „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa”, T. 3. Red. M.S. Szczepański, A. Śliz. [Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego].

Prasa

Kałużcki J.: *Skazani za hajlowanie*. „Rzeczpospolita” 2008, z 5 grudnia.

Janda U.: *Muzeum male, ale własne!* „Strzelec Opolski” 2014, z 30 września — 6 października.

Powstania śląskie — integralna część dziedzictwa. „Śląsk” 2001, nr 5.

Źródła internetowe

www.nto.pl (data dostępu: 17.04.2014).

www.tvp.pl/tvp-regionalna (data dostępu: 14.10.2014).

www.strzelecopolski.pl (data dostępu: 12.11.2014).

Magdalena Piejko, Michał Wanke
Uniwersytet Opolski

O (nie)przenikaniu się kultur w biografiach migrantów zarobkowych

Abstract: The article discusses the temporary migration when one contextually (does not) meets the culture, what is in turn visible in the migrants' experiences. The consequences of (not) meeting the culture depend on occurrence and the strength of the mechanisms that anchor the migrants here and there. The aim of the article is to explain how the cultures interpenetrate in the context of economic migration. The temporality constitutes the central category and it is discussed in three contexts: (non) usage the language, (non) leisure time and (non) returning of the migrants. The paper is based on research data and is based on qualitative analysis of the interviews conducted in a research and artistic project "Opole Odysseys" carried out by the sociologists and artists of Opole University in 2013—2014.

Key words: migration, identity, Odyseje of Opole, temporariness

Nieskończone migracje

Fenomen migracji otwiera pole do wieloaspektowych i interdyscyplinarnych analiz, w których podejmowane są niezależnie od siebie bądź komplementarnie zarówno zagadnienia społeczne, polityczne, kulturowe, jak i ekonomiczne oraz prawne. W przypadku analiz stanowiących bazę prezentowanego artykułu, poza spojrzeniem socjologicznym, dodatkowym elementem układanki stał się komponent artystyczny. Połączenie tych dwóch perspektyw wynikało z przyjęcia założenia o migracjach jako kulturowo zakorzenionych symbolach pewnych sytuacji, emocji, a nie o doświadczeniach konkretnych osób. W związku z tym nie chodziło tylko o rekonstrukcję losów migrantów zarobkowych, ale przede wszystkim o zwrócenie uwagi na to, że migracje są swego rodzaju społecznym oczekiwaniem, wyo-

brażeniem i projektem, a co za tym idzie, nawet jeżeli w podejmowaniu decyzji o wyjeździe rozważa się zetknięcie z *nową* kulturą, to nie musi to prowadzić do przenikania się kultur.

Artykuł dotyczy migracji tymczasowej, w toku której dochodzi do sytuacyjnego (nie)spotkania się z kulturą, czego konsekwencje widoczne są w doświadczeniach migrantów i zależą od wystąpienia oraz siły mechanizmów zakotwicających migrantów *tutaj* i *tam*. Celem artykułu jest wyjaśnienie, w jaki sposób przebiega przenikanie się kultur w kontekście tymczasowej migracji zarobkowej. Artykuł ma charakter empiryczny i opiera się na analizie danych jakościowych zebranych w ramach projektu badawczo-artystycznego „Opolskie Odyseje”, zrealizowanego w latach 2013—2014 przez zespół socjologów i artystów z Uniwersytetu Opolskiego.

Centralną kategorią jest *tymczasowość* rozpatrywana w trzech kontekstach: (nie)używania języka, czasu (nie)wolnego i (nie)powracania migrantów. Tak jak konstruktywistyczne ujęcie tożsamości migranta definiuje go jako pielgrzyma będącego na drodze wielu możliwości i sposobów określania siebie i swojej wędrówki (Bokszanski, 2006), tak wielonarracyjność doświadczeń migracyjnych powoduje, że spotkanie z kulturą rozpięte jest na kontinuum sytuacji sprzyjających bądź blokujących przenikanie.

Badanie „Opolskie Odyseje”¹ było częścią szerszego projektu *Meeting the Odyssey*, realizowanego przez wiele europejskich instytucji kultury, między innymi Opolski Teatr Lalki i Aktora im. Alojzego Smolki. W opolskiej części inicjatyw towarzyszących teatralnemu projektowi wzięto na warsztat postaci Odyseuszów i Penelop oraz Telemachów — współczesnych opolskich migrantów zarobkowych, a także ich bliskich. Przeprowadzono badania na dobranej celowo próbie opolskich 17 migrantów zarobkowych i ich bliskich, pozostających w migracji tymczasowej, to znaczy takiej, która w założeniu nie ma prowadzić do osiedlenia w kraju docelowym. Taką migrację w literaturze określa się również jako niedokończoną (Okólski, 2012), chociaż ta jest definiowana jako prowadząca do braku lub obumierania więzi społecznych. W przypadku omawianych badań więzi podlegały redefinicji. Najważniejszą cechą migracji tymczasowej (lub niedokończonej) jest jej permanentny (sic!) charakter. To znaczy, że subiektywnie migranci są przekonani o tym, że istnieje pewien „horyzont” migracji, natomiast jest on zwykle nieustannie przesuwany w czasie.

Badania przeprowadzono metodą etnografii zaangażowanej artystycznie — w domach badanych prowadzono pogłębione wywiady z użyciem fotografii². Rozmawiano z osobami pozostającymi na Opolszczyźnie, a następnie pogłębiano analizę przeprowadzając wywiady z samymi migrantami w momentach ich powrotów.

Badani, których wypowiedzi są tu interpretowane, nie wyczerpali wszystkich typów migracji (por. Eade, 2007). Pominięto tu (nieliczne) przypadki migrantów o specyficznych habitusach i rozbudowanych kapitałach kulturowych, gdyż

¹ Więcej o projekcie: www.odyseje.uni.opole.pl (data dostępu: 12.11.2014).

² W prezentowanym artykule analizie poddana została jedynie treść wywiadów, bez materiałów wizualnych.

w przypadku tych osób można mówić o zupełnie innym traktowaniu migracji, która może stać się celem samym w sobie, służyć samodoskonaleniu i osiągnięciu wielu innych celów niż zarobki (por. Noble, 2013).

Badania nie dotyczą też migrantów na stałe, którzy rutynowo powracają do swoich ojczyzn. Ta sytuacja podwójnego zakorzenienia (a przynajmniej osadzenia) jest również opisana w literaturze (Bilgili, 2014) i stanowi inny przypadek niż cykliczna migracja zarobkowa.

Tymczasowość migracji jest społecznie konstruowana, co oznacza, że nie jest odgórnie zdefiniowaną i stałą właściwością wyjazdu, ale przeciwnie, stanowi efekt negocjacji i kompromisów wypracowywanych w różnych fazach procesu migracyjnego. Przede wszystkim migracja zarobkowa jest instrumentalna, bo służy realizacji zamiaru, który Stephen Castles oraz Mark J. Miller trafnie i sugestywnie określili jako „zarabianie na cel” (2011, s. 54). W tym kontekście migracja jest jedną ze strategii rozwiązywania problematycznych sytuacji życiowych (Kawczyńska-Butrym, 2009). Hipotetycznie osiągnięcie celu powinno prowadzić do zakończenia migracji, ale — jak pokazują przeprowadzone badania własne — horyzont czasu jest postrzegany bardzo elastycznie, a sam cel podlega modyfikacji. I to właśnie tutaj widać dialektyczność tymczasowości migracji: założenia o horyzoncie zostają zweryfikowane przez doświadczenie migracji.

Podobnie to zjawisko interpretuje wielu badaczy, między innymi Abdelmayek Sayad (2004, cyt. za Noble, 2013, s. 6—7), który pisze o „podwójnej nieobecności” migranta i w efekcie „tymczasowości, która trwa”. Jednak prezentowane badania pokazują, że mamy do czynienia z aktywnym budowaniem i nadawaniem znaczenia obecności, zwłaszcza *tutaj*.

Konsekwencję tę wzmacnia fakt, że w momencie podjęcia decyzji o wyjeździe dochodzi do podziału na dwa światy: migranta *tam* i jego bliskich *tutaj*. Rozgrywają się one równolegle, biegnąc swoimi torami, ale następują takie momenty, kiedy dochodzi do zderzenia tych dwóch codzienności — w sytuacji powracania. Za Anthonym Giddensem (2010) można to ująć jako dwuliniową narrację, w tym przypadku migracyjną, załamywaną właśnie powrotami. Analiza kategorii powracania (cyklicznego) migrantów wskazuje, że jest to ten element migracji, który stwarza poczucie kontrolowania przebiegu wędrówki przez wyznaczanie indywidualnych cezur czasowych nieobecności, a jednocześnie samo powracanie okazuje się strategią radzenia sobie z zachwianym zaufaniem (wzajemnym), lękiem przed płynną przyszłością, co w konsekwencji pozwala zbudować i podtrzymać bezpieczeństwo ontologiczne w sensie jednostkowym i grupowym. Budowanie *migracyjnego kokonu ochronnego* pozwala skoncentrować się na tym, co *tutaj i teraz*, bez wybiegania w odległą, „niepewną i straszną” przyszłość i bez powracania do traumatycznej przeszłości. Powroty są zatem ramami poruszania się w świecie migracji i interpretowania w jej kontekście własnego losu oraz urealniania zakończenie *wędrówki*.

Opisywane migracje są nieskończone w tym sensie, że z jednej strony są z założenia tymczasowe i przez to niekompletne, ale z drugiej strony w efekcie nigdy się nie kończą.

Ze względu na założoną tymczasowość wyjazdu oraz jego instrumentalny cel i charakter opisywane tutaj nieskończone migracje nie prowadzą do spotkania kultur. Dochodzi do pewnej eksterytorializacji pracy *tam*, a miejsce docelowe jest traktowane instrumentalnie. W związku z tym odpowiednio używa (bądź nie używa) się języka w zakresie potrzebnym w pracy. Czas wolny pozostaje sposobem na regenerację sił i jest traktowany jako zadanie do wypełnienia, podobnie jak przywożone przedmioty, dobra i „pamiątki”, poznawani tam ludzie (głównie rodacy pracujący w tym samym miejscu) oraz sama praca, wykonywana z Polakami lub w odosobnieniu. Wyjazd do pracy za granicę oznacza koncentrację na tej pierwszej, bez zaangażowania czy zainteresowania społecznością, kulturą czy miejscami, gdzie ona się odbywa.

W niniejszym artykule skoncentrowano się na analizie przykładów języka i czasu wolnego.

Obcy język

Spośród wielu elementów świata migrantów, które socjologia mogłaby analitycznie (i empirycznie) wyodrębnić, język stanowi rzecz instrumentalną. Jest podstawowym i wstępnym warunkiem komunikacji i — co za tym idzie — interakcji. Rzecz jasna, komunikowanie się zachodzi również pozajęzykowo, jednak to ta podstawowa forma symbolizacji służy ludziom do uzgadniania wspólnych znaczeń i odnajdowania się w interakcjach. Gdyby użyć do opisu sytuacji migranta plastycznej koncepcji *zakotwiczenia*, zaproponowanej przez Aleksandrę Grzymałę-Kazłowską (2013), to spośród wielu kotwic pozwalających migrantom znaleźć tożsamościowy punkt odniesienia w środowisku, do którego przybyli, język miałby rolę kluczową dla takich form zakotwiczenia, jak poznanie kultury czy pozyskanie znajomości. Język ma podstawowe znaczenie również wówczas, gdy mówimy o administracyjnych i ekonomicznych kotwicach, jak zdobywanie obywatelstwa lub znajdowanie pracy.

Badani migranci tymczasowi reprezentowali kilka strategii działania dotyczących języka miejsca przyjazdu. Zasadniczo można je podzielić na trzy grupy: naukę przed wyjazdem, naukę w czasie wyjazdu i nienauczenie się języka w ogóle. W ostatnim przypadku jest oczywistą rzeczą, że ewentualna integracja byłaby niezwykle utrudniona, a wyjazd do pracy za granicę, nawet długi i cykliczny, jest z definicji „dojeżdżaniem do pracy” i zakotwiczenie na miejscu nie jest ani zamierzone, ani możliwe, a często nawet okazuje się niekonieczne. Ilustruje to wypowiedź jednej z badanych, która podkreśla, że jej pracujący w Skandynawii mąż nie ma potrzeby znajomości języka ze względu na brak kontaktu z ludźmi.

M: A coś się zmieniło na przestrzeni tych trzech lat? Nie wiem, **zaczął się uczyć języka**, albo...

B: Raczej nie, raczej **nie jest mu to potrzebne do życia**, no oni tam, wiecie, Szwecja jest takim specyficznym krajem, tak? Jak oni nie pracują w jakimś mieście tylko tam, wiecie, miasteczku, to też on tam mówi, że w zasadzie tam ludzi nie widać i tak dalej, bo jakby zagęszczenie mieszkających ludzi na tych takich terenach wiejskich nie jest, no, takie jak u nas, trzy domy na krzyż i tak naprawdę, wiecie, jak mówi, że czasami w niedzielę pojedą do jakiegoś, przejść się chociaż do jakiegoś większego miasta, to wtedy w ogóle widzi ludzi, **tak że oni nie mają czasu nawet mieć kontaktu z miejscowymi** czy tam no...

R8

Jednak nawet znajomość języka kraju przyjazdu — czy szerzej — umiejętność posługiwania się nim nie determinuje uczestnictwa w tamtejszej kulturze i społeczności. Po pierwsze dlatego, że wyjazdy bardzo często realizowane są w grupach Polaków i przez Polaków, w związku z czym do realizacji zadań język kraju docelowego w ogóle nie jest potrzebny.

M: [...] jeszcze wracając do tematu Pani męża, jak on tam wyjeżdżał na początku, to znał język?

B: Nie, on holenderskiego nie, on niemiecki umiał.

M: Mhm, tak, czyli było mu łatwiej się potem przystosować w pracy w Holandii, bo już, bo jednak Holandia jest trochę podobna.

B: Jest podobny i po prostu tam, gdzie on pracował i tam głównym kierownikiem całego zarządzania pracą ten był Polak.

M: A...

B: Tak to że nie miał problemu.

M: No to akurat z tym faktycznie.

B: To nie miał problemu, właśnie wszystkie prace, które były gdzie tam w Holandii, no bo to był właśnie tam w tym i później przy tych drzewkach, **to każdy z nich umiał po ten, po polsku.**

R12

Znajomość języka nie jest wykorzystywana koniecznie do zagłębiania się w kulturę kraju przyjazdu. Rozwinięcie kompetencji językowych może mieć charakter czysto instrumentalny, jak w przypadku jednego z migrantów, o którym żona opowiada, wskazując na jeden wymiar użycia języka — w pracy.

B: To znaczy jego sytuacja jakoś jeżeli chodzi o jakiś taki, powiedzmy, byt mieszkaniowy, nie zmieniła się wiele, ponieważ nie potrzebuje wiele raczej, zawsze gdzieś tam przy zakładzie wynajmuje jakiś pokój, więc tutaj, powiedzmy, na to zbyt wielkiej uwagi nie zwraca. Natomiast **na pewno czuje się pewniej, znając język, wie, że jeżeli nie ta praca, to może znaleźć inną i wręcz ma proponowane różne oferty, bo jest dobrym pracownikiem, dobrze zna język, więc o tyle czuje się pewniej.**

M: Ma tam grono przyjaciół w..., z Polski?

B: Przyjaciół to może za dużo powiedziane...

M: Ale znajomych...

B: Znajomi z pracy, tak.

M: Znajomi z pracy to są Polacy czy to są osoby z...

B: Akurat współpracuje z jednym Polakiem i jeszcze przyjaźni się z chłopakiem, który bodajże pochodzi z Litwy, ale już tam mieszka jakiś czas.

R5

Ewentualne relacje społeczne, towarzyskie nawiązywane są w kontekście wykonywanej pracy i w kręgu języka ojczystego. Język szwedzki, o którym mowa w przytoczonym przykładzie, służy wyłącznie do realizacji kariery zawodowej.

Innym przykładem użycia języka tylko do pracy jest strategia nauczania się go w procesie. Mąż jednej z badanych, migrujący od kilkunastu lat, nauczył się niemieckiego dopiero w czasie wyjazdów. Jak pokazuje relacja żony, nie jest to znajomość języka, która mogłaby pozwolić na znaczące interakcje poza kontekstem wykonywanej pracy. W tym sensie niektórzy tymczasowi migranci posługują się kodem ograniczonym do mikroświata ich pracy.

B: No jak wyjechał, **to nie umiał w ogóle, nic nie umiał, ale tak się nauczył, tak że tam rozmawia jak ten właściciel, no to rozmawia po niemiecku, nie...**

M: Płynnie?

B: No nie bardzo, tak jak, że on go rozumie, **on też go rozumie, to nie wiem, jak tam rozmawia, ale wiem, że po niemiecku.**

M: Czy mąż uczył się z jakichś książek, słowników czy tak po prostu ze słuchu?

B: Nie, nic, po prostu nie umiał nic.

M: Rozumiem.

B: Tam pojedyncze słowa rozumiał, że tam jest to a to po polsku, a po niemiecku tak albo tak, ale tak nie.

M: A czy w domu zdarza mu się mówić po niemiecku, czasem coś nazywać?

B: Nie, nieraz tak mówię, tam w telewizji mówią tam nie raz po niemiecku mówią, mówię przetłumacz, a ja nie wiem, jak to jest, **no to po co się śmiejesz, jak nie wiesz, co oni tam rozmawiają, no, albo się wstydzi, albo nie wiem.**

R10

O tym, że nabycie takiej „komunikatywnej” umiejętności władania językiem kraju przyjazdu jest w zasadzie instrumentalne i tak oczywiste dla badanego, jak przyuczenie do wykonywanej pracy, świadczy wypowiedź migranta:

B: Tak jak mówiłem. Na początku jechałem na miesiąc, byłem trzy. No i w miarę jedzenia apetyt rośnie, no i to jeszcze, jeszcze, jeszcze. No, a co się zmieniło? Nic się nie zmieniło.

M: No, ale poznał Pan język tak? Czy?

B: No tak, no. Znacząco poznałem, potrafię się dogadać.

M: I to na pewno było potem właśnie Panu łatwiej, że...

B: A to na pewno, to, to już w ogóle cokolwiek tak. Tam byłem później, tak jak mówię, w tej piekarni robiłem, no to już dogadać się albo coś, no to często przychodzili do mnie. Znowu tamci nie znali języka, no i tak jeden drugiemu pomagał.

- M: Aha. Tamci, czyli?
 B: No po prostu w tej piekarni, no to tam dużo z Polski pracowało, nie?
 M: Dużo, tak.
 B: No, a jak się nie umieli dogadać, mieli problem, no to...
 M: No to do Pana przychodzili.
 B: Między innymi.

R9

Dalsza część wypowiedzi opisuje rolę tłumaczy, którą w pracy mogą pełnić bardziej doświadczeni migranci. Wciąż nie służy to wprowadzeniu do integracji, ale umożliwia realizację zadań związanych z głównym motywem wyjazdu: zarobkami.

Język nie oznacza zatem automatycznie włączenia w kulturę kraju migracji. Jeśli uczy się go nawet w zaawansowanym stopniu, to — jak w analizowanych przypadkach — może służyć tylko i wyłącznie realizacji pracy zawodowej. Natomiast niezajomość języka lub jego słaba znajomość jedynie na potrzeby wykonywanej pracy po pierwsze znacznie utrudniają kontakt z kulturą miejsca migracji, a po drugie pokazują, że migranci nie mieli intencji nawiązywania takiego kontaktu, ponieważ wyjazd ma charakter tymczasowy.

Czas wolny

Czas wolny od pracy, która jest zasadniczym motywem wyjazdu, mógłby stanowić okazję do nawiązywania kontaktu z kulturą i społecznością miejsca migracji. Podstawową przeszkodą tutaj jest jednak to, że ze względu na ekstensywny charakter pracy w czasie wyjazdu zarobkowego czasu wolnego od zajęć jest niedużo i jest on w znacznej mierze przeznaczany na regenerację po ciężkim wysiłku. Ponadto będąc na wyjeździe, starają się maksymalizować czas pracy, traktując cały wyjazd jako „bycie w pracy”. Symbolicznie podkreśla to żona jednego z badanych, który na pośpiesznie organizowane zakupy jedzie w stroju roboczym:

- R: Nie mają dużo czasu wolnego. Pracuje od rana do wieczora. Jak chce zrobić jakieś zakupy spożywcze, to po prostu krócej pracują. W **ciuchach roboczych jadą do tego sklepu**, żeby jak najmniej czasu stracić. [...]
 B: Pani wspomniała, że mąż ma jednak mało czasu, ale jeżeli ma czas wolny, to jak ten czas wolny spędza?
 R: **Jak spędza... na odpoczynku, jak się pracuje cały dzień. [śmiech]** Ja tak myślę... No jak się pracuje cały tydzień od rana do wieczora, no to w niedzielę przede wszystkim na spaniu, gdzieś jadą nad morze, gdzieś pospacerować. [...]
 B: Czyli [głównie — przyp. autorów] jednak w domu spędza ten czas wolny?
 R: Tak, bo nie mają tego czasu wolnego, że tak powiem. Tego czasu nie ma po prostu.

M. Piejko, M. Wanke: O (nie)przenikaniu się kultur...

R4 165

Nawet jeśli czasu wolnego bywa więcej, np. ze względu na organizację pracy, to jest wykorzystywany w sposób nienastawiony na ewentualną integrację, co wynika z relacji matki, której syn pracuje w Holandii. Ten migrant wykorzystuje dłuższe okresy czasu wolnego na aktywność turystyczną, co oznacza spojrzenie — z definicji — z zewnątrz i bez inicjatywy zaangażowania się w poznawane środowiska.

B: [...] Czy poza wycieczkami jak [imię] spędza wolny czas tam?

R: W pracy.

B: A poza pracą?

R: Nie ma. **Nie ma czegoś takiego tam, jak poza pracą, bo albo jest praca, albo zwiedzanie**, albo odpoczynek. Po 14 godzinach pracy to człowiek marzy tylko o spaniu, a niestety tam tak pracuje.

R2

Badani tymczasowi migranci relacjonują spędzanie czasu wolnego w gronie innych migrantów, co nie jest okazją do spotykania innej kultury. Przede wszystkim jednak spędzanie czasu wolnego jest zadaniem do wykonania:

M: Spotykał się pan na przykład ze znajomymi z pracy czy...?

B: To, to ja z Polski tylko sam byłem tam. No, a ze znajomymi to później tam poznałem kolegę takiego tam, obok ogrodnictwa tam miał ogródek, no i tam z nimi żeśmy się spotykali tam. Z jego znajomymi na weekendy, no **i tak jakoś czas przelatywał**.

M: A ten znajomy właśnie, który miał ogródek, o którym Pan mówi, to on był, nie był z Polski?

B: Tak, był z Polski.

M: Aha, z Polski był, rozumiem.

B: No wie pani, zawsze, zawsze jakby, nie, było łatwiej się było dogadać, nie, z Polakiem.

R9

Niektórzy swoją pracę łączą z pasją, którą rozwinęli przez lata. Co ciekawe, taka pasja może być niejako „eksterytorialna”, to znaczy po powrocie mąż badanej wracał raczej do realizacji swojej pasji niż do obowiązków domowych, które ze względów praktycznych zostały już przejęte przez pozostających na miejscu:

M: Rozumiem, jak na przykład mąż wraca, to jakie ma Pani oczekiwania co do niego, że czym będzie się zajmował albo co będzie robił, jak się powinien zachowywać?

B: No jak przyjedzie, że no to ma tam swoje ogródki, ma tam o to już jego pasja, tam kwiaty, tam warzywno, tam wszystko to, wszystko on to tam pielęgnuje, robi tam i wszystko, co jest w ogródki, bardzo go to wszystko cieszy, tam na przykład kwiaty i czy w doniczkach, czy w ogródki, czy tam wszędzie, no.

M: Pytam, bo chciałabym wiedzieć na przykład, jak mąż wraca tak, jak Państwo się dzieli obowiązkami, Pani powiedziała, że w większości Pani jakby

wszystko tutaj robi, a czy jak mąż wraca, to czy to Państwo jakoś zmieniają w sensie, że na przykład mąż robi to i to, a Pani robi coś innego albo jakoś wspólnie?

- B: To, co ja robię, no to to jest moje i ja sobie to zrobię i nie muszę, że tam wychodzę i mówię, to jest źle, tam ty nie zrobiłeś dobrze, **tak że ja robię sobie sama, a on sobie tam ogródki, to niech se tam robi.**

R10

Spędzanie czasu wolnego w zasadzie nie jest wpisane w migrację tymczasową, której zasadniczym celem jest praca. Jeśli już migranci gospodarują swoim czasem wolnym, to robią to instrumentalnie, podporządkowując go pracy. Czas wolny nie jest poświęcany na kontakty towarzyskie *tam* ani na poznawanie kultury, a jeśli już, to w charakterze turysty, a nie uczestnika.

Migracja na chwilę

Przeprowadzone analizy pozwalają stwierdzić, że przebieg procesu migracyjnego nie pozostaje bez znaczenia dla planów i oczekiwań samych migrantów, a także ich otoczenia. Podobnie Castles i Miller wskazują, że jedną z właściwości współczesnych migracji jest to, że dynamika procesu migracyjnego, generowana przez tworzące jego rdzeń więzi społeczne, prowadzić może do sytuacji niezamierzonych ani przez migrantów, ani przez ich otoczenie czy szerzej — kraje przyjmujące (2011, s. 70). Nawet jeżeli punktem wyjścia do podjęcia decyzji o wyjeździe są kwestie zarobkowe i poprawa sytuacji ekonomicznej, to konsekwencje tej decyzji rozciągają się na pozostałe wymiary życia, zwłaszcza relacje i więzi wspólnotowe. Codziennosc badanych migrantów *tam* i ich otoczenia *tutaj* wyznaczana jest przez zakładaną tymczasowość wyjazdu. Stanowi ona podstawowy punkt odniesienia podczas formułowania zamiarów, definiowania oczekiwań i negocjowania zasad regulujących cykl migracyjny.

Migracja jest taką sytuacją społeczną, która wymaga przepracowania, najpierw w sferze wyobrażeń, następnie przez doświadczenie jej, rozpoznanie i urefleksyjnienie, dlatego może stanowić moment przełomowy dla jednostki i wspólnoty. Nie musi jednak chodzić o diametralną zmianę w życiu, ale zwyczajne zdanie sobie sprawy z pewnych rzeczy, ponieważ obudzone i zauważone zostają problemy, które do tej pory nie miały znaczenia dla charakteru relacji i siły więzi. To właśnie częściowe i cykliczne oderwanie się od świata *tutaj* i spotkanie z nową sytuacją *tam* stwarza przestrzeń dla ponownego zdefiniowania norm, wartości i celów wspólnotowych. Bycie tymczasowym migrantem wiąże się z nieustannym poszukiwaniem tożsamościowych punktów zaczepienia we wspólnocie, w miejscach, wartościach, symbolach i normach.

Powroty

Podstawowym kontekstem migracji jest *powracanie*, które daje poczucie kontrolowania przebiegu wędrówki dzięki wyznaczaniu cezur czasowych nieobecności, a jednocześnie to cykliczne powracanie okazuje się strategią podtrzymywania porządku, radzenia sobie z zachwianym zaufaniem (wzajemnym) i podtrzymywania poczucia przynależności do wspólnoty. Powracanie przypomina i ugruntowuje przekonanie o tymczasowości wyjazdu. Sam przyjazd podlega zrytualizowaniu przez jego zaplanowanie:

M: A są jakieś stałe punkty, które po prostu zawsze Państwo robią, jak Pani przyjeżdża?

B: Tak, na pewno [...]. Na pewno jakieś takie właśnie wieczory z mamą i tak dalej przy winie. Na pewno, **na pewno takim stałym momentem, którego rzadko kiedy opuszczam, to jest też, nie wiem, wizyta na cmentarzu, co wydaje się dziwne, ale tak naprawdę tak robię i po prostu głównie jeżdżę tam na grób mojej babci i to jest też taki jakiś stały punkt tak naprawdę.** Mimo że nie jest najprzyjemniejszym punktem, ale na pewno, na pewno jest to, jest to dość stały punkt [...].

R13

W relacji badanych przyjazd jest czynnością z pewnymi stałymi elementami, dzięki którym i przybycie, i pobyt stają się przewidywalne dla każdej ze stron. Można to także interpretować jako strategię umacniania więzi z miejscem, z którego się emigruje. Takie rytualne odwiedzanie grobów bliskich zakotwicza migrantów w kraju pochodzenia. Podobną funkcję mogą pełnić zabierane z sobą zdjęcia bliskich, pozostawiane rzeczy osobiste, przywożenie pamiątek. To zakotwiczenie widoczne jest także w rutynowych zachowaniach zaświadczających o obecności:

To, co jest takie charakterystyczne, to [...] mając **małą torbę, rozpakowuje się tydzień**, czyli wyciąga część rzeczy i pamiętam, że zawsze jak przyjeżdżam i moja mama wtedy przyjeżdża, to zawsze salon jest zavalony jej rzeczami, ciuchami, kosmetykami, mój tata zawsze jest poddenerwowany, bo **moja mama się rozbiła obóz w tym salonie** i jeszcze go nie uprzątnęła, tak że to łatwo poznać po prostu. **Jak ktoś przyjdzie i zobaczy mnóstwo kosmetyków, ubrań i tak dalej, i torby nierozpakowane, to wiadomo, że moja mama przyjechała.**

R1

Ten mechanizm zakotwiczenia się w kulturze własnej (metaforycznym domu, por. Erdał, 2014) zostaje uruchomiony właśnie przez wyjazd z kraju, a zetknięcie się z inną kulturą prowadzi do wzmocnienia potrzeby przynależności do wspólnoty. Migranci poszukują zatem punktów odniesienia do określenia swojej tożsamości w tym przejściowym dla nich (i ich otoczenia) okresie. Normalizacja cyklu wyjazd-przyjazd pozwala osiągnąć poczucie stabilności relacji i więzi społecznych.

Badana, opisując przyjazdy swojej matki, wskazuje, że wraz z wydłużaniem się czasu migracji i powtarzalnością powrotów następuje przyzwyczajenie się do czasowej obecności. Przyjazd nie wymaga już specjalnych przygotowań, odrębnego ceremoniału, ponieważ migrowanie uległo właśnie normalizacji:

M: Jakież takie przywitanie? Czyli jakie przywitanie?

B: Takie bez szału, że tak powiem, nie ma radości, celebracji, tortu z balonami, kwiatów i tak dalej, po prostu jakby przyjmujemy, że **dla nas to jest tak jakby przyjechała, nie wiem, z Warszawy, bo była tam pięć dni, jakby przyzwyczailiśmy się do tego, że, że wraca i nie ma już takiego szału, że mama jest albo no, że mama, mama jest.**

R1

Widoczne jest to także w relacji innego migranta:

B: No wie Pani, **dzieci tak z tym moim wyjazdem rosły**, to chyba uważały, że to jest normalne.

R9

Powracanie staje się z czasem rutynowe, schematyczne i co więcej — ta schematyczność jest oczekiwana przez obie strony, ponieważ daje poczucie stałości i stwarza wrażenie, że sam wyjazd nie jest niczym wyjątkowym w życiu rodziny. Powrót jest nie tylko cykliczny i rutynowy, ale podlega także projektowaniu, powrót nie jest, nie powinien być — zdaniem badanych — zaskoczeniem, niespodzianką. Z jednej strony tymczasowa obecność migranta jest zaplanowana, a z drugiej sam pobyt jest zorganizowany, żeby wzmocnić poczucie obecności, zwłaszcza chwilowej i wyrwanej z kontekstu.

Poczucie przynależności jest także realizowane przez budowanie i podtrzymywanie relacji społecznych. Projekt przyjazdu do Polski zakłada obowiązkowe spotkanie się z krewnymi, znajomymi i innymi znaczącymi dla migrantów osobami, dzięki czemu utrzymany zostaje status członka grupy:

Odwiedzamy naszych najbliższych, bo mój partner ma jeszcze babcię w Opolu, więc odwiedzamy ją, odwiedzamy moją rodzinę, moich kuzynów **za każdym razem, jak przyjeżdża, to jest obowiązkowo impreza rodzinna, bo jednak on tak siedzi sam, prawda?** A ja mam szalonych, wspaniałych kuzynów, bez których ja sobie nie wyobrażam, jakby on przyjechał i się nie widział także. Tak zawsze, **zawsze staram się zapewnić mu tą jedną imprezę w towarzystwie właśnie, bo oni są tacy pozytywni, żeby on miał dużo tego pozytywu, jak tam jedzie.** Bo czasami za dużo tego pozytywu też powoduje, że on później jest bardzo rozbity.

R15

Wtedy odegrane zostają role społeczne żony, ojca, syna, kuzyna, wnuczki czy sąsiadki. Te rytuały mają na celu podtrzymywanie spójności grupy *tutaj*. Role społeczne są przez migrantów dramatyzowane (w sensie goffmanowskim), aby zapewnić współuczestników o odpowiednim zaangażowaniu w sytuację.

M: No właśnie, jeżeli Twoja mama przyjeżdża, czy znacząco się coś zmienia?

B: **Mama staje się no taką mamą, polską mamą**, tak po prostu jakby zajmuje się tym domem [...] Taka mama polska [śmiejąc], no mama polska, nie wiem, zajmuje się domem, rozmawia z moją siostrą, coś tam z tatą stara się rozmawiać, gdzieś, nie wiem, chodzą, jeżdżą na zakupy [...].

R1

Każdy powrót migrantów wiąże się z intensyfikacją ich obecności oraz serią zachowań, których celem jest legitymizacja niezbędności i przydatności w codzienności *tutaj*. Przyjazdy okazują się powtarzalnym rytuałem odzyskiwania przestrzeni domowej (w sensie symbolicznym i materialnym) oraz przywracania i sankcjonowania pozycji społecznej migranta w strukturze rodziny:

B: Jak mojej mamy nie ma, to ten tapczan jest zawsze rozłożony, jest na nim pościel, jest przykryte to kocem, ale to jest takie łóżko, że tak powiem, gotowe do użycia i mój tata nawet nie składa tego rano, tylko zostawia sobie tak do wieczora. Gdy moja mama jest, zawsze to łóżko pościeli rano, poskłada ten, ten tapczan w całości, **więc łatwo zauważyć kiedy który z rodziców ma pełną władzę nad mieszkaniem**, bo tata właśnie zostawia to w ten sposób, moja mama w inny. Poza tym jak moja mama przyjeżdża, to zawsze sobie w kuchni przestawia to, co myśmy, to, co tata jakby tam sobie poukładał, to moja mama zawsze po swojemu to wszystko poukłada, jak tylko przyjeżdża, to jest przemeblowanie kuchni, łazienki, pokoju.

R1

Jedną ze strategii podtrzymywania bezpieczeństwa ontologicznego jest według Giddensa (2010) zapominanie i zafałszowywanie/zaczarowywanie rzeczywistości. W doświadczeniach naszych badanych widać sytuacje, gdy migracja wymusza wypieranie z pamięci pewnych wydarzeń, ukrywanie przed drugą stroną pewnych faktów, emocji, dzięki temu zbudowana zostaje iluzja normalności. Ale o normalność tutaj na miejscu przychodzi badanym również walczyć. Powroty powodują, że wspólna przestrzeń (np. mieszkalna) jest terenem negocjacji, rywalizacji, gdzie każda ze stron dąży do zawłaszczenia i zaznaczenia swojej obecności, a więc i prawa do decydowania o rzeczach, miejscach.

Jedną z konsekwencji podjęcia decyzji o wyjeździe jest tymczasowa redefinicja ról społecznych. Pozostające na miejscu osoby przejmują obowiązki migranta, ale tylko na czas jego nieobecności. Przyjazd jest odrębną sytuacją, w której obowiązują reguły sprzed migracji, i to one stanowią kotwicę (Grzymała-Kazłowska, 2013) dla tożsamości tymczasowego migranta:

B: no siedzi w domu, **no sprząta to wszystko, co oni narobią przez trzy miesiące i sprząta, i sprząta**, gotuje obiady, zajmuje się wnukiem, no bo to jest tak, że mały nie za bardzo jest dopuszczany do dziadka i jeżeli ona jest, to na przykład [imię] z [imię] pozwalają, żeby mały schodził na dół, przebywał z nimi, bawił się z dziadkiem, babcią tego, jak ona wyjeżdża, to już stary nie ma do niego dostępu [...].

R3

Tymczasowi migranci, kontaktując się z osobami pozostawionymi na miejscu dążą do bycia na bieżąco z codziennością rodziny, ale relacjonowane im sytuacje weryfikują po przyjeździe:

M: No to podjeżdżał Pan samochodem pod dom i?

B: I szczęśliwy byłem.

M: Ale czuł Pan taką ulgę, że na jakiś czas jestem tutaj w domu?

B: Na pewno, no wie Pani, pierwszy czas z samochodu przeważnie jak wracałem do domu, to było nad ranem, w nocy, to **całe obejście musiałem wszędzie zobaczyć**. No tam, czy się zmieniło, no po prostu tak jakoś wychodziło zawsze. Jak w nocy wróciłem, no to musiałem wszystko obejrzeć. Wiadomo, jak nie spali, to poszedłem do mieszkania, nie.

R9

(Nie)kończenie migracji

W tym poszukiwaniu zakotwiczenia kluczowym momentem jest planowanie powrotu do kraju. Rozgrywające się między migrantem a jego otoczeniem negocjacje pokazują, że wyobrażenia o przyszłości nie są jednoznacznie zdefiniowane.

W analizowanych przypadkach tymczasowość wyjazdu jest z góry założona:

B: Nie, przez to, że wiecie, **to nie jest wyjazd taki, który się wiąże z jakąś długoterminowością**, to są takie krótkie wyjazdy, no wiecie, jakby to jest długi okres, ale same wyjazdy jakby nie są takim okresem, że on jakby tam nie żyje, wszystko, jedzenie, jakieś rzeczy, które to zabierają ze sobą jakby stąd, żeby nie robić tam sobie kosztów, prawda, no więc mają jakby opłacone tam spanie, przejazd i tak dalej, dodatkowo biorą sobie jedzenie stąd.

R8

Natomiast wyznaczanie końca migracji jest bardziej elastyczne, w tym przypadku to negocjowalny charakter i nieprzewidywalność ostatecznego powrotu do kraju oraz pozostawienie sobie marginesu na zmianę decyzji są zamierzone:

Na budowę po prostu trzeba tych pieniędzy, a jak już skończymy budowę, to jest w planach, że będzie szukał pracy tutaj, nie. No nie wiem. No na przykład jak patrzę na moje koleżanki, to, to też tak wygląda, **że też na początku były plany, że tutaj będzie szukał pracy, no ale teraz jak już wzięli ten kredyt... przyzwyczaili się po prostu do tej rozłuki, już do większych standardów życia i no na razie nie przewidują tego, żeby mój kolega właśnie miał wrócić na stałe**. A jeśli chodzi o mojego męża, to w planach jest tak, że do kwietnia pracuje za granicą. Jak skończy mu się pozwolenie na pracę, to ewentualnie na parę miesięcy do jesieni przedłuży, znaczy założy firmę tam w Niemczech i wtedy będzie tu coś na miejscu szukał. Nie wiem, zobaczymy.

R4

Rozważanie przejścia od tymczasowej migracji do osiedlenia się na stałe wiąże się z wejściem w *tamtą* kulturę. Podstawowym narzędziem wprowadzającym w kulturę jest język, dlatego uczenie się języka społeczności przyjmującej otwiera drzwi do relacji międzyludzkich, rozpoznawania znaczeń i symboli, aktywnego uczestnictwa w życiu zawodowym i społecznym. Budowane na bazie tych doświadczeń wyobrażenia o przyszłości mogą zakładać pozostanie za granicą. Kluczowe jest tu jednak właśnie to poczucie zakotwiczenia w kraju przyjmującym, którego jednak nie muszą doświadczać pozostali członkowie rodziny:

M: A myśleliście o połączeniu rodziny, przeniesieniu się tam?

B: [westchnięcie] temat jest w jakiś sposób skomplikowany z racji tego, że moja mama chciałaby, żebyśmy się przenieśli do Włoch i nieraz jakby tak sugerowała, że może byłoby lepiej i łatwiej tam we Włoszech, ale to jest jak z przeprowadzką na Podkarpacie, tylko że jeszcze dalej. **Mnie tam nic nie trzyma ani nie ciągnie, a tutaj mnie jak najbardziej wszystko trzyma i ciągnie** i chcę właśnie w tym miejscu być i tak samo z moim rodzeństwem, tak, oni naprawdę są przywiązani do tego miasta, miejsca i no właśnie. Może tak, ciocia Jola, która tam pracowała, przyjeżdżała do Polski, w którymś momencie rozwiodła się ze swoim mężem, tam **poznała jakiegoś mężczyznę Włocha, a nie pamiętam, jak się nazywa, i związała się z tym Włochem.**

R1

Tymczasowość migracji nie wyklucza spotkania z kulturą, ale przebieg i konsekwencje tego spotkania zależne są od siły czynników zakotwiczących jednostkę *tutaj* i *tam*. Samo poszukiwanie i definiowanie punktu zaczepienia może być wyłącznie wyobrażone i to właśnie dlatego, że migracja jest stanem zawieszenia *między*, warunkującym elastyczność migrantów.

„Oni tak, oni nie wybiegają tak fest w przyszłość, oni tak tu i teraz”

Bycie migrantem może stawiać jednostkę w sytuacji zawieszenia *między* tym, co pozostawiane, i tym, co spotkane. Takie rozszczępienie światów powoduje, że trudno o zupełne przenikanie się kultur. Analizowana w artykule tymczasowość migracji zarobkowej kieruje uwagę na zniuansowany charakter tego spotkania, a to właśnie ze względu na subiektywnie definiowaną przejściowość tej sytuacji. Jeżeli migracja ma instrumentalny charakter, to wysiłek koncentruje się nie na rozpoznawaniu kultury społeczności przyjmującej, ale na podtrzymywaniu więzi z bliskimi pozostawionymi w kraju. Wówczas to znajomość języka kraju przyjmującego czy organizacja czasu wolnego nabierają nowych, sytuacyjnych znaczeń. Przeprowadzone analizy pozwalają stwierdzić, że podstawową ramą dla tymczasowości migracji są powroty.

Powracanie przypomina osobom uwikłanym w wędrówkę o tymczasowości sytuacji migracyjnej. Gdyby powracanie nie następowało, to codzienność Penelopy bez Odyseusza uległaby ugruntowaniu. Powracanie stanowi ramę — *kokon ochronny* — dla tego, co *tutaj, tam i teraz*. Trajektoria migracji rozgrywa się od powrotu do powrotu, dzięki czemu sama migracja staje się w jakiś sposób przewidywalna i możliwa do kontrolowania (przynajmniej w sensie wyobrażonym). Jeżeli każdy dzień/tydzień/miesiąc/rok (okres wyznaczany terminami powrotów) jest przewidywalny, to tym samym codzienność migrantów i oczekujących bliskich podlega rutynizacji i osiągnęte jest poczucie normalności.

Budowana w ten sposób pozorna stabilizacja, odnawialna przez powroty, pozwala osiągnąć poczucie bezpieczeństwa wystawianego na próbę przy każdym kolejnym wyjeździe:

B: No takie... trochę smutek, smutek, bo [badana płacze] przychodzi ten dzień taki rozstania i to ja, ja bardzo przeżywam, że to tak wszystko się ciągnie, że to niedługo, ale jednak to jest takie, no jest bardzo ciężkie i to jest, **przyleciał, a już myślę o tym, jak to będzie, jak on będzie odlatywał, jak to będzie ciężko, co tu robić, żeby jak najwięcej czasu spędzać ze sobą**. Nawet to leżenie takie do południa, nic nie mówię, niech se leżą z dzieckiem, dziecko nie chodzi do tego przedszkola, żeby tylko jak najwięcej czasu spędzili razem, bo no nie ukrywam, też się martwię, jak, jak zdrowotnie będzie, martwię się bardzo, jak da sobie radę, bo tak ciężko pracuje i czy będzie zdrowy, czy zawsze będzie miał tyle siły i pozytywów, więc to jest takie ciężkie [...].

R15

Tymczasowość ma emocjonalne konsekwencje, tzn. rytualne negowanie jej jest kosztowne. Powroty, spotkania i rozstania są dla migrantów kosztownym sposobem utrzymywania bezpieczeństwa ontologicznego. Atrofia więzi, wycofanie z udziału w nich, dramatyzacja, rutynizacja i inne redefinicje (nie)bycia *tutaj* to odpowiedzi na tymczasowość sytuacji migracji.

Literatura

- Bilgili Ö., 2014: *Migrants' Multi-Sited Social Lives*. "Comparative Migration Studies", Vol. 2(3), s. 283—304.
- Bokszański Z., 2006: *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Castles S., Miller M.J., 2011: *Migracje we współczesnym świecie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Eade J., 2007: *Class and Ethnicity: Polish Migrant Workers in London: Full Research Report*. Swindon: ESRC.

- Erdal M.B., 2014: *'This is My Home'. Pakistani and Polish Migrants Return Considerations as Articulations About 'Home'*. "Comparative Migration Studies", Vol. 2(24), s. 361—384.
- Giddens A., 2010: *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Grzymała-Kazłowska A., 2013: *Zarys koncepcji społecznego zakotwiczenia. Inne spojrzenie na tożsamość, adaptację i integrację imigrantów*. „Kultura i Społeczeństwo”. T. 57, nr 3 [Warszawa], s. 45—60.
- Kawczyńska-Butrym Z., 2009: *Migracje: wybrane zagadnienia*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Noble G., 2013: *'It is home but it is not home': habitus, field and the migrant*. "Journal of Sociology", Vol. 49, s. 341—357.
- Okólski M., 2012: *Spatial Mobility from the Perspective of the Incomplete Migration Concept*. "Central and Eastern European Migration Review", Vol. 1(1), s. 11—35.

Marcin Ślarzyński

Szkoła Nauk Społecznych przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie

Spotkania kultury lokalnej z kulturą narodową w działaniach Klubów „Gazety Polskiej”

Abstract: The aim of this article is to present different patterns of interaction between Polish national culture and local culture in the context of activities of the “Gazeta Polska” Clubs. The aforementioned Clubs are nonregistered associations that regularly organize events of patriotic character: marches, demonstrations, discussions with politicians and other figures of public life, and all kinds of activities whose main purpose is to promote the “Gazeta Polska” weekly. Since the middle of 2005, when the first club had begun its activity, 392 associations have been established out of which 341 is active in Poland.

The author of this article analyzes selected media releases created by members of the Clubs. The article focuses on documents available on the Internet which is used as a principal tool in the process of popularization of the Clubs’ activities. The objects for the analysis is, therefore, selected content of the Internet sites comprised of announcements of the meetings, as well as reports from them, articles and short texts created by the members. All the texts are dedicated to the commemoration of historical events. The material has been supplemented with data gathered by the author during field work.

Theoretical framework of the considerations falls within the context of the contemporary studies of locality, which allows to grasp certain specificities resulting from the meeting of the two cultures: national culture and local culture.

Key words: “Gazeta Polska” Clubs, national culture, local culture, locality, content analysis

Spotkanie. Spotkanie kultur

Celem niniejszego artykułu jest identyfikacja schematów spotkania polskiej kultury narodowej z kulturą lokalną w kontekście działań Klubów „Gazety

Polskiej”. Postawienie sobie takiego celu na wstępie generuje problemy natury semantycznej, które postaram się przybliżyć, w szczególności jeśli weźmiemy pod uwagę konceptualizację pojęć „kultura lokalna” i „kultura narodowa” oraz szereg niedookreślonych znaczeń związanych z użyciem słowa „spotkanie”.

Spotkanie może być przypadkowe lub zaplanowane, jego przebieg i konsekwencje zależą od wielu czynników: kontekstu, celu obranego przez każdą ze stron, relacji między nimi itd. „Spotkanie” jest słowem bardzo pojemnym znaczeniowo, jego użycie może implikować szeroki wachlarz interakcji między zaangażowanymi podmiotami. Dowodem na tę właściwość może być różnorodność użycia tego terminu jako metafory w odniesieniu do procesów zachodzących między kulturami. Jeden z możliwych do wskazania kontekstów, w jakich „spotkanie” funkcjonuje, odnosi się do sytuacji w pełni kontrolowanej. Najlepszym jej przykładem są festiwale spotkania kultur, które polegają na przedstawianiu wybranych reprezentantów kultury gospodarza oraz tej drugiej, często kultury jednej z mniejszości. Prezentacja kultur polega zwykle na różnego rodzaju występach scenicznych oraz wystawach przedstawiających na przykład historię mniejszości w kraju gospodarza. Kryteria wyboru przedstawicieli są różne, jednak niemal zawsze wśród występujących można ujrzeć artystów związanych z tradycją ludową. W takim przypadku spotkanie jest zatem zamierzone, odzwierciedla dość naiwną wizję multikulturalizmu, jako sceniczna prezentacja procesów zachodzących w społeczeństwie, w którym przebywające „obok siebie” kultury nie wchodzą w głębsze interakcje, zachowując postać, jaką miały przed spotkaniem. Metafora spotkania uwypukla w tym przypadku aspekt poznania, zasięgnięcia informacji: osoby oglądające festiwal niejako uczą się na temat innych, często bardzo bliskich kultur, nie wychodząc jednak, w założeniu, z roli obserwatora. Tego typu przedsięwzięcie spełnia również bardzo ważną funkcję polityczną: występowanie na tych samych zasadach i na tej samej scenie reprezentantów kultur przypisywanych krajowi gospodarza oraz kultur mniejszości jest w założeniu koncyliacyjnym gestem ze strony tej pierwszej, który ma za zadanie zaznaczyć równość i zapobiec potencjalnym konfliktom. Podany przykład obrazuje, jak metafora spotkania bywa używana w kontekście kultury — antropomorfizacja jest bardzo wyraźna, spotkać się mogą dwa podmioty równorzędne pod względem konstytucji. Festiwale poświęcone są bowiem kulturom narodów, które mają zazwyczaj odniesienie w konkretnym terytorium, państwie. Mają, mówiąc bardzo ogólnie, podobny status polityczny (wyjątkiem w takim przypadku mogłaby być np. kultura romska).

Kolejny kontekst, w jakim wykorzystywana jest metafora spotkania, stanowi proces „bytowania” z sobą dwóch kultur przez długi czas. Za pomocą „spotkania” wprowadzona może być kategoria wyparcia jednej kultury przez drugą lub przenikania kultur (zob. np. Cynarski, 2003; Stegner, 1997; Koko, 1997). Termin może być również użyty w kontekście zetknięcia się z sobą kultur po raz pierwszy. Metaforę tę najlepiej ukazuje obraz *Spotkanie dwóch kultur* [Encuentro de dos culturas] znajdujący się w Museo del Hombre Dominicano w Santo Domingo, przedstawiający dwie grupy ludzi: z lewej strony stoją nowo przybyli (w tle widać zacumowane statki) odkrywcy Nowego Świata, a z prawej strony — tubylcy. Obie

grupy przyglądają się sobie nawzajem z ciekawością i niepokojem. Pomijając dyskusję na temat zasadności wykorzystania rzeczowego terminu w kontekście podboju Ameryki, należy zaznaczyć, że „spotkanie” implikuje w tej sytuacji zupełnie inny typ interakcji. Z całą pewnością mamy do czynienia z poznaniem, po nim następuje jednak kolejny etap, tzn. próba wspólnego egzystowania na tym samym terytorium i — w konsekwencji — wzajemnego na siebie wpływania.

Wydaje się zatem, że „spotkanie” używane jest w podanych kontekstach jako słowo wytrych, termin otwierający wiele możliwych odczytań, umożliwiający wprowadzenie różnych kategorii interakcji: neutralnej, wzajemnej obserwacji, wzajemnego na siebie wpływania, wypierania jednej kultury przez drugą lub procesu niszczenia jednej z nich. Można dojść do wniosku, że słowo „spotkanie”, które samo w sobie nie jest terminem jednoznacznie zagospodarowanym przez socjologię lub historię, mimo że niekiedy pojawia się w kontekście tych dyscyplin, nie ma głębi teoretycznej. Jest jedynie zasygnalizowaniem pewnej sytuacji: „nosi-ciele” minimum dwóch kultur przebywają w tym samym momencie, czasowo lub na stałe, na tym samym obszarze. Konsekwencje tej sytuacji lub refleksje z niej wynikające zależą od rozumienia pojęcia „kultura”. W przypadku festiwalu nacisk położony jest na jej trwałe produkty — dzieła muzyczne, malarskie i literackie. W pozostałych przypadkach kultura traktowana jest bardziej jako „przekazywany z pokolenia na pokolenie wzorzec znaczeń”, funkcjonujący jako „formy symboliczne”, służące ludziom do komunikacji i interpretacji otaczającego ich świata (Geertz, 2005, s. 111). Istotność działalności człowieka w tej koncepcji pozwala zrozumieć, dlaczego efektem spotkania dwóch kultur może być ich częściowa transformacja, na którą jednak wpływ ma nie tylko codzienna interakcja, lecz także działalność instytucji państwowych.

W niniejszym artykule skupiono się na przypadku spotkania polskiej kultury narodowej i kultury lokalnej. Odczytanie metafory spotkania ma w tym kontekście fundamentalne znaczenie i w dużym stopniu wynika z rozumienia terminów „kultura lokalna” i „kultura narodowa”. „Zawieranie się”, używając bardzo ogólnego wyrażenia, tej drugiej w tej pierwszej niejako sprawia, że użycie metafory spotkania w jej najbardziej oczywistej formie doprowadziłoby do absurdu. Choćby z powodu obecności organów państwa narodowego, takich jak szkolnictwo, oraz innych instytucji, takich jak ogólnonarodowe media: radio, telewizja, prasa, których jedną z funkcji jest reprodukcja ogólnonarodowego systemu symbolicznego, należy zawsze postrzegać polską kulturę lokalną w odniesieniu do kultury narodowej. Intensywność i charakter tej zależności mogą być różne — ta diagnoza odnosi się również do różnorodności projektów lokalności (Kurczewska, 2003) w obrębie jednej społeczności. Co więcej, trudno byłoby znaleźć w polskim kontekście przykład, w którym spotkałyby się dwie osoby — jedna reprezentująca kulturę lokalną, druga kulturę narodową — te dwie możliwości występują niejako we wnętrzu każdego człowieka i ujawniają się w różnych sytuacjach, konfiguracjach i kontekstach.

Konkurencyjne koncepcje dotyczące sposobu, w jaki jednostka może tworzyć swoje wyobrażenia o byciu członkiem narodu, z którym nierozzerwalnie powiązane

jest uczestnictwo w kulturze narodowej, są najczęściej tworzone i modyfikowane, oprócz wymienionych wcześniej instytucji, przez różnego rodzaju grupy, takie jak stowarzyszenia i lokalne struktury partii politycznych. „Walka”, nawiązując bezpośrednio do tematu artykułu, toczy się bardzo często na polu lokalnej topografii, która wpisywana jest w różnorakie konteksty polityczne i historyczne (zob. Connerton, 2012). Przedmiotem zainteresowania w niniejszym artykule jest jeden z przykładów tego typu zaangażowania.

Kluby „Gazety Polskiej”: historia, ramy działalności, działalność popularyzatorska

Działalność Klubów „Gazety Polskiej” nie jest nowym zjawiskiem. Pierwszy z klubów powstał w połowie 2005 roku w Kielcach, obecnie funkcjonują 392 kluby, z czego 341 w Polsce (stan na 20 listopada 2015 roku). Z założenia są one nierejestrowanymi stowarzyszeniami i powstają, z pojedynczymi wyjątkami, jako reprezentacje poszczególnych miast i miejscowości, stąd nazwy klubów brzmią: „Klub »Gazety Polskiej« Warszawa”, „Klub »Gazety Polskiej« Nowy Sącz”, „Klub »Gazety Polskiej« Kraków” itd. Jednym z podstawowych założeń działalności stowarzyszeń jest ich zgodność „z linią programową »Gazety Polskiej«, której ramy zostały hasłowo określone w następujący sposób: „Dbałość o interes narodowy, suwerenność państwa, krzewienie patriotyzmu”, „Budow[a] państwa i społeczeństwa w oparciu o tradycyjne wartości wywodzące się z kultury chrześcijańskiej”, „Przeciwstawianie się wszelkim formom totalitaryzmu w życiu publicznym, szczególnie [przejawom] komunizmu i faszyzmu”, „Aktywn[a] walka z polityczną cenzurą”, „Krzewienie zachowań sprzyjających rozwojowi swobodnej debaty” oraz „Animacj[a] i wspieranie społeczeństwa obywatelskiego szczególnie na szczeblu lokalnym” (Karta Klubów „Gazety Polskiej”). Od 10 kwietnia 2010 roku kluby są bardzo zaangażowane w upamiętnianie katastrofy polskiego samolotu Tu-154M, który rozbił się w Smoleńsku z prezydentem Lechem Kaczyńskim oraz 95 innymi osobami na pokładzie. W tym celu organizowane są wystawy poświęcone tragedii (ostatnia z nich nosiła nazwę *Prawda i Pamięć. Smoleńsk 2010* i była prezentowana zarówno w Polsce, jak i za granicą), miesięcznice katastrofy, spotkania z członkami Zespołu Parlamentarnego ds. Zbadania Przyczyn Katastrofy Tu-154M z 10 kwietnia 2010 roku, pokazy filmów. Członkowie czynią również starania na rzecz wznoszenia pomników i tworzenia tablic upamiętniających tragedię.

Wymienione rodzaje aktywności nie są związane jedynie z tematem tragedii z 10 kwietnia. Zgodnie z założeniami umieszczonymi w Karcie Klubów „Gazety Polskiej”, stowarzyszenia skupiają się na działalności o charakterze narodowym, nawiązując bardzo wyraźnie do kanonu polskiej historii heroicznej i patriotycznej. Organizowane są, chociaż nie w każdym klubie i nie zawsze regularnie, upa-

miętnienia wydarzeń i postaci związanych z zaborami (powstanie listopadowe, powstanie styczniowe), dwudziestolecie międzywojennym (11 listopada, Bitwa Warszawska), II wojną światową (1 września, 17 września, zbrodnia katyńska, powstanie warszawskie, rzeź wołyńska), okresem Polski Ludowej po zakończeniu wojny (żołnierze wyklęci, 13 grudnia). Z racji zróżnicowania lokalnego funkcjonowania klubów — działają one bowiem w całej Polsce — należy sobie zdawać sprawę z różnych kontekstów, w jakich stowarzyszenia prowadzą swą działalność. W zależności od nich kluby organizują wydarzenia pod własnym szyldem lub wspólnie z innymi organizacjami lokalnymi. Bardzo ważna jest również współpraca z lokalnymi strukturami partyjnymi Prawa i Sprawiedliwości, której intensywność nie osiąga wszędzie takiego samego poziomu. Dość szeroka współpraca z innymi podmiotami i, wydaje się, w dużym stopniu zinstytucjonalizowane formy komunikacji pozwalają klubom brać udział w wydarzeniach o zwiększonym stopniu skomplikowania organizacyjnego. W tej kategorii wymienić można coroczny wyjazd na Węgry, organizowany w rocznicę powstania węgierskiego 1848 roku, uczestnictwo w manifestacjach 11 listopada (początkowo w Warszawie, od 2012 roku w Krakowie) i 13 grudnia.

Kluby podczas swojej działalności wydają wiele dokumentów. Każde ze stowarzyszeń prowadzi swoją stronę internetową, niekiedy jeden klub ma więcej niż jedną witrynę. Oprócz podstron przypisanych pod stronę główną <http://www.klubygp.pl/> prowadzone bywają nieraz profile facebookowe oraz strony obsługiwane przez innych administratorów. Częstotliwość aktualizowania oraz jakość materiałów różnią się od siebie znacznie w zależności od stowarzyszenia — niektóre kluby prowadzą bardzo staranną dokumentację swojej działalności umożliwiającą czasem prześledzenie jej historii do 8—9 lat wstecz. Są również kluby, które na swojej stronie internetowej umieściły jedynie dane kontaktowe oraz imię i nazwisko przewodniczącego. Między tymi dwoma skrajnymi możliwościami występują przypadki pośrednie.

Członkowie klubów korzystają zatem w swej działalności z nowoczesnych środków przekazu, co w znacznym stopniu ułatwia promocję ich działań oraz, co jest również niezwykle istotne, integrację poszczególnych stowarzyszeń, wzmacnianą corocznymi zjazdami na poziomie ogólnokrajowym, a także, chociaż znacznie rzadziej, regionalnym. Obecność w przestrzeni wirtualnej zdecydowanie bowiem zwiększa widoczność klubów nie tylko dla ich potencjalnych sympatyków lub przeciwników, lecz także — biorąc pod uwagę ich liczebność — dla innych stowarzyszeń. Nacisk na integrację jest bardzo wyraźny, można powiedzieć, że jest on widoczny nie tylko na poziomie ogólnokrajowym, lecz także regionalnym. Również w samym sposobie „segregowania” klubów w zbiorczym wykazie ich stron internetowych na głównej witrynie organizacji — są one, oprócz kolejności alfabetycznej, ułożone według obecnego podziału administracyjnego Polski na województwa — widać interpretację wpisania terytorialnego poszczególnych stowarzyszeń. Zdecydowano się nie podkreślać historycznych granic niektórych regionów, co w nieunikniony sposób musiałyby naruszać podział, który wszedł w życie w 1999 roku.

Wśród wszystkich wymienionych materiałów udostępnianych na stronach można odnaleźć kilka rodzajów przekazów. Są to przede wszystkim ogłoszenia, niekiedy wzbogacone grafiką (np. zdjęciem zaproszonego gościa), dotyczące terminów spotkań, wraz z krótkimi informacjami na temat — w zależności od charakteru danego spotkania — zaproszonych gości, wyświetlanego filmu lub upamiętnianego wydarzenia. Po spotkaniu, manifestacji lub obchodach określonej rocznicy na stronie internetowej klubu umieszczane jest pisemne sprawozdanie z przebiegu wydarzenia, niekiedy wzbogacone zapisem video, na który w przypadku rejestracji obchodów składają się zazwyczaj ujęcia z części oficjalnej (np. przemówienia, odśpiewywanie hymnu). Należy zaznaczyć, że rzeczony przekazy, ze wskazaniem na ogłoszenia spotkań i sprawozdania, pojawiają się również na stronach internetowych poświęconych wiadomościom lokalnym, na głównej stronie Klubów „Gazety Polskiej” oraz w tygodniku „Gazeta Polska”, w którym funkcjonuje stała rubryka poświęcona informacjom związanym ze stowarzyszeniami — poza wymienionymi publikowane są w niej informacje o powstaniu i zawieszeniu klubów oraz zmianach w kierownictwie poszczególnych stowarzyszeń. W przypadku organizowanych spotkań informacja o nich podawana jest również w przestrzeni miejskiej, najczęściej w formie plakatów, ze wskazaniem na księgarnie „Gazety Polskiej”.

Wspólnota lokalna i wspólnota narodowa **Wyznaczniki lokalności**

Okres pokomunistycznej historii Polski jest czasem, w którym koncepcja lokalności, rozumiana zarówno jako schemat analityczny, jak i jako sposób funkcjonowania wspólnot lokalnych, uległa pewnym zmianom, które są w dużej mierze konsekwencją wpływu globalizacji. Z jednej strony obserwuje się stopniowe odchodzenie od definiowania lokalności jako enklawy i, co za tym idzie, rezygnowanie z tradycyjnej wizji „miejsca” (w znaczeniu określonego terytorium) jako punktu topograficznego, które w nierozzerwalnym połączeniu ze „strukturami tożsamości”, „siecią stosunków społecznych” oraz „wzorami kultury” są nierozłączną podstawą lokalnych społeczności (Kempny, 2006, s. 552). Taki stan rzeczy, jak już podkreślono, jest w dużym stopniu efektem zjawiska globalizacji mającej znaczny wpływ na sposoby, w jakich konstruowane i utrzymywane są ludzkie działania wspólnotowe. Z drugiej jednak strony, skupiając się w tym przypadku na kontekście polskim, wielu badaczy, nie negując wspomnianych właściwości globalizacji, stara się udowodnić, że jesteśmy świadkami „powrotu lokalności”, przeżywającej renesans po kilkudziesięcioletnim okresie „kolektywistycznego centralizmu” (Sowa, 1989, s. 37—42; Sulima, 2001, s. 129—132), hamującego m.in. bardzo istotne dla układów lokalnych stosunki gospodarcze, czego bezpośrednim skutkiem było pojawienie się „szarej strefy” (Sowa, 1989, s. 37—39).

Obecnie najistotniejszym oprócz globalizacji procesem, do którego w kontraście definiuje się lokalność, jest etatyzm, objawiający się wzmocnieniem funkcji państwa narodowego (Kurczewska, 2006, s. 108—109), oraz pośrednio z niego wynikający regionalizm, „wyrastający w kręgu wzorów, idei i pobudek nowoczesności” (Sulima, 2001, s. 131). W literaturze duży nacisk, oprócz form uwspólnotowienia, kładzie się również na rolę kultury: „Istotnym, konstytutywnym wręcz elementem lokalizmu jest sfera kultury, obejmująca miejscową tradycję społeczną, lokalną działalność artystyczną, wreszcie lokalne obyczaje i wzory postępowania” (Sowa, 1989, s. 25). Podana definicja powinna być rozszerzana w zależności od przypadku, z jakim ma się do czynienia. Nie został w niej bowiem uwzględniony np. proces odtwarzania lokalności.

Nie można odnieść się do współczesnych konceptualizacji lokalności bez poświęcenia chociaż odrobiny miejsca dwóm terminom: „mała ojczyzna” i „nowa lokalność”. W obu sytuacjach lokalizm konstruowany jest z większym naciskiem na świadomość jednostek, co jednak jest wyraźniejsze w drugim z wymienionych przypadków. W obu koncepcjach mamy do czynienia z ostrzejszym zerwaniem z koniecznością fizycznego związku z określonym terytorium jako warunku przypisania terminu „lokalność” do danego typu przynależności.

Rzeczona deterytorializacja nie musi prowadzić do całkowitego wyeliminowania odniesień do swojego sąsiedztwa jako jednego z podstawowych elementów samookreślenia. Dowodem na tę tezę mogą być przeprowadzone badania, z których wynika, że większość Polaków na pytanie: „Z czym czuje się Pan(i) najbardziej związany(a)”, odpowiada: „Ze społecznością lokalną, miejscowością, w której mieszkam”. W badaniach przeprowadzanych przez CBOS wynik ten od 2001 roku utrzymuje się na podobnym poziomie — 57% w 2001 roku, 53% w 2003 i 2004 roku, 61% w 2009 roku — nie jest to jednak jednoznaczne ze stałym funkcjonowaniem wspólnoty, której konstytutywnym elementem jest istnienie danej społeczności w określonych ramach terytorialnych (Kempny, 2006, s. 555). Jak już wspomniano, badania mogą odzwierciedlać stan świadomości — osoba czująca związek z danym miejscem, wychodząc nieco poza logikę wykorzystanego badania, nie musi w nim regularnie przebywać. Efektem tej świadomości może być również większa dbałość o ogólnie pojętą wspólnotę lokalną, próba jej odtworzenia lub obrony. Zjawisko lokalności, której cechy dystynktywne były w dużej mierze produktem bliskiego, sąsiedzkiego przebywania z sobą określonej grupy osób, obecnie, ujmując w wielkim uproszczeniu, może polegać na próbie świadomego powrotu do „starych” projektów lokalności (Kurczewska, 2006, s. 123), rozumianych w tym punkcie jako typ praktyk wspólnotowych. Powodem tej aktywności może być chęć większej kontroli nad partycypacją danego terytorium w globalnej gospodarce czy też prosta potrzeba odnalezienia się w sytuacji galopującej globalizacji, chęć posiadania określonej tożsamości i poczucia „zadomowienia” (Kempny, 2006, s. 557—558).

Przedstawione rozważania umożliwiają zbliżenie się do odpowiedzi na bardzo istotne pytanie: Kiedy możemy powiedzieć, że dany Klub „Gazety Polskiej” jest klubem lokalnym? Założenia deklaracji programowej, według której jednym

z głównych zadań stowarzyszeń jest wspieranie inicjatyw społeczeństwa obywatelskiego na poziomie lokalnym oraz terytorialne „umocowanie” danego klubu na konkretnym terytorium, zdecydowanie nie są argumentami pozwalającymi odpowiedzieć na to pytanie. Wyznacznikiem lokalności może być skoncentrowanie się danego klubu na ogólnie pojętych kwestiach lokalnych odnoszących się do różnych poziomów życia społecznego. Może to być fakt zapraszania na spotkania klubowe postaci istotnych z punktu widzenia życia lokalnego: lokalnych polityków, dziennikarzy, działaczy społecznych itd. Za wskaźnik może również posłużyć zaangażowanie we wszelkiego rodzaju sprawy lokalne, które w działaniu mogłoby się objawiać np. aktywnym protestem przeciw lokalnym decyzjom inwestycyjnym lub politycznym. Kolejną kategorią jest stosunek do historii, a konkretnie sposób selekcji wydarzeń historycznych, w których upamiętnianie zaangażowany jest klub — czy jest to wydarzenie mające istotne znaczenie w kontekście lokalnym czy też ogólnonarodowym lub, jeśli w jednym i w drugim, jaka jest zależność między tymi poziomami. Biorąc pod uwagę wspomniane zmiany w rozumieniu lokalności, może się ona przejawiać w działaniach stowarzyszeń nie tylko w formie zaangażowania w problemy przypisane terytorialnie do konkretnego miejsca. Za przejaw lokalizmu można również uznać wspólne reprezentowanie klubu, co w przypadku omawianych organizacji niemal zawsze wiąże się z podkreśleniem własnej przynależności lokalnej, podczas obchodów jednego ze świąt narodowych, które mogą się odbywać przykładowo w Warszawie.

Kluby „Gazety Polskiej” działają również w kontekście zmian ról i funkcji państwa narodowego. Mniej więcej od początku lat 90. ubiegłego wieku wraz z umacnianiem się znaczenia koncepcji globalizacji, która w opisie zmian i praktyk społecznych stopniowo wypierała oparte na kontekście czasowym terminy „nowoczesność” i „postnowoczesność” (Kempny, 2002, s. 16), zaczęły się pojawiać diagnozy dotyczące jego roli w erze stale zwiększających się ogólnoświatowych zależności. W polskim przypadku do czynnika globalizacji należy dodać członkostwo w Unii Europejskiej, które według niektórych diagnoz osłabia procesy centralistyczne państwa w wyniku wzmocnienia samorządu terytorialnego, nastawionego zazwyczaj bardzo pozytywnie na integrację z instytucjami ponadnarodowymi (Bartkowski, 2008, s. 214—216).

Najbardziej konstruktywnym wnioskiem z tych dyskusji wydaje się stwierdzenie, zgodnie z którym państwo narodowe ulega pod wpływem rzeczonych procesów reorganizacji — jego znaczenie jednak z pewnością nie znikło. Transformacja polega na utracie niektórych funkcji, głównie tych związanych z kontrolą wewnątrzpaństwowych procesów ekonomicznych, i na jednoczesnym wzmocnieniu wewnętrznej kontroli obywateli, co często ujawnia się w sferze aktywności w wymiarze kulturowym (Smith, 2007, s. 161—162). Do symptomów tego nieustającego znaczenia, jednocześnie ukazującego siłę globalizacji i europeizacji, należą, jeśli weźmiemy pod uwagę Europę (choć to zjawisko nie występuje jedynie na Starym Kontynencie), procesy decentralizacyjne, których najskrajniejszą realizacją stanowią rosnące w siłę grupy separatystyczne, skupione wokół ogólnie pojętych ideologii regionalizmów. Podobnie jak w przypadku

renesansu lokalizmu, bardzo ważnym czynnikiem wpływającym na rozprzestrzenianie się nastrojów separatystycznych jest poczucie dyskryminacji ekonomicznej (Eastwood, 1993, s. 335). Secesja, ponieważ jest ona jednym z podnoszonych postulatów, miałaby zatem za zadanie ochronić członków danego narodu, którego kultura wedle tej narracji przypisana jest do określonego terytorium, przed niesprawiedliwą redystrybucją wypracowanego przez nich zysku. Nie bez znaczenia jest również argument, równie często podnoszony przez polityków jak idea dyskryminacyjnej redystrybucji, mówiący o tym, że ograniczenie terytorialne w większym stopniu pokrywające się z konkretną wspólnotą kulturową umożliwi skuteczniejszą ochronę kultury narodowej przed procesami globalizacji. Proces ponadnarodowej uniwersalizacji jest zatem w tym przypadku traktowany z jednej strony jako zagrożenie, przed którym dane terytorium bez możliwości zupełnego samostanowienia nie może się obronić, z drugiej natomiast upatrywany jako szansa na rozwój gospodarczy, którą można w pełni wykorzystać jedynie w ramach niepodległego państwa.

Związek między kulturą lokalną a kulturą narodową, podobnie jak wymiar polityczny tych dwóch poziomów, może mieć zatem różne charakterystyki. Na przykład „mocny” lokalizm (Kurczewska, 2003, s. 138—142), którego ideolodzy mają na celu utrzymanie mniejszej lub większej odrębności od innych, sąsiadujących kultur lokalnych lub/i kultury narodowej, może w swoich skrajnych realizacjach skutkować dążeniami separatystycznymi lub co najmniej żądaniami zwiększenia autonomii danego terytorium. Ciekawą analogią na poziomie regionalnym dla tego drugiego procesu może być działalność Ligi Północnej, włoskiej partii politycznej odpowiedzialnej za próbę wykreowania, niemal kompletnie od podstaw, tożsamości padańskiej. Początkowy etap działalności tego środowiska politycznego, który nakłada się na okres jego umiarkowanego sukcesu w północnej części Włoch, charakteryzował się przyjęciem bardzo radykalnej strategii propagandowej — w wielu przekazach partyjnych jako główny cel przywoływana była secesja. Obecnie, gdyż skrajny dyskurs separatystyczny złagodniał pod koniec lat 90., nacisk kładziony jest na większą autonomię regionalną, przede wszystkim w odniesieniu do obowiązków fiskalnych (Albertazzi, 2006). Jednym z głównych elementów składowych tego typu ideologii jest zatem podkreślanie odrębności danego terytorium, nawet bez faktycznej możliwości poparcia tego postulatu przez argumenty natury historycznej, praktykowane przez utrzymywanie szczególnych lokalnych lub regionalnych aspektów symbolicznych, kulturowych oraz promowanie, najczęściej dzięki działalności aktorów politycznych i działaczy społecznych, wizji konfliktu między daną wspólnotą a państwem, w którego skład ona wchodzi. Ten ostatni aspekt jest nieodłącznym elementem zarówno separatyzmu szkockiego, katalońskiego, jak i baskijskiego.

W przedstawionych rozważaniach pokrótce streszczono niektóre z popularniejszych tez. Należy sobie zdawać sprawę, że „mocna” lokalność powinna być stopniowana, dążenie np. do zachowania odrębności nie musi bowiem skutkować skrajnym separatyzmem. Stopniowane powinny być także projekty „słabej” lokalności (Kurczewska, 2003). Należy również zaznaczyć, że w obrębie jednostki

lokalnej, jeśli traktujemy przykłady separatyzmów regionalnych jako analogię, może funkcjonować kilka konkurujących z sobą ideologii lokalności. W tym kontekście nie można zaliczyć Klubów „Gazety Polskiej” do grupy podmiotów promujących ideologię skrajnego wyłączenia, w wymiarze instytucjonalnym czy też kulturowym, określonego terytorium lokalnego lub regionalnego ze wspólnoty narodowej lub państwa. W pewnym sensie obserwujemy tendencję odwrotną: podkreślanie przynależności do wspólnoty narodowej, ale z jednoczesnym zaznaczaniem wagi przypisania do konkretnego terytorium lokalnego, które funkcjonuje na poziomie tożsamościowym — członkowie stowarzyszeń w swoim codziennym życiu zajmują się tym, co dzieje się „u nich”, są za ich własne „podwórko” odpowiedzialni.

Spotkanie w przestrzeni kulturowej Kategorie członkostwa

Spotkanie dwóch kultur w omawianym przypadku odbywa się zatem w przestrzeni kulturowej, której ramy wyznaczają działania klubów. Przestrzeń ta, tworzona i utrzymywana dzięki podejmowaniu różnorodnej aktywności — takiej jak marsze, spotkania, wystawy — jest „obszarem”, na którym spotykają się treści kultury lokalnej i narodowej rozpowszechniane przez członków stowarzyszeń. Ta podstawowa kategoria przynależności do klubu wymaga jednak teoretycznego dookreślenia, które jest istotne ze względu na potrzebę wskazania grup osób decydujących o poszczególnych działaniach stowarzyszeń. W działania Klubów „Gazety Polskiej” włączają się bowiem osoby, które w odniesieniu do stowarzyszeń prezentują różne stopnie zaangażowania. Grupa najbardziej oddalona od wszelkich decyzji dotyczących działalności składa się z sympatyków, którzy nie są zaangażowani w regularną działalność danego stowarzyszenia. Ich aktywność ogranicza się głównie do udziału w wydarzeniach w roli słuchaczy i obserwatorów. Ta rola nie jest jednoznaczna z biernością — udział rzeczonych osób jest w życiu klubów bardzo istotny. Stopień zaangażowania może się bowiem zmieniać, „wejście” w głębsze struktury może następować po pewnym czasie spędzonym w orbicie działań klubu.

Za działalność *sensu stricto* odpowiadają natomiast osoby decydujące o konkretnych posunięciach organizacyjnych. Są to przede wszystkim przewodniczący oraz najbliżsi współpracownicy uczestniczący w regularnie organizowanych (najczęściej raz w miesiącu) spotkaniach zamkniętych. To w ich imieniu umieszczane są ogłoszenia, sprawozdania i inne komunikaty klubowe.

W niniejszym artykule będzie nas zatem interesowała przestrzeń kulturowa, do której w wyniku działalności Klubów „Gazety Polskiej” wprowadzane są nośniki znaczenia — imiona i nazwiska ważnych Polaków, nazwy istotnych wydarzeń — odnoszące się do zasobów kulturowych. „Działanie” rozumiane jest w sensie

dosłownym jako czynny udział w konkretnych obchodach lub aktywne promowanie określonych treści w Internecie przez członków stowarzyszeń odpowiedzialnych za ich funkcjonowanie.

Materiał do analizy składa się z wybranych komunikatów medialnych, które pojawiły się na oficjalnych stronach internetowych poszczególnych klubów. Wnioski i propozycje teoretyczne zostały wzmocnione badaniami terenowymi przeprowadzonymi przez autora niniejszego artykułu w połowie 2014 roku. Zakłada się ponadto, że wszelkiego rodzaju nacechowane ideologicznie przekazy, a z takimi mamy w omawianym przypadku do czynienia, nie sygnalizują jedynie ważnych informacji natury technicznej o faktycznej działalności tworzącego ich podmiotu, komunikaty są niejako „zanurzone” w symbolice kulturowej nadawcy. Można dzięki temu zidentyfikować zbiór elementów i ich konfiguracji wykorzystywanych w kreowaniu komunikatów, które mają bardzo duże znaczenie w konstruowaniu „My” lokalnego (Gołębiewska, 2006).

Do analizy wybrano komunikaty¹ umieszczane przez kluby, które regularnie aktualizują swoje strony internetowe — ten aspekt został potraktowany jako wyznacznik ich aktywności. Dobór cytatów ma również na celu ukazanie kilku wariantów spotkania kultury lokalnej z kulturą narodową, z zastrzeżeniem, że są one realizacją jednego wzoru, który w odniesieniu do kategorii przeszłości lokalnej został określony przez Andrzeja Szpocińskiego jako „typ klasyczny: region—naród”. Nawiązanie do tej ramy teoretycznej, która została użyta przez jej autora do ukazania zależności w kontekście lokalnym między pamięcią o „historii małej” i „historii wielkiej” (Szpociński, 2006), nie w odniesieniu do spotkania kultur, jest w przypadku niniejszego artykułu uzasadnione doбором materiału. W każdym bowiem fragmencie kulturowe nośniki znaczenia nawiązują do historii Polski.

W orbicie kultury narodowej

Dominacja kultury narodowej nad kulturą lokalną (brak konieczności konsekwencji historycznej i terytorialnej w kontekście lokalnym)

Przytoczony poniżej tekst jest fragmentem relacji z obchodów rocznicy powstania styczniowego zorganizowanych przez Klub „Gazety Polskiej” Kwidzyn. Relacja została umieszczona na oficjalnej stronie internetowej kwidzyńskiego Klubu oraz opublikowana w „Pulsie Kwidzyna” 23 stycznia 2013 roku. Same obchody odbyły się we Wrzeszczu u zbiegu Alei Grunwaldzkiej i ul. Wojska Polskiego, gdzie 11 listopada 2006 roku został odsłonięty pomnik Józefa Piłsudskiego:

¹ W przytaczanych tekstach (fragment 1—6) zachowano oryginalną pisownię i interpunkcję.

Rocznica Powstania Styczniowego. Wymiar patriotyczny

W niedzielę 20 stycznia o godzinie 12:00 pod pomnikiem Marszałka Józefa Piłsudskiego we Wrzeszczu odbyły się uroczystości upamiętniające 150. Rocznicę Powstania Styczniowego. Przybyły na nie delegacje Klubów Gazety Polskiej w Wejherowie, Słupsku, Kwidzynie. Uczestniczyli też przedstawiciele Komitetu PiS w Kartuzach, lokalnej organizacji Ligi Obrony Suwerenności oraz Klubu Kibica Lechii Gdańsk. Obecnością swą zaszczycił Andrzej Gwiazda legenda Solidarności wraz z małżonką. Poza oficjalnymi referatami okolicznościowymi na temat tego ważnego zrywu i jego przywódców, zebrani odśpiewali pieśni patriotyczne z okresu Powstania, kończąc hymnem narodowym. [...] Podczas uroczystości we Wrzeszczu zebrani przypomnieli, że Polacy w swoim czynie zbrojnym walczyli za „Wolność Waszą i Naszą” i inne narody europejskie wiele nam zawdzięczają. Moja propozycja wydania w związku z tym stosownej deklaracji znalazła się pełnym poparciem. Kibice Lechii Gdańsk poinformowali o organizowanym przez nich, w najbliższą sobotę, na terenie gdańskich fortów ognisku powstańczym.

Fragment 1

W zaprezentowanym fragmencie zawarte są elementy funkcjonujące w polskiej kulturze narodowej jako symbole walki o niepodległość, wartości, którą każdy Polak powinien traktować jako nadrzędną: postać Józefa Piłsudskiego, postać legendy pierwszej „Solidarności” Andrzeja Gwiazdy, polski hymn narodowy oraz samo wydarzenie powstania styczniowego. Autor relacji parafrazuje również fragment sławnego hasła „W imię Boga za naszą i waszą wolność”, które było wypisywane na sztandarach powstańców walczących w zrywie listopadowym. Niezwykle interesujący jest fakt podporządkowania obchodów idei niepodległościowej, która w celebracji realizowała się jednocześnie na trzech płaszczyznach czasowych jednocześnie (nawiązanie do powstania listopadowego było najprawdopodobniej jedynie inicjatywą autora tekstu), każda z nich odnosiła się do kanonu polskiej historii heroicznej, co zostało uwypuklone doborem zaproszonych gości (małżeństwo Gwiazdów, Liga Obrony Suwerenności i Klub Kibica Lechii Gdańsk). Można bez najmniejszych wątpliwości stwierdzić, że próżno szukać w okolicach Gdańska miejsca, które mogłoby być historycznie istotne z punktu widzenia przebiegu powstania styczniowego. Brak konsekwencji terytorialnej (kwidzyńskie stowarzyszenie nie obchodzi święta na własnym terytorium) nie przekreśla jednak charakteru lokalnego tego wydarzenia dla członków Klubu. Stowarzyszenie z Kwidzyna reprezentuje bowiem swoje miasto, dla członków oddalony o 100 km Wrzeszcz może stanowić ważne odniesienie. Na marginesie należy dodać, że spotkanie się w jednym miejscu członków klubów z Wejherowa, Słupska i Kwidzyna może być przejawem regionalnej integracji województwa pomorskiego. Spotkanie kultury lokalnej i kultury narodowej polega zatem na wpisaniu jednego z elementów kanonu w topografię lokalną, która z punktu widzenia terytorialnego nie miała z wybranym wydarzeniem historycznym nic wspólnego. W samym działaniu, oprócz praktyki wspólnotowej Klubu, nie można znaleźć nośników znaczenia wywodzących się z terytorium lokalnego — pomnik

Józefa Piłsudskiego może zatem stać się, dzięki regularnym działaniom stowarzyszeń i innych organizacji społecznych promujących podobny sposób rozumienia historii Polski, elementem kultury lokalnej zaczerpniętym bezpośrednio z kanonu kultury narodowej.

Dominacja kultury narodowej nad kulturą lokalną (potrzeba „uprawomocnienia” przynależności do kultury narodowej przez wskazanie jej związków z lokalną historią lub tradycją)

Następny fragment jest kolejną relacją z obchodów rocznicy ważnego wydarzenia narodowego, tym razem jest to uczczenie 70. rocznicy wybuchu II wojny światowej:

Hołd Obrońcom Jastrzębia

Członkowie Klubu „Gazety Polskiej” wraz z Kibicami GKS-u Jastrzębie pierwszego września br., w siedemdziesiątą piątą rocznicę wybuchu II Wojny Światowej spotkali się na cmentarzu parafialnym kościoła pw. Świętej Katarzyny w Jastrzębiu-Zdroju aby uczcić pamięć poległym Obrońcom Bożej Góry, wzniesienia gdzie rozegrała się jedna z pierwszych bitew kampanii wrześniowej. Na grobie bohaterskich ułanów Antoniego Kumora i Paweł Sterniczuka zapalili znicze i odmówili modlitwę. O oprawę spotkania zadbali Kibice.

Fragment 2

W tym przypadku nacisk położony został na wydarzenie lokalne, które zostało wpisane w szerszy kontekst narodowy — bój o Bożą Górę był bowiem, jak podkreślił autor tekstu, jedną z pierwszych bitew kampanii wrześniowej. Jastrzębie-Zdrój jest zatem „małą ojczyzną”, „łącznikiem” z narodem, którego wielkość wynika z postawy jego poszczególnych części składowych, wydarzenie lokalne nabiera wagi ze względu na to, że można je zidentyfikować jako składową ogólnonarodowego procesu historycznego (obrona przed agresorem). W tym przypadku również bardzo wyraźne jest nawiązywanie do kanonu patriotyzmu heroicznego, nośnikami znaczenia są tutaj znane w kontekście lokalnym postaci Antoniego Kumora i Pawła Sterniczuka, żołnierzy 3 szwadronu 3 Pułku Ułanów Śląskich, którzy zginęli w obronie Jastrzębia w dniu wybuchu II wojny światowej. Obecnie komitet, w skład którego oprócz Inicjatywy Społecznej Pamięć Jastrzębska i Stowarzyszenia Pokolenie wchodzi Klub „Gazety Polskiej” w Jastrzębiu-Zdroju, dąży do wybudowania pomnika poświęconego ich pamięci.

Dominacja kultury narodowej (podkreślenie w kontekście lokalnym zasadności dominacji centrum)

Trzeci tekst jest fragmentem apelu do Klubów „Gazety Polskiej”, umieszczonego na stronie internetowej stowarzyszenia. Zawiera on informacje na temat organizacji obchodów Narodowego Święta Niepodległości w 2014 roku:

Uczcijmy Święto Niepodległości — uroczystości w Warszawie i Krakowie
11 listopada z okazji Narodowego Święta Niepodległości kluby „Gazety Polskiej” spotkają się w Krakowie. — Podobnie jak w ubiegłym roku, chcemy w sposób godny uczcić rocznicę odzyskania przez Polskę niepodległości — mówi „Codziennej” Ryszard Kapuściński, prezes klubów „GP”. Dzień wcześniej (10 listopada) odbędą się obchody w Warszawie.

11 listopada jak co roku w całej Polsce odbędą się uroczystości z okazji rocznicy odzyskania przez Polskę niepodległości. To szczególnie ważny dzień dla klubów „Gazety Polskiej”, które co roku biorą aktywny udział w obchodach. Tym razem, podobnie jak w ubiegłym roku, obchody rocznicy potrwać dwa dni. 10 listopada kluby „GP” spotkają się w Warszawie. W archikatedrze zostanie odprawiona uroczysta msza święta w intencji Lecha i Marii Kaczyńskich oraz pozostałych ofiar katastrofy smoleńskiej. Po mszy odbędzie się wyjątkowy Marsz Pamięci. Tym razem uczestnicy nabożeństwa udadzą się przed grób Nieznanego Żołnierza. Wcześniej oddadzą też hołd ojcu polskiej niepodległości — Marszałkowi Józefowi Piłsudskiemu. Przed jego pomnikiem przy ulicy Michała Tokarzewskiego-Karaszewicza zostaną złożone kwiaty.

Dzień później, 11 listopada, odbędą się uroczystości w Krakowie. Tak jak w ubiegłym roku w katedrze wawelskiej odprawiona zostanie msza święta w intencji ojczyzny. Zostaną również złożone kwiaty na grobie Marszałka Józefa Piłsudskiego [...]

Fragment 3

Od kilku lat, oprócz organizacji obchodów 11 listopada w miastach i miejscowościach w całej Polsce, wiele klubów organizuje wyjazdy do Warszawy lub Krakowa (w 2014 roku do obu tych miast, wszystko jednak zależy od konkretnych decyzji organizacyjnych), żeby okazać swoją radość z bycia obywatelami niepodległego państwa. Bardzo ważnym elementem całego wydarzenia jest manifestacja przynależności lokalnej — podczas marszu niepodległości przedstawiciele poszczególnych stowarzyszeń trzymają banery z nazwami swoich klubów. Mechanizm spotkania kultur jest podobny jak w poprzednim przypadku, tym razem jednak manifestacja przynależności do narodu ma inny charakter. Uczestnictwo w marszach, poza tym, że jest bez wątpienia przeżyciem dla członków klubów, zamierzone jest jako manifestacja określonego sposobu przynależności do narodu. W omawianym przykładzie kluby reprezentujące swoje lokalne społeczności spotykają się w miejscach centralnych dla narodowej kultury i polityki państwowej. Uczczenie pamięci Józefa Piłsudskiego odbywa się w stosownym do tego miejscu — w stolicy przy pomniku na ulicy Michała Tokarzewskiego-Karaszewicza, w Krakowie przy

grobie na Wawelu. Podczas obchodów bardzo istotne jest odprawienie mszy świętej w intencji Lecha i Marii Kaczyńskich oraz pozostałych ofiar katastrofy smoleńskiej. Wpisanie tego punktu w obchody dnia niepodległości ukazuje, że tragedia smoleńska jest umieszczana w ciągu symbolicznym wraz z postacią marszałka Piłsudskiego, który jest częścią kanonu niepodległościowego.

Wprowadzanie do kanonu kultury narodowej nowych elementów (współpraca między wspólnotami lokalnymi w celu realizacji tego projektu)

Trzy kolejne fragmenty przedstawione zostały jako przykłady graniczne ze względu na to, że wszystkie trzy wydarzenia — działalność i męczeńska śmierć Żołnierzy Wyklętych, powstanie warszawskie oraz rzeź wołyńska — dopiero stają się częścią kanonu narodowego.

Żołnierz Niezłomny major Władysław Dybowski — Legnica
Pod pomnikiem Wdzięczności w centrum Legnicy 17 maja Legnicki Klub Gazety Polskiej prowadził akcję oświatową w związku z postacią patrona Klubu — legnickiego Żołnierza Niezłomnego majora Władysława Dybowskiego. Jak zwykle w takich razach pomnik stał się miejscem ekspozycji naszych przekań w związku z obecnością pamiątki po Armii Radzieckiej w Legnicy. Legniczanie dostali ulotki informujące o osobie, życiu, śmierci i dokonaniach majora Władysława Dybowskiego.

Fragment 4

Tarnobrzeg — 1 sierpnia upamiętnienie 70-tej rocznicy Powstania Warszawskiego 1 sierpnia (piątek) kwadrans przed godziną „W”, a więc o godz. 16:45 pod pomnik mjr Hieronima Dekutowskiego „Zapory”, gdzie rozpocznie się uroczystość upamiętniająca 70-tą rocznicę Powstania Warszawskiego. Dalsza część uroczystości kontynuowana będzie pod pomnikiem „Jędrusiów”. Zapraszamy do szerokiego udziału z flagami i emblematami organizacji.

Fragment 5

W Prabutach uczczono rocznicę ludobójstwa
W dniach 20 i 21 czerwca w Prabutach, niewielkim mieście w powiecie kwidzińskim oddano hołd ofiarom zbrodni na Wołyniu sprzed 70-ciu lat. Na miejscowym cmentarzu komunalnym odsłonięto i poświęcono tablicę upamiętniającą miejscowości na Wołyniu skąd wywodzą się obecni mieszkańcy Prabut — nowej ojczyzny przeniesionej jakby w czasie i przestrzeni. Z inicjatywy działającego tu Prabuckiego Stowarzyszenia Kresowiaków i życzliwości miejscowych władz samorządowych od pięciu lat organizowane są tu uroczystości i konferencje poświęcone tragedii na Wołyniu. Wraz z tablicą poświęcono krzyż oraz stylizowaną kapliczkę autorstwa rzeźbiarza Ryszarda Rabeszki. Wraz z tablicą stanowią swoisty memoriał, jako pamiątka dla osób starszych oraz źródło wiedzy dla młodszych pokoleń.

Fragment 6

W przytoczonych fragmentach bardzo widoczny jest nacisk na wykorzystanie lokalnych nośników znaczenia: postaci „legnickiego Żołnierza Niezłomnego majora Władysława Dybowskiego” (fragment 4), majora Hieronima Dekutowskiego „Zapory” i pomnika „Jędrusiów” poświęconemu oddziałowi partyzanckiemu Armii Krajowej (fragment 5) oraz Rzezi Wołyńskiej (fragment 6). W przypadku obchodów w Legnicy członkowie klubów czynnie przykładają się do rozpowszechniania treści kulturowych, podkreślając dzięki swojej manifestacji nieestosowność pomnika Wdzięczności dla Armii Radzieckiej oraz rozdając ulotki poświęcone majorowi Władysławowi Dybowskemu. W Tarnobrzegu działanie polegało na organizacji uroczystości rocznicy wybuchu powstania warszawskiego. Z powodu braku pomnika poświęconego temu wydarzeniu członkowie wybrali miejsca, które w jak największym stopniu nawiązują swą symboliką do heroicznej walki o obronę niepodległości podczas II wojny światowej. Trochę inna sytuacja ma miejsce w przypadku uroczystości w Prabutach. Podobnie jak w przypadku cytatu poświęconego rocznicy powstania styczniowego, nie mamy do czynienia z rygorystycznym ograniczeniem terytorialnym dopuszczalnych wyznaczników lokalności. Kresy Wschodnie są niezwykle istotne dla wielu mieszkańców Prabut ze względu na korzenie rodzinne. Społeczność lokalna może konstruować swoje poczucie wspólnoty na podstawie terytorialnej, wyobrażonej przynależności do miejsca, w którym na co dzień nie przebywa. Zaangażowanie w działalność organizacji kresowiaków ukazuje ponadto kulturotwórczy potencjał, zarówno dla kultury narodowej, jak i dla kultury lokalnej, jaki ma fakt utraty przez Polskę ziem wschodnich.

Schematy — podsumowanie

Najważniejsze schematy spotkań kultury lokalnej z kulturą narodową nakreślone na podstawie przytoczonych przykładów mają charakter plastyczny. Można użyć w tym kontekście terminu „projekt”, gdyż Kluby „Gazety Polskiej” proponują uczestnictwo w obu wymienionych kulturach. Te projekty są wynikiem pogodzenia różnych wariantów symbolicznych, które same w sobie nie muszą stanowić gotowego obrazu — jest on zawsze zapośredniczony przez jednostkę.

Pierwszy ze schematów, którego przykładem jest fragment 1, polega na wpisaniu elementów kultury narodowej w kontekst kultury lokalnej. Specyfika konkretnej wspólnoty, rozumiana jako długoletnia kultywacja określonych tradycji, nie odgrywa tutaj istotnej roli, wyobrażenia narodu nie są tworzone w suwerenny sposób (Kurczewska, 2003, s. 142—143). Ten sposób stwarzania lokalności przez wpisywanie jej w kontekst państwa narodowego nie musi mieć związku z terytorium — określone miejsca praktyki mogą się znajdować poza granicami danej wspólnoty.

W drugim schemacie bardzo ważne jest uzasadnienie wpisania kultury narodowej w kulturę lokalną (fragment 2). Tym uzasadnieniem jest ukazanie konsekwencji

miejsca — fakt wpisywania symboli narodowych w teren wspólnoty musi być uzasadniony specyfiką miejsca.

Diametralnie od dwóch poprzednich różni się schemat trzeci (fragment 3). W schemacie tym poszczególne lokalności niejako poddają się symbolicznej dominacji centrum narodowego, odrębność, wyjątkowość każdej z nich nie mają znaczenia, ważne jest jedynie zaznaczenie istnienia części składowych narodu.

W schemacie czwartym widoczna jest pewna niezależność w tworzeniu wyobrażeń o byciu częścią narodu. Jednak wprowadzanie nowych elementów, głównie chodzi tutaj o rzeź wołyńską oraz czczenie żołnierzy niezłomnych, których usankcjonowanie przez państwo jest kwestią problematyczną (warto również zauważyć, że obie te kwestie mogłyby otworzyć nowe konteksty czasowe i terytorialne w ogólnonarodowym projekcie), nie jest przeprowadzane przez pojedyncze kluby. Można powiedzieć, że stwarzanie lokalności odbywa się w tej sytuacji w porozumieniu między poszczególnymi stowarzyszeniami.

W artykule bardzo pobieżnie potraktowane zostały działania związane z upamiętnianiem katastrofy smoleńskiej. Jest to wybór świadomy — w celu uzyskania materiału porównawczego konieczne było skupienie się na jednym „rodzaju” nośników znaczenia, w tym przypadku pochodzą one z przeszłości historycznej Polski.

Żaden z klubów nie musi być ograniczony do jednego schematu — i w praktyce zapewne żaden nie jest — mogą one funkcjonować w kontekście działalności jednego stowarzyszenia. Razem tworzą mozaikę możliwych spotkań kultury narodowej z kulturą lokalną.

Na podstawie przytoczonych fragmentów można dojść do wniosku, że kultura narodowa zajmuje centralne miejsce w działalności stowarzyszeń. Nie jest to wrażenie błędne. Trudno jednak nazwać kluby społecznością lokalną „zniewoloną przez naród” (Kurczewska, 2003, s. 147), działalność bowiem, mimo że nasycona symboliką narodową, skierowana jest często „do wewnątrz”, skupiona na wspólnotcie lokalnej. Wydaje się, że częste wykorzystywanie repertuaru patriotyzmu heroicznego, w którym bardzo mocno podkreślana jest wartość niepodległości, nie jest związane z dominacją władzy centralnej, gdyż nie można powiedzieć, że kluby podporządkowane są instytucjom państwowym w sensie synchronicznym, „władza centralna” w tym kontekście mogłaby się odnosić w teorii do kierownictwa stowarzyszeń umiejscowionego w Krakowie (prezes klubów) i Warszawie (siedziba „Gazety Polskiej”) lub do struktur Prawa i Sprawiedliwości. Nadając ogólnonarodowe znaczenie poszczególnym miejscom w lokalnej topografii działacze klubów je „dowartościowują”. Całkowita dominacja kultury narodowej nad kulturą lokalną mogłaby się objawiać raczej w etatystycznym ujednoceniu, nie w próbach nadawania lokalnego sensu poszczególnym elementom kultury narodowej, chociaż konsekwencje obu tych procesów mogą mieć podobny rezultat.

Komunikaty przeznaczone są w wymiarze praktycznym (tzn. informacje o miejscu i godzinie danego spotkania) dla ludności lokalnej, jednak dzięki funkcjonowaniu w kontekście ogólnonarodowym, a nawet globalnym, potencjalnie docierają do szerszego grona osób. Fakt ten może wpływać na określone nastawienie autorów tekstów, z których kilka zostało zaprezentowanych w tym artykule.

Zarówno sprawozdania z uroczystości, jak i ich zapowiedzi mogą być zatem często celowo pozbawione elementów, których pełne odczytanie mogłoby być dokonane jedynie przez osobę „zanurzoną” w lokalnej społeczności — uwaga ta odnosi się również do miejscowych wydarzeń historycznych. Natomiast ta „reprezentatywna” funkcja (lub inaczej „popularyzatorska”) może być jednym z czynników wpływających na tworzenie lokalności. Fakt funkcjonowania w ogólnonarodowym kontekście komunikacyjnym i uświadamiania sobie tego sprawia, że elementy kultury narodowej stają się niezwykle istotne z punktu widzenia skuteczności komunikatu i ewentualnej akceptacji jego wymowy. Kultura narodowa jest zatem zagospodarowywana na potrzeby kultury lokalnej i w konsekwencji — na potrzeby lokalnych praktyk wspólnotowych.

Należy zaznaczyć, że proces „dowartościowania” lokalności przez spotkanie kultury lokalnej i kultury narodowej może być w zależności od konkretnego kontekstu mniej lub bardziej zauważalny. Ważny jest jednak fakt, że lokalność sama w sobie, nawet w kontekście działalności o bardzo mocnym charakterze narodowym, jest ważną częścią tożsamości Polaków. Można zaryzykować stwierdzenie, że działalność Klubów „Gazety Polskiej” wpisuje się we wspomniany proces „renesansu lokalności”, na który wpływ, oprócz zjawisk wewnętrznych, mają trendy ponadnarodowe: globalizacja i europeizacja.

Literatura

- Albertazzi D., 2006: *'Back to our roots' or self-confessed manipulation? The uses of the past in the Lega Nord's positing of Padania*. "National Identities", Vol. 8, No. 1, March.
- Bartkowski J., 2008: *Europeizacja jako modernizacja. Samorządy polskie a idea integracji europejskiej*. W: J. Kurczewska, red.: *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- CBOS, 2009: *Małe ojczyzny: poczucie przynależności Polaków, komunikat z badań*. CBOS, Warszawa, grudzień 2009, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2009/K_151_09.PDF (data dostępu: 02.10.2014).
- Connerton P., 2012: *Jak społeczeństwa pamiętają*. Przeł. M. Napiórkowski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Cynarski W.J., 2003: *Globalizacja a spotkanie kultur*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Eastwood L.S. Jr., 1993: *Secession: State Practice and International Law After the Dissolution of the Soviet Union and Yugoslavia*. "Duke Journal of Comparative & International Law", s. 299—350.
- Geertz C., 2005: *Religia jako system kulturowy*. W: Tenże: *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, seria „Cultura”.
- Gołębiowska M., 2006: *Komunikacja medialna jako kontekst My lokalnego — propozycje analityczne*. W: J. Kurczewska, red.: *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

- Karta Klubów „Gazety Polskiej”, <http://www.klubygp.pl/karta-klubow-gp/> (data dostępu: 02.10.2014)
- Kempny M., 2002: *Jak wiąże się ze sobą to, co globalne, narodowe i lokalne w świecie wprawionym w ruch?* W: A. Szpociński, red.: *Lokalny, narodowy, ponadnarodowy. Wymiary świata kreowanego przez media*. Warszawa: Instytut Nauk Politycznych PAN.
- Kempny M., 2006: *Lokalność dziś — co można i co warto badać?* W: J. Kurczewska, red.: *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Kłóskowska A., 2012: *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Koko E., 1997: *Dalecy i bliscy. Polacy i Ukraińcy w XIX—XX wieku (do 1914 r.)*. W: T. Stegner, red.: *Polska — Ukraina. Spotkanie kultur: materiały z sesji naukowej*. Ostaszewo Gdańskie: Wydawnictwo „Stepan Design”.
- Kurczewska J., 2003: *Dwie ideologie lokalności z narodem w tle*. „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3.
- Kurczewska J., 2006: *Robocze ideologie lokalności. Stare i nowe schematy*. W: J. Kurczewska, red.: *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Smith A.D., 2007: *Nacjonalizm*. Przeł. E. Chomiczka. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Sowa K.Z., 1989: *Zmierzch i odrodzenie się lokalizmu w XX stuleciu*. W: P. Dutkiewicz, B. Jałowicki, K.Z. Sowa, red.: *Spoleczności lokalne. Teraźniejszość i przyszłość*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Stegner T., 1997: *Wstęp*. W: T. Stegner, red.: *Polska — Ukraina. Spotkanie kultur: materiały z sesji naukowej*. Ostaszewo Gdańskie: Wydawnictwo „Stepan Design”.
- Sulima R., 2001: *Głos tradycji*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Szpociński A., 2006: *Różnorodność odniesień do przeszłości lokalnej*. W: A. Szpociński, P.T. Kwiatkowski, red.: *Przeszłość jako przedmiot przekazu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.

Analizowane materiały

- Fragment 1: *Rocznica Powstania Styczniowego. Wymiar patriotyczny*, <http://klubygazety.polskiej.pl/archiwum/kluby/kwidzyn.php> (data dostępu: 02.10.2014).
- Fragment 2: *Hold Obrońcom Jastrzębia*, <http://www.klubygp.pl/hold-obroncom-jastrzebia/> (data dostępu: 02.10.2014).
- Fragment 3: *Uczcijmy Święto Niepodległości — uroczystości w Warszawie i Krakowie*, <http://www.klubygp.pl/uczcijmy-swieto-niepodleglosci-uroczystosci-w-warszawie-i-krakowie/> (data dostępu: 02.10.2014).
- Fragment 4: *Żołnierz Niezłomny major Władysław Dybowski — Legnica*, <http://www.klubygp.pl/zolnierz-niezlomny-major-wladyslaw-dybowski-legnica/> (data dostępu: 02.10.2014).
- Fragment 5: *Tarnobrzeg — 1 sierpnia upamiętnienie 70-tej rocznicy Powstania Warszawskiego*, <http://www.klubygp.pl/tarnobrzeg-1-sierpnia-upamietniajaca-70-ta-rocznice-powstania-warszawskiego/> (data dostępu: 02.10.2014).
- Fragment 6: *W Prabutach uczczono rocznicę ludobójstwa*, <http://www.klubygp.pl/w-prabutach-uczczono-rocznice-ludobojstwa/> (data dostępu: 02.10.2014).

Anna Barska

Uniwersytet Opolski

Spotkania kultur w krajach Maghrebu

Abstract: The paper presents Maghreb with its Mediterranean countries as a meeting place facilitating contacts with great civilisations and religions. Culture encounters have been taking place in different dimensions and contexts since medieval times. The text outlines relations at the language level (Berberic/Arabic/French); it also touches upon the influence of Andalusian and Ottoman music on local rhythms, and the specificity of Tunisian, Algerian and Moroccan cuisine tastes. Another special dimension of culture discussed hereby is the one presented by the people born in Algeria with French or European roots, described as Pied-noirs (Black Foot). Their traces prove the cross-breeding of specific Mediterranean cultures.

Key words: Maghreb, questions linguals, music, tastes cuisine, Black Foot

Wprowadzenie

Jak píše Umberto Eco, „kultura to system znaków służących międzyosobowej komunikacji” (1972, s. 29 i nast). Porozumiewanie się ludzi jest w pewnym sensie zjawiskiem przynależnym komunikacji międzykulturowej, którą z kolei można pojmować jako wiedzę o tym zjawisku (Mikułowski-Pomorski, 2012, s. 79).

Kraje Maghrebu stanowią syntezę rozmaitych kultur, albowiem położenie geograficzne nad Morzem Śródziemnym sprzyjało kontaktom z wielkimi cywilizacjami i religiami monoteistycznymi. Najwcześniej zamieszkałym zakątkiem tego rejonu świata były tereny współczesnej Tunezji. Już w XII wieku p.n.e. osiedli tam Fenicjanie, zakładając osady handlowe, a w 814 roku p.n.e. powstało miasto-państwo Kartagina. W głębi lądu, na terenie Maroka, około IV wieku p.n.e. założono królestwo Mauretanii, obejmujące swym zasięgiem wiele plemion berberyjskich. W III wieku p.n.e. w głębi Algierii utworzono królestwo Numidii,

włączone w I wieku p.n.e. w skład imperium rzymskiego. Królestwo to uważano za jeden ze spichlerzy Rzymu. W 146 roku p.n.e. III wojna punicka zakończyła się upadkiem państwa kartagińskiego i opanowaniem królestwa Mauretanii jak i całego regionu przez Rzym. Dzisiejszej Tunezji, północnej Algierii i Maroku nadano wówczas status prowincji rzymskiej Africa. W celu obrony przed plemionami Berberów żyjących w górach i na Saharze Rzymianie zbudowali na południu wał graniczny — *limes*. Znaczącą rolę odegrało też chrześcijaństwo reprezentowane przez afrykański Kościół, a także społeczność żydowską.

Po upadku Rzymu w 429 roku na dwa wieki region ten opanowali Wandalowie, w dalszej kolejności Bizantyjczycy, którzy w VII wieku zostali wyparci przez wojska arabskie. Tunezję podporządkowano kalifatowi jako prowincję Ifrikijja, wprowadzając islamizację, a także arabizację. Sprawowały tam władzę kolejne dynastie: Aghlabidzi (IX wiek), Fatymidzi (X wiek), Almohadzi (XII wiek), Hafsydzi (XIII—poł. XVI wieku). Arabowie przekształcili kraj, czyniąc z Kajrawanu intelektualne i religijne centrum. Natomiast do kalifatu Umajjadów przyłączono terytorium Algierii zwane Maghrebem Środkowym. W drugiej połowie VIII wieku Berberowie uniezależnili się od kalifatu, przyjęli doktrynę charydżytów¹, tworząc lokalne państewka. W średniowieczu Maghreb Środkowy rzadko wchodził w skład jednego państwa, jedynie w XII i XIII wieku należał do imperium berberskich dynastii Almorawidów i Almohadów w Afryce Północnej (zob. http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/Alg%C3%A9rie_histoire/185573 [data dostępu: 11.11.2014]). W XV i XVI wieku notuje się obecność w nadbrzeżnych miastach Maghrebu Hiszpanów² i Portugalczyków. Aneksja turecka Algierii (1509—1830) i Tunezji (1574—1881) z czasem oddała centrum władzy do Istambułu, co pozwala na uaktywnienie się ośrodków lokalnych. Maroko dzięki silnej władzy było jedynym krajem Maghrebu, który nie znalazł się pod panowaniem osmańskim. W roku 1660 tron Maroka przejął ród szarafitów — Alawici, który rządzi krajem do dnia dzisiejszego. Od XVII do XIX wieku wybrzeża Maroka, Tunezji, Algierii były bazą dla licznych piratów. W XIX wieku Algieria i Tunezja zostały zaanektowane przez Francję, ale każde z tych państw na różnych zasadach. W 1830 roku Algieria na 132 lata stała się najpierw kolonią, a następnie departamentem zamorskim Francji³. Natomiast Tunezja otrzymała status protektoratu w 1881 roku. Maroko również jako protektorat w 1912 roku zostało podzielone między Hiszpanię i Francję. Uwol-

¹ Charydżyci — odłam polityczny i religijny w islamie, który nie akceptował polityki czwartego kalifa Alego. Nawoływali do przestrzegania zasad wczesnego islamu, a każdego, kto się do nich nie stosował, karali śmiercią. Spośród 20 odłamów tego nurtu przetrwał tylko jeden, najbardziej umiarkowany — ibadyci, osiadli w Afryce Północnej (Danecki, 1997, s. 56—57).

² Specyfikę charakteru zabudowy miasta oddaje Oran z niezwyklej górą Santa Cruz.

³ W literaturze poświęconej początkom kolonizacji Algierii można przeczytać anegdotę uznaną za przyczynę inwazji Francji. Otóż w trakcie spotkania dyplomatycznego konsul francuski Pierre Devale został uderzony wachlarzem (dokładnie była to packa na muchy) przez Beya, który tłumaczył swój gest zamiarem usunięcia muchy z policzka. To wydarzenie stało się pretekstem do zerwania stosunków między państwami, ogłoszenia światu konieczności pomśzczenia honoru narodowego, co doprowadziło do rozpoczęcia długiej wojny kolonialnej (zob. Kasznik-Christian, 2006, s. 21—22).

nienie się spod kolonizacji przebiegało niejednakowo. Tunezja i Maroko uzyskały niepodległość w 1956 roku, w Algierii natomiast walki trwały 8 lat, od 1954 do 1962 roku (Dziubiński, 1983, 1994). W konstytucji każdego już niepodległego kraju islam został uznany religią państwa. Spotkania kultur w Afryce Północnej przebiegały, jak próbowałam przedstawić, w różnych wymiarach i kontekstach. Bardziej szczegółowo chciałabym skupić się na języku, muzyce, kuchni, a także wspomnieć o mieszkańcach pochodzenia francuskiego czy szerzej europejskiego, zwłaszcza o mieszkańcach Algierii, określanych terminem *pied-noir*, czyli „czarna stopa”.

Kwestie językowe

W czasach kolonialnych na poziomie języka mówionego i pisanego języki poszczególnych krajów były odmienne i różnorodne. Występowały regionalne dialekty arabskie, język berberski — *amazighe/tamazighe*⁴, a językiem pierwszych dzienników wydawanych w XIX wieku w Tunezji był judeo-arabski. Wprowadzenie języka francuskiego spowodowało pewien zamęt w zwyczajach lingwistycznych, zarówno ustnych, jak i pisanych. Język francuski obowiązywał w instytucjach, w szkolnictwie, stał się szybko znakiem awansu społecznego, otwarcia na nowoczesne wartości. Francuski, język narzucony w wyniku kolonizacji, następnie zaadaptowany i dostosowany, umożliwiał kontakt społeczności mówiącej różnymi językami i dialektami. Dwujęzyczność jest zatem dziedzictwem kulturowym (*L'influence de la culture française en Tunisie, entre héritage et appropriation*, <http://hctc.hypotheses.org/203> [data dostępu: 30.10.2014]). Francja miała istotny wpływ na powstanie maghrebskiej klasy intelektualnej i zawodowej dwujęzycznej, o podwójnej kulturze.

Po odzyskaniu niepodległości w każdym z krajów języki francuski i arabski stały się językami kontaktowymi i językami kultury. Dwujęzyczność pozostaje na długo w obszarze sądownictwa i szkolnictwa. Począwszy od lat 80. XX wieku rozpoczął się proces ograniczania języka francuskiego oraz nadawania mu statusu języka obcego. Wprawdzie francuski wciąż jest traktowany jako język nowoczesności i kultury Zachodu, ale utracił zainteresowanie młodego pokolenia na rzecz języka angielskiego.

Od momentu odzyskania niepodległości przez Algierię do 2002 roku język berberski nie miał żadnego statusu prawnego. Na przełomie lat 80. i 90. XX wieku w okresie niepokoїв i toczących się walk między rządem a fundamentalistami rząd, aby uzyskać wsparcie wyborcze ze strony Kabylów, zezwolił na utworzenie departamentu języka i kultury amazighe na Uniwersytecie Tizi-Ouzou (1990) i Uniwersytecie w Bejaia (1991). Począwszy od roku szkolnego 1995/1996 język tama-

⁴ *Amazighe/tamazighe* oznacza wolnych ludzi.

zighe zaistniał w systemie edukacyjnym. W 1996 roku w preambule do konstytucji tamazighe ukazany jest jako element identyfikacji narodowej („Les compositions fondamentales de son identité [...] sont l’Islam, l’Arabité et l’Amazighité [...]”). W 2001 roku w manifestacjach pod hasłem „Czarna wiosna” (Printemps Noire) zginęło 126 osób, a tysiące odniosło obrażenia. Wybory parlamentarne, które miały się odbyć w maju 2002 roku, poniekąd wymusiły na władzach podjęcie decyzji w sprawie legalizacji języka Berberów (S. Chalah: *L’enseignement de la langue „Tamazight-Berbère” (en Algérie de 1995 à 2011)*. http://www.siwel.info/Par-Seidh-Chalah-L-enseignement-de-la-langue-Tamazight-Berbere-en-Algerie-de-1995-a-2011_a5756.html [data dostępu: 29.11.2014]).

Pod wpływem protestów, żądań i strajków w kwietniu 2002 roku algierski parlament przyjął poprawkę do konstytucji, uznając język tamazighe za język narodowy⁵. Fakt ten jednak nie satysfakcjonował Berberów, albowiem język tamazighe nie otrzymał statusu języka oficjalnego. Wprowadzanie języka do szkół okazało się dosyć skomplikowane z powodu różnic występujących w dialektach. Aby w miarę ujednoczyć system nauczania, w 2003 roku rząd powołał Narodowe Centrum Pedagogiczne i Językowe do Nauczania Języka Tamazighe (Le Centre National Pédagogique et Linguistique pour l’Enseignement du Tamazighe — CNPLET). Dla wielu Algierczyków języki arabski, berberski, francuski stanowią część dziedzictwa kulturowego (*Algérie. Les droits linguistiques des berbérophones*, http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/algerie-4Berberes_ling.htm [data dostępu: 10.11.2014]).

W Maroku język francuski współcześnie spełnia dwie funkcje — instrumentu komunikacji i kulturową. W znaczeniu funkcjonalnym pozwala na uczestnictwo w poznawaniu oraz pogłębianiu nauki i wiedzy, a w kulturalnym przyczynia się do upowszechniania szeroko rozumianej literatury (zob. Benzakour et al., 2000). Jego status, przez długi czas nieokreślony, aktualnie doświadcza prawdziwego zamętu w (re)strukturalizacjach identyfikacji. Cechuje się elementami pochodzącymi z języków lokalnych. Liczne zapożyczenia z arabskiego, z amazighe czy neologizmy językowe, hybrydy pochodne konstytuują istotę socjolektu francuskiego, typowego dla byłego regionu kolonialnego⁶ (Fouzia Benzakour: *Le français au Maroc. De la blessure identitaire à la langue du multiple et de la «copropriation»*, http://www.dorif.it/ezine/ezine_articles.php?dorif_ezine=ba74cfaffeb5527f969211e72ebd75e7&art_id=47 [data dostępu: 23.10.2014]). Jest przede wszystkim nabywany w szkole bardziej w rozumieniu języka wiedzy niż języka komunikacji. Francuskim posługuje się elita miejska, uznając to jako dobry i piękny zwyczaj. Francuski jest językiem instytucji szkolnej i akademickiej, językiem prestiżu, potwierdzenia statusu społeczno-kulturowego (zob. Benzakour et al., 2000; Benzakour, 2001).

W Maroku, podobnie jak w Algierii, przez wiele lat język Berberów amazighe występował jako język nieformalny — rodzinny, język komunikacji wśród ple-

⁵ Zob. Loi n° 02-03 du 27 Moharram 1423 correspondant au 10 avril 2002 portant révision constitutionnelle, www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/algerie_loi_02-03-2001.htm (data dostępu: 10.11.2014).

⁶ Ta uwaga odpowiada sytuacji w całym Maghrebie.

mion i między grupami, był niedoceniany, o słabym prestiżu jeszcze na początku XXI wieku. Począwszy od lat 70. XX wieku pod presją arabizacji intelektualności wspierani przez większość amzighefonów prężniej zaczęli domagać się uznania języka i kultury amazighe. Nauczanie języka amazighe rozpoczęto w 1999 roku, a w 2001 roku utworzono Marokański Instytut Królewski Kultury Amazighe (L'Institut Royal de la Culture Amazighe Marocain — IRCAM), który ma na celu ochronę i upowszechnianie amazighe. Pod wpływem wydarzeń wiosny arabskiej w Maroku nastąpiły zmiany zapisów w konstytucji zatwierdzone w referendum przeprowadzonym w lipcu 2011 roku. W preambule nowego dokumentu zapisano: „[...] amazighe stanowi język oficjalny państwa jako wspólne dziedzictwo Marokańczyków” (art. 5), nadano zatem amazighe status równorzędny z językiem arabskim, chociaż jest niejednorodny, wyróżnia się bowiem różnymi odmianami lokalnymi.

Wykluczony ze świata kultury i nauki, zarezerwowanej dla języka arabskiego i francuskiego, jest wprowadzany do nauczania w szkołach. W 2012 roku liczba uczniów uczących się języka amazighe w szkołach publicznych wynosiła 545 tys., co stanowi 15% ogólnej liczby ludności („Le Maroc développe l'enseignement du tamazight”, <http://magharebia.com/fr/articles/awi/features/2012/09/12/feature-04> [data dostępu: 22.11.2014]).

W Tunezji język berberski był marginalizowany i ignorowany. Dopiero po wydarzeniach ze stycznia 2011 roku, czyli po zwycięstwie rewolucji kaktusowo/jaśminowej⁷, Berberowie mogli podjąć próbę walki o miejsce dla własnej historii i identyfikacji w społeczeństwie. W marcu 2011 roku utworzono pierwsze stowarzyszenia amazighes. 25 grudnia 2011 roku w Tunisie zorganizowano manifestację w obronie języka i kultury amazighe, w której uczestniczyli mieszkańcy wielu miast: Beja, Siliana, Kajrawan, Sousse, Djerba, Tamazret, Chenini, Douiret. Atmosferę i klimat tego spotkania pokazano na stronach Facebooka (*En Tunisie, les Amazighs font entendre leurs Voix*, <http://www.tunisie-amazigh.com/articles/en-tunisie-les-amazighs-font-entendre-leurs-voix-325-29122011> [data dostępu: 22.11.2014]).

⁷ Rewolucja kaktusowo/jaśminowa — terminem tym określam wydarzenia, które miały miejsce w Tunezji na przełomie 2010/2011 roku. Niezadowolone z polityki prezydenta Ben Alego doprowadziło do licznych strajków, protestów i manifestacji w całym kraju. Ale znaczący okazał się incydent w miasteczku Sidi Bousid, położonym w środkowej części kraju, gdzie rosną kaktusy. Otóż 17 grudnia 2010 roku policja zarekwirowała produkty handlującemu bez pozwolenia 26-letniemu Mohamedowi Bouazizi, pozbawiając go źródła dochodu. Pomiedzy funkcjonariuszami a poszkodowanym doszło do przepychanki, młody człowiek został ponoć uderzony w twarz przez policjantkę, co naruszało jego honor. Próba złożenia zażalenia w urzędzie miasta zakończyła się fiaskiem, bo nikt z urzędników nie wysłuchał poszkodowanego. Zdesperowany i poniżany mężczyzna przed urzędem władz na oczach mieszkańców dokonał samopodpalenia. Gest ten jeszcze za jego życia wywołał protesty w wielu miastach, a pod koniec roku również w stolicy. Wskutek rozległych poparzeń mężczyzna zmarł, a jego pogrzeb, który miał miejsce 5 stycznia 2011 roku, zamienił się wielką demonstracją przeciwko władzom. Toczące się zamieszki spowodowały ucieczkę prezydenta 14 stycznia 2011 roku. Wydarzenia w Tunezji były zaczątkiem rewolucji ogarniającej świat arabski (Barska, 2012, s. 170—180).

Największa grupa berberofońska występuje w Algierii i Maroku. Jak pisze badacz Salem Chaker, w Algierii jest to 25%, a w Maroku 40% mieszkańców. W Maroku grupa zamieszkuje na północy w górach Rif, w centrum, Średnim Atlasie i Wysokim Atlasie i na południu, południowym zachodzie oraz w Anty-Atlasie. W Algierii głównym regionem jest Kabylia, Góry Szauja w Aures, Mzab oraz Góry Hoggar. W Tunezji grupy berberofońskie zamieszkują na wyspie Dżerba, a także w niektórych wioskach w centrum oraz na południu kraju. Szacuje się, że ich liczba przekracza nieco 50 tys. osób (Salem Chaker: *Langue et littérature berbères*, http://www.clio.fr/bibliotheque/langue_et_litterature_berberes.asp [data dostępu: 10.11.2014]).

W kręgu muzyki

Spotkanie kultur wyraźnie manifestuje się w muzyce. Klasyczną muzykę tunezyjską cechują wpływy andaluzyjskie⁸. Po upadku Grenady w 1492 roku społeczność muzułmańska i żydowska poszukując schronienia osiedliła się w krajach Północnej Afryki. Muzyka przybyszów wzbogaca muzykę rodzimą. Ta muzyka andaluzyjska stanie się elementem mocno wnikającym w lokalne rytmy. Znaczącą rolę odgrywa *maluf* (w języku arab. ‘rodzinność’, ‘zwyczajność’), który oznacza tradycyjną klasyczną muzykę arabsko-andaluzyjską, powszechną w Tunezji i w regionach wschodniej Algierii (Konstantyna, Annaba) oraz Libii. Jest to szczególnie typ muzyki, skupiający elementy kultury rodzimej, andaluzyjskiej i orientalnej. Dostrzega się w niej ślady muzyki pochodzącej zarówno z Zachodu, jak i Wschodu (Egipt, Turcja, Bliski Wschód). Istotą *maluf* jest *nuba*, nasycona różnymi rytmami, trwająca około godziny. *Maluf* w tradycji tunezyjskiej zajmuje miejsce uprzywilejowane, albowiem jest równocześnie tradycyjną spuścizną muzyczną i połączeniem repertuaru świeckiego z repertuarem religijnym podczas obrzędów wypełnianych w rozmaitych bractwach (Barska, 1996, s. 201—210)⁹. Odsłania wszystkie formy klasycznego śpiewu tradycyjnego, włączając formy dialektu.

Wyznacznikiem muzyki algierskiej jest styl chaabi, wywodzący się z muzyki arabsko-andaluzyjskiej, ale wzbogacony melodyjnie wpływami arabskimi, europejskimi i afrykańskimi, a rytmicznie berberskimi (Jean-Paul Labourdette, Dominique Auzias, Algérie 2011, www.algerie.petitfule.com [data dostępu: 11.11.2014]). Styl ten pojawił się na początku XX wieku w rejonie Algieru w grupie kabylskiej i rozpowszechnił się w całej Algierii (Hadj Milian: *Des Louangeurs au Home Cinema en Algerie. Études de socio-anthropologie culturelle*, Paris, Ed.

⁸ Pierwsza szkoła muzyki andaluzyjskiej została założona w 830 roku w Kordobie.

⁹ To połączenie muzyki tradycyjnej z realizacją obrzędów religijnych przejawia się współgraniem wyrażeń słownych z ruchem ciała, a także przyspieszaniem wypowiedzianych słów i doprowadzenie recytatorów do stanu uduchowienia, swoistej ekstazy.

L'Harmattan, 2010, ISBN: 978-2-296-12879-8). Przez kilka wieków w muzyce algierskiej dominowały style dziedziczone z Półwyspu Iberyjskiego, a zwłaszcza andaluzyjskie.

Na uwagę zasługuje muzyka ludowa występująca na Kasbie¹⁰ w Algierze, grana jeszcze dzisiaj podczas uroczystości weselnych, a pochodząca z tureckiej muzyki wojskowej.

Interesującym nurtem muzycznym wywodzącym się z tradycyjnej muzyki ludowej jest *rai*, (arab. 'opinia' lub 'punkt widzenia'), pochodzący z lat 30. XX wieku, z czasów, gdy poeta był nosicielem wiedzy. Pojawił się w Oranie, ale z czasem zyskał akceptację w całej Algierii, Tunezji, Maroku, a także we Francji, w Hiszpanii i w innych częściach Europy. Teksty piosenek poruszają problemy społeczne. Obecnie w muzyce *rai* widoczne są wpływy wielu gatunków muzycznych, takich jak rock, soul, funk czy reggae¹¹.

W Maroku dziedzictwo muzyczne i choreograficzne przekazywane jest z pokolenia na pokolenie drogą ustną (<http://maroc.marocain.biz/la-musique-marocaine/> [data dostępu: 11.11.2014]). Jest to muzyka bardziej rodzima, o mniejszym wpływie arabsko-orientalnym, turecko-osmańskim czy francusko-zachodnim w porównaniu z Algierią i Tunezją (http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/Maroc_musique/185590 [data dostępu: 11.11.2014]).

Smaki kuchni

Kuchnia algierska jest ważnym elementem kultury, jej bogactwa. W kuchni tej można dostrzec silne wpływy kultury Berberów, ale także tureckie. Kuchnia ta oferuje bardzo zróżnicowane składniki potraw w zależności od regionu kraju oraz trwającej pory roku. Kuchnię algierską wyróżnia bogactwo produktów roślinnych i morskich. Jest to w istocie kuchnia śródziemnomorska i saharyjska. Poszczególne inwazje w ciągu dziejów na terytorium Algierii przyczyniły się do wymiany kulturowej także w zakresie kulinarnym między ludami, z których należy wymienić Berberów, Arabów, Turków, Żydów, Andaluzyjczyków, Francuzów i Hiszpanów. Spośród dań, jakie podawane są w Algierii, najbardziej popularny jest kuskus, uznany zresztą za danie narodowe, i ciasta tradycyjne typu orientального. Przepisy, podobnie jak w innych kulturach, przekazywane są drogą ustną

¹⁰ Kasba (le Casbah) — unikalna dzielnica Algieru — określana jako medina, czyli miasto islamskie, ma charakter starego miasta. Zachowały się tam domy tradycyjne arabsko-śródziemnomorskie, które dowodzą połączenia arabskiego stylu życia, obyczajów muzułmańskich i rozmaitych tradycji architektoniczno-kulturowych. Jest to niewątpliwie miejsce historyczne Maghrebu, prezentujące specyficzny charakter, a także przepięknie położone na wzgórzu, z krętymi uliczkami i widokiem na morze (Casbah d'Alger, <http://whc.unesco.org/fr/list/565> [data dostępu: 01.12.2014]).

¹¹ Do najbardziej znanych wykonawców tego gatunku muzyki należy Cheikha Khaled, wcześniej znany jako Cheb Khaled (słowo *cheb* oznacza śpiewaka muzyki *rai*).

z pokolenia na pokolenie. Najbardziej popularną zupą jest chorba pochodzenia osmańskiego, najczęściej gotowana z mięsa jagnięcego z dodatkiem ostrej papryki, pomidorów, czosnku, cebuli i oliwy, w Oranii zaś najpopularniejszą zupą jest harira, rozpowszechniona przez Andaluzyjczyków. Pojawiła się w 902 roku za sprawą Mohameda Ben Abou Aouna oraz Mohameda Ben Abdouna, marynarzy andaluzyjskich, którzy z polecenia kalifów Kordoby założyli Oran (*Oran info, fondation de la ville* [archive]).

Kuchnia marokańska, podobnie jak kuchnie innych krajów Maghrebu, wyróżnia się wpływami kuchni arabskiej, żydowskiej, berberskiej, zauważa się też obecność śladów kuchni śródziemnomorskiej. O wpływach hiszpańskich świadczy popularna zupa harira (podobnie jak w algierskiej Oranii). Ciekawa jest też kuchnia z regionu Oujda, graniczącego z Algierią — honoruje się tam wiele przepisów powszechnych w Algierii. O swoistym wyrafinowaniu marokańskiej kuchni świadczy danie określane jako mechoui (jagnię pieczone jako danie tradycyjnie z okazji bardzo ważnych uroczystości). Kuchnia krajów Maghrebu czy szerzej Północnej Afryki powstała z rozmaitych elementów znamienych dla stylów życia plemion i mieszkańców miast, wywodzących się z różnych kultur. Kuskus i tadżine to najbardziej popularne z dań kuchni marokańskiej. Te tradycyjne dania przygotowywane są najczęściej na bazie mięsa baraniego lub ryb i rozmaitych warzyw. Do specyfiki kuchni marokańskiej należy zliczyć danie określane jako les pastillas, pochodzenia andaluzyjskiego, tradycyjnie konsumowane w czasie świąt.

Kuchnia tunezyjska jest, podobnie jak kuchnia Maghrebu, swoistym wymieszaniem kultury kulinarnej berberskiej, arabskiej, żydowskiej, tureckiej, włoskiej, francuskiej. W dużym stopniu zależy od regionu i jego uwarunkowań klimatycznych. Charakterystyczna dla Maghrebu potrawa o nazwie tadżine (Tajine) różni się przygotowaniem. Występuje wersja tunezyjska i wersja marokańska. Kuchnia ta, równocześnie śródziemnomorska, afrykańska i orientalna, jest specyficzna dla poszczególnych regionów, grup etnicznych. Można zatem mówić o kuchni berberskiej, andaluzyjskiej, żydowskiej czy arabskiej. Bardziej wyrafinowana jest kuchnia mieszkańców miast w porównaniu z kuchnią mieszkańców wsi.

Kuchnia berberska jest kuchnią tradycyjną, odziedziczoną, wspólną dla mieszkańców Afryki Północnej, nieco ewoluującą w ciągu dziejów. Jest zróżnicowana regionalnie i uwarunkowana lokalną uprawą roślin.

Wymieszanie etniczne i kulturowe nie miało znaczącego wpływu na kuchnię amazighe, zwłaszcza dla plemion berberskich zamieszkałych w miejscach trudno dostępnych. Pomimo napływów fenickich, rzymskich, bizantyńskich, arabskich, osmańskich, francuskich czy hiszpańskich Berberowie przez długi czas byli wspólnotą zamkniętą, swoistą enklawą. Cukier i herbata pojawiły się w średniowieczu i zapoczątkowały nową formę konsumpcji, herbata mocno słodzona stała się napojem narodowym w swej istocie. Szczególne miejsce w kuchni berberskiej zajmuje chleb z mąki albo z kaszki zbożowej, mąki jęczmiennej i kukurydzianej, wypiekany w tradycyjnych piecach. Aktualnie trudno byłoby mówić o typowej kuchni berberskiej.

Konkludując, kuchnia krajów Maghrebu jest różnorodna, co wynika z kontaktów, jakich społeczność doświadczała. Obecność turecką dokumentuje m.in. zupa chorba i ciastka pieczone na bazie miodu i migdałów, hiszpańską — zupa harira, francuską — sery i wino, bagietki i croissants (Chawki A mari: *Que reste-t-il des Turcs et des Français en Algérie?* <http://www.slateafrique.com/81641/turcs-francais-algerie-colonisation-histoire> [data dostępu: 30.10.2014]).

Pied-noir (Czarna stopa)

Szczególony wymiar spotkania kultur dokumentują tzw. czarne stopy (*pieds-noirs*), czyli — jak wzmiankuje Larousse — osoby pochodzenia francuskiego czy szerzej europejskiego przybyłe do Afryki Północnej w latach 1830—1962 (Définition du Dictionnaire Larousse [en ligne]. Larousse, www.larousse.fr)¹². Ślady obecności *pieds-noirs* w Afryce Północnej dowodzą krzyżowania się specyficznych kultur śródziemnomorskich widocznego w gestach, potrawach, zwrotach leksykalnych itp. Inaczej mówiąc, chodzi o pamięć zrekonstruowaną (zob. Certain, 2001; Karsenty, 2001; Mazella, 2005; Moréno, 1999).

Leon Insard wyróżnia trzy kuchnie w Afryce Północnej, umocowane w trzech kulturach: arabskiej, żydowskiej i *pieds-noirs*, a tę ostatnią charakteryzuje jako naznaczoną kulturą europejską, żydowską i arabską. Jako przykład tej zbitki podaje zupę chorba, mięso duszone, couscous i sałatę żydowską (Insard, 2006). Oran i cały region Oranii pozostawał pod wpływami kultury hiszpańskiej, co przejawia się w języku i architekturze, a także w zachowaniach. W języku francuskim w Algierii występują słowa i wyrażenia będące mieszanką języków arabskiego i włoskiego, arabskiego i hiszpańskiego czy arabskiego i francuskiego. Często rozmówca gestykuje i głośno mówi, co tłumaczy się u *pieds-noirs* wpływami arabskimi i włoskimi (Virolle-Souibès, 2007, s. 166). Szczegółność kultury *pieds-noirs* wynika ze specyfiki zaludnienia. Orania leży niedaleko Hiszpanii, region Algieru dzieli niewielka odległość z Balearami i Korsyką, a z okolic Konstantyny na wschodzie już niedaleko do Sardynii, Malty i Włoch. Te różnorodne wpływy spowodowały, że język arabski mówiony charakterystyczny jest dla regionów¹³. Chciałabym nawiązać do niezwykle interesującej i ciekawej rozmowy dwóch kobiet: Lucie Pruvost i Laurence Aidy Ammour, auterek książki *Algérie, terre de rencontres*. Jest to dialog Francuzki, urodzonej i wychowanej w czasach kolonialnych, chrześcijanki, prawniczki, socjolożki, misjonarki należącej do

¹² Na przełomie lat 80. i 90. XX wieku w Oranie miałam okazję poznać osoby, które określały się jako *pieds-noirs*. Jedną z tych osób był biskup Oranu Pierre Claverie (zginął z rąk zamachowca 1 sierpnia 1996 roku).

¹³ Pod koniec lat 80. XX wieku mieszkając w Oranie uczyłam się języka arabskiego. W rozmowie z mieszkańcem Algieru usłyszałam, że mówię dialektem orańskim, a nie językiem arabskim.

kongregacji tzw. Białych Sióstr, czyli — jak sama o sobie mówi — jest *pied-noir* (Pruvost, Ammour, 2009, s. 21), i Algierki, urodzonej już w niepodległym kraju w Algierze, socjolożki. Laurence A. Ammour w przedmowie do książki pisze: „Algieria zawsze była miejscem spotkań: cywilizacji, sztuki kulinarnej, muzyki, ludów, języków, stylów życia” (2009, s. 18).

Zakończenie

Na początku XIX wieku Francja prezentowała się jako awangarda myśli zachodniej. Obecność Francuzów w Afryce Północnej miała ogromny wpływ na intelektualny styl myślenia w krajach Maghrebu (T.A.M.). Francja kreowała w świecie maghrebskim intelektualną, dwujęzyczną klasę zawodową o podwójnej kulturze. W tym regionie narodziła się też średnia klasa miejska z dominacją mężczyzny. Korzyści, jakie wypłynęły z biculturalizmu, to:

- bieżący udział w cywilizacji i nowoczesnej technice,
- przynależność do grupy wykraczającej poza plemię.

Interesującego sformułowania używa Habib Sayah: „Kultura tunezyjska jest jedyna, oryginalna, tworzona w wyniku wymiany i zaszczepienia licznych ludów [...], jest mozaiką kultur śródziemnomorskich, jedyną w swoim rodzaju [...], mocno osadzona w kulturze śródziemnomorskiej i osmańskiej. O tej specyfice świadczą też idee na rzecz emancypacji kobiety, głoszone przez teologów tunezyjskich, takich jak Cheikh Salem Bouhageb, od XIX wieku, gdy kobieta arabska nie doświadczyła takiej sytuacji” (H. Sayah: *La Tunisie, un pays arabe?* <http://www.contrepoints.org/2012/07/30/92095-la-tunisie-un-pays-arabe> [data dostępu: 22.10.2014]). Takim elementem wyraźnie wskazującym na korzenie kultury basenu Morza Śródziemnego jest język i „talerz”. Otóż bardziej rozumiały dla Tunezyjczyka jest język maltański niż jemeński czy nawet marokański, bliższe mu są obyczaje greckie czy sycylijskie niż libijskie czy kuwejckie. W tzw. talerzu narodowym można rozpoznać potrawy pochodzące z Turcji czy z Maghrebu, ale nie można tego talerza nazwać saudyjskim. Pod wpływem rozmaitych podbojów, a tym samym różnych ludów kultura krajów Maghrebu skupia w sobie różnorodność o rozmaitych korzeniach.

Literatura

Barska A., 2012: *Rewolucja kaktusowa/jasminowa znakiem przemian w krajach Maghrebu*. „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa”, T. 3, s. 170—180.

- Barska A., 1996: *Grobowce świętych marabutów jako ośrodki kultu w Tunezji i Algierii*. „Lud”, T. 80.
- Benzakour F., Gaadi D., Queffelec A., 2000: *Le Français au Maroc. Lexique et contacts de langues*. Bruxelles: Éd. Duculot — AUPELF-UREF.
- Benzakour F., 2000: *Le français au Maroc. Le problème des doublets: entre dénotation et connotation*. In: *Actes des IV Journées scientifiques, Contacts de langue et identités culturelles*. Laval: Les presses de l'Université Laval, Actualité scientifique, AUPELF-UREF.
- Benzakour F., 2001: *Français de référence et français en usage au Maroc. Une adéquation illusoire: l'exemple de l'écart lexical*. In: *Actes du Colloque International "Le français de référence. Constructions et appropriations d'un concept" (organisé par le groupe de recherche Valibel Louvain-La-Neuve, 3—5 novembre 1999. «Cahier de l'Institut de Linguistique de Louvain»*. Leuven: éd. Peeters.
- Certain Ch., 2001: *Cuisine pied-noir*. Aix-en-Provence: Edisud.
- Danecki J., 1997: *Kultura islamu. Słownik*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Dziubiński A., 1983: *Historia Maroka*. Wrocław: Ossolineum.
- Dziubiński A., 1994: *Historia Tunezji*. Wrocław: Ossolineum.
- Eco U., 1972: *Pejzaż semiotyczny*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Isnard L., 2006: *Les trois cuisines du Maghreb: 600 recettes arabes, juives et pieds-noirs*. Montpellier: Presses du Languedoc, Gastronomie.
- Kasznik-Christian A., 2006: *Algieria*. Warszawa: TRIO.
- Karsenty I., 2001: *La cuisine pied-noir*. Paris: Denoël.
- Mazella L., 2005: *Le parler pied-noir: mots et expressions de là-bas*. Marseille: Rivages.
- Mikułowski-Pomorski J., 2012: *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*. Nowa edycja. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Milian H., 2010: *Des Louangeurs au Home Cinéma en Algérie. Études de socio-anthropologie culturelle*. Paris: L'Harmattan.
- Moréno L.A., 1999: *Le parler des Pieds-Noirs d'Oran et d'Oranie*. Vents Contraires.
- Pruvost L., Ammour L.A., 2009: *Algérie, terre de rencontres*. Paris: Karthala.
- Virolle-Souibès M., 2007: *Gestes d'Algérie*. Paris: Karthala.

Źródła internetowe

- Algérie. *Les droits linguistiques des berbérophones*, http://www.axl.cefan.ulaval.ca/africque/algerie-4Berberes_ling.htm (data dostępu: 10.11.2014).
- Benzakour F., *Le français au Maroc. De la blessure identitaire à la langue du multiple et de la «copropriation»*, http://www.dorif.it/ezine/ezine_articles.php?dorif_ezine=ba74cfaffeb5527f969211e72ebd75e7&art_id=47 (data dostępu: 23.10.2014).
- Chalah S., *L'enseignement de la langue "Tamazight-Berbère" (en Algérie de 1995 à 2011)*. http://www.siwel.info/Par-Seidh-Chalah-L-enseignement-de-la-langue-Tamazight-Berbere-en-Algerie-de-1995-a-2011_a5756.html (data dostępu: 29.11.2014).
- http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/Maroc_musique/185590 (data dostępu: 11.11.2014).
- <http://maroc.marocain.biz/la-musique-marocaine/> (data dostępu: 11.11.2014).
- L'influence de la culture française en Tunisie, entre héritage et appropriation*, <http://hctc.hypotheses.org/203> (data dostępu: 30.10.2014).

Labourdette J.-P., Auzias D., Algérie 2011, www.algerie.petitfule.com (data dostępu: 11.11.2014).

Le Maroc développe l'enseignement du tamazight, <http://magharebia.com/fr/articles/awi/features/2012/09/12/feature-04> (data dostępu: 22.11.2014).

«Oran info, fondation de la ville», archive.wikiwix.com (data dostępu: 12.11.2014).

Sayah H., *La Tunisie, un pays arabe?* <http://www.contrepoints.org/2012/07/30/92095-la-tunisie-un-pays-arabe> (data dostępu: 22.10.2014).

www.larousse.fr/encyclopedie/divers/Alg%C3%A9rie_histoire/185573 (data dostępu: 11.11.2014).

Dorota Woroniecka-Krzyżanowska

Szkoła Nauk Społecznych przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie

Uchodźstwo jako sytuacja wymuszonego kontaktu kulturowego: przypadek obozu dla uchodźców palestyńskich na Zachodnim Brzegu Jordanu*

Abstract: Fleeing the dangers of war, refugees leave behind their social and physical worlds of home. While in exile, they face economic hardship, insecurity and estrangement, trying to adapt themselves to a new, often very different, reality. In the case of those staying in refugee camps, the situation of forced cross-cultural contact can be analyzed on two levels, in regard to: (1) interactions between refugees and members of the host population, understood both locally and nationally; (2) relations between refugees themselves within the emergent camp community, most often composed of people coming from different socioeconomic and cultural backgrounds. The article describes the such-defined situation of cross-cultural contact as lived by the inhabitants of Al-Am'ari, a Palestinian refugee camp established in 1949 in the vicinity of Ramallah, West Bank. The unique situation of the researched community, pertaining to both the length of their exile and the fact of being "refugees in their own land", allows to address matters that are rarely reflected upon in the literature on refugees, i.e. the cosmopolitan aspect of the refugee condition and the formation of a hybrid camp identity.

Key words: Palestinian refugees, protracted exile, West Bank, refugee camps

* Autorka uzyskała środki finansowe na przygotowanie rozprawy doktorskiej z Narodowego Centrum Nauki w ramach finansowania stypendium doktorskiego na podstawie decyzji nr DEC-2013/08/T/H53/00128.

Wprowadzenie

Zarówno w powszechnym wyobrażeniu, jak i w literaturze przedmiotu uchodźstwo jest zasadniczo definiowane jako zjawisko przejściowe i odwracalne. Uchodźca to osoba, która została zmuszona do opuszczenia swojego domu w obliczu zagrożenia i powinna do niego wrócić, jak tylko pojawi się taka możliwość. Z tej perspektywy doświadczenie wygnania jest często przedstawiane w kategoriach wykorzenia, dojmującej nostalgii za utraconym jako sytuacja niemocy i wyczekiwania. Pisząc o obozach dla uchodźców, Zygmunt Bauman charakteryzował je jako miejsca „zamrożonej przejściowości”, gdzie ludzie „żyją z dnia na dzień — a na istotę ich życia nie wpływa świadomość, że dni składają się na miesiące i lata” (2002, s. 89). Michel Agier (2011) charakteryzował je jako miejsca wieloaspektowego wykluczenia, znajdujące się poza przestrzenią i czasem zwykłego przewidywalnego świata, na marginesie życia społecznego populacji przyjmującej. Według wpływowej koncepcji Giorgio Agambena (1998), obozy funkcjonują poza normalnym porządkiem prawnym, działają na zasadzie wyjątku, redukując mieszkańców do „nagiego życia” i czyniąc ich przedmiotem biopolityki. W myśl tych ujęć są to powstałe w wyniku jakiegoś splotu wydarzeń przestrzenie, które nie mają w sobie potencjału do tworzenia nowych kontekstów społecznych (por. Appadurai, 1996).

Choć tego rodzaju ujęcia z pewnością oddają po części doświadczenie będące udziałem uchodźców, to jednak zdają się nie uwzględniać wielu aspektów życia codziennego na wygnaniu. Wskutek orientacji na przeszłość nie przywiązują wagi do różnorodnych sieci relacji, w które uchodźcy wchodzi zarówno z innymi uchodźcami, jak i z przedstawicielami społeczności przyjmującej, do zmiany stylów życia i zarobkowania czy wysiłków budowania nowych wspólnot lokalnych i udomowiania obozowej przestrzeni. Dostrzeżenie i analiza tych aspektów życia codziennego są szczególnie istotne w badaniu uchodźców długoterminowych, dla których perspektywa powrotu pozostaje domeną niesprecyzowanej przyszłości. Zrozumienie ich doświadczenia nabiera nowego znaczenia w obliczu obecnych trendów migracji przymusowej na świecie. Według statystyk UNHCR, agendy ONZ ds. Uchodźców, w ciągu dwóch minionych dekad średni okres wygnania systematycznie się wydłużał, z dziewięciu lat w 1993 roku do siedemnastu pod koniec 2003 roku (Milner, 2014). W 2011 roku trzy czwarte uchodźców zarejestrowanych przez UNHCR (7,1 mln) znajdowało się w sytuacji długotrwałego wygnania (UNHCR, 2011), przy czym ta liczba nie uwzględnia uchodźców palestyńskich, podlegających dedykowanej im agencji ONZ — UNRWA, których liczba szacowana jest obecnie na 5 mln osób¹. Podobnie zamieszkiwanie obozów dla uchodźców staje się doświadczeniem coraz większej liczby migrantów przymusowych. Pod koniec 2012 roku 35% (3 mln) uchodźców podlegających UNHCR mieszkało w obozach, przy czym dla palestyńskich uchodźców ta liczba wynosiła

¹ Źródło: <http://www.unrwa.org/palestine-refugees> (data dostępu: 25.11.2014).

1,5 mln. Zestawienie tych danych pokazuje, że co najmniej 12 mln osób znajduje się obecnie w sytuacji długotrwałego uchodźstwa, a około 4,5 mln zamieszkuje obozy dla uchodźców². W odpowiedzi na zmiany w trendach migracji przymusowej doświadczenie długotrwałego wygnania jest przedmiotem rosnącego zainteresowania zarówno naukowców, jak i pracowników organizacji humanitarnych i rozwojowych (Milner, 2014).

Do zrozumienia tego doświadczenia konieczne jest przyjrzenie się z bliska życiu codziennemu uchodźców długoterminowych, opisanie oraz analiza ich codziennych interakcji, rekonstrukcja sieci relacji, jakie wytwarzają się w ramach uchodźczych wspólnot, a także w kontaktach ze społecznością przyjmującą. Taka perspektywa pozwala spojrzeć na uchodźców jako na aktorów wypracowujących własne metody funkcjonowania w sytuacji długotrwałego wygnania, w przeciwieństwie do dominującego dyskursu „konstruującego uchodźców jako nagą ludzkość” (Malkki, 1996, s. 390), sprowadzającego ich do potrzeb biologicznych, a wyciszającego polityczne i historyczne aspekty ich doświadczenia. Przyjęcie tej perspektywy ułatwia przełamanie statycznego spojrzenia na tożsamości uchodźcze, wyjście poza retorykę „zamrożenia” i wykorzenienia, a ukazanie procesów, jakim podlegają uchodźcy w sytuacji kontaktu z osobami o odmiennym zapleczu kulturowym czy społeczno-ekonomicznym.

Wygnanie, zwłaszcza długotrwałe, jest typem sytuacji, która wytrąca jednostki z ich ustalonych światów społecznych, zmusza do kontaktu z osobami o innym zapleczu kulturowym, do konfrontacji z innymi stylami życia i tradycjami. Jak zauważył Tim Edensor, konfrontacja z odmiennymi kodami kulturowymi nie tylko ukazuje aktorom możliwą różnorodność zachowań, lecz także „powoduje zwiększenie poczucia świadomości wobec tego, co wydawało się zdroworozsądkowym działaniem” (2002, s. 89). Zdaniem autora, refleksyjność w życiu codziennym wywoływana jest przez konteksty i okoliczności, w których jednostka zostaje wytrącona z rutynowych praktyk i zaczyna poddawać je osądowi. Ten efekt wydaje się szczególnie silny w przypadku migracji przymusowej, kiedy wytrąceniu ze „starego” i konfrontacji „z nowym” towarzyszą często niespodziewane i traumatyczne wydarzenia. Jak podkreśla David Turton, „sposób, w jaki ludzie doświadczają przybycia do nowego miejsca, a także stopień, w jakim to doświadczenie jest uznane za szokujące i niszczące, jest uzależniony od warunków, w jakich to przybycie ma miejsce” (2005, s. 275). Doświadczenie wojny, przemocy i wygnania kształtuje sposób, w jaki uchodźcy nawiązują relacje ze swoim nowym otoczeniem społecznym. Zwłaszcza w sytuacji długotrwałego wygnania kontakt z osobami spoza własnej wspólnoty rodzinnej i sąsiedzkiej jest nieodzowny w procesie organizowania życia na nowo. Poza koniecznością wchodzenia w interakcję z osobami o odmiennym zapleczu kulturowym uchodźcy muszą również nauczyć się wchodzić w nowego rodzaju interakcje. Dotyczy to między innymi relacji z różnego rodzaju organizacjami pomocowymi, ale wynika także ze zmiany ich statusu społeczno-ekonomicznego, konieczności szukania

nowych form zarobkowania czy zmiany dotychczasowych przyzwyczajzeń w nowej rzeczywistości społecznej.

Niniejszy artykuł stanowi prezentację analizy wybranych elementów wymuszonego kontaktu kulturowego, jaki stał się doświadczeniem mieszkańców Al-Am'ari, sześciotysięcznego obozu dla uchodźców palestyńskich na Zachodnim Brzegu Jordanu. Przedstawione zagadnienia koncentrują się wokół pytań o sposoby, jakimi elementy światów społecznych sprzed wygnania zostały włączone w proces tworzenia wspólnoty obozowej, przemiany, jakim podlegały lokalne tradycje i zwyczaje w zetknięciu z odmiennością kulturową, oraz mechanizmy tworzenia się społeczności lokalnej, w ramach której funkcjonuje różnorodność praktyk kulturowych oraz powstają różnego rodzaju hybrydalne formy i tradycje. Prezentowane analizy zorganizowane są wokół trzech tematów przewodnich dotyczących wpływu wygnania i towarzyszących mu kontaktów kulturowych na style życia i pozycję społeczną mieszkańców Al-Am'ari, ich życie społeczne i rodzinne oraz praktykowane przez uchodźców tradycje i zwyczaje lokalne. Materiał badawczy został zebrany w trakcie trwających osiem miesięcy badań terenowych przeprowadzonych w obozie Al-Am'ari między styczniem 2010 a sierpniem 2012 roku, z użyciem narzędzi metodologicznych, takich jak wywiady pogłębione, obserwacja uczestnicząca i rejestrowanie danych wizualnych.

Obóz Al-Am'ari

W wyniku wojny 1948 roku około 780 tys. arabskich mieszkańców Brytyjskiego Mandatu Palestyny opuściło swoje domy, uciekając przed militarnymi organizacjami walczącymi o powstanie państwa Izrael (Sharoni, Abu Nimer, 2008). Na teren Zachodniego i Wschodniego Brzegu Jordanu trafiło wtedy około 450 tys. uchodźców (Mishal, 1978), głównie z centralnej Palestyny, miast Al-Ludd, Ar-Ramla i Jaffa oraz otaczających je terenów wiejskich (Plascov, 1981). Dla części z uchodźców, którzy dotarli do miast Ramallah i Al-Bireh, Międzynarodowy Komitet Czerwonego Krzyża utworzył w 1949 roku obóz dla uchodźców, znany jako Al-Am'ari. Rok później kontrolę nad obozem przejęła UNRWA, zapewniając uchodźcom podstawową infrastrukturę i artykuły pierwszej potrzeby. W połowie lat 50. XX wieku w obliczu oddalającej się perspektywy powrotu uchodźców i niepewnej sytuacji w regionie UNRWA zaczęła zastępować dotychczasowe namioty solidniejszymi konstrukcjami z betonu. Z relacji badanych wynika, że był to bardzo trudny moment w życiu uchodźców, obawiających się, że zastąpienie namiotów prostymi domkami krytymi blachą falistą może oznaczać rzeczywistą instytucjonalizację ich życia na wygnaniu. Te obawy okazały się uzasadnione: w trakcie sześciu dekad istnienia obóz coraz bardziej upodabniał się do zubożałej dzielnicy sąsiadujących miast, kolejne pokolenia uchodźców rodziły się na wygnaniu, a problem uchodźców palestyńskich pozostawał nierozwiązany

mimo trwających od lat izraelsko-palestyńskich negocjacji pokojowych. Przez ponad sześć dekad uchodźcy z Al-Am'ari dzielili los mieszkańców Zachodniego Brzegu Jordanu, doświadczyli kontroli jordańskiej (1948—1967), wojny 1967 roku, bezpośredniej okupacji izraelskiej (1967—1993), dwóch powstań palestyńskich i powstania Palestyńskiej Władzy Narodowej w wyniku porozumień z Oslo (1993, 1995), by wymienić tylko niektóre z geopolitycznych przemian, które dotknęły ten region. W chwili obecnej obóz Al-Am'ari jest jednym z dziewiętnastu obozów UNRWA na terenie Zachodniego Brzegu Jordanu, leży w ramach tzw. Strefy A (czyli teoretycznie znajduje się pod całkowitą kontrolą palestyńskich władz) i zamieszkuje go około 6 tys. osób.

Style życia i pozycja społeczna

Obozy dla uchodźców powstają — z założenia — jako tymczasowe schronienie dla ludzi uciekających przed niebezpieczeństwem. Tworzą miejsca, w których stykają się osoby o różnych doświadczeniach, różnym zapleczu ekonomicznym i kulturowym. W ramach obozowej przestrzeni i sieci wytwarzających się w niej relacji uchodźcy podejmują wysiłek przystosowania się do nowych okoliczności i możliwie jak najlepszego w nich funkcjonowania. Zwłaszcza w przypadku wydłużającego się wygnania pomoc humanitarna rzadko jest w stanie zaspokoić potrzeby życiowe mieszkańców, co skłania uchodźców do poszukiwania alternatywnych źródeł utrzymania. Wysiłki znalezienia form zarobkowania na wygnaniu są często ograniczone obostrzeniami w dostępie do rynku pracy społeczności przyjmujących, w obliczu których uchodźcy tworzą skomplikowane systemy „nieformalnych ekonomii” (Milner, 2014). Choć niewątpliwie wcześniejsze doświadczenia zawodowe mogą stanowić atut w poszukiwaniu zatrudnienia na wygnaniu, to powrót do danych profesji często nie jest możliwy. Jak zauważają Marc-Antoine De Montclos i Peter Kagwanja (2000), dla wielu grup uchodźców — takich jak koczownicy czy rolnicy — wygnanie i zamieszkanie w obozach oznacza poważną zmianę stylów życia i konieczność znalezienia nowych form zarobkowania. Dla tych grup, jak przekonują autorzy, osiedlenie się w obozie jest etapem na drodze do dalszej urbanizacji.

Jak wynika z badań przeprowadzonych pod koniec lat 60. XX wieku przez Shimona Shamira (1979), uchodźcy, którzy zamieszkali w obozach dla uchodźców na terenie Zachodniego Brzegu Jordanu, należeli do najuboższych warstw arabskiej populacji Mandatowej Palestyny. Ci bardziej uprzywilejowani osiedlali się głównie w miastach, co sprawiło, że podziały społeczne sprzed wygnania zostały odtworzone na wygnaniu i zyskały nowy, „przestrzenny” wymiar. Jednak niezależnie od miejsca zamieszkania, w wyniku wygnania uchodźcy utracili dwa główne źródła statusu społecznego: ziemię i pozycję w ramach ustalonej struktury społecznej. Dominujący w tamtym okresie „silny związek między posiadaniem

ziemi, bogactwem, pozycją społeczną i wpływami politycznymi, ujęty w powiedzenie ludowe »'ardi 'irdi« (moja ziemia to mój honor)” (Bisharat, 1997, s. 214), miał wielki wpływ na kształtowanie się relacji między uchodźcami a społecznością przyjmującą. W tej sytuacji większość uchodźców mieszkających w obozach znalazła się w najniższej kategorii bezrolnych chłopów i była zmuszona podejmować różnego rodzaju niskopłatne prace fizyczne, najczęściej poza rolnictwem (Shamir, 1979; Bisharat, 1997).

Podobne doświadczenia stały się udziałem mieszkańców Al-Am'ari, którzy stracili w wyniku wojny swoje źródła utrzymania i często nie mogli powrócić do wykonywania pracy w zawodzie. Wojna 1948 roku oznaczała dla nich znaczące zubożenie i zmianę dotychczasowych stylów życia. Po pierwsze, co podkreślało wielu rozmówców, uchodźcy przestali być samowystarczalni, a stali się zależni od pomocy dystrybuowanej przez UNRWA i inne organizacje pomocowe. Utrata samodzielności i zależność od pomocy z zewnątrz była przez wielu interpretowana jako degradacja społeczna i utrata godności osobistej. W tym sensie życie przed 1948 rokiem często było przez uchodźców opisywane jako proste, ale godne. Zapytany o życie swoich przodków w mieście Al-Ludd jeden z badanych odpowiedział:

B: Pracowali, wiedli proste, ale pełne szacunku życie.

DWK: Co masz na myśli, mówiąc „pełne szacunku”?

B: Pełne szacunku oznacza, że żyli w szacunku [tzn. byli szanowani], w wolności. Oni przeżywali swoje dni [tzn. żyli pełnią życia], nie tak jak my teraz. My czy po *An-Nakbie*³, my nie żyjemy pełnią życia. Oni szukali wolności, pogubili się i nie wiedzieli, gdzie mają iść, nie wiedzieli, co robić. Byli ograniczeni w swoim jedzeniu i w swojej pracy. Stracili wiele rzeczy, o których nie myśleli, gdy wciąż je mieli.

W narracjach o życiu swoich rodzin w Mandatowej Palestynie wielu uchodźców podkreślało cechującą je prostotę i naturalność znajdujące źródło w „byciu u siebie” zarówno w sensie materialnym, jak i społecznym. W przypadku uchodźców z terenów wiejskich to właśnie związek z ziemią (przez własność czy uprawę) był przedstawiany jako źródło stabilizacji i wolności, często rozumianej jako samowystarczalność. Jak zauważa Ishag Y. Al-Qutub, „dla palestyńskich rolników utracona ziemia nie tylko była środkiem produkcji, ale także stanowiła bazę ich kultury i oś dla ciągłości dziedziczonych tradycji, źródło poczucia własnej wartości i statusu w relacjach międzyludzkich” (1989, s. 98).

Większość al-am'aryjczyków wywodzi się z terenów wiejskich Mandatowej Palestyny. Dla ich rodzin wygnanie oznaczało prawie całkowitą zmianę stylu życia. Ze względu na strukturę lokalnego rynku pracy większość z nich nie miała możliwości podjęcia pracy w rolnictwie i była zmuszona do szukania zatrudnienia

³ *An-Nakba* (arab. 'katastrofa') — popularnie używane określenie na porażkę wojsk arabskich w wojnie 1948 roku, w wyniku której większość arabskich mieszkańców Palestyny Mandatowej stała się uchodźcami z terenów nowo powstałego Państwa Izrael.

w innych sektorach. Choć początkowo niektórzy uchodźcy hodowali zwierzęta domowe i prowadzili drobne uprawy w okolicy obozu, to jednak lokalizacja Al-Am'ari pomiędzy dwoma prężnie rozwijającymi się miastami uniemożliwiła rozwinięcie tej działalności na szerszą skalę. W rezultacie większość rolników zmuszona była szukać pracy zarobkowej w pobliskich miastach, często jako niewykwalifikowana siła robocza. Pod tym względem w wymiarze ekonomicznym adaptacja do nowych warunków była w wielu przypadkach łatwiejsza dla uchodźców pochodzących z miast, którzy mogli wykorzystać swoje umiejętności w zakresie handlu, robót budowlanych itp. Tak było chociażby w przypadku jednego z moich badanych, uchodźcy z miasta Al-Ludd, którego rodzina wkrótce po przybyciu do obozu otworzyła lokalną piekarnię, wykorzystując wcześniejsze doświadczenia w prowadzeniu tego typu działalności biznesowej.

Ze wspomnień badanych wynika, że sytuacja materialna i zawodowa al-am'aryjczyków nie uległa zasadniczej poprawie aż do lat 70. ubiegłego wieku, kiedy Izrael otworzył swój rynek pracy dla mieszkańców terytoriów zajętych w wojnie 1967 roku. Pomimo praktycznego braku należnych praw pracowniczych mieszkańcy Zachodniego Brzegu Jordanu mogli znaleźć zatrudnienie w Izraelu za znacznie wyższe stawki niż w Królestwie Jordanii, które sprawowało kontrolę nad tym regionem w latach 1949—1967. Zwłaszcza dla mieszkańców obozów oznaczało to szansę na poprawę warunków życiowych i uniezależnienie się od elity ekonomicznej Zachodniego Brzegu (Bisharat, 1997). Al-Am'ari nie stanowiło wyjątku pod tym względem. Zdecydowana większość moich rozmówców w średnim wieku, a także kilka rozmówczyń, miało za sobą doświadczenie pracy zarobkowej w Izraelu. W przypadku mężczyzn przeważało zatrudnienie w ogólnie rozumianym budownictwie (i w mniejszym wymiarze w gastronomii), a w przypadku kobiet — w zawodach związanych ze sprzątaniem i zajmowaniem się domem. Poza większymi dochodami i możliwością poprawy sytuacji bytowej dla al-am'aryjczyków praca w Izraelu oznaczała kontakt z zachodnią kulturą i często zdecydowanie odmiennymi stylami życia.

Zwłaszcza w sytuacji uchodźstwa, w której zazwyczaj następuje zerwanie większości dotychczasowych relacji społecznych, środowisko pracy jest ważną platformą integracji z przedstawicielami społeczności przyjmującej. W przypadku wielu al-am'aryjczyków o pochodzeniu wiejskim zatrudnienie w sąsiadujących miastach oznaczało kontakt z szeroko pojętą kulturą miejską. Dla tej grupy, w myśl obserwacji Marca-Antoine'a De Montclos i Petera Kagwanja (2000), wygnanie oznaczało pierwszy krok w stronę dalszej urbanizacji, zmiany dotychczasowego stylu życia i tradycyjnych form życia społecznego integralnie związanych z uprawą roli. Pod tym względem adaptacja do nowych warunków była często łatwiejsza dla uchodźców z terenów miejskich, w tym głównie z miast Ar-Ramla, Al-Ludd oraz Jaffa, choć i oni doświadczyli zmiany swojej pozycji w strukturze społecznej, a także musieli nauczyć się funkcjonować w ramach społeczności Ramallah i Al-Bireh, z właściwymi im zależnościami klanowymi, tradycjami czy różnicami dialektalnymi. W szerszym kontekście, dla mieszkańców Zachodniego Brzegu Jordanu wojna 1967 roku zapoczątkowała lata izraelskiej okupacji, której jedną

z konsekwencji był również wymuszony kontakt kulturowy między przedstawicielami społeczeństwa okupowanego i okupującego.

Życie społeczne i rodzinne

W obliczu działań wojennych 1948 roku uchodźcy często uciekali w grupach rodzinnych i sąsiedzkich. W wielu nowo powstałych obozach dla uchodźców, w tym także w Al-Am'ari, osoby pochodzące z tych samych miejscowości często mieszały obok siebie. Tak powstałe sąsiedztwa z czasem nabierały bardziej permanentnego charakteru i często przyjmowały nazwy w nawiązaniu do miejsc pochodzenia ich mieszkańców (por. Chatty, 2010). Podobnie stało się w obozie Al-Am'ari, gdzie do dzisiaj cztery sąsiedztwa noszą nazwy miejscowości, z których pochodzili mieszkający w nich uchodźcy: Harat An-Na'ani, Harat 'Annaba, Harat Abu Shusha oraz Harat Al-Malha. Choć ich dawna homogeniczność została w dużej mierze zakłócona przez dynamiczną sytuację mieszkaniową w obozie, w codziennych rozmowach mieszkańcy nadal używają tych nazw, opisując relacje przestrzenne w Al-Am'ari. Tak powszechna w palestyńskich obozach dla uchodźców praktyka odtwarzania społeczności sprzed wygnania, zarówno w sensie przestrzennym, jak i społecznym, stała się mechanizmem udomawiania obozowej przestrzeni, zachowywania ciągłości przerwanej przez doświadczenia wojenne, a także zapewnienia społecznych sieci wsparcia w obliczu zmieniającej się sytuacji geopolitycznej i trudnych realiów życia na wygnaniu (Peteet, 2005; Gren, 2009; Chatty, 2010).

Z relacji uchodźców wynika, że w pierwszych dwóch dekadach istnienia Al-Am'ari społeczności sprzed wygnania stanowiły istotne grupy wsparcia dla uchodźców, a dla wielu — główne pole ich życia społecznego. Z czasem jednak te więzi ziolkowskie zaczęły tracić na znaczeniu, w miarę jak tworzyła się obozowa wspólnota. Zwłaszcza dla pokoleń, które urodziły się już na wygnaniu, to lokalna społeczność obozowa była głównym punktem odniesienia, a ich kontakty i relacje wykraczały daleko poza wspólnoty ziolkowskie. W ocenie mieszkańców Al-Am'ari, trudne warunki życia na wygnaniu, a zwłaszcza represje i cierpienia, jakich doświadczyli mieszkańcy w trakcie pierwszego powstania palestyńskiego, były głównym czynnikiem odpowiedzialnym za powstanie silnie zintegrowanej społeczności lokalnej. Wielu moich rozmówców podkreślało wspólnototwórczą rolę cierpienia, odnosząc się najczęściej do doświadczenia pierwszego powstania palestyńskiego (pierwszej intifady):

Nie czuję, żeby to [tzn. silne więzi między mieszkańcami obozu — D.W.K.] było dlatego, że jesteśmy uchodźcami. Przyzwyczailiśmy się do siebie; żyjemy razem od dawna, większość z nas. I to jest pewnie też dlatego, że jesteśmy rodziną intifady [...], przeżyliśmy to samo, mieliśmy jednego wroga [...], ta sama trage-

dia. Dlatego nadal troszczymy się o siebie. Obóz nie jest tak jak miasto, oni nie widzieli tego, co my widzieliśmy.

W przekonaniu rozmówczynie wspólne cierpienie w trakcie pierwszej intifady było ważniejsze dla wytworzenia się silnych więzi wspólnotowych niż dzielone doświadczenie uchodźstwa. Już na początku lat 80. XX wieku na terenach okupowanych, obejmujących Zachodni Brzeg Jordanu i Strefę Gazy, obozy dla uchodźców stały się ośrodkami ruchu oporu, co ściągnęło na nie uwagę władz izraelskich. Zwłaszcza w trakcie pierwszej intifady to na obozach właśnie skoncentrowały się wysiłki izraelskiego wojska i administracji, mające na celu stłumienie powstania, co oznaczało większą skalę represji, niż przypadła w udziale sąsiadującym miastom i wsiom (Yahya, 1990; Gordon, 2008). Tak jak podkreśla to rozmówczynie w przytoczonym cytacie, ta wyjątkowa pozycja obozów wobec władz okupacyjnych wpłynęła na wytworzenie się norm ogólnoobozowej solidarności, etosu wzajemnej pomocy i jedności w obliczu tragedii i zagrożenia.

Także dla tych rozmówców, którzy datowali proces formowania się silnej obozowej wspólnoty na okres poprzedzający wybuch powstania, znaczącą rolę odgrywały w nim trudne realia życia na wygnaniu, doświadczenia biedy, wykluczenia i represji. Choć sytuacja materialna wielu rodzin w Al-Am'ari znacząco poprawiła się po tym, jak mieli możliwość szukania zatrudnienia na izraelskim rynku pracy, w latach 70. i 80. warunki życia w obozie ciągle odbiegały od standardów okolicznych miast, m.in. ze względu na panujące w Al-Am'ari przeludnienie, brak elektryczności, bieżącej wody i kanalizacji. Zdaniem badanych, to właśnie w tych trudnych warunkach zaczął wytworzać się duch wspólnotowy:

Nasz obóz, pamiętam, między nami były bardzo silne więzi. Jakiego rodzaju więzi? Ludzie się kochali, troszczyli o siebie wzajemnie. Bardziej niż teraz [...]. Kiedy przygotowywali jedzenie, było pięć lub sześć domów obok siebie w kole, i kiedy była kolacja, ktoś coś przyniósł, inny przyniósł co innego i wszyscy spotykali się, żeby zjeść razem. Większość z nich nie była kuzynami czy braćmi czyjegoś ojca, czy braćmi jego matki, nie: byli sąsiadami. Człowiek czuł, że należy mu na sąsiadach, człowiek bardzo troszczył się o sąsiadów.

W cytowanym fragmencie badany podkreśla, że silne więzi społeczne powstawały przede wszystkim pomiędzy nowymi sąsiadami, którzy — inaczej niż w tradycyjnym arabskim modelu przestrzennej koncentracji rodzin i klanów — nie byli bezpośrednio spokrewnieni. Jak zauważa Sari Hanafi (2007), choć tradycyjnie w społeczeństwie palestyńskim przywykło się uznawać więzi rodzinne za silniejsze od przyjacielskich czy sąsiedzkich, w wielu obozach w wyniku powtarzających się kryzysów politycznych (takich jak pierwsze i drugie powstanie palestyńskie) zaobserwowano rosnące znaczenie więzi sąsiedzkich pomiędzy osobami niespokrewnionymi.

Proces dezintegracji rodzin wielopokoleniowych, z których wiele zostało rozdzielonych w wyniku wygnania, i zacieśnianie się więzi sąsiedzkich w ramach obozu miały także wpływ na wzory zawierania małżeństw. Z przeprowadzonych

przeze mnie badań wynika, że w pierwszych dekadach funkcjonowania Al-Am'ari małżeństwa między osobami pochodzącymi z tych samych miejscowości były dosyć częste, natomiast z biegiem czasu tendencja ta ulegała stopniowemu osłabieniu. Wielu rozmówców widziało w tej początkowej tendencji naturalną konsekwencję tradycyjnego modelu aranżowania i zawierania małżeństw, w myśl którego przyszyłych małżonków wybierała rodzina, często w ramach własnego klanu. Ze względu na znaczne rozproszenie poszczególnych rodzin i klanów na wygnaniu wiele rodzin szukało odpowiednich kandydatów pośród niespokrewnionych sąsiadów sprzed wygnania, osób o ustalonej pozycji i znanej historii rodzinnej. Według szacunków niektórych z moich rozmówców, ta tendencja aranżowania małżeństw między uchodźcami dzielącymi miejsce pochodzenia zaczęła słabnąć już na początku lat 60. i tego typu małżeństwa były znacznie mniej popularne w drugim pokoleniu urodzonym w obozie. Obecnie wspólne miejsce pochodzenia nie jest uważane za istotne kryterium przy wyborze przyszłego małżonka. Jednak ze względu na generalnie wysoki poziom endogamii w społeczeństwie palestyńskim (Hana fi, 2007) i popularność tradycyjnego modelu aranżowania małżeństw, wielu współmałżonków jest w jakimś stopniu spokrewnionych i tym samym często dzieli miejsce pochodzenia.

Działania mające na celu zachowanie więzi między uchodźcami dzielącymi miejsce pochodzenia nie są ograniczone tylko do wysiłków poszczególnych jednostek czy ich rodzin. W Al-Am'ari działają trzy organizacje ziomkowskie, których zadaniem jest animowanie kontaktu między uchodźcami z danych miejscowości, kultywowanie lokalnych tradycji i zwyczajów oraz promowanie elementów lokalnej tożsamości w sytuacji wydłużającego się wygnania. Stowarzyszenia Al-Ludd, An-Na'ani oraz 'Annaba realizują tak zdefiniowane cele na różne sposoby. Przykładowo, Stowarzyszenie Al-Ludd organizuje coroczne obchody rocznicy zajęcia miasta przez żydowskie organizacje zbrojne, a także aktywności dedykowane różnym grupom uchodźców z Al-Ludd, dotyczące lokalnej historii i tradycji. Organizacje ziomkowskie funkcjonują także jako sieci wsparcia, członkowie spotykają się w celach towarzyskich, organizują pomoc w różnego rodzaju sytuacjach życiowych, takich jak utrata członka rodziny, trudna sytuacja materialna czy brak funduszy na kontynuowanie edukacji. Zdecydowana większość moich rozmówców wiedziała o działalności stowarzyszeń, ale ich ocena dotycząca tej działalności była już zróżnicowana. Jedna z badanych, lokalna aktywistka w średnim wieku, uważała, że z powodu podkreślania lokalnych różnic i uwypuklania wynikających z nich podziałów tego rodzaju stowarzyszenia nie przyczyniają się do budowania obozowej wspólnoty, w ramach której jedność — w jej opinii — powinna być na pierwszym miejscu. Choć stowarzyszenia ziomkowskie są nadal aktywne w życiu społecznym obozu, ich popularność zdecydowanie ustępuje organizacjom ogólnoobozowym, takim jak Al-Am'ari Youth Center.

Z moich obserwacji wynika, że tematy związane z tradycjami czy wspomnieniami z miejsc pochodzenia nie przewijają się często w codziennych rozmowach między al-am'aryjczykami urodzonymi na wygnaniu. Mimo tego niezależnie od wieku wiedza dotycząca pochodzenia sąsiadów czy znajomych jest dosyć

powszechna i może zostać przywołana w różnych sytuacjach, od codziennych rozmów po komentarz do ważnych wydarzeń rodzinnych, takich jak ślub czy pogrzeb. Pomimo wysokiego poziomu integracji w ramach obozowej wspólnoty podziały oparte na miejscach pochodzenia nadal do pewnego stopnia funkcjonują w życiu codziennym mieszkańców. Odwołanie do przypisywanego poszczególnym miejscowościom stereotypu występuje najczęściej w kontekście żartobliwym, jako wyjaśnienie czyjegoś zachowania, cech charakteru lub zwyczaju. Zdaniem jednej z moich głównych informaterek, lokalne różnice i stereotypy wprawdzie stopniowo słabły z upływem dekad wspólnego zamieszkiwania w obozie, ale bardziej ogólny podział na uchodźców z miast i wsi pozostaje do pewnego stopnia aktualny. W jej odczuciu, sprowadza się to przede wszystkim do kwestii prestiżu, a wyższość, z jaką początkowo „ci z miasta” traktowali „tych ze wsi”, można nadal zaobserwować w nastawieniu niektórych mieszkańców. Na podstawie przeprowadzonych badań trudno mi jednoznacznie stwierdzić, w jakim stopniu podziały bazujące na pochodzeniu są ciągle znaczące w relacjach między al-am’aryjczykami, jednak wydaje się, że obecnie inne kategorie, takie jak wykształcenie, zawód, sytuacja materialna, afiliacja polityczna czy działalność konspiracyjna, mają większą rolę w strukturyzowaniu relacji między mieszkańcami obozu.

Historia Al-Am’ari pokazuje, jak z sytuacji „wtłoczenia” w prowizorycznie zorganizowaną przestrzeń uchodźców z różnych miejscowości Mandatowej Palestyny obóz stopniowo przekształcił się we wspólnotę lokalną o silnym poczuciu odrębności. Choć początkowo związki klanowe i ziomkowskie były istotnym czynnikiem regulującym życie społeczne, to jednak z czasem dotychczasowe lojalności zaczęły ustępować ogólnoobozowej solidarności. W opinii badanych, w tym procesie istotną rolę odegrała wspólnota doświadczeń, tych wynikających zarówno z uchodźstwa i życia na wygnaniu, jak i z cierpienia doświadczanego wspólnie przez lata izraelskiej okupacji. O ile bez wątpienia materialne i społeczne elementy światów sprzed wygnania współtworzyły charakter Al-Am’ari, o tyle w trakcie ponad sześciu dekad istnienia obozu jego mieszkańcy wytworzyli specyficznie lokalne (czyt.: obozowe) instytucje, wzory postępowania i zwyczaje. Obóz stał się miejscem generującym własny kontekst społeczny, którego nie sposób sprowadzić do przejawów uchodźczej tożsamości.

Tradycje i zwyczaje lokalne

Pomimo upływu czasu i stopniowego odchodzenia pokolenia uchodźców, którzy doświadczyli życia w Mandatowej Palestynie, niektóre tradycje lokalne są nadal kultywowane w Al-Am’ari. Najczęściej wymieniane przez rozmówców tradycje specyficzne dla danych miejscowości dotyczyły zwyczajów weselnych, kuchni i dialektów. Zapytani o tradycje z miejsc pochodzenia, które kultywują na wygnaniu, al-am’aryjczycy najczęściej przytaczali te związane z zawarciem mał-

żeństwa, przy czym przeważnie kobiety miały w tym względzie większą wiedzę od mężczyzn⁴. Jedną z często wspomnianych różnic lokalnych dotyczyła zwyczaju *henny*, czyli przyjęcia organizowanego przez pannę młodą dla koleżanek i kobiet z rodziny, zazwyczaj w przeddzień zaślubin. Przyszła panna młoda (często ubrana w tradycyjną palestyńską suknię *thob*) zostaje obdarowana złotem i biżuterią przez kobiety z rodziny pana młodego, a w dalszej części uroczystości narzeczeni rysują sobie wzajemnie na dłoniach inicjały henną. Uznaje się, że zwyczaj *henny* wywodzi się z terenów wiejskich, w związku z czym uchodźcy miejscy nie powinni go praktykować, choć obecnie jest wiele wyjątków od tej reguły. Również potrawy podawane w dzień weselny tradycyjnie różnią się w zależności od miejsc pochodzenia, np. byli mieszkańcy An-Na’ani powinni podawać *maqlubeh*⁵ i potrawy z kaszką kuskus, a uchodźcy z Abu Shusha — *uzi*⁶ oraz mięso z *labaneh*⁷.

Wielu z moich rozmówców zdawało sobie sprawę, że w wyniku wydłużającego się wygnania i powszechności małżeństw mieszanych lokalne tradycje weselne powoli zanikają. Usprawiedliwiając swój brak wiedzy o zwyczajach weselnych Al-Ludd, badany wyjaśniał:

Dawniej [...] były zwyczaje i tradycje, ale niewiele osób zachowało je do dziś. I też [...] zaczęliśmy się pobierać, na przykład: moja mama nie jest z Al-Ludd, moja żona nie jest z Al-Ludd. Więc zwyczaje z Al-Ludd zaczęły powoli zanikać.

W związku z tym, że zwyczajowo wesela organizowane są wedle tradycji rodziny panny młodej, tradycje rodziny pana młodego mają mniejszą szansę zostać w tej linii zachowane. Wielu rozmówców było zdania, że obecnie lokalne zwyczaje mają coraz mniejsze znaczenie i często państwo młodzi kierują się osobistym upodobaniem, np. w kwestii organizowania *henny* czy serwowanych potraw, a nie tradycjami wywodzącymi się z miejsc pochodzenia.

Innym przykładem tradycji, którą mieszkańcy Al-Am’ari starają się zachować na wygnaniu, są lokalne potrawy. Przygotowywanie tradycyjnych potraw jest traktowane jako forma zachowania rodzinnej ciągłości. Uchodźcy z Al-Ludd wspominali, że lokalną specjalnością był *rummanijja*⁸, *hamasis* oraz *shishbarak*⁹. Jeden z badanych opowiadał, że o ile pozostałe potrawy jego rodzina przyrządza do dziś, w przypadku zupy *hamasis* przeszkodą okazała się niedostępność produktów na lokalnym rynku:

⁴ Wiąże się to najprawdopodobniej z przypisywaną kobietom rolę depozytariuszek tradycji, a także ich decydującym wkładem w przygotowywanie ceremonii związanych z zamążpójściem.

⁵ *Maqlubeh* (arab. ‘do góry nogami’) — danie składające się z mięsa, ryżu i smażonych warzyw ułożonych warstwowo w garnku, serwowane po wyrzuceniu zawartości garnka „do góry nogami” i posypaniu prażonymi migdałami.

⁶ *Uzi* — danie składające się z ryżu, klarowanego masła, orzechów i mięsa (zazwyczaj kurczaka).

⁷ W Polsce znany jako jogurt grecki.

⁸ Zupa z granatu.

⁹ *Shishbarak* — małe pierożki z mięsem w sosie z tłuszczu i jogurtu greckiego.

Kiedyś to [tzn. *hamasis* — DWK] gotowaliśmy. Ale teraz nie, *hamasis* nie, ponieważ nie ma *hamasis*. Dawniej moja matka, niech Bóg ją ma w opiece, kiedy ktoś jechał do Al-Ludd, to prosiła go, żeby przywiózł ze sobą *hamasis*. Teraz tutaj nie ma *hamasis*, więc gotujemy granat. Smak granatu jest taki sam jak smak *hamasis*.

Dla uchodźców opuszczenie miejsc pochodzenia oznaczało także zmianę nawyków żywieniowych. W pierwszych latach wygnania ich dieta była w dużym stopniu zależna od organizacji pomocowych; w latach późniejszych — od dostępności towarów na lokalnym rynku. Jak pokazuje wypowiedź cytowanego rozmówcy, w niektórych przypadkach oznaczało to konieczność dostosowania zarówno osobistych skłonności, jak i rodzinnych tradycji do rzeczywistości życia na wygnaniu.

Również obecnie jedną z płaszczyzn sygnalizowania własnego pochodzenia jest używanie dialektu przypisanego konkretnym miejscowościom w Mandatowej Palestynie. Najbardziej wyraźne różnice pod tym względem można zaobserwować między dialektami miejskimi i wiejskimi. Przykładem może być realizacja fonemu „q”, który jest zachowany w dialektach wiejskich, a w dialektach miejskich przechodzi w spółgłoskę krtaniową, *hamzę*. Wielu al-am’aryjczyków, z którymi rozmawiałam, także wśród przedstawicieli najmłodszego pokolenia, potrafiło rozpoznać lokalne dialekty i na tej podstawie wnioskować o miejscu pochodzenia osoby mówiącej. Gdy w jednym z wywiadów zapytałam mojego rozmówcę, co sprawia, że wiele elementów lokalnych dialektów udaje się zachować mimo przedłużającego się wygnania, odpowiedział:

Nauczyliśmy się go od mojego ojca i tak to idzie. Ale może w przyszłości moje dzieci — bo moja żona jest ze wsi — moje dzieci będą mówiły tak, jak moja żona. Przesnąą mówić jak ludzie z Al-Ludd.

W czasie ponad sześciu dekad wygnania lokalne dialekty zostały poddane wielu modyfikacjom, a niektóre z ich charakterystycznych elementów znikły. Ten proces dotknął szczególnie dialekty wiejskie, które miały ogólnie mniejszą liczbę użytkowników i były uznawane za mniej prestiżowe. Także popularność małżeństw mieszanych, o czym wprost mówi cytowany rozmówca, przyczyniła się do powstania nowych hybrydalnych form dialektalnych, które można usłyszeć obecnie w Al-Am’ari.

Badani mieli świadomość, że wszystkie z wymienionych tradycji związanych ze sposobami wyprawiania wesel, jedzenia czy mówienia ulegają zmianom i niekiedy zanikowi. Pomimo starań o ich zachowanie — starań widocznych zwłaszcza w społecznościach uchodźczych, dla których jest to forma podkreślenia odmiennej tożsamości i historii — lokalne zróżnicowania zacierają się i są stopniowo wchłaniane przez główny nurt palestyńskiej tradycji narodowej. Niektórzy z moich rozmówców aktywnie sprzeciwiali się temu trendowi, traktując zachowanie tradycji jako kwestię utrzymania rodzinnej ciągłości, formę manifestowania swojej odrębności i statusu uchodźcy. Podsumowując pracę zbiorową wokół problematyki pamięci i migracji, Julia Creet zauważa, że sytuacja migracji wzmacnia w jednostkach ogólną skłonność

do upamiętniania przeszłości, „ukazując topos pamięci *per se*” (2011, s. 10). Obóz dla uchodźców jako przestrzenny symbol wygnania doświadczonego przez jego mieszkańców jest miejscem, w którym „imperatyw upamiętniania” stanowi istotny element lokalnej tożsamości. Choć solidarność i duch wspólnotowy są wartościami niezwykle wysoko cenionymi w Al-Am’ari, to jednak elementem obozowego etosu jest także celebrowanie różnic wynikających z pochodzenia mieszkańców.

Wnioski

Przejście od otrzymania formalnego statusu uchodźcy do uformowania tożsamości uchodźczej nie przebiega automatycznie, ale jest kształtowane przez warunki życia codziennego na wygnaniu (Malkki, 1996). Obozy dla uchodźców, jako wyjątkowe formy społeczne i urbanistyczne, stwarzają swoim mieszkańcom specyficzne warunki materialne i społeczne, których doświadczenie jest różne od tego, jakie przypada w udziale uchodźcom zamieszkującym poza ich granicami, w okolicznych wsiach czy miastach (por. Malkki, 1995; Al-Qudsi, 2000). W przypadku długotrwałego wygnania między uchodźcami powstają silne więzi, a same obozy stają się wysoce zintegrowanymi społecznościami, o silnym poczuciu przynależności lokalnej. W ramach tych wspólnot, w dużej mierze w wyniku kontaktu między jednostkami o różnym zapleczu społeczno-ekonomicznym i kulturowym, wyłaniają się nowe tożsamości o hybrydalnym charakterze, a dotychczasowe poddawane są redefinicji (por. Agier, 2002).

Obóz Al-Am’ari nie stanowi pod tym względem wyjątku: przez dziesięciolecia swego istnienia z miejsca gromadzącego do pewnego stopnia przypadkowych ludzi stał się przestrzenią życia silnie zintegrowanej społeczności o jasno określonych granicach. Długotrwały kontakt między mieszkańcami Al-Am’ari, zawiązywane przyjaźnie i małżeństwa, ukształtowały charakter tego miejsca, ale wpłynęły także na jednostkowe (i rodzinne) tożsamości, zwyczaje i tradycje. Konieczność przystosowania się do nowych realiów życia na wygnaniu wymusiła na uchodźcach zmianę dotychczasowego stylu życia, zarówno w wymiarze zajmowanej pozycji społecznej, jak i wykonywanego zawodu. Proces tworzenia się lokalnej tożsamości zachodził w toku codziennych kontaktów między mieszkańcami Al-Am’ari, uchodźcami pochodzącymi z różnych miejscowości Mandatowej Palestyny, ale wpływ na jego przebieg miały także kontakty al-am’aryjczyków z mieszkańcami Ramallah i Al-Bireh, a także — po wojnie 1967 roku — różnego rodzaju interakcje z Izraelczykami. W rezultacie wymuszonego spotkania kultur, jakie miało miejsce w Al-Am’ari, uchodźcy nie tylko stanęli wobec konieczności upamiętniania swojej odrębności, ale także doświadczyli odrębności innych uchodźców, poznali elementy ich światów sprzed wygnania. Choć wiele elementów tych światów zostało włączonych w formującą się tożsamość lokalną, to jednak nie sposób jej redukować do ich przejawów. Wspólne doświadczenie trudów życia codziennego, zwłaszcza w okresach zaostrzania się konfliktu izraelsko-palestyńskiego, scementowało

lokalną społeczność, wytworzyło mechanizmy ogólnobozowej solidarności, której znaczenie — dla samych badanych —wykracza daleko poza dzielony status uchodźcy.

Literatura

- Agamben G., 1998: *HOMO SACER. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Agier M., 2002: *Between war and city: Towards an urban anthropology of refugee camps*. "Ethnography", Vol. 3(3), s. 317—341.
- Agier M., 2011: *Managing the Undesirables. Refugee Camps and Humanitarian Government*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Al-Qudsi S., 2000: *Profiles of Refugee and Non-Refugee Palestinians from the West Bank and Gaza*. "International Migration", Vol. 38(4), s. 79—107.
- Al-Qutub I.Y., 1989: *Refugee camp cities in the middle east: A challenge for urban development policies*. "International Sociology", Vol. 4, s. 91—108.
- Appadurai A., 1996: *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, Londyn: University of Minnesota Press.
- Bauman Z., 2002: *Society under Siege*. Cambridge: Polity Press.
- Bisharat G., 1994: *Displacement and Social Identity: Palestinian Refugees in the West Bank*. In: S. Shami, ed.: *Population Displacement and Resettlement: Development and Conflict in the Middle East*. New York: Center for Migration Studies.
- Creet J., 2011: *Introduction: The Migration of Memory and Memories of Migration*. In: J. Creet, A. Kitzmann, eds.: *Memory and Migration: Multidisciplinary Approaches to Memory Studies*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- De Montclos M., Kagwanja P., 2000: *Refugee Camps or Cities? The Socio-economic Dynamics of the Dadaab and Kakuma Camps in Northern Kenya*. "Journal of Refugee Studies", Vol. 13(2), s. 205—222.
- Edensor T., 2002: *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Oxford—New York: Berg.
- Gordon N., 2008: *Israel's occupation*. London: University of California Press.
- Gren N., 2009: *Each Day Another Disaster. Politics of Everyday Life in a Palestinian Refugee Camp in the West Bank*. University of Gothenburg.
- Hanafi S., 2007: *Social capital, transnational kinship and refugee repatriation process: Some elements for a Palestinian sociology of return*. In: R. Brynen, R. El-Rifai, eds.: *Palestinian Refugees. Challenges of Repatriation and Development*. London: International Development Research Centre.
- Malkki L., 1995: *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.
- Malkki L., 1996: *Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism and Dehistoricization*. "Cultural Anthropology", Vol. 11(3), s. 377—404.
- Milner J., 2014: *Protracted Refugee Situations*. In: E. Fiddian-Qasmiyeh, G. Loecherer, K. Long, N. Sigona, eds.: *The Oxford Handbook of Refugee & Forced Migration Studies*. Oxford: Oxford University Press.

- Mishal S., 1978: *West Bank/East Bank. The Palestinians in Jordan, 1949—1967*. New Haven—London: Yale University Press.
- Peteet J., 2005: *Landscape of Hope and Despair. Palestinian Refugee Camps*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Plascov A., 1981: *The Palestinian Refugees in Jordan 1948—1957*. London—Totowa, NJ: Frank Cass and Company Limited.
- Shamir S., 1979: *West Bank Refugees — Between Camp and Society*. In: J. Migdal, ed.: *Palestinian Society and Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Sharoni S., Abu-Nimer M., 2008: *The Israeli-Palestinian Conflict*. In: J. Schwedler, D. Gerner, eds.: *Understanding the Contemporary Middle East*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- United Nations Refugee Agency — UNHCR, 2011: *A Year of Crises. Global Trends 2011*. Geneva: UNHCR. <http://www.unhcr.org/4fd6f87f9.html> (data dostępu: 05.03.2013).
- Yahya A., 1990: *The Role of the Refugee Camps*. In: J. Nassar, R. Heacock, eds.: *Intifada. Palestine at the Crossroads*. New York, Westport, Londyn: Praeger.

Źródła internetowe

<http://www.unrwa.org/palestine-refugees> (data dostępu: 25.11.2014).

<http://www.unhcr.org/52a7236d9.html> (data dostępu: 09.06.2014).

Jacek Kurczewski
Uniwersytet Warszawski

Spotkanie w garnku — typy kontaktu kultur kulinarnych

Abstract: (Upper) Silesian cuisine is the research field where the mutual permeability of the culinary cultures is demonstrated. The typology of basic analytical concepts opposing popular practices to the official normative cuisine. Culinary practice is reduced to the triadic structure composed of (a) ingredients, (b) procedures and (c) functions in the wider context of a meal. Cultural marking might be proved for each of these elements. As the departure the officially recognized elements of Silesian cuisine had been chosen that appear however also in the other cuisines. Nevertheless the specific seems rather the general structure of the festive dinner that is perceived in the area as distinctively Silesian. This is however more regional/ethnic distinctiveness than purely culinary one.

Key words: fusion — culinary structures — Silesian cuisine

W Wikipedii, która dla współczesnych gastronomów jest źródłem wiedzy bardziej istotnym niż *Larousse gastronomique*, czytamy: „Fusion food is not a kind of food that fits into any single cuisine. Fusion dishes either consist of original dishes using ingredients and spices from other cuisines or use the local ingredients for making popular dishes from other cuisines”¹. Jako miejsce narodzin współczesnej *fusion food* podaje się Kalifornię i Australię, a więc miejsca, gdzie Zachód mógł się spotkać nad Pacyfikiem z produktami i kuchnią Dalekiego Wschodu.

Oficjalna kuchnia *fusion* ma zaledwie parę dekad historii za sobą, ale prawda jest taka, że *fusion* jest stara jak ludzkość. Jeszcze w zeszłym stuleciu niektóre gromady ludzkie żyjące poza głównym nurtem cywilizacji musiały uzupełniać swą dietę wydawałoby się tak podstawowym i uniwersalnym składnikiem jak sól drogą wymiany z innymi, którzy sól kopali albo uzyskiwali ją z wód morskich czy

¹ http://en.wikipedia.org/wiki/Fusion_cuisine (data dostępu: 12.11.2014).

otwartych solanek śródlądowych. Nędza państwowej gospodarki socjalistycznej wpędziła kuchnię polską w samowystarczalność i daleko posuniętą izolację, ale parę lat wolnego handlu wystarczyło, aby wpieryw wzbogacić ją pozornie obcymi składnikami, a następnie całymi egzotycznymi daniami i wreszcie egzotycznymi kuchniami — od włoskiej do wietnamskiej. W pewnej mierze był to proces rekonstrukcji, ale z jednej strony Holocaust i czystki etniczne oraz przesiedlenia, którym podlegało społeczeństwo, a z drugiej przemiany otoczenia światowego i europejskiego sprawiły, że różnorodność smaków w kuchni polskiej pojmowana jako ogólna oferta i praktyka kulinarna w Polsce dzisiejszej jest nowa. Rewolucja kulinarna była jednym z najbardziej zaskakujących aspektów pokojowej rewolucji 1989 roku. Z jednej strony składała się na nią rehabilitacja elementów dotychczas ignorowanych, takich jak kuchnia szlachecka, ziemiańska czy kresowa, a nawet do pewnego stopnia żydowska; z drugiej zaś — poszukiwania smaków nowych, nawet jeśli zapomnianych.

Analiza różnorodności kulturowych nie może odbyć się bez analizy kultury kulinarnej zarówno w jej warstwie normatywnej, jak i praktycznej. Potrzebne są tu pewne konstrukcje pojęciowe o typologicznym charakterze, którym poświęcony jest niniejszy artykuł. Po pierwsze, przeciwstawiamy w nim warstwę indywidualnych praktyk kulinarnych warstwie zinstytucjonalizowanych wzorów normatywnych, których najwyraźniejszym przejawem są przepisy kulinarne oraz zbiory tych przepisów, czyli kodeksy ujęte najczęściej w formę tzw. książek kucharskich. Po drugie, konieczne jest na poziomie typologicznym zarysowanie opozycji między kuchnią popularną a kuchnią dominującą, taką, jakiej naucza się w szkołach czy na kursach gastronomicznych, przepisywanej w dokumentach oficjalnych i stosowanej w oficjalnych kuchniach, koncesjonowanych restauracjach i innych zakładach kulinarnych.

O ile pierwsze przeciwstawienie wydaje się na początku łatwe do przeprowadzenia w praktyce, o tyle drugie już w pierwszym sformułowaniu natrafia na trudności związane z tym, że granice oficjalności są tu szczególnie rozmyte. Chciałoby się mówić o opozycji między tym, co ludzie gotują dla siebie samych w domu, a tym, co je się publicznie, ale już przykład przyjęcia urzędzonego przez pracowitych domowników na użytek swój i zaproszonych gości pokazuje, jak trudno ten podział przeprowadzić. Są jednak różne praktyki oficjalne, które wyraźnie znajdują się na drugim biegunie tej rozmytej zmiennej. Mam na myśli przykład, jakim są listy i przepisy określające tzw. potrawy i inne kulinarne produkty regionalne. Są to akty normatywne wydawane przez organy władzy wykonawczej i samorządowej, czasem zatwierdzone na poziomie instytucji Unii Europejskiej. Otóż jest jakaś zasadnicza różnica socjologiczna między piernikiem wykonanym według przepisów podyktowanych przez babkę piekarza a nawet podobnie smakującym i wyglądającym piernikiem wykonanym zgodnie z normatywem urzędowym. Odstępstwa od pierwszego wzorca będą sankcjonowane co najwyżej niezadowolaniem konsumentów, podczas gdy w drugim przypadku grozi utrata licencji (gdyby lokale występujące na wojewódzkich listach regionalnej kuchni były kontrolowane, o czym nie jestem do końca przekonany).

Kuchnia śląska dostarcza przykładu, że te nieformalne sankcje rozproszone, jak mówią socjologowie, mogą nie mniej skutecznie niż mechanizm oficjalny utrzymywać konformizm kulinarny. Mam oczywiście na myśli główny w górnośląskiej kulturze kulinarnej kanon obiadu niedzielnego, złożonego z rosółu z kluskami i rolady wołowej z gumiklozjami i modrą kapustą. Poszczególne wykonania różnią się smakiem, ale nie składem, tak jakby działała niewidoczna policja śląska, która prowadzi lotne kontrole niedzielnych stołów. Tą policją są w rzeczywistości masy Ślązaków (Górnoślązaków), którzy traktują ów kanon jako jeden z podstawowych elementów potwierdzających osobistą tożsamość.

Wracając do pierwszej opozycji, trzeba zauważyć, że ona również ma typologiczny charakter. Każdy, kto zabiera się do przyrządzania potrawy, realizuje pewien przepis normatywny. Czasem zaczyna się to od uroczystego wytarcia rąk przed otwarciem książki kucharskiej na odpowiedniej stronie lub przed kliknięciem w odpowiednią stronę w sieci, kiedy indziej wzór może nie być nawet zwerbalizowany, ba nawet nie zmentalizowany, jak przy wręcz automatycznym wykonywaniu kawy czy herbaty. „Wręcz automatycznym” to nie znaczy „dokładnym” i każde wykonanie może pod jakimś względem (np. użycie do naparu z ziół herbacianych wody z wodociągu, a nie wody źródlanej) odchodzić od wzorca normatywnego, czasem zmieniając przez to danie.

Zatrzymam się tu nad nowym doświadczeniem, jakim było dla mnie spostrzeżenie w Kaliningradzie w menu lokalu „Russka kuchnia” szaszłyku... wieprzowego. Jak wiadomo, Rosjanie dzięki kolonizacji ludów kaukaskich i środkowoazjatyckich wzbogacili swą kuchnię o szaszłyk (dokładniej chyba szisz-kebab). Szaszłyk zrusyfikowany to jest pewien sposób przyrządzania mięsa lub warzyw, podczas gdy dla ludów islamskich (a w Kaliningradzie, tak jak w całej Rosji europejskiej ceni się z kuchni azjatyckich przede wszystkim kuchnię uzbecką wraz z jej szaszłykami) szaszłyk jest oczywiście z baraniny (najlepiej), a nigdy nie z wieprzowiny. Mówiąc „szaszłyk” Rosjanin i Uzbek będą więc mieć różne potrawy na myśli.

Trzeci wymiar analizy dotyczy już struktury jedzenia, w którym wspomniana wielokulturowość może się objawiać. Z grubsza biorąc, praktykę kulinarną można sprowadzić do struktury trójelementowej (a + b + c) złożonej z (a) składników; (b) procedur i (c) funkcji, przez którą rozumiem miejsce potrawy w szerszym kontekście posiłku. Przynależność kulturową możemy wiązać z każdym z tych elementów. Oliwki w kuchni polskiej stanowią w danym momencie element obcy, chrzan jest elementem rodzimym, pieczenie na rożnie jest procedurą rodzimą, gotowanie na parze — obcą, sałata może występować w rodzimej funkcji przystawki lub po francusku na początku jako danie samodzielne.

Chociaż lista składników jest praktycznie nieograniczona, poszczególne kuchnie sprowadzają się do określonego zestawu, który możemy zredukować dalej do zestawów substytucyjnych ekwiwalencji, np.: ziemniaki = kasza = kluski = makaron (gotowanie) lub: kasza jęczmienna = kasza gryczana = kasza perłowa (gotowanie) lub: buraki = jabłka = cebula = kapusta (pieczenie). Te ciągi ekwiwalencji są bezimiennie, ale znane praktykowi kulinarnemu, który odwołuje się do nich dokonując

prostych działań („Nie mam ziemniaków, więc zamiast tego do pieczenia ugotuję kluski lub makaron lub kaszę i uzupełnię danie pieczoną kapustą lub cebulą lub jabłkami lub buraczkami”). Jeśli ktoś myśli, że procedury kulinarne są uniwersalne, to wystarczy przypomnieć ich odmiennosć w kuchni chińskiej. Jedną z innowacji w kuchniach Zachodu jest wprowadzenie smażenia na głębokim tłuszczu (*stir fry*), gotowania na parze i innych procedur chińskich. Claude Levi-Strauss zwracał uwagę na procedury tradycyjne stosowane przez Indian, jak gotowanie polegające na wkładaniu rozgrzanych kamieni do naturalnego lub sztucznego naczynia albo suszenie na wietrze (*pemikan*). Użycie obcej procedury do rodzimych składników będzie stanowić drugi typ pożyczki kulturowej.

Wreszcie trzeci typ to użycie tej samej potrawy w innej funkcji. Pisałem już o sałacie (zielonej), która już szlachcie polskiej kojarzyła się z królikami. Ze zdziwieniem przyjęto w Polsce w latach 70. XX wieku fakt, że „bufet szwedzki”, adresowany rzeczywiście do odwiedzających Polskę turystów ze Skandynawii, zawiera śledzie w różnych postaciach jako danie śniadaniowe. Strukturą funkcjonalną, którą się zajmujemy w niniejszym artykule, jest śląski obiad świąteczny. Kontakt kulturowy może w tym wypadku oznaczać wprowadzenie w tę strukturę potraw albo ich składników z innych kuchni. Jako substytut traktuje się obcy danej kuchni element zastępujący konkretny element dotychczasowy, np. normatywnie wykluczone zastąpienie klusek ziemniaczanych kluskami mącznymi, prawdopodobnie dopuszczalne zastąpienie octu czerwonym winem albo historyczne zastąpienie wieprzowiny wołowiną, do którego prawdopodobnie doszło w połowie XIX wieku.

Wprowadzony trójpodział stanowi tylko teoretyczne uproszczenie, skoro wiadomo, że to, co ogólnie nazywamy procedurą, w istocie może oznaczać bardzo delikatne różnice w sposobie przyrządzania potrawy. Kuchnia śląska, a wobec całkowitej wymiany ludności na Dolnym Śląsku w wyniku II wojny światowej mamy tu na myśli kuchnię górnośląską, kontynuowaną po wojnie mimo napływu ludności polskiej z innych ziem polskich, graniczyła od północy i wschodu z kuchnią historycznie odgraniczonych ziem polskich dawnej Rzeczypospolitej, a od południa z kuchnią Czech i Moraw. W sferze kultury, także kulinarnej, jest to zresztą bardziej skomplikowane, bo te granice były zawsze porowate, wędrowali przez nie dobrowolnie lub przymusowo nosiciele różnych kultur, nie tylko niemieckich i słowiańskich, ale także Żydzi, migranci z Zachodu czy z Bałkanów (Wołosi). Dynamiczny atlas kultur kulinarnych musi te różne wpływy, przejścia i modyfikacje uwzględnić. Zaczynając od elementów ogólnych, a więc takich, które w śląskim świątecznym obiedzie muszą wystąpić, chociaż mogą też pojawić się w „beztudzień”, w innych układach funkcjonalnych, także jako potrawa samodzielna, zajrzyjmy do miejscowej kuchni, aby sprawdzić, czy wykonywane na Śląsku potrawy różnią się w swej oficjalnej wersji od ich odpowiedników w kuchniach sąsiednich. Dla terenu śląskiego takie różnice mogą dotyczyć robienia klusek ziemniaczanych, a na pograniczu polsko-czeskim — kapusty.

Zacznę od tej drugiej, korzystając z dostępnego w sieci bloga „Kuchnia z Wyrakiem”:

Zeli se škvarky a kmínem (czeska kapusta zasmażana)

Składniki: 1 główka białej kapusty, 400 g boczku, 1 cebula, 1 1/2 cukru, 2 łyżki octu, sól, pieprz, mielony kminek.

Oczyścić kapustę. Liście grubo poszatковать. Do garnka nalać odrobinę wody, wrzucić kapustę i dusić pod przykryciem na wolnym ogniu aż do miękkości. Drobnoposiekać cebulę. Boczek pokroić w cienkie słupki. Na patelni podsmażyć boczek i cebulę na skwarki. Wrzucić do kapusty i gotować jeszcze razem kilka minut. Przyprawić octem, cukrem, solą, pieprzem i kminkiem. Podawać od razu.

W innym przepisie w składnikach wymienia się pół główki kapusty włoskiej, pół szklanki białego wina półwytrawnego, smalec, cebulkę, sól, pieprz i szczyptę kminku do smaku oraz — co wydaje się charakterystyczne — łyżkę mąki do zagęszczenia.

Kapustę siekamy drobno. W garnku rozpuszczamy smalczyk, przesmażamy cebulkę i wsepujemy kapustę. Podlewamy winem. Dusimy do momentu, kiedy kapusta będzie odpowiednio miękka. Jeśli będzie potrzeba, można podlać wodą. Pod koniec gotowania wsypać mąkę i dokładnie wymieszać. Doprawiamy solą i pieprzem.

Mniej elegancki, ale bardziej odpowiadający praktyce wydaje się inny przepis podobno stosowany w jednej z restauracji praskich:

Kapustę umyć, rozkroić, wyciąć głąb i pokroić na paseczki. Włożyć do rondla, podlewać wodą albo rosółem i bez pokrywy dusić. W innym garnku rozpuścić smalec. Na rozgrzany tłuszcz wrzucić drobnopokrojoną cebulę i podsmażyć. Dodać podduszoną kapustę, sól, kminek. Całość oprószyć mąką i dusić aż będzie miękka. Dodać cukier i ocet do smaku.

Polacy odczuwają osobliwość smaku kapusty przyrządzonej po czesku i odróżniają ją od potrawy z kapusty znanej z kuchni polskiej. Sprawdźmy więc, co jest w jej podręcznikach.

Kapustę pokroić w piórka. Cebulę pokroić w drobną kostkę, wsypać do rondla z rozgrzanym olejem i masłem, zeszklić i posolić. Dodać kapustę, podsmażyć. Gdy kapusta pokryje się tłuszczem, dodać ziarna pieprzu, liście laurowe i bulion ze śmietaną. Dusić bez przykrycia ok. 30 min. Doprawić solą i sokiem z cytryny.

„Sól i Pieprz” 2009, nr 10

Tymczasem w kanonicznej dla niemieckich Ślązaków książce Henrietty Pelz każe się główkę kapusty poćwiartować, a po usunięciu głąba zblanszować, po ostudzeniu odcisnąć z wody i razem z czosnkiem, kminkiem i solą podgotować w bulionie mięsny, dodać zasmażkę mączną i dusić do miękkości.

Śląski autorytet kulinarny Marek Szołtysek opisuje proces obróbki nieco inaczej:

Kroimy jedną średnią modrą kapustę [...] Do kapusty dodajemy pokrojone kwaśne jabłko, cebulę, sól, pieprz, trochę cukru i łyżkę octu. Nalewamy trochę wody na dno garnka i gotujemy kapustę do miękkości, aż woda się wygotuje. Po ugotowaniu dodajemy do kapusty 2—3 łyżki sosu [zołza], posypujemy ją łyżką mąki pszennej, mieszamy i po krótkim zagotowaniu kapusta jest gotowa. Można do smaku doprawić ją jeszcze octem.

Szołtysek, 2003, s. 102: „modro kapusta”

Ten sam autor podaje, że do obiadu oprócz modrej kapusty na gorąco można podać jako odrębną potrawę „czerwony albo modry szalot”, czyli sałatkę z podgotowanej czerwonej kapusty na zimno również z boczkiem, cebulą, pieprzem i octem.

Przejdę teraz do kolejnej potrawy obecnej na liście produktów regionalnych, jaką są znane w całej Polsce tzw. kluski śląskie. Okazuje się zresztą, że są one równie dolno- co górnośląskie.

Schlesische Kartoffelklöße (schlesisch: *Kliesla* oder *Kließla*, polnisch *Kluski śląskie*) stammen aus Oberschlesien. Ihr Teig wird aus Mehl und gekochten Kartoffeln bereitet und vor dem Kochen zu abgeflachten Kugeln geformt, in die auf einer Seite mittig eine Vertiefung gedrückt wird. Ihrer Form nach ähneln sie polnischen *Kolaczyki* und böhmischen *Koláče*, traditionellen brötchenartigen Backwaren. Wird dem Kloßteig mindestens ein Drittel roher geriebener Kartoffeln beigemischt, spricht man von *Kluski czarne* („Schwarze Klöße“). Normalerweise enthält der Teig weder Ei noch Milch, was den Klößen Elastizität verleiht und sie italienischen *Gnocchi* ähnlich macht.

In der schlesischen Küche sind die schlesischen Kartoffelklöße häufig Begleiter der regionalen Traditionsgerichte Schlesisches Himmelreich (*Śląskie niebo*) und Roulade mit Rotkohl (*Rolada z modrą kapustą*). Darüber hinaus sind sie in der gesamten polnischen Küche verbreitet und als Beilage zu Fleisch- und Pilzgerichten beliebt. International sind sie häufig unter ihrem polnischen Namen *Kluski śląskie* bekannt.

Die Schlesier haben ihren Klößen ein eigenes Lied gewidmet. Der nieder-schlesische Heimatdichter Ernst Schenke ersann dazu das 6-strophige Kließla-Lied: Kließla, Kließla, Leibgerichte... Vertont wurde es von Gerhard Wilhelm.

http://de.wikipedia.org/wiki/Kartoffelklo%C3%9F#Schlesische_Kartoffelklo.C3.B6.C3.9Fettp://de (dostęp: 12.11.2014)

Zdaniem Szołtyśka, obiad niedzielny wymaga użycia klusek czarnych. W olekiej Aleksandrze czarne kluski też są dostępne tylko w niedzielę. Ten odświętny charakter klusek czarnych ma być specyfiką ich spożywania na ziemi śląskiej, w odróżnieniu od innych ziem polskich, gdzie są zjadane jako pyzy z mięsem „w beztudzież” (Szołtysek, 2003, s. 101: „czarne kluski”).

Wreszcie rolada, produkt wpisany na umieszczoną 12 września 2006 roku na stronie internetowej Ministerstwa Rolnictwa i Rozwoju Wsi listę produktów tradycyjnych w kategorii „Gotowe dania i potrawy — województwo śląskie”. Warto przytoczyć wpieryw definicję oficjalną, sformułowaną zgodnie z ogólnie obowiązującym standardem:

Wygląd: Rolada wołowa to płat mięsa wołowego zwinięty w rulon, na przekroju widać nadzienie: boczek wędzony lub słoninka wędzona, cebulka, ogórek kiszony, na zewnątrz rolady widoczne są ślady po nitce, którą okręca się mięso.

Kształt: Kształt rulonu, na przekroju owalna.

Rozmiar: Rulon — długość 8—10 cm, waga około 18 dag.

Kolor: Barwa charakterystyczna dla duszonego mięsa wołowego brązowa, na przekroju jaśniejsza — widać jasne kawałki słoninki lub ciemniejsze boczku, jaśniejsze kawałki duszonej cebulki i ogórka kiszzonego.

Konsystencja: Konsystencja zwięzła, włókna zwarte i sprężyste, mięso miękkie, po przekrojeniu — nadzienie oddziela się od mięsa.

Smak: Smak i zapach charakterystyczny dla duszonego mięsa wołowego, wyczuwalny lekki aromat wędzonego boczku i przypraw.

W tym opisie zwraca uwagę oczywista trudność, z jaką borykają się wszyscy chcący opisać smak jakiegoś składnika lub potrawy. Do charakterystyki win mamy wypracowany słownik metaforyczny, jednak w dziedzinie pozostałych produktów podobnych uzgodnień brakuje, co zmusza piszących do użycia tautologicznego określenia smaku jako „charakterystyczny”.

W tym urzędowym suchym tekście urozmaicenie przynosi dział końcowy „Dodatkowe informacje”, w którym tradycje opisane są w sposób wskazujący na poważne etnokulinarne studia terenowe:

Z wywiadów przeprowadzonych z mieszkańcami Świerklańca, Bytomia, Radzionkowa, Zbrosławic wynika, że rolada wołowa znana była już w okresie międzywojennym. Początkowo była podawana z okazji większych uroczystości, przede wszystkim na weselach. Mięso wołowe było trudniej dostępne od pozostałych gatunków mięs oraz bardziej cenione, przez długi czas stanowiło również ważny dar weselny. Z czasem rolada wołowa zaczęła pojawiać się także na obiedzie podczas chrzcin, komunii i obiadów świątecznych. Wiązało się to z poprawą warunków życia mieszkańców zarówno wsi, jak i miasta. Po II wojnie światowej rolada wołowa była często podawana na niedzielny obiad. W bardzo wielu domach zwyczaj ten jest kultywowany do dzisiaj. Również na współczesnych przyjęciach weselnych obowiązkowo w menu jest obecna rolada wołowa. Podawane są również inne mięsa do wyboru, jednak dla każdego z gości przede wszystkim przygotowuje (!) się jako oddzielne specjalne danie właśnie roladę wołową śląską. Z informacji o zwyczajach i potrawach podawanych na weselach zebranych w archiwum badań terenowych przeprowadzonych w 1960 roku we wsi Dąbrówka Wielka wynika, iż rolada wołowa śląska była bardzo popularnym daniem na tych uroczystościach już kilka dziesięcioleci temu, o czym świadczą poniższe informacje zebrane wśród mieszkańców śląska: Na takie wesele to można na jakie 300 kg mięsa było, bo to dwa dni wesele. Z tego mięsa robili mówią na to karminadle (to są takie choćby kluski z mięsa), potem takie rolady (co óno to mięso tak obwijają), po rosole dają czerwony szałot [...] a mięso dają na pierwsze rolady. To idzie na wagę. To dają terazki każdemu funt. Jak podaje Zofia Szromka-Rysowa (*Pożywienie ludności wiejskiej na Śląsku*, 1978): Jadłospis weselny zanotowany w Dąbrówce Wielkiej w 1968 r. obejmował a) pierwszy obiad: rosół (z mięsa wołowego i kurzego) z makaronem, wołowe rolady (1/2 kg

jedna) [...] czerwona kapusta [...]. Szczególnie charakterystyczne dla współczesnego obiadu niedzielnego jest na Śląsku — poza rejonem górskim przygotowanie rosółu z makaronem zawsze domowej roboty oraz rolad wołowych. Według Haliny Gerlich (*Narodziny, zaślubiny, śmierć*, 1984), do zestawu potraw obiadowych należały zazwyczaj rosół z nudlami, na drugie danie ziemniaki z roladami i ewentualnie innymi rodzajami mięs oraz modro kapusta. Jak podaje Wera Sztabowa (*Krupnioki i moczka, czyli gawędy o kuchni śląskiej*, 1985): „Ale za to w niedzielę! Wtedy obiad gromadził wokół stołu całą rodzinę [...] Myślę, że gdyby przeprowadzić małą ankietę na temat niedzielnego jadłospisu, na pierwszym miejscu znalazłyby się zapewne: rosół z makaronem, rolady wołowe, śląskie kluski i sałata z modrej kapusty”. Elżbieta Łabońska (*Śląska kucharka doskonała*, 1989) pisze: „Obowiązkowo z rosółu z makaronem domowym, czyli »rosółu z nudlami«, rolad wieprzowych i wołowych, klusek śląskich i »modrej kapusty«”.

Taką ankietę, jakiej chce Sztabowa, przeprowadziłem na losowej próbie mieszkańców podopolskiego Olesna w latach 90. XX wieku z wynikiem oczywistym: rosół z kluskami i rolada z kluskami zostały wskazane jako charakterystyczne dla kuchni śląskiej zarówno przez Ślązaków, jak i przez przybyszy z innych ziem dawnej i obecnej Polski. Znany badacz i popularyzator także kulinarnej kultury śląskiej Marek Szoltysek, odwołując się do połowy XIX wieku jako momentu, w którym amerykańskiego pochodzenia (*fusion!*) ziemniaki za sprawą racjonalnej polityki władz pruskich, weszły powszechnie do jadłospisu śląskich chłopów, pisze, że obniżyło to też koszty, a zatem i symboliczną wartość wieprzowiny. „Dlatego śląskie gospodynie poszukując oryginalnej potrawy mięsnej wprowadziły do śląskiego jadłospisu coś nowego, szlachetniejszego i jeszcze smaczniejszego — roladę z mięsa wołowego”, podczas gdy wyjątkowa pozycja kapusty „jest echem dawnych przyzwyczajzeń kulinarnych Ślązaków. Tak więc tworzący się około 1850 roku kanon śląskiego obiadu składał się z nowoczesnej potrawy przyrządzonej z popularnych kartofli, czyli z klusek, wypróbowanej od wieków kapusty i na okrasę kawałka luksusu — mięsa z sosem. Oto hipoteza powstania śląskiego obiadu!” (Szoltysek, 2003, s. 97: „Dzieje śląskiego obiadu”).

Kuchnia górnośląska jest pozornie prosta. Czy w nadreńskiej Haus Schlesien, czy w oleskiej restauracji „Alexandra” zawsze sprowadza się ją do „rulady” i klusek. W praktyce jednak rolada z kluskami to jest niesłychanie precyzyjnie skalibrowany standard. „Tradycyjny śląski obiad jest syty, tuczący, ale w smaku rewelacyjny. Na Śląsku rolada, kluski i modra kapusta goszczą na stole w niedzielne dni. Podawane są często w ważne dla Ślązaków wydarzenia, tj.: Chrzciny, Pierwsza Komunia Św., jak i Ślub. Gdziekolwiek byście nie zaglądali, każdy robi to danie »po swojemu«, pozostaje jednak bez zmian fakt, iż jest to mięso wołowe lub wieprzowe zawijane z farszem, kluski i modra kapusta” — czytamy na portalu „Gazety” w dziale „Kuchnia”. Nawet to uogólnienie jest zbyt daleko idące. Z moich wywiadów w Oleśnie wynikało, że cenniejsza jest wersja wołowa, bo wołowina jest droższym mięsem. W wersjach niemieckich wołowina jest zresztą jedynym dopuszczalnym surowcem. Rolada wołowa jest interesująca dlatego, że na jej przy-

kładzie można wskazać szczególne znaczenie kulturowej charakterystyki potrawy. Z jednej strony, jest ona rzeczywiście charakterystyczna dla (Górno)Ślązaków. Potwierdzają to dane ankietowe, a także obserwacje. W czasie moich wieloletnich badań w Oleśnie (województwo opolskie) zarówno Ślązacy, jak i przybysze i ich potomkowie wskazują na nią jako na element wyróżniający, swoisty marker tożsamości śląskiej. Bywając na uroczystych obiadach czy korzystając z niedzielnego menu w śląskiej restauracji „Alexandra” nigdy nie natrafiłem na inny zestaw niż ten kanoniczny, o którym piszą cytowani wcześniej autorzy. Z drugiej strony, sama ta potrawa nie jest przypisana do Ślązaków jako grupy kulturowej, chociaż jadłem ją w tym samym kanonicznym zestawie, ale w znacznie gorszym wykonaniu w nadreńskim Haus Schlesien koło Koenigswinter, miejscu spotkań i wspomnień niemieckich przesiedleńców ze Śląska. Znajdujemy ją w *Grossmutter's Leibspeisen* Julie Lutz jak również w *Schlesische Kueche* Henrietty Pelz.

Porównajmy zresztą niemiecką i polską wersję tego śląskiego dania.

Rozbić mięso wołowe na plaster centymetrowej grubości i posmarować z wierzchu musztardą. Farsz kiełbasiany albo drobiowy pokrajać drobno, podobnie ogórki kiszzone lub konserwowe i cebulę. Podzielić następnie na roladki o długości 15 cm i przekroju 7 cm i napełnić przygotowanym farszem. Zwinąć, obwiązać i spiąć, następnie obsmażyć, zalać szklanką wody i dusić od dwóch do trzech godzin. Na ukończeniu zabielić mąką i śmietaną. „Und nach nur 4 Stunden Arbeit, hat man ein wunderschönes Mahl!”.

Ten opis wzbudza entuzjazm Nadine S., która 8 sierpnia 2010 roku pisze:

Das ist eine typisch schlesische Spezialität. Aber genauso lecker, wie das Essen ist, so groß ist auch der Aufwand. Das ist also ein Rezept für diejenigen, die Gäste bekommen oder einfach nur Spaß am Zubereiten haben.

Jako polską wersję podam z chęcią przepis, który znalazłem na stronie „Kuchnia śląska”:

[...] mięso rozbić tłuczkiem na cienkie plastry, każdy plaster posmarować musztardą i posolić. Cebulę pokroić w kostkę, a boczek i ogórek pokroić w słupki. Posypać plastry cebulą, a boczek i ogórek ułożyć wzdłuż szerszego boku rolady, przyprawić pieprzem. Ciasno zwinąć płaty mięsa w roladę i spiąć szpilkami lub związać nitką. Kłaść na rozgrzany tłuszcz i obsmażyć ze wszystkich stron, następnie podlewać wodą i dusić do miękkości mięsa. Sos zagęścić mąką zmieszaną z wodą. Tak na marginesie... Sekret dobrego usmażenia rolady polega na częstym obracaniu potrawy na samym początku obróbki cieplnej — wołowina, która równomiernie usmaży się przy pierwszym kontakcie z tłuszczem jest i smaczniejsza, i wygląda doskonale. W niektórych okolicach Śląska (między innymi pod Raciborzem) jeśli mięso zbyt długo — po godzinie — nie nabiera miękkości, zaleca się skropienie go zawartością kieliszka wódki.

<http://www.kuchnia-slaska.pl/index.php/przepisy/rolada> (data dostępu: 12.11.2014)

Marek Szołtysek jako podstawowy farsz uznaje prostszą wersję:

Najważniejszą, klasyczną wkładką, którą zawija się w środku rolady, jest boczek wędzony, cebula i musztarda. Niektórzy wkładają jeszcze kielbasę, ogórek kiszony czy skórkę od chleba. Co bardziej pracowite gospodynie całą wkładkę razem mielą i taka masę wkładają do środka rolad.

Szołtysek, 2003, s. 100: „rolady”

Rzecz w tym, że ta rolada jest podobna do polskich zrazów bitych, które zawsze zmiękczałem kieliszkiem wódki. Śląskość rolady znika, gdy wprowadzimy to danie w kontekst niemieckiej kultury kulinarnej:

Rinderroulade oder Rindsroulade ist ein traditionelles Sonntagsgericht in Deutschland und Österreich. Zubereitet wird dieses Gericht fast überall ähnlich. Als übliche Beilagen dienen Rotkohl und je nach Region Salzkartoffeln, Kartoffelpüree, Spätzle oder Klöße.

Zubereitet werden Rinderrouladen aus groß geschnittenen Scheiben aus der Rinderkeule, meist aus Oberschale, Unterschale, Dickem Bug, Eckschwanzstück oder Kugel[1]. Diese werden mit Salz, Pfeffer und Senf gewürzt, meist mit Speck, Zwiebeln und saurer Gurke, manchmal zusätzlich mit Mett gefüllt, gerollt, die Rollen mit Küchengarn zusammengebunden oder mit Rouladenklammern, Rouladennadeln oder auch Zahnstochern fixiert und, nachdem sie kurz und heiß angebraten wurden, geschmort.

Mögliche Variationen der Rinderroulade sind abweichende Füllungen, so können anstelle des Specks und der sauren Gurken auch eine Reis-Gemüsefüllung oder, wie in Österreich, Karotten verwendet werden. In Schwaben wird als Füllung ein ganzes hartgekochtes Ei zusammen mit Speck, Senf und Gurke verwendet. Senf und Zwiebeln gehören jedoch zu den meisten Rezepten, ebenso wie saure Sahne und der Gurkenfond nach dem Anbraten. Dadurch ergibt sich der typische Rouladen-Geschmack und die würzige Sauce.

Przyjrzyjmy się jednak takiej niemieckiej rozbudowanej recepcie na zrazy z kapustą, zwane też „ptoszkciem” (*Fleischvogel* albo *Vogel*) w regionie alpejskim (Austria, Szwajcaria, Bawaria)². W przepisie na roladę po ammerlandzku (*Rinderrouladen nach Ammerländer Art*)³ odnajdziemy nieznanne nam dotąd elementy, jak kaszę owsianą i kwas z ogórków.

Płatki owsiane zostają namoczone w ugotowanym bulionie wołowym, odcisnięte i połączone z drobno posiekaną cebulką i mlekiem, krótko podgotowane i połączone z mielonym mięsem. Kolejne warstwy farszu tworzy się z ogórków kwaszonych, musztardy i boczku wędzonego. Kwas od ogórków wykorzystuje się do zrobionego na bulionie i następnie zredukowanego sosu, w którym znajdzie się też trochę winiaku, pół butelki wina czerwonego, ogórek kiszony, cebula, liść bobkowy, goździk, sól, pieprz, sok z cytryny, trochę żurawin, miodu i śmietanka.

² <http://de.wikipedia.org/wiki/Rinderroulad> (data dostępu: 12.11.2014).

³ <http://www.chefkoch.de/rezepte/1846951299150430/Rinderrouladen-nach-Ammerlaender-Art.html> (data dostępu: 12.11.2014).

Na godzinę przed końcem duszenia należy zacząć przygotowanie klusek ziemniaczanych i modrej kapusty z jabłkami (*Apfelrotkohl*) ze szczyptą cynamonu i obowiązkowym winem czerwonym.

Ammerland (niem. *Landkreis Ammerland*) to powiat w niemieckim kraju związkowym Dolna Saksonia. Wszystko byłoby w porządku, gdyby nie to, że strona tradycji ammerlandzkich nie wspomina wcale o modrej kapuście, tylko o jarmużu, gruenekohl jako o lokalnej specjalności kulinarnej⁴. Nie można więc wykluczyć, że „modro” dotarła tam wraz z przesiedlonymi Ślązakami.

W końcu w niemieckim wydaniu Wikipedii określa się sprawę krótko:

Rinderroulade oder Rindsroulade ist ein traditionelles Sonntagsgericht in Deutschland und Österreich. Zubereitet wird dieses Gericht fast überall ähnlich. Als übliche Beilagen dienen Rotkohl und je nach Region Salzkartoffeln, Kartoffelpüree, Spätzle oder Klöße⁵.

Ten obszar obejmuje oczywiście nie tylko polski Śląsk, ale także francuską Alzację, gdzie rolada jest — a jakże — choć duszona w czerwonym winie, a towarzyszą jej *de pâtes, de spätzlés ou de chou rouge*, czyli modra kapusta i kluchy⁶. Czym jednak to znane danie kuchni niemieckiej różni się od polskich zrazów zawijanych? Nie mówię tu nawet o pojedynczych zrazach, śląskie przepisy mówią standardowo o pół kilograma mięsa pokrojonym na 4 plastry, bo może one właśnie stanowiłyby socjologicznie znaczącą opozycję do kolektywnej i krojonej w plastry dużej rolady, ani nie o dystynktywnej przez swe bogactwo elitarniej potrawie, takiej jak „sztuka-mięsa roladowa z połędwicy” faszerowana cielęcina, szynką, trufkami i omletem, ale o „prostej sztuce mięsa zrazowej, faszerowanej” lub „strudlu wołowym”, robionym tak oto:

Spory kawał wołowego miękiszka wybić i rozpląszczyć na szerokie koło. Posolić, popieprzyć, wyłożyć w talerzyki pokrajaną świeżą słoniną, powlec farszem zrobionym z podsmażanej w maśle cebuli i bułeczki, zwinąć ciasno, obwiązać szpagatem, podlać masłem lub słoniną i w piec wstawić. Skoro się podrumieni, polać parą łyżkami bulionu i winem.

Z[awadzka], 1881, przepis 29, s. 72

Czy przysłała na Litwę z niemieckim mieszczaństwem, czy pojawiła się w ramach odkrycia jednoczesnego, nikt na to nie odpowie. W XIX wieku jest to potrawa dobrze znana w kuchni polskiej. Lucyna Ćwierczakiewiczowa pisze o niej też jako o „zrazach w formie strudla” i uogólnia zraz zawijany: „zrobić zwyczajny farsz, jak do zrazów, z masła, bułki tartej i pieczonej cebuli” (Ćwierczakiewiczowa, 2004, przepis 36, s. 76—77), a we współczesnej *Kuchni polskiej*

⁴ <http://www.chefkoch.de/rs/s0/ammerl%C3%A4nder+gr%C3%BCnkohl/Rezepte.html> (data dostępu: 12.11.2014).

⁵ <http://de.wikipedia.org/wiki/Rinderroulade> (data dostępu: 12.11.2014).

⁶ <http://lacuisinedelilly.canalblog.com/archives/2013/03/24/26721929.html> (data dostępu: 12.11.2014).

tradycyjnej Marzenna Kasprzycka określa ją jako „pieczeń wołową zwijaną” tym razem z grzybami, bułką tartą, cebulą na maśle, jajkiem, pieprzem i pietruszką (2005, s. 297). Zresztą i na Śląsku Cieszyńskim odnajdujemy „zwijaną pieczeń wołową” robioną z jednego płata wołowiny, a specyficzne tu jest, że pokrojona po upieczeniu w cienkie plastry „podajemy z sosem pomidorowym, powidłowym czy agrestowym i z ryżem, kaszą, kluseczkami albo makaronem” (Balon, 2001, przepis 60-III-4-79, s. 80). Uważny osiemnastowieczny badacz obyczajów także kulinarnych Jędrzej Kitowicz zrazów zawijanych nie wymienia, a o mięsach faszerowanych pisze jako o kuchni nowej, wymieniając mostki cielęce i baranie, prosięta, kapłony i pulardy: „[...] drugi wymysł był farsz — to jest siekanka z łoju wołowego, z cielęciny, z kapłona, z chleba tartego, jajec, masła, gałki muszkatowej, pieprzu, imbiru i innych korzeniów” (2003, s. 461). Nie znajdziemy zrazów zawijanych w siedemnastowiecznym *Compendium Ferrucolum* Stanisława Czernieckiego. Wołowina tam zresztą nie występuje, bo w wysokiej kuchni było miejsce tylko na cielęcinę, dziczyznę i wysokojakościowy drób (kapłony i pulardy). Wpływ kuchni niemieckiej w ogólnym sensie tego słowa jest więc prawdopodobny, tym bardziej że gastronomki dziewiętnastowieczne używają słowa „strudel”.

Zakończę rozważania na temat rolady hipotezą, że emblematyczna jest nie rolada, ale kanon posiłku świątecznego, na który natrafiamy prawie zawsze wchodząc w niedzielę do domu, plebanii czy gospody na Górnym Śląsku. Ten posiłek ma swą oś czasową, na początku której żółte od jaj nudle ułożone w głębokich talerzach czekają na zalanie ich parującym w wazie rosółem po to, aby ustąpić potrawie centralnej, a w trzecim i finalnym etapie dzbankowi aromatycznej kawy i jeszcze ciepłemu kołoczowi (kuchen) drożdżowemu z makiem, serem lub posypką.

Potrawa centralna to właśnie kolejna trójca śląska: rolada — czarne kluski — modra kapusta.

rolada wołowa — rolada wieprzowa
kluski czarne — kluski białe
kapusta modra — kapusta biała

Analiza strukturalna tej potrawy centralnej może być wykonana przez odwołanie się do elementów z jednej strony należących do tej samej klasy (rolada mięsna/kluski ziemniaczane/kapusta duszona), ale z drugiej, wykluczonych z świątecznego zestawu (rolada wieprzowa/kluski białe/kapusta biała). Wspominaliśmy już za Szołtyskiem, że przedstawiony kanon świąteczny ukształtował się wraz z upowszechnieniem ziemniaków i wieprzowiny, co sprawiło, że wołowina stała się surowcem wyróżniającym konsumpcję jako „wyższą”, droższą, wyjątkową, więc luksusową. Wraz z szerszą dostępnością wieprzowina stała się jądłem na „beztudzień”. Kapusta biała jest też bardziej dostępna niż kapusta czerwona, chociaż trudniej ten fakt wytłumaczyć. Z praktyki wynika jednak, że przyprawienie czerwonej wymaga więcej zabiegów, dodanie octu potrzebne jest, by ją zmiękczyć, by nadać jej bardziej wyraźnego smaku i by przywrócić jej wyraźnie czerwony kolor. Tak więc nakład pracy kuchennej jest większy i stąd jej większa wartość

symboliczna. Podobnie tłumaczą też przewagę klusek czarnych nad białymi. Szołtysek pisze bowiem, że „dawniej stosowano tylko kartofle gotowane i surowe tarte w stosunku 1 : 1. Wówczas kartofle tarte dawano do płóciennego worka i odciskano z nich wodę, z której po odstaniu uzyskiwano pewne ilości krochmalu, który dodawano do klusek. Wprawdzie ten stary przepis nie wymagał już innych składników, ale za to ukulano kluska musiała się bardzo długo gotować, nawet 20—25 minut, a po ugotowaniu była dość twarda” (Szołtysek, 2003, s. 101: „czarne kluski”). Jedno z ogólnych praw gastronomii głosi, że potrawa bardziej wymagająca jest zarazem bardziej wyróżniająca, gospodynie i mistrzowie nie chwalą się tym, co można zrobić błyskawicznie. Oczywiście, nie jest to jedyny czynnik, jaki przynosi potrawę do klasy wyższej, odświętnej, ale tam, gdzie nie działają inne prawa (np. proklamowana jeszcze przez Levi-Straussa przewaga pieczonego nad gotowanym), tam można przyjąć jego działanie. Kluski czarne są „trudniejsze” niż kluski białe, kapusta czerwona też, bo trzeba dbać o jej barwę, a co więcej, ta ostatnia (*Brassica oleracea var. capitata f. rubra*) przeciwstawia się powszedniemu tradycyjnemu jadłu Ślązaków, jakim była kapusta biała, także łagodniejszym zapachem podczas gotowania. Kuchnia dworska, z którą Ślązacy mieli kontakt porównawczy, nie tolerowała zapachu zwykłej kapusty, ale czerwona, wedle moich domysłów, była w niej dopuszczona jako bardziej elegancka, zwykła ma kolor zwykłego napoju powszechnego, jakim jest piwo, czerwona ma kolor odświętne go wina.

Kapusta w naszej analizie struktury śląskiego obiadu świątecznego stanowi — jak twierdzi Szołtysek — element tradycyjny, ziemniaki i mięso reprezentują natomiast to, co nowe, to co pod rządami pruskimi i austriackimi przyniosła Ślązakom połowa wieku XIX wraz z rozwojem przemysłu wydobywczego i przetwórczego. Uzupełnijmy więc nasz schemat o wspomniane wcześniej opozycje i zbieżności:

	Tradycja	Nowoczesność
Pospolite	biała kapusta	wieprzowina; białe kluski
Nadzwyczajne	modra kapusta	wołowina; czarne kluski

Wykazaliśmy, jak sądzę, że elementy śląskiego obiadu świątecznego nie są dla obszaru Śląska specyficzne. W konkretnym, współczesnym kontekście geograficzno-kulturowym specyficzny jest sam trójelementowy obiad, a więc struktura złożona z niespecyficznych elementów. Najbardziej wyróżniające w kuchni śląskiej jest więc to, że opisany kanon jest tak kategoryczny.

Jeśli tak, to może więc bardziej emblematyczne dla śląskiej kuchni jest przemilczane (!) przez Szołtyśka „śląskie niebo” (inne nazwy: *Schlesisches Himmelreich*, „śląski raj”, „śląski przysmak”) — mięsna potrawa przygotowywana przede wszystkim też na świąteczne okazje, a podawana dawniej także jako rekompensata za nieodpłatną pracę podczas skubania pierza i pracy przy kądzieli.

Często opiewane, często gotowane i ponad wszelką miarę lubiane: to jest „śląskie niebo”! Każdy Ślązak zna tę potrawę, która składa się z suszonych owoców, mię-

sa i klusek. Wera Sztabowa w *Krupniokach i moczce, czyli gawędach o kuchni śląskiej* pisze: „Po Marcynie, kiedy w komorze znalazły się wędzone półgęski czekające godnego spożycia, nastaje na Opolszczyźnie i Górnym Śląsku — czas świniobicia [...] Potrawa ta powstała w wyniku gotowania i odpowiedniego przyprawienia uwędzonego mięsa. Namoczone, następnie ugotowane i przyprawione, z sosem z suszonych owoców i kluskami było daniem urozmaicającym codzienną kuchnię”.

<http://www.minrol.gov.pl/pol/Jakosc-zywnosci/Produkty-regionalne-i-tradycyjne/Lista-produktow-tradycyjnych/woj.-opolskie/Slaskie-niebo> (data dostępu: 12.11.2014)

Robert Makłowicz pokazał krok po kroku, jak przyrządzić i podać śląskie niebo (z wędzonej wieprzowiny z suszonymi owocami), w programie kulinarno-podróżniczym Telewizji Polskiej zatytułowanym *Opolski smak*.

Głównym produktem wykorzystywanym do przygotowania potrawy jest gotowane, uwędzone lub peklowane mięso wieprzowe (ewentualnie wieprzowina świeża) z sosem z suszonych owoców. Doprawiana jest w zależności od wariantu powidłami, cynamonem, cytryną, mąką i cukrem.

https://pl.wikipedia.org/wiki/Śląskie_niebo (data dostępu: 12.11.2014)

Dowiadujemy się, że „śląskie niebo” zawędrowało z luterzańskimi kolonistami ze Śląska w latach 40. XIX wieku do znanej z winnic doliny Barossa w Australii i przechowało się szczątkowo jako potrawa zapewniająca śląską tożsamość obok rosółu z „nudlami” i słowiańskiego w swej genezie — co podkreślają niemieccy autorzy — sernika (Heuzenroeder, 1999, s. 54—64). Ale te tradycyjne śląskie składniki weszły w skład szerszych układów, w których są potrawy i składniki obce, takie jak pieczona na ruszcie baranina czy australijskie owoce egzotyczne, które tworzą to, co określone jest jako kuchnia „niemiecko-australijska”. Określona kulturowo kuchnia jest więc stale w procesie zmiany, którą możemy określić dokładniej w stosunkowo krótkim czasie.

Nawet więc tak jednorodna pozornie kuchnia górnośląska okazuje się w bliższym poznaniu mieszaniną wpływów, z czego dobrze zdają sprawę autorzy odpowiedniego hasła w Wikipedii niemieckiej. Piszą oni:

Kuchnie polską i śląską łączą między innymi szczególne wędliny i zupy, centralna pozycja kapusty, ogórków, majeranek, jęczmień, mak, suszone owoce i wiele rodzajów specjalnych wypieków, takich jak makowiec lub drożdżówki z kruszonką. Przybyli w późnym średniowieczu imigranci z Frankonii, Szwabii i innych społeczności niemieckich przynieśli na Śląsk kuchnię niemiecką, głównie z ziem środkowych i południowych. Przykładem może być Gericht Himmel und Erde (jabłka, wędzonka i ziemniaki), zupa i sałatka ziemniaczana, ale również placek truskawkowy i wykorzystanie rabarbaru w kuchni [to raczej wpływy późniejsze! — J.K.]. Wpływ kuchni czeskiej był równie silny, zwłaszcza od czasów przynależności Śląska do korony czeskiej, a następnie do monarchii Habsburgów. Wspomniana wcześniej ludność polska, a także niezliczone rzesze niemieckich kolonistów pozostawały pod wpływem kulinarnym Czech i Austrii,

co można odczytać w charakterystycznym dla Śląska zamiłowaniu do klusek. Szersza w porównaniu z kuchnią polską gama klusek, jak też brak kultury pierogów typowej dla Polski wskazują na wpływ bliższej czeskiej i austriackiej tradycji. Nazwa „kloese” zamiast „knoedel” jest dowodem środkowoniemieckiego pochodzenia większości niemieckich Ślązaków.

http://de.wikipedia.org/wiki/Schlesische_K%C3%BCche (data dostępu: 12.11.2014)

Wielokulturowość kuchni jest tak oczywista, że nie zwracamy uwagi na wieloznaczność i niejasność tego określenia. W Polsce Żydzi mieszkali od czasów Mieszka I, a w miarę nasilenia antysemickich prześladowań na Zachodzie osiedlili się tu masowo, stanowiąc największy w świecie ośrodek diaspory. Nie da się dzisiaj ustalić kierunku oczywistych oddziaływań wzajemnych w dziedzinie kulinarnej. Z jednej strony były ostre zasady czystości rytualnej, wzbudzającej do dnia dzisiejszego kontrowersje, z drugiej była łatwość dokonywania substytutów. O gęsi mówiono, że jest „żydowską świnia”, a smalec gęsi był najbardziej dostępnym tłuszczem kulinarnym przed łojem wołowym czy baranym pełniącym tę samą rolę, co tłuszcz świński w kuchni chrześcijańskiej. Kapusta była w kuchni żydowskiej na koszernym tłuszczu, ale według tej samej procedury, co kapusta duszona na smalcu i skwarkach. Inne potrawy nie były przechodnie, przede wszystkim potrawy z krwi, takie jak smażona krew czy kaszanka, ale także wędliny wieprzowe, tak popularne wśród chrześcijan i wyraźnie różne w smaku od wołowego pastrami czy wędzonych półgęsków (nie wykluczam, że tu właśnie jest żydowski wpływ na kuchnię szlachecką). Żydzi wykluczają też połączenia mięsa i mleka („nie warz koźlęcia w mleku matki jego!”), *Księga Powtórzonego Prawa* — 14: 21), co wyklucza choćby kruszenie mięsa w maślanie czy zabelanie zup mlekiem czy śmietaną, a nie samą mąką z wodą. *Kaszrut* rozciąga się także na porządek jedzenia, bo ciasta zrobione z mlekiem lub śmietaną można spożywać co najmniej trzy godziny po potrawach mięsnych, nawet gdy są nimi (koszerna) rolada wołowa i kołacz. Zasady *kaszrut* są w tym przypadku podyktowanymi Mojżeszowi przez Boga w Starym Testamencie meta-procedurami kulinarnymi, rozciągającymi się na całe uniwersum kuchni. Z pewnością jest więc coś takiego, jak kuchnia koszerna, to zjawisko dokładnie zdefiniowane od kilku tysięcy lat. Czy jest ona tożsama z kuchnią żydowską? Kuchnia Żydów żyjących w Polsce była inna niż kuchnia Żydów mieszkających w Turcji lub Północnej Afryce, a każdy, kto był w Izraelu, ten doświadczył śródziemnomorskiego smaku dominującego w popularnych tam potrawach. Podanie na stół hummus jest więc równie dobrze implantem kultury żydowskiej (izraelskiej) jak arabskiej, a ogólnie lewantyńskiej. Z kolei popularna kuchnia Żydów polskich była przekazywana wewnętrznie tak, że w hegemonicznej wersji elitarniej reprezentowanej przez Rebekę Wolff była nieobecna. Nie wnikając w etnografię tej kuchni, zwrócę uwagę na pewne cechy charakterystyczne, wskazane przez Adamczewską przy okazji adaptacji książki Wolff dla polskich czytelników współczesnych: „To, co różni zawarte tu przepisy od przepisów kuchni polskiej w tym okresie historycznym, to przede wszystkim zestawienie składników. Tradycjonalistom na pierwszy rzut polska kuchnia żydow-

ska może wydawać się ryzykowna, gdyż łączy ze sobą to, czego w polskiej kuchni się nie łączy” (Adamczewska, 2005, s. 17), co określa autorka komentarza jako nadmiar (w stosunku do ówczesnego smaku polskiego) tłuszczu, nadmiar cukru, gałki lub kwiatu muszkatołowego, cynamonu, wanilii czy skórki cytrynowej. Karp w galarecie z rodzynkami wydaje mi się najlepszym przykładem takiej opartej na niezwykłym połączeniu składników potrawy, która weszła, tak jak chałka, na stałe do polskiej kuchni chrześcijańskiej. Czy były wpływy odwrotne? Pamiętam, jak podczas pierwszego pobytu w Nowym Jorku w reklamującej się jako koszerna restauracyjce zobaczyłem kotlety z kaszy gryczanej w sosie grzybowym jako potrawę kuchni żydowskiej. Ta potrawa jako *parve* może iść równie dobrze z daniami mięsnymi, jak mlecznymi, więc jest doskonale ponad podziałami religijnymi a czy ją pierwszy wymyślił chłop białoruski, szlachcic mazowiecki czy żona żydowskiego karczmarza jest pytaniem bez sensu, bo danie jest wspólne. Ale korci mnie transformacja tego kotleta w gryczany falafel. Dodam jeszcze, że „śląskie niebo” na wychowanym w polskiej kuchni robi dokładnie takie samo szokujące wrażenie jako użycie smaku słodkiego w nietypowym, bo mięsnym, kontekście.

Mówiąc o kulturach kulinarnych, nie możemy ograniczyć się do etnicznej czy wyznaniowej ich identyfikacji. Nie ulega wątpliwości, że tak jak jest kultura kuchni koszernej, a więc żydowskiej w sensie wyznaniowym, jak jest kultura kulinarna aszkenazyjskich Żydów europejskich, tak jest też coś, co można określić jako kulturę wegetariańską. Niezależnie od fundamentalistycznego weganizmu, wegetarianizm jest częsty i przyjmuje różne postacie. „Choć wierzący w wegetarianizm są nadal w większości, wszędzie, gdzie się znajdują, przyznaje się im równe prawa”, a uzasadnienie wegetarianizmu może, ale nie musi mieć zewnętrzne, właśnie religijne podstawy. Sam „wegetarianizm jest obecnie w Wielkiej Brytanii akceptowaną religią” (Chamberlain, b.d.). Trzeba zdać sobie sprawę, że wiąże się z mniej lub bardziej uświadomionym światopoglądem, który ma etyczny charakter i który wprowadza na teren kuchni potrzebę dokonywania świadomych wyborów etycznych (Kurczewski, 2014).

Zamiast konkluzji podam przykład na to, jak nawet najbardziej odporne tradycje mogą ulegać planowemu naruszeniu i wzbogaceniu kulturowemu:

Ruszają zapisy na kolejne warsztaty w ramach projektu Food Fusion. Tym razem, po wielu edycjach warsztatów z wariacjami na dania kuchni śląskiej, przyszedł czas na lżejsze wersje klasycznych ciast i deserów kuchni śląskiej. Najbliższe spotkanie: Podczas warsztatów w nowo otwartej restauracji wegetariańskiej BO TAK, uczestnicy poznają receptury na żurek śląski, śląskie „tuste” do pajdy z ogórkiem kiszonym, wegetariańską roladę z kluskami śląskimi i modrą kapustą oraz deser niespodziankę. Gdzie: BO TAK, ul. Batorego 2, Katowice. Kiedy: 27 stycznia 2015 r., godz. 16.00—20.00.

Wegetariańska rolada brzmi szczególnie interesująco, smalec z soi potrafi być smaczny, chudy żurek jest lepszy od tak często podawanego z fałami tłuszczu na wierzchu, ale prawdziwe wyzwanie dla Ślązaków to koszerny krupniok. To jest jeden z kierunków transformacji, wegetariański. Możliwy jest jednak inny, orien-

talny, w wegetariańskiej lub niewegetariańskiej wersji: wyobraźmy sobie roladę wołową zawiniętą wokół typowego dla tzw. sajgonek farszu z kiełków, czosnku i imbiru albo bliższą oryginałowi roladę faszerowaną mięsem⁷. Do tego modra kapusta na krucho i... kluski śląskie ze słodkich ziemniaków. A polscy Wietnamczycy na Górny Śląsk już przecież dotarli.

Literatura

- Adamczewska B., 2005: *Wstęp*. W: *Kuchnia żydowska wg Rebeki Wolff*. Warszawa: Nowy Świat.
- Balon F., 2001: *Opowiadania o naszym gotowaniu*. Czeski Cieszyn.
- Chamberlain L., b.d.: *Religia współczesności: wegetarianizm*. W: C. Petrini, B. Watson, red.: *Slow food*. Warszawa: ABA.
- Ćwierczakiewiczowa L., 2004: *365 obiadów*. Warszawa: Nowy Świat.
- Gerlich H., 1984: *Narodziny, zaślubiny, śmierć*. Katowice: Śląski Instytut Naukowy.
- Heuzenroeder A., 1999: *The History of Barossa Valley Food*. In: R. Dare, ed.: *Food, Power and Community*. Kent Town: Wakefield Press.
- Kasprzycka M., 2005: *Kuchnia polska tradycyjna*. Warszawa: Ex libris.
- Kitowicz J., 2003: *Opis obyczajów za panowania Augusta III*. T. 2. Wrocław: Ossolineum/DeAgostini.
- Kurczewski J.M., 2014: *Łóżko i kuchnia. Od socjologii obyczajów do socjologii moralności i z powrotem*. W: B. Łaciak, red.: *Obyczajowość polska początku XXI wieku — w procesie przemian*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie ŻAK.
- Lutz J., 2010: *Grossmutter's Leibspeisen*. 40. Aufl. Rosenheim: Rosenheimer.
- Ładońska E., 1989: *Śląska kucharka doskonała*. Katowice: Fundacja dla Śląskiego Instytutu Naukowego.
- Pelz H., Kretschmer D.L., 2010: *Schlesisches Kochbuch*. 25. Aufl. Freiburg/Br.: Bergstadt Verlag.
- Szołtysek M., 2003: *Kuchnia śląska. Śląskie ABC*. Rybnik.
- Szromka-Rysowa Z., 1978: *Pożywienie ludności wiejskiej na Śląsku*. Wrocław.
- Sztabowa W., 1985: *Krupnioki i moczka, czyli gawędy o kuchni śląskiej*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- Z[awadzka] W.A.L., 1881: *Kucharka litewska*. Wilno: J. Zawadzki.

⁷ Przykładowo: „Na patelni rozgrzać łyżkę oleju, zeszklić drobniutko posiekaną cebulę, dodać marchewkę, imbir i starty czosnek, smażyć przez minutę. Dodać mięso i mieszając smażyć przez około 2 minuty aż całe będzie obsmażone (zmieni kolor na szary). Wlać sos sojowy i sos rybny, mieszając smażyć przez pół minuty. Odstawić z ognia i przełożyć do dużej miski, dodać natkę, miętę, szczypiorek. Dodać drobniutko posiekany wcześniej ugotowany i osuszony makaron ryżowy, drobniutko posiekany szpinak i wcześniej ugotowane i posiekane (około 5 minut w gorącej wodzie) grzyby mun. Do ostudzonej masy dodać jajko (jajka) i wymieszać” (http://www.kwestiasmaku.com/kuchnia_orientu/sajgonki_przepis/przepis.html, data dostępu: 12.11.2014).

VARIA

Marcela Šarvajcová

UKF FF, Katedra sociológie

Education as a Factor in the Intergenerational Reproduction of Poverty

Abstract: In sociological theory, there are several concepts in which it is possible to look for the impact of education on transmission of poverty and social inequality. We would like to point to educational system as integral and major part of the reproduction of society. The article shows how education largely affects the life chances and participation of the individual in society, which is closely related to unemployment and poverty. In sociological theories we can meet with several authors that respond to the question why society and social structure are reproduced from one generation to another. The article deals with education as an important factor of intergenerational reproduction of poverty. Based on significant authors dealing with these issues, such as Louis Althusser, Melvin Kohn, Pierre Bourdieu, Basil Bernstein and John Goldthorpe, the article aims at highlighting the idea that the strongest defence against the reproduction of poverty is education.

Key words: education, educational system, reproduction of poverty, social structure

The contemporary information society is first of all characterised by technological and scientific progress. As a result, the transition from routine to creative type of work comes to the foreground, which, in turn, increases the demand for more skilled employees with the special emphasis put on higher education. “The advance of human knowledge has long been considered the engine of the information society. The two most famous prophets of the post-industrial society were a French sociologist Alain Touraine (1969) and an American sociologist Daniel Bell (1973), who already in the 1960s and 1970s predicted in a consistent way the fact that education is going to be the core value of new society” (Kuzmišínová, 2010, p. 93).

Although education has always played a crucial role in societies, it was predominantly the prerogative of certain groups of people. Nowadays, the knowledge society can be discussed very openly, notwithstanding the fact that in academic literature we also encounter its criticism (e.g. Liessman's *Theory of miseducation* or Keller and Tvrđý's *Knowledge society? Temple, elevator, insurance*). However, attaining the knowledge society is one of the main priorities of the European Union.

I would argue that children coming from higher-income families are on their way to the school environment that guarantees successful professional career. They perceive education as one of the main channels leading them to gainful and satisfying employment. According to K atrňák (2004), parents from higher social classes are not only more attentive when it comes to their children's education at schools, but also assist with their schoolwork at home and to a larger extent stress the need for gaining education than parents from lower social classes.

The connection between the socio-economic status of families and the education of children coming from them is also confirmed in studies conducted by the OECD. However, the programme which is particularly important in the context of researching the intergenerational reproduction is the PISA study, primarily focused on the evaluation of basic skills and school achievements of primary school pupils. Within the PISA study the socio-economic background is gauged using two measures:

1. ISEI, that is International Socio-Economic Index of occupational status classifying groups of working parents according to the International Standard Classification of Occupations (ISCO).

2. ESCS, that is index of economic, cultural and social status, which includes various dimensions (e.g. parents' level of education, cultural heritage consisting of the number of books in a household as well as other equipment needed in the course of education).

Results from the 2009 study show that poor school performance does not automatically stem from the underprivileged family background, but the latter is one of the decisive factors influencing a child's performance at school (Bodnárová et al., 2006, p. 11).

Education as a factor in the transmission of poverty

Sociological concepts

In sociological theory, there are several concepts concerning the impact of education on the transmission of poverty and social inequality. The modernization theory (Blau, Duncan 1967; Featherman, Hauser, 1978; Treiman, 1970) is founded on the premise that the influence of social background on educational achievements decreases due to the advancement of industrialization. "According to this theory, industrialization brings about not only the growing demand for skilled

labour, but also a change in the principles of allocating individuals to staff positions. What results from the growth in amount of educational opportunities and the change in allocation principles is the decrease in the impact of social background on educational achievements” (Matějů, Řeháková, Simonova, 2004, p. 33).

My aim in the present article is to show the educational system as an integral and major part of intergenerational reproduction. I argue that education to a large extent influences life chances as well as the involvement of individuals in social life, which is closely related to unemployment and poverty. In sociological literature, a number of authors ponder the question of why society and social structure are reproduced from one generation to another. There are two currents of scholars, both agreeing with the idea of educational system as a key to the said reproduction, but differing in their opinions as to whether it is the school background that creates educational inequalities or rather the cultural differences that are manifested at school.

Louis Althusser, referring in his body of work directly to Karl Marx, draws attention to the problem of reproduction of social relations in the system of capitalist production. School according to Althusser is an institution that shapes the economic relations of the capitalist society. A similar view, though not derived from Althusser’s thought, is presented by Samuel Bowles and Herbert Gintis. Their ideas reflect opinions relating solely to the American society, however, we consider it appropriate to draw attention to them herein. The basic thesis of Bowles and Gintis is that the sources of educational inequality are mainly economic in their character. Even more interesting is the idea that the capitalist society does not limit itself to mere production of income, goods and services, but it is to the equal extent focused on the reproduction of its own structure. In a particular plane, the authors say that a company is reproduced in such a way that the children of working-class parents become workers, sons of manager become managers, so that ultimately the ownership of capital is passed unchanged from one generation to another. Therefore, it is evident that in the investigations of all the three authors (Althusser, Bowles, Gintis) we can see school as a major factor in reproduction processes of the educational and occupational structure of society.

A slightly different theory is proposed by an American sociologist Melvin Kohn, according to whom responsible for reproduction of social structure are the cherished family values and types of professions practiced by parents. In the light of Kohn’s concept, it seems obvious that the social status is linked with behaviour. In his work *Class and Conformity*, he states that people who work in conditions allowing them for self-determination, are more likely to emphasize while upbringing their children the values connected with the role of policy makers; at the same time, people who work in conditions excluding or restricting independent decision-making are more likely to pass to their children values associated with conformity (Kohn, 1977, p. 151). Drawing on Kohn’s theory, it may be concluded that the values fostered by parents shape not only the children’s behaviour, but also their access to education. Sources of these values, according to the author, are in parents’ professional experience and the type of job they carry out. In general, we can say that the employment status of working-class families stems from the values con-

nected with obedience and compliance with the rules, while the employment status of higher social class originates in the values associated with making autonomous decisions and taking responsibility for them.

Nevertheless, the most significant sociological theory of reproduction of (cultural and social) capital was put forward in the 1970s by a French sociologist Pierre Bourdieu. His theory of cultural capital suggests the correspondence between the cultural activities of the parents and the children's performance at school. Cultural capital is defined as the ability resulting from the cultural quality of the background of a child's upbringing. These are skills that an individual acquires in family. It should be noted that under the umbrella term "capital" Bourdieu subsumes everything that a human being is able to accumulate and subsequently benefit from (so not only strictly economic capital). Bourdieu points out that children coming from higher strata of society obviously have different cultural capital than children from lower social strata. Already during their process of socialization they learn distinct language of expression, cultural understanding, as a result of which they come to school already equipped with the knowledge of how to behave properly. School appreciates their pursuit of knowledge, but mainly because they have better starting position to become successful. Children coming from the upper social strata, according to the discussed theory, are simply better informed about the culture and the life in society. The Bourdieu's theory can be also applied to our conditions, because it is evident that children from poorer families have significantly less chances of being exposed to theatre, cinema and literature, let alone traveling around Slovakia and abroad. Those cultural factors surely impact on their success at school.

Another interesting concept is introduced by sociologist Basil Bernstein, who claims that the class structure in modern societies is reproduced on the basis of various linguistic socialization of different social classes. His idea is founded on the concepts of *restricted and elaborated codes*. Children from middle-class are mostly brought up in an environment where it is used the elaborated code that gives them a competitive edge, not only in terms of their position at school, but also on the way to achieving the same (or at least similar) social status. Children from lower social strata, on the other hand, during their socialization are in contact with the restricted code and are therefore considerably disadvantaged. Bernstein in his work *Class, Codes and Control* (1971) claims that relative knowledge of children from working-class families takes the form of cultural backwardness as a result of linguistic socialization. The code accompanying a child symbolizes his social identity and binds him to his kindred and its local social relations (Bernstein, 1971, p. 136).

A completely different viewpoint on the issue of education and transmission of poverty comes from a British sociologist John Goldthorpe. His theory of rational procedure emphasizes the persistence of inequalities in educational achievements. The British researcher claims that to understand the persistent inequalities, one needs to focus on the concept of rationality, which assumes that social actors have their objectives and alternative means to achieve them. In order to properly choose from these resources, one must take into account the ratio of costs, risks and

benefits. Thus, it is not sufficient to discuss the social and cultural norms specific to a particular class, to which a given social actor belongs. Goldthorpe, drawing on a theory of educational inequalities reproduction, developed a theoretical and analytic approach based on the fact that in order to grasp the question of changing a social class effectively, it is necessary to focus attention on secondary rather than primary effects (Goldthorpe, 1996, p. 491). It should be added that both the authors consider an individual's ability or performance at school to be primary effects and factors involved in the phase in which the educational system divides secondary effects (Matějů, Řeháková, Simonova, 2004, p. 36). It follows that the benefit of obtaining higher level of education is in a view of the lower social classes relative: the relative costs are higher and also higher is the risk of failure. According to the mentioned authors, the above principle applies regardless of how successful individuals in the field of primary effects are.

The idea of education being the strongest shield against poverty is known to most people. In the academic literature, there is an unprecedented consensus that low levels of education directly translate into the risk of poverty. Filadelfiová argues that “education influences not only the patterns of reproductive behaviour, but it is also related to successful participation in the job market and benefits from working on it” (Filadelfiová, 2007, pp. 24—25). In Slovakia, like in other countries, we can observe inverse correlation between the risk of poverty and the level of education.

References

- Bernstein B., 1971: *Class, Codes and Control. Volume 1: Theoretical Studies towards a Sociology of Language*. London and Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Bodnárová B. et al., 2006: *Medzigeneračný prieskum podmienok života rodín. Záverečná správa z výskumnej úlohy „Medzigeneračná reprodukcia chudoby — vlastné empirické výskumy”*. Bratislava.
- Filadelfiová J., 2007: “Životný cyklus.” In: Gerbery et al., eds.: *Kniha o chudobe*. Bratislava: Priatel'ia Zeme—CEPA, pp. 9—28.
- Goldthorpe J., 1996: “Class Analysis and Reorientation of Class Theory: The Case of Persisting Differential in Educationnal Attainment.” *British Journal of Sociology*, Vol. 47, pp. 481—505.
- Kohn L.M., 1977: *Class and Conformity: A Study in Values*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kuzmišinová I., 2010: “Vzdelanostná charakteristika ľudských zdrojov na Slovensku.” In: I. Pauhofova, O. Hudec, T. Želinský: *Sociálny kapitál, ľudský kapitál a chudoba v regiónoch Slovenska*. Košice: Ekonomická fakulta TU, pp. 92—98.
- Matějů P., Řeháková B., Simonová N., 2004: “Kultúrní a sociálně ekonomické nerovnosti v šancích na dosažení vysokoškolského vzdělání v České republice v letech 1948— 1999.” *Sociológia*, Vol. 36, part 1, pp. 31—56.



RECENZJE

Paweł Prüfer

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Jakuba z Paradyża
w Gorzowie Wielkopolskim

**Janusz Mariański,
Moralność w kontekście społecznym
Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS 2014**

We wprowadzeniu do książki *Moralność a socjologia* jej autor Patric Pharo stwierdza: „Wiek XX, ze swoją mieszanką odkryć naukowych i przerażających wydarzeń politycznych, stanowił surowy sprawdzian prawdziwości dla wszystkich koncepcji sensu i wartości” (P. Pharo: *Moralność a socjologia*. Przeł. J. Stryczyk. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2008, s. 29). Odwołanie się do tej publikacji wynika z dwóch powodów: jest ona niezwykle trafnym opisem korelacji zagadnienia moralności z socjologią, a ponadto została opatrzona wstępem autorstwa Janusza Mariańskiego. Oba fakty mogą stanowić swoistą „introdukcję” do realizacji zamierzenia w niniejszym tekście: krytycznej próby deskrypcji nowej publikacji tegoż autora. Warto najpierw postawić sobie pytania, które w przestrzeni analiz socjologicznych, odnoszących się do kwestii etyki, moralności, zasad i wartości, wciąż się pojawiają z dużą intensywnością.

Czy socjologia może rzeczywiście spotykać się (i czy chce się spotykać) z moralnością jako problemem badawczym? Czy problem może być uzasadniony metodologicznie i epistemologicznie? Czy socjologowie moralności nie stawiają sobie zbyt ambitnego zadania, by kierując się koniecznością poszanowania dla obiektywności i intersubiektywności naukowej mieli opowiedzieć się za nieco „niemoralnym” (bo socjologicznym, a więc „zdystansowanym normatywnie”) ujęciem tego, co z natury rzeczy jest wybitnie aksjonormatywne? Jeśli taka możliwość istnieje, to jak ją zrealizować? Nie ma łatwej i jednoznacznej odpowiedzi. Można dowieść, że niektórym badaczom udaje się jednak wytyczyć trafną ścieżkę analityczno-interpretacyjną w tym obszarze życia społecznego, zachowując przy tym właściwe reguły hermeneutyczne. Tym samym, w taki sposób przedstawiają

trudny problem badawczy, że nie powinni być posądzeni o nadmierną konfesyjność czy nieobiektywność. Co ważne, właściwy dystans badawczy dotyczy zarówno punktu wyjścia, etapu realizacji zadania, jak i procesu formułowania wniosków. Wydaje się, że propozycją spełniającą te kryteria jest najnowsza publikacja Janusza Mariańskiego *Moralność w kontekście społecznym*, kolejna odsłona dociekliwości badawczej wybitnego polskiego socjologa, ukazująca się w krakowskim wydawnictwie NOMOS.

Struktura książki została przemyślana i ułożona w interesującym porządku. Oprócz *Wstępu* (autorstwa Marka Marczewskiego) i *Wprowadzenia* oraz wieńczących całość: *Noty bibliograficznej*, *Indeksu haseł zamieszczonych w słowniku* oraz streszczenia w języku angielskim (*Summary*), wydzielono dwie zasadnicze części: analityczno-opisową oraz *Słownik*, zawierający ważne z punktu widzenia moralności hasła. Taka struktura tekstu daje czytelnikowi możliwość zarówno prześledzenia dyskursu badawczego dotyczącego socjologicznego ujęcia moralności, jak i konsultowania naukowo i encyklopedycznie opracowanych pojęć, wypełniających socjologiczne opracowanie problematyki moralności. Można uznać to za bardzo udany pomysł konceptualizacji naukowego (socjologicznego) zdiagnozowania moralności dotyczącej życia społecznego.

Pierwsza część publikacji zawiera różnorodne zagadnienia, jakkolwiek zawsze ściśle skorelowane z głównym problemem zawartym w tytule książki. Autor kolejny raz w swoich analizach monograficznych podejmuje problem tożsamości socjologii, która zajmuje się opisem i wyjaśnianiem moralności. Jest miejsce na próbę zarysowania relacji pomiędzy socjologią moralności a innymi naukami. Wskazuje się na człowieka jako na podmiot moralności oraz opisuje moralność jako taką. Można mówić także o tym, co stanowi jej komponenty, oraz o czynnikach, które kształtują życie moralne. Autor podąża także drogami, na których uwidaczniają się (i może się to dziać w przyszłości) scenariusze ewoluowania wartości moralnych w społeczeństwie. Następuje w kolejności także próba opisu dwóch rodzajów (modeli) badań nad moralnością. Logicznym następstwem struktury prowadzonych analiz jest ukazanie i przeanalizowanie Dekalogu oraz sumienia, jako (odpowiednio) normy obiektywnej oraz subiektywnej. Następnie Janusz Mariański mierzy się z wyjaśnianiem takich zagadnień, jak absolutyzm, permisywizm, relatywizm moralny, autorytety moralne oraz wzorce osobowe. Nie brakuje próby opisu prawdy jako wartości moralnej. Jest także miejsce na analizę postaw prospołecznych i wolności. Dociekania socjologiczne zostają dopełnione interesującą i prowokującą do dalszych refleksji oraz dyskusji syntezą tego, kim jest socjolog moralności. Słownik, stanowiący drugą część książki, zawiera syntetyczną bazę ponad stu haseł związanych z moralnością w kontekście społecznym.

Bardzo syntetycznie ukazana tu struktura publikacji ma za zadanie odzwierciedlić istotę jej zawartości treściowej. Zasadne wydaje się także poświęcenie nieco uwagi niektórym z wątków zawartych w książce, stanowią one bowiem świeże a zarazem dojrzałe spojrzenie na zagadnienie moralności w życiu społecznym. Bywa, że niektóre rozwiązania koncepcyjne i analityczne — jakie proponuje Janusz Mariański — wręcz zaskakują oryginalnością, pomysłowością, a jednocześnie

dowodzą swoistej wierności dobrze rozumianej tradycji socjologicznej. Kilka takich analiz zostanie przywołanych i opatrzonych komentarzem.

Moralność jest uwarunkowana społecznie. Gdy wypowiada się taką ogólną tezę, należy uwzględnić pewien *model* człowieka oraz określone *metrum* socjologiczne zastosowane w pracy badawczej. Jest to ważne przede wszystkim dlatego, że całkowite „włączenie” człowieka w uwarunkowania społeczne, nie może przekreślać jego autonomii, tożsamości indywidualnej, kompetencji i umiejętności w określaniu oraz podejmowaniu własnych decyzji; nie może także niwelować jego zdolności do modyfikowania płynących z zewnątrz bodźców, gdyż „człowiek żyje nie tylko w społeczeństwie, ale ma własne życie osobowe” (s. 26). Wydaje się, że Autorowi zależy na ukazaniu moralności człowieka w jej rzeczywistej postaci: ani nie przerysowanej idealistycznie, ani także jako tej, która miałaby zamykać się w dominacji czynników społecznych. Taka perspektywa uwalnia myśl socjologiczną od skrajnych determinizmów, providencjalizmów, fatalizmów, a jego otoczenie stawia także granice nieograniczonemu woluntaryzmowi i prezentyzmowi (ta myśl wydaje się wyjątkowo zbieżna z podjętą swego czasu przez Piotra Sztompkę; zob. P. Sztompka: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Nowe poszerzone wydanie. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2012, s. 48).

Problematykę moralności można właściwie usytuować w dyskursie naukowym, jeśli uda się maksymalnie precyzyjnie określić jej status. Ważne wydaje się dostrzeżenie wyraźnych jej związków (socjologii moralności) z takimi dyscyplinami, jak choćby etyka, teologia moralna, psychologia moralności, etnografia moralności, historia moralności. Jako nauka empiryczna socjologia moralności jest także nauką autonomiczną. „Autonomiczność socjologii moralności nie przesądza o braku związków z innymi dyscyplinami” (s. 39). To ważna uwaga Autora, choćby dlatego, że współcześnie uprawianie nauk społecznych podlega jakiejś szczególnej modzie ich łączenia, co opatrywane jest najczęściej pojęciem interdyscyplinarności czy transdyscyplinarności. Skłonność ta nie musi być z oczywistych powodów uznawana za błędną czy negatywną (włoski socjolog religii Roberto Cipriani z przekonaniem stwierdza: „[...] la interdisciplinarietà non va più punita” [interdyscyplinarność nie jest już piętnowana] (R. Cipriani: *Lévy-Bruhl: una rilettura*. In: *L'Archivolta. Studi di scienze dell'uomo. Società moderna e pensiero primitivo*. Ed. A. Bixio, T. Marci. Soveria Mannelli: Rubettino Editore, 2008, s. 20). Niekiedy dokonuje się to w duchu zajmowania się „wszystkim” i „z każdej strony”, co zdecydowanie nie przekłada się na jakość osiąganych rezultatów badawczych. Kiedy jednak podążać się będzie trajektoriami badawczymi, gdzie jakiś przedmiot poznania naukowego (np. moralność) zostanie podjęty ze świadomie zastosowanym planem metodologicznym, wiernym dyscyplinie, wówczas czerpanie z innych dziedzin wiedzy nie rozmyje problemu, lecz go jedynie ukaże w szerszym tle.

O wartości publikacji *Moralność w kontekście społecznym* stanowi także aspekt egzemplifikacyjny oraz refleksyjny, w Gouldnerowskim tego słowa znaczeniu (zob. rozdział 13, zatytułowany *żyć jak socjolog: przyczynek do socjologii refleksyjnej* w: A.W. Gouldner: *Kryzys zachodniej socjologii*. Przeł. P. Tomanek. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, 2010, s. 457—486). Co to w rzeczywistości oznacza?

Nierzadko zawily dyskurs, wymagajacy sporej wiedzy od czytelnika, zdolności do logicznego i systematycznego myslenia, zostaje wzbogacony przykladami, ktore wiele tłumacza i rownie wiele rozjasniaja. Dodatkowo wystepuje czasami sklonnosc wzgledem krytycznego odniesienia do pracy samego socjologa, do jego potencjalnych postaw. Rozjasnienie tego, czym w rzeczywistosci jest ocena moralna ludzkiego postepowania, polega na skrupulatnym doprecyzowywaniu. „Aby byc dobrym czlowiekiem, nie wystarczy byc dobrym fachowcem, przestrzegac przepisow prawa, umiec zachowac sie w towarzystwie. Na przyklad mozna byc dobrym socjologiem, znac teoretycznie i praktycznie etykiete towarzyska, a rownoczesnie byc podlym czlowiekiem” (s. 78). Gdy autor realizuje swój naukowy projekt, poddajac moralnosc drobiazgowej analizie, metodologicznie uporządkowanej i hermeneutycznie spójnej, wprowadzanie takich oraz podobnych egzemplifikacji moze przysparzac lepszego zrozumienia dyskursu, jak i generowac wieksze zainteresowanie w gronie odbiorców treści.

Szczególnie trafną konstatację można odnaleźć w tej części pracy, w której Janusz Mariański analizuje problematykę sumienia. Współczesne przemiany w dziedzinie moralności stwarzają podstawę do interesującego stwierdzenia: „Miejsce obiektywnej prawdy zajmuje subiektywna autentyczność, w której łatwo usprawiedliwić lub potępić niemal wszystko, zwłaszcza w warunkach braku jednoczących wartości oraz niepodważalnych autorytetów, gwarantujących trwałość i powszechność zasad” (s. 138). Dlaczego przytoczona konstatacja jest na tyle intrygująca, by dokładniej się jej przyjrzeć? Okazuje się, że operowanie pojęciem „własny punkt widzenia”, „własna prawda”, „osobiste przekonanie”, nie tłumaczy właściwie tego, co dziś nazywane jest „na skróty” indywidualizmem, relatywizmem czy subiektywizmem. Trafnie zauważa Autor, że ostatecznie nie chodzi tak naprawdę o wskazane pojęcia, ale o tzw. subiektywną autentyczność. W ponowoczesności wyłania się obraz nie tyle uznania dla relatywnych przekonań, waloryzowanych, podzielanych i powszechnie akceptowanych postaw zindywidualizowanej logiki myślenia i działania. Ważniejsze wydaje się to, na ile jednostka potrafi zmanifestować siebie i wylansować, unaocznic własne indywiduum i je maksymalnie wyeksponować, niezależnie od tego, czy będzie to wartościowe czy nie, czy społecznie pożądane czy też nie. Jednostka ma być autentyczna, czynić i myśleć tak, jak jej się wydaje stosowne i trafne.

Ta interesująca obserwacja lubelskiego socjologa obnaża jeszcze inny niż dotychczas nakreślony obraz ponowoczesności. Dzięki takim spostrzeżeniom skłaniałbym się ku dalszej refleksji, w której upatrywałbym osobliwe zjawisko: mechanizm autentyczności subiektywnej odzwierciedla specyficzną postać przemiany mentalnościowej jednostek i społeczeństwa. Wolność jest w tym kontekście rozumiana raczej jako zupełna dowolność, oscylująca pomiędzy akceptacją a destrukcją. Tym samym wyraża się potrzebę wdrażania nowych wysiłków socjalizacyjnych i wychowawczych, uruchamiających procesy metamorficzne dla dobra zarówno samych jednostek, jak i całego społeczeństwa (zob. P. Prüfer: *Koncepcja maturacjonizmu linearno-cyklicznego jako antidotum na zagrożenia i kryzys wiary*. W: *Wartości chrześcijańskie w XX i XXI wieku. Zagrożenia i szanse*.

Red. E. Juśko, R.B. Sieroń, S. Sorys. Łapczyca: Wydawnictwo REGIS, 2015, s. 8—25). Można stwierdzić, że takie i analogiczne wnioski socjologiczne niejako nie tylko domagają się konieczności przemyśleń i refleksji w stosunku do tego, co należy zrobić w praktyce. One uruchamiają się samoistnie.

Moralność w życiu społecznym kształtowana jest — i w jakimś sensie uwarunkowana — obecnością wielu „komponentów”, które kształtują relacje międzyludzkie. Wśród nich istotne miejsce zajmuje zaufanie. Procesy indywidualizacji codziennych postaw, a zarazem pragnienia afiliacyjne koegzystują z sobą. To ważna i trafna diagnoza dotycząca współczesności, co nie pozostaje bez znaczenia dla aksjonormatywnego wymiaru życia społecznego. „Indywidualizm wprowadza pewną blokadę w zaspokajaniu potrzeby więzi i pozostaje w opozycji do wartości wspólnotowych (myślenie w kategoriach *my*). W sferze mentalnej występuje więc swoiste rozdarcie między zinterioryzowanym modelem indywidualizmu i wręcz obsesyjną potrzebą, by funkcjonować w świecie bliskości między ludźmi” (s. 190). Januszowi Mariańskiemu udaje się bardzo dobrze zarysować rzeczywisty obraz specyfiki kulturowo-społecznej, swoistego sprzężenia obecnego w osobowości współczesnego człowieka, i drażącego w nim z wielką siłą tarcia aksjonormatywnego. Odnalezienie równowagi pomiędzy potrzebą znaczenia i stanowienia (aspekt indywidualistyczny) oraz afiliacji i uspołecznienia (aspekt socjalizacyjny) to nierzadko problem i wyzwanie natury psychologiczno-kulturowej, ale także aksjonormatywnej (ukierunkowanie na moralność).

Zasoby treściowe publikacji *Moralność w kontekście społecznym* nie są do przecenienia. Pomysłodawca tego projektu badawczego umiejętnie połączył znakomitą syntezę z erudycyjną analizą, w której jest miejsce także dla szczegółów i dogłębnego „drażenia” tematu. To rzadka umiejętność. Można tym samym wnioskować, że lektura książki dostarczy intelektualnej satysfakcji zarówno czytelnikom o umysłach syntetycznych, jak i tym o umysłach analitycznych. Moralność dotyczy nas wszystkich — choć to stwierdzenie dość lakoniczne i prawie banalne. Jednak jej zdiagnozowanie, poznanie, a tym bardziej kształtowanie, nie jest już tak łatwo dostępnym obszarem. Publikacja Janusza Mariańskiego może być w tej sytuacji cennym „narzędziem” i „kompasem-drogowskazem” do wykorzystania i do podążania tak niełatwą drogą.

Znajdują się w tej pracy także nieliczne elementy, które wymagałyby — przy ewentualnej reedycji tekstu — niewielkiej korekty. Wskazałbym na pojawiające się błędy w zapisie (np. na stronie 78: jest „iść zee sobą”, gdy powinno być „iść ze sobą”), powtórzenie (na stronie 25: „Socjologia moralności jako opisowo-wyjaśniająca subdyscyplina socjologiczna [...] Analizuje więc społeczno-kulturowy aspekt życia moralnego”); fragment ten pojawia się w identycznym brzmieniu także na stronie 26—27) czy wątpliwość w stwierdzeniu na stronie 58: „Janusz Mariański tę definicję moralności opisuje jako komunikację społeczną, wyrastającą w warunkach międzyludzkiego współżycia i interakcji”. (Przypomnijmy, że autorem książki jest właśnie Janusz Mariański, ponadto nie wiadomo także, gdzie można odnaleźć potwierdzenie takiego opisu moralności, gdyż w tej kwestii nie zostało wskazane odniesienie do żadnego tekstu Autora). Wskazane drobne wątpliwości,

które nasunęły się podczas bacznej lektury tej znakomitej publikacji, w żadnym wypadku nie umniejszają jej rzeczywistej wartości. A że jest ona warta szczególnej uwagi i wzbudza duże zainteresowanie czytelnika, wywołuje tym samym (czego doświadczył autor tej recenzji) skupienie i wnikliwość w stosunku do treści zawartych w książce.

Nie pierwszy już raz Zakład Wydawniczy NOMOS wykazuje się dużą dbałością o czytelnika, spragnionego wartościowych i rzeczywiście wnikliwych i dojrzałych naukowo analiz. Książka Janusza Mariańskiego zdecydowanie wpisuje się w obszar takich publikacji. Wzbogaca wiedzę na temat życia społecznego, uczy myślenia o społeczeństwie, kształtuje wyobraźnię socjologiczną w odniesieniu do poszczególnych komponentów tej społecznej rzeczywistości (moralność), uwrażliwia na złożoność i bogactwo przemian zachodzących w kontekście społecznym. Dodajmy, że nie tylko z tych powodów jest godna polecenia szerokiemu gronu czytelników.

Andrzej Radziewicz-Winnicki

Uniwersytet Zielonogórski

**Agata Rzymelka-Fraćkiewicz, Teresa Wilk,
*Logic of Some — Selected —
Concepts in Contemporary Education
(between education and perception
of committed art/theatre)****

Toruń, Akapit, Wydawnictwo Edukacyjne 2014

Niewątpliwie najbardziej ożywione dyskusje w światowej, ale także w rodzimej humanistyce rozgorzały w trzech ostatnich dekadach wokół ogólnie rozumianej edukacji, zarówno szkolnej, jak i pozaszkolnej, po ukazaniu znakomitego dzieła dwóch amerykańskich politologów Samuela Bowlesa oraz Herberta Gintisa *Schooling in Capitalist America*. Przywołani autorzy nie zgadzają się z tradycyjnym wieloletnim poglądem, że postęp w oświacie jest z reguły kierowany indywidualnym dążeniem ku wolności albo też jest odpowiedzią na oddolne żądania (preferencje) upośledzonej części społeczeństwa, tj. dolnych (często zmarginalizowanych) struktur/grup społecznych (Bowles, Gintis, 1976, s. 236—238). Ich zdaniem, *nota bene* podzielanym po dzień dzisiejszy przez rzesze kontynuatorów kolejnych generacji reprezentantów nauk społecznych, głównym mechanizmem wyjaśniającym a zarazem *kreującym* procesy socjalizacyjno-edukacyjne we współczesnym społeczeństwie są bezwzględne prawa rozwoju ekonomiki. W kapitalizmie taką główną zasadą pozostaje postępująca akumulacja kapitału, która powodując wzrost dochodów wzmaga jednocześnie potrzebę kontroli nad siłą roboczą i potrzebę jej reprodukcji. Na te zapotrzebowania odpowiada właśnie masowa edukacja. Jednakże dynamika oświaty jest powolniejsza od dynamiki ekonomicznej i wszelkie zmiany

* Co w dowolnym tłumaczeniu na język polski należałoby — jak sądzę — tłumaczyć jako: *Logika niektórych — wybranych — koncepcji we współczesnej edukacji (pomiędzy edukacją szkolną a percepcją zaangażowanej sztuki/teatru)*.

dokonyują się w jej obszarze z pewnym spowolnieniem/opóźnieniem (Bowles, Gintis, 1976, s. 236—238; por. Sawisz, 1989, s. 27—28). Autorki recenzowanej książki (reprezentujące nader pomyślnie od kilku już lat niektóre subdyscypliny nauk społecznych: socjologię edukacji i oświaty, ale także pedagogikę kultury, pedagogikę społeczną czy też socjologię teatru) przywołane wcześniej analizy traktują jako tautologiczne procesy, niewymagające ich *autorskiej* interpretacji. Skupiają się przede wszystkim na przedstawieniu Czytelnikom szeregu (wybiórczo dobranych) refleksji natury socjalizacyjno-wychowawczej i rewitalizacyjnej, wiążących się z podejmowaniem określonych działań modernizacyjnych, a więc innowacyjnych, przez opiekuna, wychowawcę bądź kreatora w okresie tworzenia się w XXI wieku nowego ładu społeczno-kulturowego na płaszczyznach: oświaty, kultury i sztuki. To swoiste *vademecum* wiedzy, spełniające rolę przewodnika po zawitych meandrach rozległej przecież problematyki, niejako stale powraca do rozważań zawartych w klasycznej filozofii wychowania.

Podjmując się popularyzacji interesująco zarysowanych przez siebie propozycji i krzewienia ważkiej ideologii edukacyjnej oraz teatralnej, Autorki tomu są w pełni świadome powszechnie występujących w literaturze przedmiotu elementów tzw. edukacyjno-kulturowego „zamętu”. Wokół poruszanych kwestii wyłaniają się nieustannie zróżnicowane, ale również (i to jakże często) przeciwstawne sobie stanowiska opiniotwórcze generowane przez wiele środowisk. Poszczególne wykładnie tzw. obligatoryjnego wychowania pozostają z sobą w sprzeczności (por. Rzymek-Frąckiewicz, red., 2014). Prowadzona narracja utwierdza Czytelnika w przekonaniu, że poszukuje się w książce najbardziej pragmatycznego działania w zakresie edukacyjnego przekazu dotyczącego kształtowania się w środowisku dzieci i młodzieży (ale także osób dorosłych), a następnie utrwalania i wzmacniania zespołu nawyków, które można określić mianem stylu życia opartego na oczekiwaniach przez ekspertów uczestnictwie w kulturze, a tym samym pomyślniej partycypacji jednostki w życiu społecznym. Nawiązują zatem obie twórczynie tej pracy do popularnej koncepcji *rzeźby społecznej* Josepha Beuysa, postrzegającego sztukę w pryzmacie zaangażowanej praktyki publicznej, stwarzającej zręby instytucjonalizacji ważnej i oczekiwanej teorii społecznej (Kaczmarek, 1995, s. 67). Poszukiwanie charakterystycznych cech naszej cywilizacji w obszarach poruszanych zagadnień to zarazem tropienie najbardziej stereotypowych dotychczasowych ujęć z równoczesną rewizją i odrzucaniem *zużytych* i nieprzydatnych do bieżącej rzeczywistości kategorii i pojęć. Są to konsekwentne penetracje, opisujące najbardziej adekwatne do *postindustrialnej i ponowoczesnej* rzeczywistości spostrzeżenia. Zaprezentowane analizy wydają się szczególnie pragmatyczne. Aby ustalić eksplikowane funkcje edukacji oraz kultury, starano się — aczkolwiek w trybie nie wprost — odpowiedzieć na zasadnicze pytanie typu dopełnienia: jakie relacje łączą poszczególne tematy podejmowane (analizowane) w kolejnych rozdziałach z intencjonalnie prowadzoną rewitalizacją społeczną? W ujęciu zastosowanym w pracy pojęcie *rewitalizacja społeczna* jest procesem zorientowanym na wprowadzenie określonych zmian, odbudowę *pożądanych* wartości, struktur funkcjonujących w przeszłości, jest ożywieniem — przywróceniem do życia, sprawności — prze-

strzeni ludzkiej egzystencji w okresie intensywnie przebiegającej zmiany społecznej. Jest sprawczym działaniem pragmatycznym, przywracającym i regenerującym więzi społeczne, a także pożądane postawy. Często jest ono utożsamiane ze stanami podejmowanymi w dążeniu do zrealizowania określonego celu prowadzonego ku *homeostazie* i rehabilitacji publicznej. Jest to zatem proces przywracania do życia (sprawności) poszczególnych grup społecznych, środowisk lokalnych, tworzenie warunków umożliwiających realizację indywidualnych i społecznych potrzeb. Proces ten sprzyja budowaniu poczucia tożsamości i identyfikacji z lokalną społecznością, z przestrzenią realizacji oczekiwań, wynikających ze zmieniającej się nieustannie otaczającej nas codzienności (Wilk, 2010, s. 40; por. Turner, 2005, s. 386—387).

Jak piszą Autorki we wprowadzeniu (*Introduction*), celem tego procesu staje się również:

[...] minimalizacja, tudzież likwidacja, wspomnianych barier na drodze awansu edukacyjnego i cywilizacyjno-kulturowego jednostek i społeczeństwa jest swoistym wyzwaniem dla polityków, naukowców, wychowawców, nauczycieli oraz artystów. Uwzględniając bowiem realia codzienności, nie tylko rodzimej przestrzeni, mając na uwadze wymogi współczesności, permanentną gotowość do zmian, należy odważnie komponować/łączyć, wreszcie pozwalać współistnieć jakkolwiek odmiennym z istoty obszarom/dziedzinom, wszelako zorientowanym na wspólny cel, jakim jawi się bezpieczna pomyślność człowieka.

s. 9

Łącząc w książce pozornie tylko odległe obszary edukacji/oświaty i kultury/sztuki, zaakcentowano fakt, że współczesna szkoła, będąca kluczową instytucją społeczną w życiu codziennym *individuum*, jawi się obecnie jako metafora i egemplifikacja skonfliktowanego społeczeństwa. Prezentując portret współczesności, ilustruje ona brak dialogu, trudności w porozumiewaniu się ludzi pochodzących z odmiennych środowisk i kultur, a przez doświadczenia dzieci/młodzieży ukazuje konsekwencje globalizacji, w tym również wielu niepokojów występujących we współczesnej wielokulturowej Europie. Na tym tle przedstawione zostały pewne symboliczne kulturowe elementy, komunikujące i determinujące spójność członków grup lokalnych, regionalnych czy narodowych. Wpływają one na integrację, a z pewnością na werbalizację codziennych norm postępowania (m.in. Czerwiński, 1971; Świątkiewicz, 1994, s. 24—25).

Przedstawione rozstrzygnięcia oraz propozycje nakreślają umownie przyjęte ramy, które z powodzeniem można traktować w kategoriach warunków wspomagających społeczne funkcjonowanie dzieci, młodzieży i osób dorosłych w życiu publicznym.

Struktura podziału treści nie budzi jakichkolwiek zastrzeżeń. Poza wspólnie napisanym *Wprowadzeniem*, w książce wyodrębnić możemy niejako dwie oddzielne — ale komplementarne — jej części, z których pierwsza przygotowana została do druku przez dr Agatę Rzymelkę-Frąckiewicz, a druga przez dr hab. Teresę Wilk. Warto przytoczyć tytuły poszczególnych rozdziałów, chociażby z tej racji,

że praca edytowana jest wyłącznie w języku angielskim. Przedstawiam spis treści we własnym roboczym tłumaczeniu:

Przestrzeń edukacji, kultury i sztuki w procesie modelowania bezpiecznej rzeczywistości indywidualnej i społecznej. Wprowadzenie (A. Rzymelka-Frańkiewicz, T. Wilk)

Agata Rzymelka- Frańkiewicz:

1. Wskaźnik Rozwoju Społecznego (HDI — Human Development Index), jako forma pomiaru indywidualnego i ogólnego rozwoju społecznego
2. Aspiracje edukacyjne i zawodowe — rzeczywistość życiowych szans młodego pokolenia w dobie dzisiejszej
3. Międzynarodowe Badanie Kompetencji Osób Dorosłych — PIAAC (Programme for the International Assessment of Adult Competencies) — założenia, realizacja
4. Motywy obniżenia obowiązkowego wieku szkolnego w polskim systemie edukacyjnym
5. Czy możliwe jest, aby dzisiejsza szkoła kształtowała cechy zapewniające jednostce tożsamość kompetencji cywilizacyjnej, adekwatnej do postindustrialnej rzeczywistości?
6. System edukacji jako cele i zadania wobec wspierania idei edukacji regionalnej (na przykładzie Górnego Śląska)

Teresa Wilk:

1. Czy kultura/sztuka jest nam potrzebna? Refleksje w perspektywie realiów XXI wieku
2. Koncepcja *rzeźby społecznej* Josepha Beuysa wobec niepokojów Europy ponowoczesnej. Sztuka jako praktyka społeczna
3. Współczesność i pamięć społeczna jako źródła poznania. Kultura i sztuka w procesie modelowania postaw/relacji współczesnych pokoleń w przestrzeniach wielokulturowych
4. Integracja polityków, naukowców i artystów wobec obecności kultury/sztuki w kreowaniu bezpiecznej rzeczywistości. Między teorią a praktycznym istnieniem
5. Aplikacja sztuki w przestrzeni „trzeciej”. Sztuka teatralna jako czynnik rewitalizacji środowisk lokalnych
6. Sztuka teatralna jako przestrzeń edukacji językowej i komunikacji społecznej a jakość życia

Książkę cechuje bogactwo treści. *Continuum* powstałe na rozległej osi wielu tematów szczegółowych określić można jako *Szkoła, teatr a struktura społeczna: Funkcjonalny typ związków oświaty ze społeczeństwem w okresie zmiany społecznej*. Sądzę, że znajomość podjętej tematyki stanowi zaledwie warunek wstępny dla wprowadzania szeregu modyfikacji, reform oraz usprawnień innowacyjnych we współczesnej oświacie czy też prowadzonej próbie aktywizacji intencjonalnej o charakterze socjalizacyjno-wychowawczym. Podejmowane zagadnienia powinny zainteresować zarówno pedagogów, jak i socjologów, ponieważ niosą z sobą profesjonalną perspektywę socjologiczną, uświadamiającą wszystkim zainteresowanym

ograniczenia, jakie na działalność tzw. pedagogiczną nakłada ulegający stałym przemianom — wskutek wpływu wielu procesów żywiołowych — rodzimy system społeczny. Nadal odczuwa się brak takiej perspektywy (poza wyjątkowo rzadko pojawiającymi się opracowaniami) we współczesnej myśli pedagogicznej. Socjologia (którą reprezentuje Agata Rzymekka-Fraćkiewicz) i pedagogika (reprezentowana przez Teresę Wilk) operują często odmiennymi perspektywami badawczymi, które niekoniecznie muszą być traktowane jako konkurencyjne bądź wzajemnie się wykluczające. Dopiero łącznie, komplementarnie mogą przywołać (w pewnym przybliżeniu) prawdziwy obraz sytuacji wzajemnych wpływów w dobie dzisiejszej (por. Sawisz, 1989, s. 13—14). Właśnie między innymi dzięki takiemu opracowaniu zaprezentowane dywagacje i analizy mogą pobudzić w gronie teoretyków i praktyków reprezentujących dyscypliny pedagogiki i socjologii wyzwalanie się refleksji nad ich istotą i społecznymi uwikłaniami różnych oddziaływań w sferze edukacji i kultury. Można przyjąć, że stopień uspołecznienia świadomości *individuum* w znacznej mierze określać będzie charakterystykę stosunku tej jednostki do otaczającej ją rzeczywistości, w szczególności zaś determinuje on relacje jednostki do społeczeństwa jako całości czy też do danych elementów jego struktury oraz ma decydujący wpływ na proces stawania się tejże jednostki podmiotem społecznym działania i przejawianych przezeń zróżnicowanych form prospołecznej aktywizacji. W analizach teoretycznych i metodologicznych dotyczących tej problematyki szerokie zastosowanie mogą znaleźć różne kategorie zainteresowań obu Autorów.

Książka odegra z pewnością ważną rolę we współpracy międzynarodowej. Nie potrafię zająć wiarygodnego stanowiska co do ewentualnej „łatwości” percepcji (oraz poprawności językowej). Na ów temat mogą wypowiadać się jedynie biegli znawcy języka angielskiego oraz rzesza potencjalnych Czytelników z anglojęzycznego obszaru językowego. Nie ulega jednak żadnej wątpliwości, że życzyć by można, aby w naszej literaturze przedmiotu ukazywało się znacznie więcej opracowań dostarczających — jak ta omówiona pokrótce praca — tak dużej porcji wiedzy i twórczych propozycji. Brak prac o takim właśnie charakterze wywołuje często nutkę nostalgiczną, zaletą książki jest bowiem nade wszystko dokonana próba uwzględniania w prowadzonej działalności edukacyjnej znacznego wpływu nawyków i sposobów wartościowania nabytych przez uczniów bądź studentów wiążących z ich udziałem w kulturze teatralnej. Dlatego sędzę, że rekomendowana przeze mnie książka spotyka się z dużym zainteresowaniem wielu grup ekspertów w Polsce i w państwach Unii Europejskiej.

Literatura

- Bowles S., Gintis H., 1976: *Schooling in Capitalist America. Educational Reform and the Contradictions of Economic Life*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Czerwiński M., 1971: *Kultura i jej badanie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Kaczmarek J., 1995: *Joseph Beuys: od koncepcji artystycznej do teorii społecznej*. „Kultura i Społeczeństwo”.
- Rzymełka-Fraćkiewicz A., red., 2014: *Współczesna szkoła w następstwie przemian społeczno-kulturowych. Studia i refleksje socjopedagogiczne*. Toruń: Akapit, Wydawnictwo Edukacyjne.
- Sawisz A., 1989: *Szkoła a system społeczny*. Warszawa.
- Świątkiewicz W., 1994: *Region i regionalizm w perspektywie antropocentrycznego paradygmatu kultury*. W: W. Świątkiewicz, red.: *Regionalizm polski u progu XXI wieku*. Ciechanów: KODRTK.
- Turner L., 2005: *From Transformation to Revitalization: A New Research Agenda for a Contested Global Economy*. “Work and Occupations”, Vol. 32, No. 4.
- Wilk T., 2010: *Rewitalizacja społeczna przez współczesną sztukę teatralną w ocenie reprezentantów (twórców i odbiorców) sztuki dramatycznej Legnicy, Nowej Huty i Wałbrzycha*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Monika Cieciora

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Miasta — społeczne aspekty funkcjonowania
Red. Katarzyna Kuć-Czajkowska, Monika Sidor
Lublin, Wydawnictwo UMCS 2014

Organizacja i funkcjonowanie miasta stanowi coraz istotniejszą kategorię badawczą dla socjologów, prawników, ekonomistów i politologów. Publikacja, przygotowana pod redakcją Katarzyny Kuć-Czajkowskiej oraz Moniki Sidor z Zakładu Samorządów i Polityki Lokalnej Wydziału Politologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, jest niewątpliwie cenną pozycją rozważań i badań nad ośrodkami miejskimi. Zwłaszcza że miasta stanowią wspólnoty mieszkańców, które z coraz większą świadomością podejmują się współdecydowania o danym obszarze. Widoczny wzrost zainteresowania oddolnymi procesami zarządzania w samorządzie terytorialnym wpłynął, jak się wydaje, na przedmiot analizy w omawianej książce.

Monografia składa się z dwudziestu tekstów naukowych podzielonych na trzy rozdziały tematyczne, prezentujące kolejno: partycypację obywatelską, marketing terytorialny oraz charakterystykę zróżnicowania społecznego miast. Praca w znacznej części opiera się na analizie doświadczeń zarówno konkretnych polskich, jak i zagranicznych ośrodków miejskich. Teksty odznaczają się wysokim poziomem merytorycznym.

Trzeba podkreślić, że na szczególną uwagę Czytelnika zasługują artykuły z pierwszej grupy tematycznej: *Partycypacja obywatelska w miastach*. Część ta składa się z dziewięciu artykułów. Autorka pierwszego — Andżelika Mirska — przedstawia nowe instrumenty partycypacji w miastach niemieckich na przykładzie działań podejmowanych w ramach idei *Quartiersmanagement* („zarządzania w sąsiedztwie”) oraz procesu budowania budżetu obywatelskiego w Berlinie i jego dzielnicach, czyli współdecydowania mieszkańców o podziale części środków publicznych. Artykuł z bogatą niemieckojęzyczną bazą źródłową stanowi cenne

odniesienie do podobnych działań podejmowanych w polskich jednostkach samorządu terytorialnego. Procesy budowania budżetu partycypacyjnego w dziesięciu największych miastach polskich przeanalizowała Monika Sidor. Zastosowała autorską typologię budżetów według kryterium przestrzennego (tzw. budżety ogólnomiejskie oraz wprowadzane w poszczególnych dzielnicach): ze względu na inicjatora (władze miasta lub organizacje pozarządowe) oraz na sposób głosowania nad projektami mieszkańców (metodą tradycyjną lub drogą elektroniczną). Autorka dokonała także analizy poszczególnych typów podziału, przedstawiając ich korzyści (zalety) oraz wady. Zaproponowana typologia może być wykorzystywana w dalszych badaniach nad budżetami obywatelskimi w Polsce.

Inną formę aktywności mieszkańców przedstawiła Justyna Wasil w artykule *Działania lobbingowe — doświadczenia Lublina*. Artykuł ma spójną strukturę. Autorka rozpoczęła od zagadnień definicyjnych i przeszła do analizy trzech przykładów, tj. próby budowy spopieliarni w Lublinie, wyboru lokalizacji lotniska na terenie województwa lubelskiego oraz dofinansowania budowy drogi S-17. W każdej z tych sytuacji został przedstawiony opis, strony, interesy działań, a przede wszystkim wykorzystane metody lobbingowe. Autorka udowodniła tezę, że działania lobbingowe mogą mieć i mają zastosowanie nie tylko na poziomie władzy centralnej, lecz także w samorządzie terytorialnym. Cennym elementem artykułu jest przybliżenie praktycznego wymiaru działań lobbingowych na poziomie lokalnym i regionalnym.

W kolejnych dwóch artykułach, autorstwa Mariusza Sienkiewicza (*Przejawy partycypacji społecznej w procesie zarządzania strategicznego — doświadczenia wybranych miast Lubelszczyzny*) oraz Niny Zielińskiej-Balcerzak (*Konsultacje społeczne — doświadczenia miasta stołecznego Warszawy*) zostały opisane formy włączania mieszkańców w proces współdecydowania, tj. konsultacje aktów prawnych i dokumentów. Z artykułów wylania się wniosek, że skuteczność konsultacji zależy nie od wielkości miasta i liczby jego mieszkańców, ale od nastawienia przedstawicieli władzy do takiej formy współpracy oraz prawidłowo dobranych metod i środków aktywizacji mieszkańców.

Odmianę konsultacji społecznych, czyli wysłuchanie publiczne, opisuje Roman Marchaj na przykładzie Katowic, gdzie w 2012 roku została po raz pierwszy w Polsce zorganizowana taka forma demokracji na poziomie lokalnym. Autor, doceniając samą inicjatywę, wskazuje na braki w sposobie jej przeprowadzenia.

Kolejny rozdział zatytułowany *Marketing terytorialny* zainteresuje Czytelników nie tylko ze względu na zawarte teoretyczne wprowadzenie na temat marketingowej koncepcji funkcjonowania jednostek samorządu terytorialnego, opis działań marketingowych poszczególnych ośrodków miejskich, lecz także wnikliwą analizę i krytyczne spojrzenie autorów artykułów na podejmowane działania w tej dziedzinie. Część tę otwiera tekst Katarzyny Efnier na temat doświadczeń Zamościa. Autorka zauważa, że mimo braku strategii promocyjnej oraz strategii marketingowej, działania promocyjne są prowadzone przez władze Zamoyskiego Grodu. Krytycznie odnosi się do grupy docelowej, a mianowicie turystów. Zgodnie z założeniami marketingu terytorialnego działania miasta powinny objąć nie tylko

turystów, lecz także inwestorów oraz stałych mieszkańców miasta. Agnieszka Strykowska w artykule *Promocja i kampania wizerunkowa — doświadczenia Rzeszowa w latach 2009—2013*, analizując podejście marketingowe stolicy Podkarpacia, słusznie konstatuje, że działania te skierowane są wyłącznie do wewnątrz, tzn. do mieszkańców miasta. Błędy w działaniach marketingowych miasta powiatowego Opola Lubelskiego przedstawia Anna Szwed w artykule *Kreowanie wizerunku miasta — doświadczenia Opola Lubelskiego*. Włodarzom samorządowym, mimo oparcia działań na strategii rozwoju, brakuje odpowiednich narzędzi oraz zasobów w celu prowadzenia skutecznej promocji oraz przyciągnięcia inwestorów i turystów na swoje terytorium. Autorka dokonała szczegółowej analizy celów strategii oraz użytych technik marketingowych.

W trzeciej części, zatytułowanej *Zróźnicowanie społeczne miast*, na szczególne wyróżnienie zasługuje tekst Jędrzeja Kotarskiego *Favele i turystyka ubóstwa w Rio de Janeiro w przededniu Mundialu i Olimpiady*. Opis najbiedniejszych dzielnic stolicy Brazylii oraz nowego zjawiska, jakim są wycieczki turystów z rozwiniętych krajów organizowane przez biura podróży, poparty jest doświadczeniem uczestnictwa w takich wyprawach i obserwacjami terenowymi autora. Artykuł to refleksyjne dostrzeżenie, że kraje Ameryki Południowej oprócz symboli: piłki nożnej, karnawału i słonecznego klimatu, to także wysoki odsetek ludności bez pracy i godziwych warunków życia.

Książka *Miasta — społeczne aspekty funkcjonowania* zawiera także indeks nazwisk autorów wraz z reprezentowaną placówką naukową. Może to ułatwić kontakt i ewentualną wymianę uwag, co podnosi wartość naukową książki, dającej możliwość dyskursu. Książka stanowi cenne źródło opracowań do wykorzystania zarówno przez studentów, badaczy tematu, jak i przez praktyków samorządowych jako lepsze zrozumienie społecznych aspektów działania ośrodków miejskich i poznania tematyki na przykład możliwości włączania mieszkańców w lokalny proces współzarządzania czy marketingu terytorialnego.



Z ŻYCIA

INSTYTUTU SOCJOLOGII UŚ

Robert Pyka

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Instytut Socjologii Uniwersytetu Śląskiego jako przykład organizacji „uczącej się”

Publikacja kolejnego tomu „Górnośląskich Studiów Socjologicznych” jest okazją do przedstawienia Szanownemu Czytelnikowi aktywności śląskiego środowiska socjologicznego, wykraczającej w sposób naturalny poza zawartość niniejszej publikacji. Mamy bowiem za sobą kolejny rok wyťažonej pracy w obszarze naukowego zgłębiania kluczowych zagadnień i problemów społecznych Górnego Śląska. Rok 2014 był także dla Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego czasem intensywnej pracy „nad sobą” w kontekście wyzwań, przed jakimi staje obecnie szkolnictwo wyższe w Polsce. Pośród nich wymienić należy przede wszystkim nowe uwarunkowania finansowania nauki, ale także niekorzystną sytuację demograficzną i zmiany na rynku pracy, które wymagają nieustannej elastyczności i dostosowywania ofert edukacyjnych do potrzeb społecznych. W tym kontekście rok 2014 można uznać za pomyślny dla naszego Instytutu, którego pozycja dzięki aktywności jego pracowników wciąż się umacnia. Świadczyć o tym mogą między innymi awanse naukowe pracowników Instytutu. W minionym roku Urszula Swadźba uzyskała tytuł profesora nauk humanistycznych, a kolejnych dwóch pracowników — Dobroniega Trawkowska oraz Marek Dziewierski — zdobyło tytuły doktorów habilitowanych.

W 2014 roku 55 pracowników nauki zatrudnionych w Instytucie Socjologii UŚ prowadziło badania w obszarze 25 dyscyplin naukowych, które realizowane były w ramach 8 zadań badawczych w obrębie działalności statutowej oraz 11 zadań rozwijanych przez młodych pracowników nauki (tab. 1 i 2).

Tabela 1

Zadania badawcze realizowane w ramach działalności statutowej —
„potencjału badawczego” w 2014 roku

Kierownik	Nazwa zadania
prof. zw. dr hab. Wojciech Świątkiewicz	Ład kulturowy w potocznych wyobrażeniach i przekazach międzypokoleniowych
prof. zw. dr hab. Urszula Swadźba	Transformacja systemowa: jej przebieg, skutki strukturalno-społeczne i korelaty świadomościowe
prof. zw. dr hab. Urszula Swadźba	Zmiana ról społecznych kobiet na terenach przemysłowych Górnego Śląska
prof. zw. dr hab. Marek S. Szczepański	Społeczne uwarunkowania restrukturyzacji górnośląskiego przemysłu tradycyjnego
prof. zw. dr hab. Kazimiera Wódz	Poczucie tożsamości społecznej a świadomość obywatelska
prof. zw. dr hab. Kazimiera Wódz	Przeobrażenia w pomocy społecznej a potrzeby kształcenia w pracy socjalnej
prof. zw. dr hab. Jacek Wódz	Typy reprezentacji politycznej na szczeblu lokalnym
dr hab. prof. UŚ Adam Bartoszek	Diagnoza społecznych barier i dylematów działań prywatyzacyjnych w przedsiębiorstwach Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego

Tabela 2

Zadania badawcze realizowane w ramach działalności statutowej —
dotacja dla „młodych naukowców” w 2014 roku

Kierownik	Nazwa zadania
dr Barbara Lewicka	Społeczna pamięć miejska. Przemiany wyobrażeń o przestrzeni miasta
dr Grzegorz Gawron	„Age Friendly Cities and Communities” — analiza wybranych zagadnień polityki senioralnej prowadzonej w miastach województwa śląskiego
dr Grzegorz Libor	Regionalne dylematy, regionalne problemy
dr Justyna Kijonka	W kręgu socjologicznych problemów tożsamości śląskiej
dr Karolina Wojtasik	Socjologia wojny i zbiorowej przemocy — próba poszerzenia niszy
dr Katarzyna Juszczyk-Frelkiewicz	Przemiany rodziny we współczesnym świecie
dr Łukasz Trembaczowski	Przedsiębiorcy wobec przemian i zagrożeń współczesności
dr Monika Żak	Powołanie czy kalkulacja? Motywy wyboru zawodu i ich implikacje dla późniejszego życia zawodowego
dr Rafał Cekiera	Społeczno-kulturowe uwarunkowania współczesnych migracji
mgr Barbara Słania	Praca socjalna jako zawód i powołanie — oczekiwania i potrzeby instytucji pomocy społecznej a praktyka kształcenia akademickiego
mgr Monika Szpoczek-Sało	Miejsca „wieśniacy” w metropolii. Badania nad społecznościami lokalnymi — na przykładzie świętochłowskiej dzielnicy Lipiny (w województwie śląskim)

Jest godne podkreślenia, że pracownicy Instytutu pozyskali pokaźne środki zewnętrzne na prowadzone przez siebie badania. W 2014 roku realizowano w Instytucie Socjologii UŚ 13 projektów badawczych finansowanych w ramach grantów Narodowego Centrum Nauki, Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, a także programów Unii Europejskiej. Spośród pozyskanych w 2014 roku grantów warto wymienić projekt „Tożsamość miasta i jego mieszkańców a przestrzeń publiczna. Studium trzech miast”, którego kierownikiem jest dr hab. prof. UŚ Tomasz Nawrocki. Zespół kierowany przez prof. zw. dr hab. Kazimierę Wódkę pozyskał finansowanie z 7. Ramowego Programu Komisji Europejskiej na projekt „Patterns of Resilience during Socioeconomic Crises among Households in Europe”. Ubiegły rok był także czasem finalizacji dużego, realizowanego od 2012 roku ze środków Europejskiego Funduszu Społecznego projektu pod tytułem „Śląskie wyzwania” z zakresu aktywizacji zawodowej i społecznej osób zagrożonych wykluczeniem społecznym. Kierownikiem projektu był dr hab. prof. UŚ Adam Bartoszek. Działając na rzecz społecznego otoczenia, Instytut Socjologii stara się dzięki pracom badawczym swoich pracowników dostarczać rzetelnych analiz, studiów i wiedzy, wspomagających procesy decyzyjne wielu podmiotów, instytucji oraz jednostek samorządu terytorialnego. Tego rodzaju analizy były realizowane w 2014 roku między innymi na rzecz Opolskiego Centrum Wspierania Inicjatyw Pozarządowych w zakresie inicjatyw aktywizujących osoby powyżej 50. roku życia czy na rzecz Miejskiego Ośrodka Pomocy Społecznej w Katowicach przez opracowanie projektu Strategii Rozwiązywania Problemów Społecznych Miasta Katowice na lata 2014—2020. Udziałem pracowników Instytutu było także przygotowanie diagnozy rynków pracy w Tarnowskich Górach oraz Gliwicach.

Przedstawiona aktywność badawcza znalazła odzwierciedlenie w publikacjach pracowników Instytutu Socjologii, którzy starali się w ten sposób upowszechnić wyniki swych badań, włączając się w międzynarodową debatę naukową. W roku 2014 w Instytucie powstało łącznie ponad 150 publikacji, w tym 17 monografii krajowych i jedna zagraniczna (tab. 3) oraz 91 rozdziałów w monografiach, z czego 10 w pozycjach zagranicznych. Dorobek pracowników Instytutu Socjologii za rok 2014 obejmuje także kilkadziesiąt artykułów w polskich i zagranicznych czasopismach naukowych, z czego zdecydowaną większość stanowiły tzw. czasopisma punktowane figurujące na listach Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Pośród czasopism, w których publikowali pracownicy Instytutu, wymienić można takie periodyki naukowe, jak „Roczniki Nauk Społecznych”, „Polityka Społeczna”, „Humanizacja Pracy”, „Studia Regionalne i Lokalne”, „Przestrzeń Społeczna”, „Acta Univesitatis Lodzensis Folia Sociologica”, „Studia Pastoralne”, „Trzeci Sektor” czy „Przegląd Zachodni”. Naturalnym miejscem publikacji prac śląskiego środowiska socjologicznego jest nowa seria „Górnośląskich Studiów Socjologicznych”, znajdująca się pod pieczę Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego. Czasopismo to nieustannie zyskuje na randze i znaczeniu, o czym może świadczyć jego uwzględnienie na tzw. liście ministerialnej. Pracownicy Instytutu Socjologii występowali także w roli recenzentów publikacji i dorobku naukowego

przedstawiciele innych ośrodków socjologicznych w Polsce, czym przyczynili się do rozwoju i awansów naukowych tamtejszych pracowników. W 2014 roku w katowickim Instytucie Socjologii przygotowano łącznie 18 recenzji prac awansowych na rzecz obcych Rad Wydziału oraz taką samą liczbę recenzji wydawniczych.

Tabela 3

Wykaz monografii z udziałem autorskim pracowników Instytutu Socjologii UŚ opublikowanych w 2014 roku

Autor / autorzy	Tytuł publikacji	Miejsce wydania	Wydawnictwo	Rok wydania
1	2	3	4	5
Grzegorz Libor, Magdalena Michalska	<i>Wieloproplemowość — wybrane aspekty ponowoczesności</i>	Katowice	Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego	2014
Robert Pyka	<i>Metropolizacja a lokalne governance. Globalne wyzwania państwa narodowego na przykładzie V Republiki Francuskiej</i>	Katowice	Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego	2014
Agata Zygmunt, Rafał Muster, Agnieszka Kłujso, Małgorzata Tyrybon, Ewa Zimończyk	<i>Model aktywizacji zawodowej i integracji społecznej kobiet w rodzinach górniczych. Poradnik wdrażania</i>	Katowice	Wydawnictwo „Śląsk”	2014
Wojciech Świątkiewicz	<i>Medzigeneracne vazby v rodine a v kulture. I Nitranske sociologické kolokwium</i>	Nitra	Univerzita Konstatina Filozofa v Nitre	2014
Wojciech Świątkiewicz, Jan Burzyński, Tomasz Burzyński, Andrzej Górny	<i>Sociologizing Corruption Risk</i>	Katowice	Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego	2014
Wojciech Świątkiewicz, Monika Štrbová, Denisa Selická, Marcela Šarvajcová, Viera Štefancová, Viera Zozul'aková, Andrzej Górny, Lubor Gal, Peter Ondrejko	<i>Medzigeneračné vāzby v súčasnej rodine. Výsledky sociologického výskumu v Nitranskom kraji</i>	Katowice	STUDIO NOA	2014
Katarzyna Juszczyk-Frelkiewicz	<i>Kohabitacja w Polsce i na Słowacji. Studium socjologiczne w środowiskach studenckich</i>	Katowice	Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego	2014
Rafał Muster	<i>Diagnoza lokalnego rynku pracy miasta Gliwice i powiatu gliwickiego</i>	Gliwice —Opole	CTC Sp. z o.o.	2014
Małgorzata Suchacka	<i>Transformacja regionu przemysłowego w kierunku regionu wiedzy. Studium socjologiczne województwa śląskiego</i>	Katowice	Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego	2014

1	2	3	4	5
Zbigniew Zagała	<i>Obywatele lokalni i kosmopolityczni. Tradycje i współczesność aktywności stowarzyszeniowej mieszkańców Górnego Śląska</i>	Katowice	Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, STUDIO NOA	2014
Marek S. Szczepański, Anna Śliz (red.)	<i>Współczesne teorie społeczne. W kręgu ujęć paradygmatycznych</i>	Opole	Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego	2014
Anna Śliz, Marek S. Szczepański	<i>Dostojny uniwersytet?</i>	Warszawa	Oficina Naukowa	2014
Rafał Cekiera	<i>O pułapkach emigracyjnej lekkości. Doświadczenie tymczasowości w narracjach młodych polskich emigrantów poakcesyjnych</i>	Kraków	Zakład Wydawniczy NOMOS	2014
Kazimiera Wódz, Piotr Kulas	<i>Dimensions of public participation</i>	Dąbrowa Górnicza	Wydawnictwo Naukowe WSB	2012
Kazimiera Wódz, Jolanta Klimczak	<i>O współczesnych praktykach genderyzacji ciała</i>	Katowice	Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego	2014
Kazimiera Wódz, Barbara Kowalczyk	<i>Organizowanie społeczności. Modele i strategie działania</i>	Warszawa	CRZL	2014
Kazimiera Wódz, Krzysztof Piątek	<i>Od welfare state do welfare society</i>	Toruń	WN UMK	2014

Zaangażowanie w sprawy regionu jest tym, co z pewnością wyróżnia Instytut Socjologii UŚ na tle innych tego rodzaju ośrodków w Polsce. Niemniej jednak pracownicy katowickiego Instytutu funkcjonują także w międzynarodowym środowisku naukowym, ze szczególnym naciskiem na przestrzeń europejską. Wskaźnikiem tej obecności mogą być sieci badawcze, w które Instytut jest zaangażowany za pośrednictwem swoich pracowników. Pośród nich wymienić można sieć N-CORP, dla której jednostką wiodącą jest Uniwersytet Umea w Szwecji, sieć SOWOSCE z wiodącym ośrodkiem w Debrecen University na Węgrzech oraz europejską sieć Obserwatory on Local Autonomy (OLA), kierowaną z ośrodka CERAPS na Uniwersytecie Lille 3 we Francji.

Pracownicy Instytutu Socjologii są zapraszani w roli ekspertów do różnego rodzaju gremiów doradczych, międzynarodowych towarzystw i organizacji naukowych, a także komitetów redakcyjnych polskich i zagranicznych czasopism naukowych.

Ważnym elementem obecności pracowników Instytutu Socjologii w krajowej i międzynarodowej przestrzeni badawczej jest udział w krajowych i międzynarodowych konferencjach naukowych. W 2014 roku pracownicy Instytutu wygłosili

łącznie 125 referatów podczas konferencji i sympozjów naukowych, z czego 16 w zagranicznych ośrodkach naukowych, między innymi w Czechach, na Słowacji, Ukrainie, Litwie, we Włoszech, w Hiszpanii, Niemczech, Wielkiej Brytanii, Turcji, a nawet w Japonii.

Rok 2014 obfitował także w konferencje, których organizatorami byli sami pracownicy Instytutu Socjologii UŚ. Była to okazja, aby zaprosić na rodzimą uczelnię naukowców i ekspertów z innych polskich i zagranicznych ośrodków badawczych. W minionym roku w Instytucie zorganizowano łącznie 6 konferencji naukowych. „Praca — Więź — Integracja. Wyzwania w życiu jednostki i społeczeństwa” to tytuł konferencji zorganizowanej przez zespół pod kierownictwem prof. zw. dr hab. Urszuli Swadźby. Konferencja ta miała charakter szczególny, gdyż poświęcona została pamięci prof. zw. dr hab. Władysława Jachera, wieloletniego dyrektora katowickiego Instytutu Socjologii, w piątą rocznicę jego śmierci. „Style życia w perspektywie zrównoważonego rozwoju” to tytuł konferencji zorganizowanej 25 maja 2014 roku przez dr Jolantę Klimczak-Ziółek oraz dr Katarzynę Ponikowską-Cichoń. Z inicjatywy prof. zw. dr hab. Wojciecha Świątkiewicza, Dyrektora Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego, w dniach od 12 do 14 czerwca 2014 roku zorganizowano konferencję zatytułowaną „Globalny i lokalny wymiar religii. Polska w kontekście europejskim”. Wspólnie z Akademią Sztuk Pięknych w Katowicach dr Łukasz Trembaczowski zorganizował konferencję „Specyfika formy czy specyfika treści. Problemy polskiej socjologii sztuki”, która odbyła się w Katowicach 20 listopada 2014 roku. Także w listopadzie dr Grzegorz Libor oraz dr Dorota Nowalska-Kapuścik przygotowali konferencję „Peryferie społeczne we współczesnej Europie”. Piszący te słowa był inicjatorem międzynarodowej konferencji „Dziedzictwo industrialne w procesie transformacji dawnych miast przemysłowych — o roli nauk społecznych w wytwarzaniu miasta i refleksji nad miastem”, która odbyła się w Katowicach 6 czerwca 2014 roku.

Chociaż badania naukowe stanowią podstawowy element funkcjonowania Instytutu Socjologii, to nie można zapominać o innych wymiarach jego działalności, w tym przede wszystkim o aktywności dydaktycznej. Kształcenie kolejnych pokoleń Polaków wrażliwych na kwestie społeczne oraz zdolnych do rozumienia i wyjaśniania procesów zachodzących w społeczeństwie jest misją Instytutu Socjologii, a w sensie pragmatycznym wyznacza jego rację bytu. Uniwersytet jest bowiem miejscem uprawiania nauki, ale także kultywowania i rozwijania ludzkich intelektów, bez których trudno wyobrazić sobie społeczeństwo rzeczywiście otwarte i demokratyczne. W związku z tym dyrekcja Instytutu podejmuje nieustanne starania o podnoszenie jakości kształcenia oraz dostosowywanie jego profilu do potrzeb rynku pracy i oczekiwań młodych ludzi. Świadczyć o tym mogą liczne zmiany w programie nauczania oraz wzbogacanie oferty dydaktycznej nowymi kierunkami i specjalnościami. W 2014 roku oferta dydaktyczna Instytutu obejmowała 3 kierunki realizowane na 2 stopniach studiów w 2 dostępnych profilach. Na poziomie studiów licencjackich kształcenie odbywało się na kierunkach „praca socjalna” i „stosowane nauki społeczne” o profilu praktycznym oraz na kierunku „socjologia” o profilu ogólnoakademickim obejmującym 4 specjalności, tj.: „socjo-

logia miasta i regionu”, „socjologia reklamy i komunikacja społeczna”, „socjologia organizacji i zarządzania”, „wiedza o współczesnym społeczeństwie”. Studia na poziomie magisterskim są realizowane w ramach 2 kierunków: „socjologii” i „pracy socjalnej”. Studia II stopnia na kierunku „socjologia” (profil ogólnoakademicki) umożliwiają studentom wybór jednej z 5 specjalności: „socjologia” (program ogólny), „komunikacja społeczna”, „organizacja społeczności lokalnej”, „studia miejskie”, „zarządzanie pracą socjalną i ekonomia społeczna”.

Obserwacje zmieniającej się koniunktury gospodarczej oraz sytuacji na rynku pracy spowodowały, że w 2014 roku zainicjowano szereg zmian w ofercie edukacyjnej, które dotyczą głównie studiów II stopnia. Podjęto w związku z tym decyzję o likwidacji 2 specjalności („organizacja społeczności lokalnej”, „zarządzanie pracą socjalną i ekonomia społeczna”) i stworzeniu w ich miejsce 3 nowych specjalności na kierunku „praca socjalna”, tj. „praca socjalna w środowisku”, „mediacje i negocjacje” oraz „europejskie studia pracy socjalnej i ekonomii społecznej”. Jednocześnie na studiach II stopnia na kierunku „socjologia” pojawiły się dwie ciekawe propozycje nowych specjalności. Pierwsza z nich to „HR we współczesnej organizacji”, która stanowi odpowiedź na rosnące zapotrzebowanie na pracowników dysponujących odpowiednią wiedzą i kompetencjami w zakresie zarządzania zasobami ludzkimi. „Kariery europejskie w administracji i biznesie” to nazwa specjalności, która w 2015 roku będzie stanowiła najnowszą ofertę Instytutu Socjologii w ramach studiów II stopnia na kierunku „socjologia”. Absolwenci tej specjalności o charakterze wybitnie europejskim i międzynarodowym zdobędą profil umożliwiający swobodne poruszanie się na rynku pracy Unii Europejskiej. Po ukończeniu tej specjalności, na której będą prowadzone zajęcia również w języku angielskim i francuskim, studenci będą dysponowali wiedzą i kompetencjami czyniącymi z nich potencjalnych pracowników instytucji europejskich, ale także międzynarodowych korporacji.

Uruchomienie specjalności „kariery europejskie w administracji i biznesie” stanowi kontynuację studiów francuskich, jakie na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego oferowała nieistniejąca już Międzynarodowa Szkoła Nauk Politycznych (MSNP). W związku z tym, że pracownicy MSNP byli w sporej części także pracownikami Instytutu Socjologii, uruchomienie specjalności „kariery europejskie...” stanowi próbę aktywizacji i waloryzacji kapitału, jaki w Instytucie stanowią osoby przygotowane do prowadzenia zajęć w języku francuskim i angielskim. Nowa specjalność wpisuje się ponadto w szerszy projekt współpracy Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego z Instytutem Studiów Politycznych w Lille we Francji, którego zwieńczeniem ma być w przyszłości tzw. podwójny dyplom. Podjęta w Instytucie Socjologii inicjatywa znalazła uznanie po stronie Ambasady Francuskiej w Warszawie oraz AUF (Agence Universitaire de la Francophonie), które zaoferowały wsparcie polegające na współfinansowaniu lektora native’a, prowadzącego zajęcia w języku francuskim oraz uruchomieniu przy nowej specjalności Akademickiego Centrum Sukcesu (Centre de réussite universitaire — CRU). Oba rozwiązania mają charakter innowacyjny i pilotażowy w skali całego kraju. Zadaniem lektora native’a, poza prowadzeniem klasycznych zajęć z zakresu

nauk społecznych w języku francuskim będzie także udział w organizowaniu działalności Akademickiego Centrum Sukcesu oraz rozwijanie kontaktów z partnerami zewnętrznymi, tj. poszukującymi pracowników władających językiem francuskim przedsiębiorstwami oraz szkołami średnimi, w których lektor prowadzić będzie cykliczne zajęcia, wskazując młodym ludziom jedną z możliwych ścieżek rozwoju wiodącą przez studia w Uniwersytecie Śląskim. Akademickie Centrum Sukcesu (AkCeS) będzie natomiast placówką działającą w ramach Wydziału Nauk Społecznych, podlegającą Instytutowi Socjologii na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Powstaje ono z inicjatywy francuskiej Agencji Uniwersyteckiej ds. Frankofonii (AUF) i stanowi część europejskiej sieci Centre de réussite universitaire (CRU) liczącej 26 ośrodków znajdujących się w Europie Środkowej i Wschodniej. Powstanie polskiego oddziału CRU w Katowicach jest efektem umowy zawartej pod koniec 2014 roku pomiędzy JM Rektorem Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach prof. zw. dr. hab. Wiesławem Banysiem a Dyrektorem Biura Regionalnego Agencji Uniwersyteckiej ds. Frankofonii (BECO) Fabienem Flori. AkCeS stanowi centrum doskonałości i podnoszenia kompetencji i wyposażone będzie w tym celu w odpowiednie zasoby pedagogiczne oraz nowoczesny sprzęt informacyjny i telekomunikacyjny. Jednym z elementów wyposażenia Centrum będzie nowoczesny system do wideokonferencji, umożliwiający między innymi organizowanie wykładów i dyskusji z udziałem naukowców z innych ośrodków badawczych za pośrednictwem łącza internetowego. Choć Centrum powstanie na Wydziale Nauk Społecznych, będzie ono otwarte dla wszystkich tych, którzy chcą poszerzać swoją wiedzę i kwalifikacje, a swą przyszłość zawodową wiążą z karierą na poziomie europejskim w administracji, biznesie czy w świecie nauki.

Działalność Instytutu Socjologii w roku 2014 obfitowała w interesujące dokonania zarówno w obszarze naukowym, jak i dydaktycznym, co świadczyć może o dynamice tej instytucji. Na podstawie przedstawionego bilansu działalności można określić ten Instytut mianem organizacji „uczającej się”. Zmiany w strukturze dokonań naukowych, polegające między innymi na wzroście liczby publikacji w „czasopismach punktowanych” czy na modyfikacjach oferty dydaktycznej wzbogacanej innowacyjnymi projektami, mogą świadczyć o reaktywności i zdolnościach adaptacyjnych Instytutu jako organizacji. Ten ostrożny optymizm nie może jednak być źródłem pełnego samozadowolenia. W sytuacji nieustannie zmieniających się warunków otoczenia, w tym regulacji prawnych dotyczących funkcjonowania polskiej nauki, jej finansowania oraz zasad oceny działalności naukowej, pracownicy nauki muszą w swojej codziennej pracy wykazywać się nie tylko talentem naukowym, ale także zdolnościami organizacyjnymi i umiejętnością strategicznego myślenia. Wydaje się, że jak dotąd Instytut Socjologii Uniwersytetu Śląskiego radzi sobie z tymi wyzwaniami całkiem dobrze.

Katowice, 16.03.2015

Noty o Autorach

Anna Barska: socjolog, profesor nadzwyczajny w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Opolskiego. Główne obszary naukowego zainteresowania to kultura Maghrebu, status kobiety w Afryce Północnej, wielokulturowość, transkulturowość, tożsamość, problematyka związana z ciałem.

Krzysztof Frysztacki: socjolog, profesor zwyczajny w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego i Uniwersytetu Opolskiego. Główne obszary naukowego zainteresowania to socjologia miasta, problemy społeczne i praca socjalna.

Urszula Jarecka: socjolog, profesor nadzwyczajny w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Główne obszary naukowego zainteresowania to socjologia mediów i kultury wizualnej, historia w dyskursie popularnym, kształtowanie wyobraźni potocznej.

Joanna Kurczewska: socjolog i historyk idei, profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Główne obszary naukowego zainteresowania to socjologia historyczna, socjologia teoretyczna, historia myśli społecznej, pogranicze socjologii kultury i socjologii polityki.

Jacek Maria Kurczewski: socjolog, profesor w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Główne obszary naukowego zainteresowania to prawa, obyczaje, tożsamości etniczne i regionalne, lokalne życie polityczne.

Marcjanna Nóżka: socjolog, doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Główne obszary naukowego zainteresowania to socjologia problemów społecznych, wykluczenie i marginalizacja społeczna, socjologia przestrzeni i poznania społecznego.

Magdalena Piejko: socjolog, doktor, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Opolskiego. Główne obszary naukowego zainteresowania to metody zaangażowane w socjologii, wizualność świata społecznego.

Paweł Prüfer: socjolog, doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim. Główne obszary naukowego zainteresowania to teorie socjologiczne, katolicka nauka społeczna, etyka społeczna, moralność życia społecznego, socjologia religii.

Robert Pyka: socjolog, politolog, doktor habilitowany w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Główne obszary naukowego zainteresowania to kondycja i przyszłość państwa oraz struktur lokalnych w perspektywie globalizacji, metropolizacji oraz zjawiska „governance”.

Grzegorz Pyszczyk: socjolog, doktor habilitowany w Akademii Pedagogiki Specjalnej w Warszawie i Kolegium Nauczycielskim w Warszawie. Główne obszary naukowego zainteresowania to socjologia kultury, dewiacja społeczna.

Andrzej Radziewicz-Winnicki: socjolog i pedagog, profesor zwyczajny Uniwersytetu Śląskiego (do 2010 roku), obecnie Uniwersytetu Zielonogórskiego (Wydział Pedagogiki, Psychologii i Socjologii). Główne obszary naukowego badania to analiza procesów społecznych doby transformacji oraz skutków wprowadzania radykalnych zmian organizacyjnych i programowych w instytucjonalnej oświacie, problemy marginalizacji oraz ekskluzji wiążące się ze zmianą społeczną, a także wybrane zagadnienia z zakresu pedagogiki społecznej i socjologii wychowania. Członek Centralnej Komisji ds. stopni i tytułów oraz Komitetu Nauk Pedagogicznych PAN.

Marta Smagacz-Poziemska: socjolog, doktor, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Główne obszary naukowego zainteresowania to socjologia miasta, socjologia przestrzeni, socjologia problemów społecznych.

Urszula Swadźba: socjolog, profesor w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Główne obszary naukowego zainteresowania to socjologia wartości (rodziny, religii a szczególnie wartości pracy), socjologia pogranicza, socjologia społeczności lokalnych, problematyka śląska.

Marek S. Szczepański: socjolog, profesor zwyczajny w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Śląskiego i Uniwersytetu Opolskiego. Główne obszary naukowego zainteresowania to socjologia teoretyczna, socjologia regionu i społeczności lokalnych, miasta i przestrzeni, zmiany i rozwoju społecznego oraz socjologia konfliktów społecznych i etnicznych.

Marcin Ślarzyński: socjolog, doktorant w Szkole Nauk Społecznych Polskiej Akademii Nauk. Pracownik Instytutu Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie. Główne obszary naukowego zainteresowania to socjologia historyczna, nacjonalizm, społeczeństwo obywatelskie, socjologia społeczności lokalnych i ruchów społecznych.

Anna Śliz: socjolog, profesor nadzwyczajny w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Opolskiego. Główne obszary naukowego zainteresowania to socjologia teoretyczna, socjologia

konfliktów społecznych i etnicznych, socjologia grup etnicznych, zmiana i rozwój społeczny, zjawisko wielokulturowości we współczesnym świecie.

Marcela Šarvajcová: socjolog, doktor w Katedrze Socjologii Uniwersytetu Konstantyna Filozofa w Nitrze (Słowacja). Główne obszary naukowego zainteresowania to socjologia rodziny, zjawisko ubóstwa, metodologia badań socjologicznych i socjologia teoretyczna.

Michał Wanke: socjolog, magister, asystent w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Opolskiego. Główne obszary naukowego zainteresowania to metody jakościowe, tożsamość w sieci, nowe media cyfrowe.

Dorota Woroniecka-Krzyżanowska: socjolog, doktor, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Główne obszary naukowego zainteresowania to antropologia społeczna ze szczególnym uwzględnieniem regionu Bliskiego Wschodu, problematyka współczesnego uchodźstwa, złożoność relacji między miejscem a tożsamością oraz dialektologia języka arabskiego.

Anna Wrona: socjolog, magister, doktorantka w Szkole Nauk Społecznych Polskiej Akademii Nauk. Asystent na Wydziale Pedagogicznym Uniwersytetu Warszawskiego. Główne obszary naukowego zainteresowania to przemiany społeczne i kulturowe współczesnej wsi polskiej.

Piotr Wróblewski: socjolog, doktor habilitowany w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Główne obszary naukowego zainteresowania to teorie narodu, konflikty etniczne.

Redakcja: Barbara Malska, Krystian Wojcieszuk

Projekt okładki: Justyna Kijonka

Opracowanie graficzne okładki: Paulina Dubiel

Redakcja techniczna: Małgorzata Pleśniar

Korekta: Lidia Szumigala

Łamanie: Alicja Załęcka

Copyright © 2015 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

email: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Nakład 150 + 50. Ark. druk. 17,5. Ark. wyd. 22,5.

Papier offset, kl. III, 80 g

Cena 34 zł (+VAT)

Druk i oprawa: EXPOL P. Rybiński, J. Dąbek, Spółka Jawna

ul. Brzeska 4, 87-800 Włocławek



Więcej o książce



CENA 34 ZŁ | ISSN 2353-9658
(+ VAT)