

# GÓRNOŚLĄSKIE STUDIA SOCJOLOGICZNE

SERIA NOWA

2021, TOM 12



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
WYDAWNICTWO

# GÓRNOŚLĄSKIE STUDIA SOCJOLOGICZNE

SERIA NOWA

**2021, TOM 12**

pod redakcją

Andrzeja Kasperka i Wojciecha Świątkiewicza

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Katowice 2021

- Redaktor naczelny:** Wojciech Świątkiewicz
- Rada Naukowa:** Dieter Bingen, Krzysztof Frysztacki, Grzegorz Gorzelak, Bohdan Jałowicki, Zdzisław Krasnodębski, Kazimierz Krzysztofek, Joanna Kurczewska, Michał Lis, Peter Oliver Loew, Peter Ondrejko, Ewa Palenga-Möllenbeck, Andrzej Sadowski, Andrzej Sakson, Janusz Słodczyk, Paweł Starosta, Ondrej Štefaňak, Józef Styk, Marek Ziółkowski, Rudolf Žáček
- Lista Recenzentów:** Anna Barska, Sébastien Bauvet, Valentin Behr, Małgorzata Dymnicka, Ewa Jurczyńska-McCluskey, Katarzyna Kajdanek, Zbigniew Kurcz, Anna Kwak, Irena Machaj, Andrzej Majer, Krzysztof Malicki, Janusz Mariański, Marian Niezgoda, Adam Rosół, Krystyna Slany, Marta Smagacz-Poziemska, Renata Suchocka, Maria Szmeja, Anna Śliz, Danuta Walczak-Duraj, Wielisława Warzywoda-Kruszyńska, Joanna Wyleżalek
- Rada Redakcyjna:** Adam Bartoszek, Krzysztof Bierwiazzonek, Ewa Budzyńska, Marek Dziewierski, Krystyna Faliszek, Leszek A. Gruszczyński, Sławomira Kamińska-Berezowska, Andrzej Kasperek, Krzysztof Łęcki, Rafał Muster, Tomasz Nawrocki, Andrzej Niesporek, Sabina Pawlas-Czyż, Robert Pyka, Piotr Skudrzyk, Małgorzata Suchacka, Urszula Swadźba, Marek S. Szczepański, Jacek Wódz, Kazimiera Wódz, Piotr Wróblewski, Zbigniew Zagała
- 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

## Spis treści

Wstęp ( <i>Andrzej Kasperek, Wojciech Świątkiewicz</i> ) . . . . .	7
--	---

### Kultura

Karol Daniel Kadłubiec: O kształtowaniu kulturowego oblicza cieszyńskiej ziemi. . . . .	13
Grażyna Kubica: Powrót pastora Haasego, czyli o problematyczności niemieckiego dziedzictwa i kształtowaniu się wielokierunkowej pamięci śląsko-cieszyńskich ewangelików . . . . .	32
Roman Matykowski: Śląsk Cieszyński: spojrzenie na regionalizm z perspektywy geografii społecznej . . . . .	55

### Spółeczeństwo

Radosław Zenderowski: Preferencje polityczne (wyborcze) Polaków zamieszkujących Zaolzie (1990—2018). . . . .	85
Józef Szymeczek: Podwójne nazewnictwo na Śląsku Cieszyńskim (Zaolziu) od czasów monarchii habsburskiej po dzień dzisiejszy . . . . .	113
Katarzyna Szkaradnik: Służba ideologii i ideologia służby w pamiętnikach działaczy polskiego ruchu narodowego na Śląsku Cieszyńskim sprzed końca I wojny światowej . . . . .	126
Berenika Dyczek: Społeczno-kulturowe uwarunkowania postaw tolerancyjnych młodzieży z Cieszyna i Czeskiego Cieszyna (wybrane aspekty) . . . . .	143
Łukasz Wróblewski: Płaszczyzny i charakter współpracy podmiotów Śląska Cieszyńskiego w procesie kreowania produktów kulturalnych na transgranicznym rynku . . . . .	160

## Osobowości

Janusz Mariański: Odrodzenie moralne społeczeństwa polskiego w refleksji socjologicznej Jana Szczepańskiego . . . . .	183
Danuta Walczak-Duraj: Rytualizacja pracy i życia codziennego. Doświadczenia Jana Szczepańskiego a specyfika nowych form życia społecznego . . . . .	205
Teresa Soldra-Gwizdź: „Los granicznej krainy” Śląsk Cieszyński w socjologicznej refleksji Jana Szczepańskiego . . . . .	231

## Varia

Ondrej Štefaňak: Wpływ polskiej szkoły socjologicznej na badania religijności na Słowacji . . . . .	249
---	-----

## Recenzja

Krzysztof Frysztacki: O trudnościach płynących z ubóstwa i sposobach ich przezwyciężania . . . . .	263
Magdalena Lemańczyk: Paweł Popieliński, Mniejszość niemiecka w III Rzeczypospolitej (1989—2019) w procesie integracji ze społeczeństwem większościowym, Wydawnictwo Instytutu Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2020, 514 s. . . . .	272

## Cieszyńskie reminiscencja

Stefan Gajda: Cieszyńskie wspomnienia . . . . .	277
Krzysztof Brożek: Ludwik Brożek (1907—1976), pseud. i krypt.: Kurzelowski Jan, L.B., B.L., lb, B.; przydomki: „Śląski Estreicher”, „Śląski Korbut”; bibliograf, bibliotekarz, kustosz muzeum, historyk kultury i literatury Śląska Cieszyńskiego . . . . .	283

## Z życia Instytutu Socjologii

Rafał Muster: Sprawozdanie z działalności Instytutu Socjologii w roku 2020. . . . .	293
Noty o Autorach . . . . .	297

# Contents

Introduction ( <i>Andrzej Kasperek, Wojciech Świątkiewicz</i> ). . . . .	7
--	---

## Culture

Karol Daniel Kadłubiec: On shaping the cultural face of the Cieszyn land . . . . .	13
Grażyna Kubica: The Return of Pastor Haase, or the problematic nature of German heritage and of the formation of the multidirectional memory of Silesian-Cieszyn Protestants . . . . .	32
Roman Matykowski: Cieszyn Silesia: a look at regionalism from the perspective of social geography . . . . .	55

## Society

Radosław Zenderowski: Political (electoral) preferences of Poles living in Zaolzie (1990—2018) . . . . .	85
Józef Szymeczek: Double naming in Cieszyn Silesia (Zaolzie) from the times of the Habsburg monarchy to the present day . . . . .	113
Katarzyna Szkaradnik: The service of ideology and the ideology of service in the diaries of activists of the Polish national movement in Cieszyn Silesia before the end of World War I . . . . .	123
Berenika Dyczek: Socio-cultural determinants of tolerant attitudes of young people from Cieszyn and Český Těšín (selected aspects) . . . . .	143
Łukasz Wróblewski: The levels and nature of cooperation between Cieszyn Silesia entities in the process of creating cultural products on the cross-border market . . . . .	160

## Personalities

- Janusz Mariański: Moral revival of Polish society in Jan Szczepański's sociological reflection . . . . . 183
- Danuta Walczak-Duraj: The ritualization of work and everyday life. Jan Szczepański's experiences and the specificity of new forms of social life . . . . . 205
- Teresa Soldra-Gwiżdż: "The fate of the border land": Cieszyn Silesia in the sociological reflection of Jan Szczepański . . . . . 231

## Varia

- Ondrej Štefaňak: The influence of the Polish sociological school on the study of religious in Slovakia . . . . . 249

## Reviews

- Krzysztof Frysztacki: On the hardships of poverty and the ways to overcome them . . . 263
- Magdalena Lemańczyk: Paweł Popieliński, The German minority in the integration process with the majority society in the Third Polish Republic (1989—2019), Wydawnictwo Instytutu Studiów Politycznych PAN, Warsaw 2020, pp. 514. . . . . 271

## Cieszyn reminiscences

- Stefan Gajda: Recollections of Cieszyn . . . . . 277
- Krzysztof Brożek: Ludwik Brożek (1907—1976), pseudonym and code name: Kurzelowski Jan, L.B., B.L., lb, B.; nicknames: "Silesian Estreicher", "Silesian Korbut"; bibliographer, librarian, curator of the museum, historian of the culture and literature of Cieszyn Silesia . . . . . 283

## From the life of the Institute of Sociology

- Rafał Muster: Report on the activities of the Institute of Sociology for 2020 . . . . . 293
- Notes on Contributors . . . . . 297



## Wstęp

Wokół różnorodności i kulturowego bogactwa *cieszyńskich światów* skupia się problematyka tomu 12 „Górnośląskich Studiów Socjologicznych”.

Autorzy poszczególnych artykułów reprezentują różne dyscypliny naukowe, dzięki czemu Śląsk Cieszyński został zaprezentowany w sposób wieloaspektowy, obejmujący różne perspektywy: socjologiczną, etnologiczną, geograficzną, politologiczną, historyczną czy literaturoznawczą. Taka wielość spojrzeń koresponduje z samym bogactwem tego pogranicznego regionu, podzielonego po zakończeniu I wojny światowej pomiędzy Polskę a ówczesną Czechosłowację. To obszar spotkania wielu kultur (polskiej, niemieckiej, czeskiej, żydowskiej), wielu religii — to na Śląsku Cieszyńskim mieszka największa w Polsce zbiorowość ewangelików. Niezwykle są także dzieje szkolnictwa polskiego oraz kształtowania się polskiej i czeskiej świadomości narodowej na Śląsku Cieszyńskim, co miało też i ten negatywny skutek, że splot powiązanych z tym wydarzeń, który przybrał także w roku 1919 formę wojennej konfrontacji, doprowadził do politycznego podziału regionu. Pomimo istnienia już od 100 lat granicy państwowej dzielącej Śląsk Cieszyński wciąż żywe są jednak więzi o kulturowym, rodzinnym czy religijnym charakterze, łączące obie strony politycznych podziałów regionu. Powołanie do istnienia w 1998 roku Euroregionu Śląsk Cieszyński (*Euroregion Těšínské Slezsko*), a następnie przystąpienie Polski i Czech do układu z Schengen stały się ważnymi czynnikami budowy instytucjonalnej platformy współpracy między Polakami i Czechami żyjącymi po obu stronach Olzy, współpracy w wymiarach kultury, gospodarki, a także aktywności samorządowej. W kategoriach „długiego trwania” stwierdzić można, że 100 lat istnienia granicy nie zniszczyło historycznie ukształtowanej wielowiekowej odrębności tożsamości kulturowej tego regionu.

W wielokrotnie wznawianej książce *Korzeniami wrosłem w ziemię*, określanej niekiedy mianem *socjologicznej postylli* przez analogię do żywych na Śląsku



Cieszyńskim tradycji ewangelickich kazań, a także ze względu na afiliacje konfesyjne, profesor Jan Szczepański, wybitny socjolog i reprezentant cieszyńskiej kultury notował: „Pisałem te wspomnienia dla siebie, żeby przypomnieć sobie i uświadomić, z jakiej ziemi wyrosłem i z jakiej *gleby społecznej i kulturowej* czerpałem składniki formujące umysł, wyobraźnię i charakter”<sup>1</sup>. W tym jednym zdaniu Profesor dotyka fenomenu Śląska Cieszyńskiego, uwypuklając znaczenie gleby społecznej i kulturowej cieszyńskiego tygla kultury. Niezwykła musi być ziemia, która rodzi takie dzieci...

Tematyka 12 tomu „Górnośląskich Studiów Socjologicznych” została podzielona na kilka działów.

Pierwszy dział cieszyńskiego tomu GSS otwiera artykuł nestora polsko-czeskiej etnologii oraz znakomitego znawcy *wszystkiego, co cieszyńskie* — profesora Karola Daniela Kadłubca. O problematyczności niemieckiego dziedzictwa kulturowego w pamięci cieszyńskich ewangelików pisze Grażyna Kubica, a Roman Matykowski podejmuje zagadnienie cieszyńskiego regionalizmu z perspektywy geografa społecznego.

W dziale drugim zatytułowanym *Spoleczeństwo* zamieszczone zostały artykuły z różnych perspektyw ujmujące ważne kwestie społeczne obecne w praktykach życia codziennego mieszkańców Śląska Cieszyńskiego. Zaolzie, czyli część Śląska Cieszyńskiego pozostająca w granicach Republiki Czeskiej, jest dla Radosława Zenderowskiego pretekstem do analiz preferencji wyborczych Polaków zamieszkujących te tereny, a dla Józefa Szymeczka tematem studiów wokół historycznie kształtujących się form podwójnego nazewnictwa jako kulturowej sygnatury transgranicznego regionu. Katarzyna Szkaradnik ukazuje fenomen znanych cieszyńskich pamiętnikarzy i ich rolę w kształtowaniu się ruchu narodowego na Śląsku Cieszyńskim. Problem postaw tolerancyjnych wśród młodzieży podzielonego miasta, mieszkającej po obydwu stronach granicy, podejmuje Berenika Dyczek, a Łukasz Wróblewski analizuje współpracę kulturalną „na transgranicznym rynku”.

Część trzecia skupiona jest wokół jednej cieszyńskiej osobistości i osobliwości, której losy wywodzą się z Ustronia, a drogi naukowej przygody wiodły w szerokie światy polskiej i właśnie *światowej* socjologii. O studiach Profesora Jana Szczepańskiego wokół odrodzenia moralnego polskiego społeczeństwa pisze Janusz Mariański, zagadnienia pracy ludzkiej w doświadczeniach Jana Szczepańskiego i specyfikę nowych form życia społecznego analizuje Danuta Walczak-Duraj, a Teresa Sołdra-Gwiżdż kreśli syntezę losów *granicznej krainy*, czyli Śląska Cieszyńskiego w socjologicznej refleksji Jana Szczepańskiego.

W dziale *Varia* włączony jest artykuł Ondreja Štefaňaka podejmujący zagadnienie oddziaływania teoretycznych modeli i założeń metodologicznych polskiej szkoły socjologii religii na praktyki badań socjologicznych na Słowacji.

---

<sup>1</sup> J. Szczepański, 2013: *Korzeniami wrosłem w ziemię*. Ustroń: Galeria na Goajch, s. 7. Profesor Jan Szczepański urodził się w roku 1913 na terenie Śląska Cieszyńskiego, w Ustroniu, do którego zawsze chętnie powracał; w symboliczny sposób podkreślił swoją przynależność do tej ziemi, spocząwszy wraz z małżonką na ustrońskim cmentarzu.

W dziale *Cieszyńskie reminiscencje* zamieszczono szkic profilu znanego cieszyńskiego bibliografa i historyka kultury Ludwika Brożka oraz *cieszyńskie wspomnienia człowieka instytucji*, wieloletniego dyrektora oddziału PAN w Katowicach oraz śląskiego oddziału *Wspólnoty polskiej*, pana Stefana Gajdy.


W prezentowanym tomie GSS znajdziemy napisane przez Krzysztofa Fryszackiego oraz Magdalenę Lemańczyk recenzje ostatnio opublikowanych książek oraz przygotowane przez wicedyrektora Instytutu Socjologii ds. naukowych, prof. Rafała Mustera, sprawozdanie z aktywności naukowo-badawczej Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Wyrażamy przekonanie, że zgromadzone w niniejszym tomie artykuły pozwolą lepiej poznać składniki cieszyńskiej „gleby”, zapewniającej żywotność i atrakcyjność jej kulturowego dziedzictwa. Życzymy P.T. Czytelnikom naszego czasopisma intelektualnej satysfakcji ze spotkania z Autorami zamieszczonych opracowań eksplorujących kulturową specyfikę *cieszyńskich światów*. Mamy też pełną świadomość o zaledwie dotknięciu tematu i tylko częściowym jego przybliżeniu.

*Andrzej Kasperek*

 <https://orcid.org/0000-0003-1466-5153>

*Wojciech Świątkiewicz*

 <https://orcid.org/0000-0002-8459-5114>

PS

Było dla mnie zaszczytem przyjęcie w roku 2008 roli redaktora naczelnego „Górnośląskich Studiów Socjologicznych” wznowionych po latach przerwy w formule Seria Nowa<sup>2</sup>, która jednak w swoich ideowych założeniach, jak również w personalnych relacjach nawiązuje do tradycji pisma założonego w roku 1963 i jego pierwszych redaktorów: prof. Pawła Rybickiego i prof. Wandy Mrozkowej. Pisałem o tym we Wstępie do pierwszego tomu wznowionych GSS w roku 2009. „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa” rozpoczęły wówczas swoje „nowe” dzieje jako pismo środowiska socjologicznego skupionego wokół Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Idea tomu cieszyńskiego GSS zrodziła się w pomysł na współpracę z nowym redaktorem naczelnym, z którym łączą mnie m.in. wspólne cieszyńskie światy. Naturalne etapy mojej biografii otwarte są na następstwo pokoleń. Panu Profesorowi Andrzejowi Kasperkowi gratuluję roli redaktora naczelnego „Górnośląskich Studiów Socjologicznych”, które już niebawem będą mogły celebrować 60-lecie pojawienia się tytułu pisma w przestrzeni polskiej myśli socjologicznej. Życzę Panu Profesorowi satysfakcji wpływającej z ukazywania się kolejnych tomów

---

<sup>2</sup> „Górnośląskie Studia Socjologiczne” wydawane od roku 1963 przez nieistniejący już Śląski Instytut Naukowy w Katowicach *nie przeżyły* czasu wielkich zmian ustrojowych, politycznych i gospodarczych rozpoczętych po roku 1989.

pisma oraz realizacji wielu już opracowanych pomysłów sprzyjających umocnieniu pozycji pisma w obiegu polskiej i międzynarodowej myśli socjologicznej.

Jest to też dla mnie okazja do złożenia podziękowań pani dr Justynie Kijonce, sekretarzowi Redakcji, za wytrwałą i konstruktywną pracę przy współtworzeniu od początku profilu naszego czasopisma.

Dziękuję pięknie wszystkim, tak licznie reprezentowanym P.T. Autorom oraz P.T. Redaktorom prowadzącym dotychczas opublikowanych tomów GSS za przyjęcie naszego zaproszenia do współtworzenia naukowego profilu pisma.

*Wojciech Świątkiewicz*

KULTURA





Karol Daniel Kadłubiec

Uniwersytet Ostrawski

## O kształtowaniu kulturowego oblicza cieszyńskiej ziemi

**Abstract:** The article addresses the following topics: Cieszyn Silesia and its location at the crossroads of the most important trade and cultural routes, and their cultural significance, monastic and princely settlement; Vlachs as carriers of linguistic and cultural influences; the migration of the natives of Cieszyn motivated by the need to find work; the contacts of Cieszyn craftsmen with the neighboring regions and the consequences of these contacts in the sphere of cultural tradition.

**Key words:** Cieszyn Silesia and its history, cultural and trade routes, monastic and princely settlements, artisans and job seekers as cultural carriers, shaping Cieszyn tradition

Istotą tego tekstu jest pokazanie wybranych aspektów geograficzno-historycznych, ekonomicznych i socjalnych, które w ciągu wieków formowały specyficzny, wręcz indywidualny kształt cieszyńskiej tradycji duchowej.

### Tu się wszyscy spotykali

Tereny cieszyńskie po okresie wędrówki ludów należały do Gołęczyców, plemienia osiadłego najbardziej na południu spośród wszystkich śląskich plemion słowiańskich (Chlebowczyk, red., 1973, s. 63—80). Osadnictwo w okresie tym posuwało się wzdłuż Olzy od północy na południe, a zatem z nizin w góry, i wywodziło się przeważnie z dzisiejszych ziem śląskich, chociażby z tego powodu, że — jak pisze Gall Anonim w swojej *Kronice polskiej* — „od strony Polski

Morawy tak są odgradzone stromymi górami i gęstymi lasami, że i dla spokojnych podróżników, idących pieszo i bez pakunków, drogi są tam niebezpieczne i nader uciążliwe” (*Kronika polska*, 1965, s. 98). Organizowane było później formą kolonizacji książęcej i klasztornej, przy czym mamy tu na myśli benedyktynów, którzy ściągnięci przez książąt opolskich, założyli klasztor w Orłowej w 1268 roku, jednak już w pierwszej połowie tego wieku ich własnością było około 10 wsi w okolicy Orłowej i Cieszyna, m.in.: Dąbrowa, Kocobędz, Cierlicko, Wierzbica, Zabłocie, Żuków, Polska Ostrawa. Kolonizacja ta, przeprowadzana przeważnie za pomocą autochtonów, ludności śląskiej, częściowo małopolskiej, a tylko w minimalnym stopniu niemieckiej, rozwijała się stosunkowo szybko, skoro spis świadczeń na rzecz biskupa wrocławskiego z początku wieku XVI wymienia 73 cieszyńskie miejscowości. W wiekach XV i XVI ruch osadniczy objął masowo doliny beskidzkie, by zakończyć się tu w wieku XVIII w Koniakowie, najmłodszej wsi w Beskidach (1712) (Kadłubiec, 1972; 2016; zob. Popiołek, 1939). Ci, którzy byli panami na zamku cieszyńskim, znali wagę zagospodarowania tych górskich terenów, stąd już w 1353 roku książę cieszyński Kazimierz daje przywilej lokacyjny niejakiemu Grossowi, który zakłada Bukowiec, najstarszą wieś w górach beskidzkich, stając się tu wójtem dziedzicznym. Podobnie powstawały Nawsie, Piosek, Bystrzyca nad Olzą — zakładane również przez wójtów, którym książę nadawał przywileje, polegające na zwalnianiu ich od opłat i innych świadczeń, dlatego taki wójt stawał się wolny, a grunt, który zajmował, nazywano *woleństwem* (Prasek, 1894, s. 117). Sporo jest w Cieszyńskim woleństw i chłopów, zwanych *wolnymi*. Przydomek ten zaczął im towarzyszyć także wówczas, gdy wykupili się z poddaństwa lub uwolnili od pańszczyzny i stali się niezależnymi od pana, czyli wolnymi. Oni to potem, gospodarując na swoim, kształtowali oblicze kulturowo-oświatowe swej ziemi. Dzięki swojej niezależności, a często i zamożności — co szło ręką w rękę z wysokim poziomem ich świadomości — oddawali nieraz za darmo ziemię pod powstające szkoły, sprowadzali książki i kazali je sami drukować, byli też ważnym ogniwem podtrzymującym ciągłość kultury ludowej. Pielęgnowali bowiem strój ludowy, pieśń i mowę, o czym wspomina Paweł Stalmach, będący w połowie ubiegłego wieku na weselu u mistrzowickiego Harwota, zwanego właśnie Wolnym (Paweł Stalmach. *Fragmety z „Pamiętnika”*, 1964, s. 38).

Wróćmy jednak do osiedlania Beskidów, a w związku z tym do Wołochów, koczowniczych pasterzy wysokogórskich, wędrujących od wieku XIII w poszukiwaniu pastwisk lukiem karpackim od Wołoszczyzny i Siedmiogrodu aż po Morawy. Nie ominęli, rzecz jasna, Beskidów cieszyńskich. Tutaj osadzali się już w drugiej połowie wieku XV. Z racji prowadzonego przez siebie trybu życia tworzyli społeczność niejednorodną, która przesuując się z miejsca na miejsce, wchłaniała najróżniejsze ich elementy. Byli wśród Wołochów m.in. Albańczycy, Rumuni, Serbowie, Bułgarzy, Rusini, Słowacy; tworzyli zatem i pod względem kulturowym mozaikę niezwykle barwną. W zimie szukali schronienia w niższej położonych wsiach, u schyłku kwietnia wracali zaś na hale. Od wieku XVI zaczęli się stabilizować, przechodząc na gospodarkę rolną, przez co asymilowali się z miejscową ludnością. To ciągle „zimowe” schodzenie do autochtonów i później-

sze spływanie z nimi nie mogło nie pozostać bez wpływu także na kulturę ludową, i to w najróżniejszych odniesieniach. Szczególnie jest to widoczne w gospodarce pasterskiej, obrzędach i wierzeniach z nią związanych, w nazewnictwie terenowym i osobowym, w folklorze pieśniowym i narracyjnym, w budownictwie, stroju, zdobnictwie w drzewie. Żenili się również z Cieszyńkankami, stąd dużo tu Wałachów. Nazwisko to pojawia się w Cieszynie już w roku 1519 (Popiołek, 1939, s. 29—31; 1951a, s. 3—5; zob. Macurek, 1959), z roku 1530 znamy je również z Bukowca, Bystrzycy, Gutów, Jabłonkowa, podcieszńskich Mostów i Żukowa Dolnego. Przypatrzmy się także innym znakom ich tutejszego przebywania. Sądzi się na ogół, że wyraz *sigla* jest pochodzenia rumuńskiego i oznacza teren mokry, mokradło. Taką Sigłę spotykamy w Jabłonkowie, idąc w kierunku Piosku. Podobne pochodzenie mają nazwy Kiczera i Kikula, określające wzniesienia, tak jak wiele nazw towarzyszących gospodarce szałasniczej. Na przykład *putyra*, *gielata* i *czutora* są określeniami drewnianych naczyń klepkowych, używanych w cieszyńskich szałasach na mleko lub jego przetwory. Ostatnie z nich w znaczeniu przenośnym odnosi się do niezbyt eleganckich kobiet. *Strąga* zaś to nazwa otworu w koszorze, przez który dojono owce. Z kolei *klog* oznacza podpuszczkę z ususzonego żołądka cielęcego, używaną do ścięcia owczego mleka, by otrzymać z niego ser. Bardzo znanym wyrazem proveniencji rumuńskiej jest też *corek*, oznaczający małą zagrodę dla zwierząt (np. świń, cieląt) lub plonów (ziemniaków, buraków, rzepy) (Pilorz, 1983). Wołosi czy też Wałasi, bo i tak ich nazywano, przynieśli ze sobą także określone formy organizacyjne. Na ich czele stał wojewoda, sprawujący nadzór nad szałasnikami. Jeszcze dzisiaj jeden z domów w Oldrzychowicach pod Jaworowym nazywa się Do Wojewodzika. Wałasi, jak zauważyliśmy, trafili również do folkloru cieszyńskiego, do piosenek i opowiadań, do stroju ludowego. Bacowie z racji swej obcości — bo kto wie, skąd przyszli? — byli ludźmi tajemniczymi, dlatego też przypisywano im znajomość najróżniejszych zabiegów leczniczych, graniczących nieraz z magią. Nierzadko obierano ich na bohaterów opowieści wierzeniowych i komicznych, puszczających na cieszyńskich dolach zagadkowe postrzoły lub też wyprowadzających w pole samego cesarza austriackiego, który fatygował się aż na samą Kozubową, gdzie miał bacia swoją kolybę z napisem „Tu sie żyje bez starości” (Kadłubiec, 1973, s. 121—122). Wałasi zadomowili się i w piosence cieszyńskiej, a jedna z nich, śpiewana przez Annę Kadłubcową z Karpętnej, tak ich charakteryzuje:

*Żynili sie trzo Wałaszy,  
jedyń starszy a dwo młodszy.  
Mieli gęby fusate,  
a czopczyska klapate.*

*Był też jedyn Wałach godny,  
co miał godnie brzuszek głodny.  
Zjod trzi kopy galuszek,  
jeszcze miał głodny brzuszek.*



Problematyką tą wchodzimy na teren wzmiankowanych już szlaków migracyjnych, w tym oczywiście również handlowych, wojskowych i kulturowych.

Położenie geograficzne Śląska Cieszyńskiego na skrzyżowaniu ważnych dróg handlowych jest sprawą o doniosłym znaczeniu i dla tutejszej kultury ludowej. O północny skrawek tej ziemi zahaczał znany już w starożytności *szlak bursztynowy*, łączący Bałtyk z wielkimi kulturami starożytnymi — z Rzymem i Bizancjum. Droga tą, biegnącą od Adriatyku doliną rzeki Morawy, Bramą Morawską, następnie doliną Odry przez Opole do ujścia Wisły, wędrowali kupcy w poszukiwaniu bursztynu, surowca w cesarstwie rzymskim bardzo poszukiwanego, stąd nazywanego tu *złotem północy*. Szlakiem tym szerzyły się także treści intelektualne i artystyczne krajów kultury łacińskiej, zwłaszcza w I i II wieku n.e. Przez Bramę Morawską przechodziły również wpływy czeskie i morawskie, austriackie i włoskie, droga ta była łącznikiem z kulturą Europy południowej i środkowej (Bystroń, 1947, s. 73—90). Droga bursztynowa traci znaczenie za czasów piastowskich, kiedy to jej północny odcinek staje się zagrożony wskutek walk między wojskami polskimi a plemionami pomorskimi. Od wieku V po upadek starożytnego Rzymu handel europejski orientuje się inaczej — na kraje arabskie i bizantyjskie. Biegnie tzw. *szlakiem kijowskim* od Morza Czarnego przez Kijów, Kraków, Śląsk, na Pragę. Tędy szedł handel niewolnikami, futrami, miodem, woskiem i tkaninami, o czym donosi w wieku X kupiec żydowski, Ibrahim Ibn Jakub. Píše, że do Pragi, która jest największym rynkiem targowym w krajach słowiańskich, przybywają od Krakowa Rusini i Słowianie ze swoimi towarami (Popiołek, 1913, s. 238; Pošvār, 1964, s. 55).

Posiadał też Cieszyn już we wczesnym średniowieczu kontakt z Górnym Śląskiem za pośrednictwem dróg handlowych prowadzących przez Racibórz lub Żory na Opole i Wrocław. Przez Racibórz miał również połączenie z Morawami, bo właśnie tędy prowadził szlak z Krakowa na Ołomuniec i Pragę.

Cały Śląsk Cieszyński przecinał natomiast inny ważny szlak, biegnący z południa przez Przełęcz Jabłonkowską — będącą działem wodnym między zlewiskiem Morza Bałtyckiego a zlewiskiem Morza Czarnego — doliną Olzy dalej na północ, wzdłuż Odry, przez Wrocław do Szczecina. Korzystali z niego nie tylko Słowacy i Węgrzy, lecz także ludy zamieszkałe nad Morzem Śródziemnym. Świadczyć o tym mogą najróżniejsze znaleziska: rzymska zapinka z grzebykiem z II wieku n.e., monety miedziane, brązowe, srebrne i złote, zwłaszcza z okresu młodorzymskiego (III wiek n.e.). I tak np. w Nawsiu pod Jabłonkowem wykopano przy budowie kolei 11 monet, denar znaleziono w Cierlicku i Suchej Górnej, w Grodziszczu 5 brązowych monet rzymskich, w Ligotce Kameralnej wyorano złotą monetę cesarza Walentyniana I, w pobliżu Skalicy denar miasta Rzymu. Przytoczyć by tu można jeszcze inne cieszyńskie miejscowości, których jest w sumie 33. Znaleziska te dobitnie potwierdzają istnienie przechodzącego tędy dalekosiężnego szlaku tranzytowego; świadczą też o aktywności naszego regionu, bo trudno przypuszczać, że chodzi wyłącznie o monety zgubione lub ukryte przed rabusiami (Karger, 1934, s. 101—102; Chlebowczyk, red., 1973, s. 73—76). Drogi tej, a świadczy to o jej ważności, strzegły liczne grody, z których największy był

w Cieszynie, pierwotnie zaś w Podoborze. Były tu także gródki mniejsze, nazwane przez lud *zómczyskami*. Od małego grodu wywodzi się nazwa wsi Gródek, zómczyska zaś, dziś już tylko jako nazwę terenową, notujemy m.in. na Karpętnej, w Gródku, Nawsiu i Jabłonkowie (Popiołek, 1950a, s. 2—4; 1950b, s. 2—5; 1954, s. 2—3). Wszystkie te miejscowości leżą na owym nadolziańskim szlaku, którym także w wiekach średnich przekazywano towary węgierskie do Wrocławia, od wieku XVI zaś słowacką miedź. Dlatego szlak ten nazwano *miedzianym*. Środkowosłowackie kopalnie Towarzystwa Thurzowsko-Fuggierowskiego wywoziły ten surowiec prawie do całej Europy. Ważne miejsce w jego eksporcie zajmował Cieszyn, skąd kierowano go dalej przez Bogumin do Wrocławia. Towarzystwo to zawarło z Kazimierzem II cieszyńskim w roku 1495 umowę dotyczącą przejazdu furmanek z miedzią przez Cieszyn, za co pobierano cło w tzw. komorze miedzianej. Tutaj, w metropolii Księstwa, założono również na początku wieku XVI faktorię, gdzie składano zamówienia na miedź, a następnie eksportowano ją w różnych kierunkach. Taka sytuacja utrzymała się przez cały wiek XVI, kiedy to kupcy wrocławscy zyskali monopol na wywóz tego kruszcu. Pośredniczyli w nim, a dotyczyło to również ołowiu przywożonego z Tarnowskich Gór i okolic Krakowa, kupcy cieszyńscy, którzy tworzyli najliczniejszą grupę wśród handlujących ze Słowacją. Transport miedzi ustał podczas wojny trzydziestoletniej, dokładnie w roku 1643, z powodu wysokiego cła, nałożonego przez Habsburgów po zajęciu przez nich Śląska. W kierunku przeciwnym, na Węgry, drogą tą wywożono sukno, płótno, jedwab, biżuterię, złoto, towary angielskie i holenderskie, a także słynne cieszyńskie strzelby, zwane cieszyniankami. Kiedy zaś Turcy zajęli znaczną część Węgier i zbliżali się do Śląska, droga ta z handlowej zmieniła się w strategiczną, dlatego też nad Przełęczą Jabłonkowską, w Mostach, założono w roku 1578 szaniec dla obrony Śląska (Popiołek, 1950b, s. 2; 1951b, s. 8). Ruch na tym szlaku chwilowo zamarł, ożywił się jednak znowu w czasach późniejszych, i to zarówno przez handel, jak i ludność wędrującą w poszukiwaniu zarobku. Nastąpiło to zwłaszcza wtedy, kiedy drogę tę odnowili panujący austriaccy, głównie cesarz Józef II, stąd też nazwano ją drogą cesarską (Popiołek, 1939, s. 15—17).

Taką samą nazwę miał inny bardzo ważny szlak, łączący Wiedeń, Wyszków, Ołomuniec, Nowy Jiczyn, Frydek, Cieszyn i Kraków ze wschodnią Słowiańszczyzną, który dla ziemi cieszyńskiej miał również niemałe znaczenie. Połączenie z Galicją zapewniała droga biegnąca z Jabłonkowa przez Piosek, Bukowiec, Istebną, Koniaków, Kamesznicę i Żywiec, skąd wiodła dalej na Bielsko, Kęty, Zator, Oświęcim i Kraków. Tędy to sprowadzano sól, a także szlakiem prowadzącym przez Bielsko, Skoczków, Cieszyn, Frydek i zmierzającym dalej w kierunku Moraw, dlatego też nazwano go *solnym*, gwarowo *solokym* (Drobiś; Gabriel; Chlebowczyk, red., 1973, s. 99). Znany był już od wieku XIII. W tym bowiem stuleciu odkryto ten minerał najpierw w Bochni, a potem w Wieliczce. Jeździli po niego już w drugiej połowie wieku XIII kupcy morawscy i cieszyńscy, również Polacy przewozili go na Śląsk i Morawy. Od wieku XV Cieszyn stał się znaczącym ośrodkiem handlu solą. Tutaj bowiem książę Bolko założył jej skład, do którego transportowali ją solarze cieszyńscy, stanowiący osobny cech (Popiołek, 1916, s. 34). Od wieku XVI

polska sól była znana i na rynkach czeskich. Na Śląsku Cieszyńskim i w północnej Słowacji, dokąd wywożono ją przez Jabłonków, używano jej także do hodowli bydła, głównie owiec, i to od wieku XVI w związku z przybyłymi tu wcześniej Wołochami. Rozwożono więc sól stałymi szlakami, na których znajdowały się stałe targowiska i gospody. Kiedy handlarze — skupiający się nierzadko w tzw. cechy prasolskie, których w wieku XVI i XVII pełno było na ziemiach polskich — zjawili się na postojach, natychmiast obiegali ich ludzie, kupując sól za jajka, ser, masło, słoninę itp. towary. Cech taki, jak zauważyliśmy, istniał w Cieszynie od wieku XV, a w Jabłonkowie działał 200 lat później. Jego członkowie mieli prawo przywożenia soli i sprzedawania jej miarkami w dwóch wolnych jatkach na rynku jabłonkowskim. Z Moraw, zwłaszcza na przełomie wieków XVII i XVIII, jeździli po nią poddani z okolic Wałaskiego Międzyrzecza, Rożnowa, Wsecina i Wizowic, i to całymi karawanami, liczącymi od 20 do 300 wozów, których strzegli Wołosi uzbrojeni w strzelby (Szczotka, 1939, s. 38; Gabriel, 1967, s. 505—515). Również i na Śląsku Cieszyńskim wożenie soli należało do powinności poddańczych tutejszych chłopów. Trudnili się tym m.in. sławny chłopski bibliofil, Jura Gajdzica z Cisownicy, który dzięki takim wożom skompletował podziwianą później bibliotekę (Wantuła, 1935a; 1935b, s. 146—148), a także mieszczańscy skoczowscy. Ich obowiązkiem, według urbarium z roku 1621, było wyprawić 6 koni po sól do Wieliczki na każdorazowe zlecenie zwierzchności. To tylko przykład, bo miejscowości cieszyńskich z takim obowiązkiem było sporo (Chlebowczyk, red., 1973, s. 135).

Łączność handlowa Galicji ze Śląskiem, ziemiami morawskimi i czeskimi nie dokonywała się tylko za pośrednictwem soli. Już od wieku XIV podążali z Rusi Czerwonej w kierunku zachodnim kupcy z polskim sukniem, woskiem, lnem, w kierunku przeciwnym zaś — choć nieco później, bo od wieku XVI — morawscy tkacze i sukiennicy, podejmujący pracę w polskich manufakturach. Na Morawach, zwłaszcza w Nowym Jiczynie, ale i w innych miejscowościach, rzemiosło to było niezwykle rozwinięte, toteż tutejsze produkty tekstylne były znane w Krakowie, i to do połowy wieku XIX (Popiołek, 1913, s. 184—285). Przez Śląsk Cieszyński również handel litewski, rosyjski i ukraiński kierował się od drugiej połowy wieku XVII na zachód, omijając Gdańsk. Specjalny charakter pod tym względem miał szlak, którym pędzono pod koniec tego stulecia stada bydła, głównie wołów. Prowadził przez Rzeszów, Oświęcim, Śląsk, Morawy do Czech, i to przez Cieszyn, gdzie na Saskiej Kępie odbywał się ich postój (Popiołek, 1916, s. 244). W latach 70. wieku XVIII Polska południowa była źródłem surowcowym ziem czeskich. Dostarczała nadal wełnę, skórę, olej lniany, zboże, wosk, zaopatrywano ją zaś w materiały tekstylne, towary żelazne i czeskie szkło. Tak było i z innymi towarami, transportowanymi przez Śląsk Cieszyński w najróżniejszych kierunkach. Region ten prowadził handel również na własną rękę, co było związane z warunkami niezwykle dogodnymi do uprawy lnu i hodowli owiec. Nic więc dziwnego, że cieszyńskie materiały sukienne i wełniane pojawiały się w Krakowie, Lwowie, a kontakty te były tak intensywne, że Cieszyn nazwano przedmieściem Krakowa (Popiołek, 1913, s. 285; Grobelny, red., 1968, s. 162—169). Sytuacja taka trwała do przyłączenia Galicji do Księstwa Warszawskiego. W kierunku Śląska szły dosta-

wy piwa polskiego, które rozchodziło się w Cieszyńskim w wieku XVII; wełny, sprowadzanej także z Węgier, Moraw i dalekiej Hiszpanii; wódki galicyjskiej, spopularyzowanej tu w wieku XVII przez Fryderyka Wilhelma, który wydzierżawił mieszczaninowi krakowskiemu Janowi Mollerowi jej wyszynk w Cieszynie oraz we wsiach należących do Komory Cieszyńskiej. Ze Śląska do Galicji wędrowały suszone owoce, które ludność góralska nabywała na Węgrzech i Morawach; zboże, ryby, wyroby drewniane, wina węgierskie, morawskie i austriackie oraz cieszyńskie sery, znajdujące licznych zwolenników w Krakowie, Stanisławowie, Wieliczce czy Bochni. Nabiało było w Cieszyńskim pod koniec wieku XVIII tyle, że zaopatrywano w niego także stolicę państwa austriackiego i Morawy (Grobelny, 1964, s. 12—14). W tym samym czasie Komora Cieszyńska rozwijała z Galicją handel drzewem, dzielnicą ta bowiem po rozbiorach Polski była pozbawiona źródeł tego surowca, znajdujących się na terenach północno-zachodnich. Eksport ten urywa się na początku wieku XIX w związku z rozwojem cieszyńskiego hutnictwa i górnictwa. Przemysł hutniczy powoduje też nawiązanie pod koniec wieku XIX kontaktów ze Słowacją, polegających na sprowadzaniu rudy żelaznej, kiedy to rodzime złoża sferosyderytów wyczerpały się całkowicie (Grobelny, red., 1968, s. 183; Šmerda, 1968, s. 174—188; Popiołek, 1976, s. 111).

## Tropem rzemiosła

Szlaki handlowe i to, co na nich się działo, związane jest nierozdzielnie z powstawaniem ośrodków handlowych, rzemieślniczych, a później przemysłowych. Spróbujmy jednak, pomimo wcześniejszego zasygnalizowania tego problemu, spojrzeć na niego bardziej wnikliwie.

Nauka rzemiosła, pobierana często przez Cieszyniaków na Morawach i w Wiedniu, nie kończyła się na okresie czeladniczym. Młody adept musiał się doskonalić dalej. Udawał się zatem do innych regionów i krajów, by tam u mistrzów pobierać naukę. Była to dla niego szkoła życia. A gdy wracał zazwyczaj po roku, gotowy do wykonania „majstersztyku”, co umożliwiło mu zostanie mistrzem, przynosił także obce treści kulturowe, wzory zachowania i sposoby bycia. Uwagi te są ważne ze względu na uświadomienie sobie roli tego czynnika w kulturze ludowej (Popiołek, 1916, s. 98; Kubisz, 1928, s. 44; Chlebowczyk, red., 1973, s. 149).

Rozpocznijmy naszą wędrówkę od niegdyś wolnego miasta królewskiego, Cieszyna, gdzie już prawdopodobnie w wieku XV musiał istnieć cech sukienników, skoro przepisy regulujące jego działalność pochodzą z roku 1541. Sukno produkowali również bielszczanie, a także inne miejscowości cieszyńskie, co omówimy w innym miejscu. Zasłynęli też w Cieszynie farbiarze sukna, toteż materiały te wędrowały tu ze wszystkich stron — z Polski, Czech, Moraw i pozostałych ziem austriackich (Popiołek, 1913, s. 274—275). Podobnie było z kowalstwem, które w księżącym grodzie prosperowało w wieku XVI do tego stopnia, że w roku 1579

cech ten uzyskał od Adama Waława prawo handlu kosami, sierpami i gwoździami, wywozonymi do Słowacji, zwłaszcza na Kisuce i do Żyliny (Šťovíček, 1973, s. 277). O tym, że Cieszyn był miastem głównie rzemieślników, świadczy lista z roku 1624, według której gród ten liczył w tym czasie 262 obywateli, z czego 93% było rzemieślnikami, a 3% handlującymi. Najliczniejsi byli sukiennicy (20%), potem tkacze (18%). Sto lat później wśród 287 mieszkańców rzemieślników było 45%, handlujących zaś 21%. Spis z roku 1773 wykazał więcej tkaczy po wsiach niż we wszystkich miastach cieszyńskich razem. W całym regionie było w tym roku 7 434 rzemieślników wraz z czeladnikami. Tkactwo jednak cieszyło się największą popularnością, czemu sprzyjały także warunki atmosferyczno-glebowe (Popiołek, 1916, s. 69, 96; Adamus, 1925, s. 5). Rozwijało się szczególnie w Jabłonkowie, leżącym, jak zaznaczyliśmy, na ważnym szlaku handlowym. Nic też dziwnego, że w roku 1647 naliczono tu 33 tkaczy, którzy już znacznie wcześniej, bo w roku 1583, otrzymali od księżny Katarzyny Sydonii prawo organizowania się w cechy. Rozrastało się to rzemiosło w Jabłonkowie bardzo intensywnie, w roku 1804 było bowiem wśród 1660 mieszkańców 600 tkaczy, którzy rocznie dawali na Węgry 2 000 kop płótna. Rozmach ten doprowadził do założenia tu w drugiej połowie wieku XIX przędzalni Freiberga, która potem przeszła do rąk Noca i Kuchejdy. Jej właściciele bywali częstymi gośćmi w Polsce, gdzie zaopatrywali się w kądziel. Przędzę zdobywano również w okolicznych wioskach, nierzadko też słowackich i galicyjskich. Przedsiębiorca jabłonkowski, Bulawa, w którego cegielni pracowali i polscy robotnicy, był także właścicielem zakładu farbiarskiego i drukarskiego. Zwozili tu swoje płótna górale z Istebnej, Oldrzychowic, a nawet ze Słowacji. Płótno jabłonkowskie cieszyło się wszędzie ogromnym wzięciem, toteż przyjeżdżali po nie kupcy aż z Orawy, którzy wędrując po świecie, zawsze i nowość jakąś przynieśli (Popiołek, 1939, s. 151; 1950b, s. 3; Macurowa, 1965, s. 8—10; Piegza, 1970, s. 117).

W Jabłonkowie, ze względu na jego położenie, osadzali się także inni rzemieślnicy: szewcy, masarze, piekarze, gorzelnicy, młynarze, pilarze, kozusznicy, producenci fajek zwanych jabłonkowaniami, złotnicy wypuszczający spod rąk spinki, łańcuszki i łańcuchy srebrne, czyli tzw. orpanty, oraz guziki, po które jeździli górale beskidzcy i słowaccy (Popiołek, 1939, s. 153). Specjalna uwaga należy się tutejszym garncarzom, których rzemiosło zaczynało kwitnąć w wieku XIX, a ich produkty rozchodziły się nie tylko w sąsiednich miejscowościach, lecz także na terenie Galicji. Świadczy o tym m.in. ten fakt, że jeden ze sławnej rodziny garncarskiej Kopeckich, Jerzy, znalazł w roku 1869 śmierć w okolicach Milówki, gdzie wpadł pod koła wozu załadowanego towarem. Przedtem zaś, współ z innymi, zapuszczał się aż pod Kraków. Nie zaniedbywali też jabłonkowie rynków w bezpośrednim sąsiedztwie; w niedzielę jeździli ze swoimi wyrobami do Istebnej, gdzie na placu kościelnym sprzedawali je okolicznej ludności. Częstymi gośćmi w Jabłonkowie byli także kupcy słowaccy. Jeden z nich, niejaki Warnus z Turzówki, nabywał tu hurtem pełny wóz naczyń glinianych, które potem rozprowadzał po Słowacji. Znaczniejsze ośrodki garncarskie znajdowały się również w innych miejscowościach cieszyńskich, m.in. w Błędownicach Dolnych, Lutyni



Górnej, Suchej Górnej, Toszonowicach Górnych. I one miały swoich wędrownych sprzedawców, krążących daleko poza granicami regionu (Piegza, 1971, s. 15, 26).

Wróćmy jednak do tkactwa wiejskiego, które było w wiekach ubiegłych najbardziej rozpowszechnionym rzemiosłem cieszyńskim. Wszędzie po wsiach uprawiano len, a kiedy nadeszła zima, nie było domu, gdzie by nie przędzono. Jan Kubisz w uroczym *Pamiętniku starego nauczyciela*, chyba najpiękniejszej książce o Śląsku Cieszyńskim, tak to opisuje:

Przędki atoli były zimowym czasem głównym zajęciem naszego ludu wiejskiego i dostarczały mu nie tylko pewnych dochodów ze sprzedaży płótna, ale także dawały prawie całe potrzebne codzienne ubranie i wielką część pościeli. A były przędki, tak jak się one u nas odbywały, czynnikiem nie tylko ekonomicznym, ale także ważnym czynnikiem wychowawczym, oświatowym i umoralniającym. [...] A przędki także nie siedziały cicho. To rozmawiano o codziennych sprawach swoich i wioskowych, to śpiewano pieśni religijne albo świeckie, a najpiękniejsze chwile były te, gdy przędki opowiadały „godki”. Niektóre przędki umiały dużo i bardzo pięknie opowiadać. Opowiadano bowiem wtedy bardzo dużo i przez to ćwiczenie się w opowiadaniu niektóre zdolniejsze przędki doprowadzały w opowiadaniu do mistrzostwa. [...] Tak więc przędli ludzie len na odzienie, a z pieśni i gadek tkali niby sukienkę dla duszy (Kubisz, 1928, s. 24—27).

Również inny wielki Cieszyniak, Paweł Stalmach, pisze podobnie o przędkach w swoim pamiętniku, podnosząc ich ekonomiczną i kulturotwórczą rolę:

Wieczorami, zwłaszcza zimowymi, były „przędki”. Przędło się len na płótno, nie tylko dla domowej potrzeby, ale i na sprzedaż. Zebrały się często sąsiadki, opowiadały klechdy (baje) i niejedna zaśpiewała jaką piosenkę ludową. Taka zabawa na przędkach miała prawdziwie coś poetyckiego w sobie, czego dzisiejsi nie znają. Przędły nie same kobiety, ale i ojciec, kiedy nie miał innego zatrudnienia, i ja musiałem zadaną liczbę pasm uprząść. Było bowiem płóciennictwo wówczas zyskowne. Siedziało się do 10. godziny wieczór i dłużej, rano już o godzinie 4. wszyscy wstali znowu do przędzenia (Grim, 1910, s. 154—155).

Było więc tkactwo zazwyczaj jedyną pracą utrzymującą przy życiu wiele rodzin bez ziemi, toteż warsztaty tkackie widzimy we wszystkich wsiach podbeskidzkich, a także w okolicach Cierlicka i Będowic Dolnych. Zaniechano na nich pracy w początkach wieku XX na skutek konkurencji fabryk, choć były chałupy pod groniami, gdzie tkano jeszcze w okresie międzywojennym. Gdzie indziej, jak np. w Oldrzychowicach, zamieniono tkanie na wyrób szmacianych kobierców, z którymi ich producenci wędrowali na targi do Trzyńca, Cieszyna, Frysztatu i Karwiny. Jednak głównym cieszyńskim materiałem eksportowym było płótno, które można było spotkać zarówno w Polsce, jak i Słowacji, a także na straganach cieszyńskich i opawskich. Tkacze jednej z najpiękniejszych wsi podbeskidzkich, Ligotki Kameralnej, których było tu 15 w drugiej połowie wieku XIX, swoje płótno i sukno oferowali na Morawach i ziemi orawskiej (Popiołek, 1935, s. 23; Grobelný, red., 1968, s. 162, 169, 179; Šmerda, 1968, s. 174—175; Tacina, 1974, s. 109—110). Spotykali się tu zapewne z jabłonkowanami, najruchliwszymi handlarzami, którym bardzo trafne świadectwo wystawił XIX-wieczny Adam Sikora z Jabłonkowa,

również tkacz. W nieoryginalnej — bo inspirowanej XVII-wiecznym utworem ks. Ludwika Heimba pt. *Gloria Quadorum*<sup>1</sup> — *Pochwale Jabłonkowa* napisał:

*U ciebie lud to Jackowie,  
rozumieją każdej mowie,  
handlują z Węgrami, z Turkiem,  
szli na szzańce z Brandenburgiem.*

*Po różnych krajach handlują,  
gdzie pomyślisz, tam wandrują,  
z wszystkiego pożytek mają  
z fortelu się nie wydają.*

*W Orawie we dnie i z rana  
uwidzi Jabłonkowiana,  
bo tam mają częste sprawy,  
które nie są dla zabawy*

(Kołek, 1976, s. 170).

A zatem jabłonkowanie to przede wszystkim kupcy, handlarze, ciągle gdzieś wędrujący, stąd powstała nawet humorystyczna zagadka, pytająca o to, kiedy nastąpi koniec świata. Wtedy — należy odpowiedzieć — kiedy wszyscy jabłonkowanie będą w domu. Żeby jednak pertraktować z innymi, kupować, sprzedawać, trzeba było znać języki. I tak było istotnie, o czym świadczy relacja Lucjana Malinowskiego, który po zapoznaniu się z tym dawniej uroczym miasteczkiem w roku 1869 napisał:

W Jabłonkowie przydzie tam Tiech, taki ho strejcem przywitaju, przydzie Polak, zowióm go panem; przydzie ale Słowak, showaraju sa s nim po susecku, przydzie tam Niemiec, tak go tam przywitajom wilkomen; poradzom se Jabłonkowanie z rozmaitemi narodami, nie potrzebujom nigdzie po tłumacza posyłać (Pośpiech, Sochacka, 1976, s. 142).

## W poszukiwaniu chleba

Spójrzmy na kolejne ogniwa tych, którzy kształtowali i wzbogacali cieszyńską tradycję kulturową o elementy nieraz zapożyczone, rodem z kultur innych, które jednak z czasem zostały przez tę cieszyńską przyswojone, stając się jej integralnym składnikiem. Jednym z tych ogniw byli saletrarze, czyli *sanetrorze*, którzy już pod koniec wieku XVIII udawali się na południową Słowację, by tam zarabiać

---

<sup>1</sup> Ludwik Heimba (ok. 1700—1765) — ksiądz, proboszcz m.in. w Pruchnej, autor wierszy i epigramów.

przy warzeniu saletry potasowej. Ruch ten — mający związek ze zniesieniem poddaństwa w roku 1781 przez cesarza Józefa II, co doprowadziło do zerwania więzów łączących poddanych z ziemią — rozpoczął prawdopodobnie Paweł Kolarczyk z Oldrzychowic. W ślad za nim podążali inni, szczególnie małorolni chłopcy z okolic Ustronia, Wisły, Cieszyna, Wędryni i Bystrzyca nad Olzą, gdzie mieszkał ich naczelnik, organizujący te dalekie wyprawy, odbywane piechotą lub też na przygodnie spotkanych furmankach, zatrudnianych przy zwózce słowackiej rudy. Wyprawy te zaś trwały prawie 9 miesięcy, bo gdy saletrarz opuścił swój dom w marcu, wrócił dopiero w grudniu przed świętami, a nawet po Nowym Roku (Nehýbl, s. 252; Winkler, s. 346; Wantuła, 1952, s. 15—16). Nie było to zatrudnienie dorywcze, przypadkowe, ale wręcz podstawowe, toteż całe rodziny wyprawiały się na Uhry, jak wówczas mawiano. Byli wśród nich także gospodarze podcieszzyńskich Mistrzowic, Paweł i Jan Cieńciałowie, którzy aż do roku 1848 prowadzili w ówczesnych Węgrzech warzelnię saletry. W okresie Wiosny Ludów poparli węgierski ruch narodowy, za co drogo zapłacili — rząd austriacki skonfiskował im ten bardzo opłacalny interes wartości 30 000 florenów (Broda, 1974, s. 113—115). Nie żalowali jednak tego. Cieńciałowie zresztą, znani z przekonanych patriotycznych i wolnościowych, nie mogli inaczej postąpić. Nic też dziwnego, że syn owego Pawła, Jerzy Cieńciała, został później — jako wybitny działacz narodowy i pierwszy cieszyński poseł polski, i słowański zarazem do parlamentu wiedeńskiego — przezwany Królem Polskim. Saletrarze, których z Księstwa Cieszyńskiego było około 400, najwięcej zaś z Wędryni, podążali na Węgry jeszcze po Wiośnie Ludów, gdzieś do roku 1865. Ruch ten trwał zatem ponad pół wieku, a jeżeli dodamy do tego te długie miesiące spędzone poza domem, stanie się oczywiste, że musiał pozostawić ślad i w kulturze ludowej. Sądzi się więc, że owi wędrujący Cieszyniacy przynieśli dla swoich żon fartuchy z kwiecistymi koronkami, zwane *uherszczokami*, a także pewne elementy stroju, jego zdobnictwo oraz klejnoty (Wantuła, 1952, s. 16). Trudniej udokumentować wpływy w kulturze duchowej, ale i one, zwłaszcza w pieśni, niewątpliwie istnieją. Problemem tym interesował się swego czasu Karol Hławiczka, widząc źródło węgierskie w tak znanych obecnie w Cieszyńskim piosenkach jak *Co jo sie tam nachodził* czy *Jak to na wojence ładnie* (Bystroń, 1924, s. 146; Hławiczka, 1977, s. 17—18). Z pewnością można by do nich dorzucić jeszcze wiele innych, zwłaszcza takich, w których pobrzmiwają rytmy synkopowe. Ale gdzie jest z kolei granica między wpływami słowackimi a węgierskimi? Skoro Słowacja, należąca wówczas do Węgier, przejmowała także maddziarskie tradycje kulturowe, bardzo atrakcyjne już z tego powodu, że należały do narodu panującego. W tym kręgu wpływów należy zatem umieścić np. takie piosenki południowocieszyńskie jak *Idzie ksiądz po drodze* czy *Na Istebnym cesta cymbrowano*.

W południowej Słowacji szukali zarobku, szczególnie w okresie żniw, komornicy i warstwy najuboższe z górskich wsi cieszyńskich, którzy corocznie odchodzili za zgodą zwierzchności na naddunajskie niziny jako sezonowi robotnicy w rolnictwie. Na zimę, podobnie jak saletrarze, wracali w swoje rodzinne strony i przynosili wiadomości o ziemiach południowosłowackich, a zwłaszcza słowańskich, które pono



można było zyskać za darmo. Stąd silny ruch emigracyjny w te strony, głównie z Żywieckiego, po części i z Jabłonkowskiego, a zatem z terenów przeludnionych, objętych w dodatku od przełomu wieku XVIII i XIX racjonalną gospodarką leśną Komory Cieszyńskiej, sprzeczną z interesami górali. Z tego też powodu Komora nie sprzeciwiała się temu wychodźstwu, którego największe nasilenie notujemy w latach głodowych, a zatem od roku 1844 do roku 1849. Najpierw odchodzono z dóbr kamesznickich, potem żywieckich, w jesieni roku 1844 również jabłonkowskich, jednak w stopniu nieporównywalnie mniejszym. Górale jabłonkowscy dawali raczej pierwszeństwo realnym możliwościom zyskania ziemi w bliskim sąsiedztwie, dlatego zajmowali opuszczone obejścia żywieckie i kisuckie; także dlatego w wieku XVIII wyemigrowało sporo ludności na tzw. Dolne Ziemie nad Cisą i Dunajem, świeżo opuszczone przez Turków. A może w grę wchodził ich legendarny patriotyzm, który nie pozwalał odchodzić od stron ojczystych. Ci zaś, którzy odeszli, wrócili po pewnym czasie, bo bezpłatne zyskanie ziemi okazało się mirażem (Pitronová, 1961).

Pracy szukali poza Śląskiem Cieszyńskim tutejsi rzemieślnicy i artyści. Na Żywiecczyźnie działali np. ludwisarze odlewający dzwony dla kościołów, zegarmistrzowie, tutaj pracowali już od wieku XV również cieszyńscy rzeźbiarze i malarze, i to aż do upadku Rzeczypospolitej (Oszelda, 1950, s. 11—12).

Nad Sołą, zwłaszcza podczas jarmarków żywieckich, zjawiali się na początku wieku XVIII także wędrowni lekarze cieszyńscy, którzy byli równocześnie kuglarzami i cyrkowcami. Jeden z nich przyprowadził tu nawet wielbłąda, żółwie i małpy, z którymi różne cuda wyprawiał. Miał też towarzysza, który tańczył na linie umocowanej na rynku (Szczotka, 1938, s. 40—52). Po świecie wędrowali robotnicy ustronscy, którzy wyprodukowane tu maszyny, konstrukcje żelazne, mosty czy kotły montowali na miejscu ich przeznaczenia. Jeden taki *monterunk*, bo tak te wyprawy nazywano, trwał nawet do trzech miesięcy. Udawano się w tym celu na Słowację, do Galicji, gdzie ustroniacy zbudowali m.in. most na Stryju. Żyli w serdecznych stosunkach z miejscową ludnością, poznawali jej zwyczaje, słuchali jej muzyki, opowiadań i śpiewu. Jeden z monterów, Jan Macura z Goleiszowa-Równi, miał dobry słuch i dobrą pamięć, toteż będąc u siebie na zabawie weselnej, czyli tzw. czakaczce, zagwizdał muzykantom fragment przyniesionej melodii z prośbą, by mu ją zagrano. Inny zaś, Franciszek Kubień z Ustronia-Gojów, przynosił z monterunków polskie kalendarze, modlitewniki, senniki, tanie druki jarmarczne itp. Obydwaj zaś, jak sobie trochę podpili, opowiadali domownikom i sąsiadom przedziwne historie, a także śpiewali<sup>2</sup>. Była to szkoła życia dla tych robotników, którzy zasłynęli jako ludzie w świecie obcy, toteż miejscowa ludność odnosiła się do nich z szacunkiem i słuchała ich uważnie. Tak było do lat 90. wieku XIX, kiedy to wyprawy ustroniaków zaczynały powoli zanikać.

W tym czasie zauważamy wzrost emigracji za pracą do Westfalii, krajów nadreńskich, Francji, głównie jednak do Ameryki i Kanady (Bystroń, 1947,

---

<sup>2</sup> Według pisemnej relacji z dnia 25 września 1977 roku znanego badacza ustronskich dziejów, Józefa Pilcha z Ustronia.

s. 234). Gęstość zaludnienia w Cieszyńskim, pomimo że tak duża, była jednak o wiele mniejsza od tej, jaką obserwujemy na innych ziemiach polskich. Za pracą wędrował prawie wyłącznie góral cieszyński, bo chłopu powodziło się tu, jak na ówczesne stosunki, wcale dobrze („Gwiazdka Cieszyńska”, 1889, s. 469—470; Bystrzeń, 1947, s. 333—334). Malinowski pisze, że na Śląsku Austriackim ogół ludności jest zamożniejszy od Górnoślązaków, a chłopci cieszyńscy są tysiąc razy bardziej rozwinięci niż pruscy. Tutaj, w Cieszyńskim, widział też po raz pierwszy w życiu — a był to rok 1869 — chłopca w powozie (Pośpiech, Sochacka, 1976, s. 146—147). A takich powozów — kolas, bryczek, landaurów — pełno tu było po większych gospodarstwach. Pomimo tego jednak za Oceanem Atlantyckim można było spotkać Cieszyniaków, którzy przenosząc się z miejsca na miejsce, szukali pracy, a kiedy ją znaleźli, z zarobkiem wracali w ojczyste strony. Tylko nieliczni zostawali, ogromna większość zaś z tęsknoty do ojcowizny wracała do niej jak do ziemi obiecanej. Tak było z Michałem Wawrzaczem, zwanym Kolumbusem z tej racji, że trzy razy płynął do Ameryki, zawsze jednak wracał do istebniańskich groni (Golec, Bojda, 1995, s. 260). Tak było również ze słynnym gawędziarzem koszarzyszczańskim, Józefem Jeżowiczem, który po tułaczce kanadyjskiej osiadł na ojcowiskim gruncie na Łabajce. Wszyscy oni, oprócz w harówce zdobytych pieniędzy, przywieźli wiele wrażeń, ciekawych historyjek, prawdziwych i zmyślonych, oraz doświadczeń. Konkretnym dowodem na to jest repertuar wspomnianego Jeżowicza, który sporo wątków fabularnych, a także opowieści z życia przywiózł z tamtych stron. Słuchano tych „Amerykanów” z zapartym tchem, bo działał tu czar dalekich krajów przez nich przebytych, a z tym związane ich przeżycia, podbarwione licznymi opowieściami. Były to okoliczności, które sprawiały, że wszystko, co od nich pochodziło, trafiało na bardzo podatny grunt (Kadłubiec, 1973, s. 16—17).

Jednak Śląsk Cieszyński był nie tylko dostawcą ludzi poszukujących pracy, tutaj bowiem od dawna pojawiał się taki sam element najróżniejszego pochodzenia. Na przykład złotnik Jan Schwab przybył tu z Opawy około roku 1531, mincerz Jan Hieronim Stadler z Krumłowa Morawskiego około roku 1650, Michał Hake z Poznania, trudniący się tym samym zawodem, zawitał do Cieszyna w roku 1605, a malarz Jan Brygierski z Kraśnika około roku 1682. I w wiekach późniejszych, szczególnie w wieku XVIII, widywano tu pracowników przemysłu artystycznego, złotników, zegarmistrzów, ludwisarzy z Opawy, Ołomuńca, Krakowa i Lwowa. Na skutek tego cieszyńska kultura artystyczna nie była odcięta od tego, co działo się w Europie. Wręcz przeciwnie, była swoistym odbiciem kultury ogólnoeuropejskiej. Na marginesie warto również zaznaczyć, że i matka sławnego czeskiego malarza Josefa Mánesa była córką cieszyńskiego stolarza, Świderka (Szczotka, 1938, s. 46—50; Iwanek, 1962, s. 54—61). W późniejszych czasach prawie codziennymi gośćmi nad Olzą byli słowaccy szklarze, druciarze, miszkorze, czyli kastrownicy, których jeszcze po II wojnie światowej można było spotkać na wsi cieszyńskiej. Promień penetracji druciarzy, wędrujących za chlebem już od wieku XVII, był ze wszystkich zawodów największy. Poruszali się bowiem nie tylko po całej Europie, ale i po krajach odleglejszych. Widywano ich nawet w Azji, w Egipcie i Arabii.

Chodzili po Nowym Jorku i Los Angeles. Największa ich liczba, bo około 1000, odchodziła do Czech, na Morawy i Śląsk. Nie tylko naprawiali naczynia, lecz także sprzedawali najrozmaitsze rzeczy: wieszaki na ubrania, sitka, koszyki. Byli zatem niezwykle popularni, zwłaszcza w Cieszyńskim, a wywodzili się w większości spoza Przełęczы Jabłonkowskiej, z obecnych powiatów Czaca i Żylina, z państwa trenczyńskiego. Ich kolebką była wieś Velké Rovné. Kiedy wyruszali w świat, i to na 3—4 lata, wykonywali szereg czynności rytualnych, w których zioła i woda były najważniejsze (Bystroń, 1947, s. 95; Polonec, 1974; Kołorz, s. 107). Powodzenie i szczęście miało im zapewnić mycie się w świętojańskiej rosie lub w wodzie, ale nie byle jakiej — takiej mianowicie, gdzie spotykały się dwa potoki. Jako ludzie prowadzący koczowniczy tryb życia byli atrakcyjnym źródłem niejednej ciekawej historii. To samo można powiedzieć o wspomnianych już szklarzach czy miszkarzach, z których ci ostatni nierzadko przychodzili z Moraw, jak np. Żaczkowie, mile widziani w Datyniach Dolnych i okolicznych wsiach, gdzie ich częstowano i zapraszano na nocleg (Kołorz, s. 108).

Przemierzali wsie nadolziańskie i północnosłowaccy kramarze, których różnie nazywano: szafrannikami, bo oprócz towarów sprzedawali szafran, którym wszystko trąciło; bawidlorzami, gdyż oprócz igieł, wstążek, czapeczek, paciorków i koralu nosili także organki, świstawki i inne zabawki, nazywane w Cieszyńskim bawidłami; a także olejkarzami, bo z wiosną zjawiali się z tłumokami napelnionymi m.in. olejkami, maściami, ziołami leczniczymi, opowiadając o ich skuteczności i pochodzeniu fantastyczne historie, które pozostawiły ślad też w medycynie ludowej. Wędrowni kramarze przynosili różańce, obrazy święte, a także najróżniejsze książki, wśród których była i opowieść o Ali-Babie i czterdziestu rozbójnikach, lampie Aladyna, żywocie św. Genowefy itd. Sprzedając swój towar, opowiadali legendy o świętych i udzielali informacji o odpustach i jarmarkach (Ciszewski, 1922, s. 81—83; Bystroń, 1947, s. 120—124; Hrozičnik, 1981). Jeszcze w latach 80. XX wieku można było w Cieszyńskim, zwłaszcza w miastach, spotkać słowackich sprzedawców, a raczej sprzedawczynie serków owczych, także, choć rzadko, wędrownych Słowaków, oferujących kupno mioteł, koszyków, wyrobów z wikliny i naczyń drewnianych. Nie były to z reguły ich własne wyroby, lecz spółdzielń, z którymi współdziałali. Cieszyńskie drogi pełne były łemkowskich maziarzy z Łosia, którzy sprzedawali swój towar, udając się w głąb Czech. Dziegciarze z Bielanki pod Gorlicami przemierzali zaś szlaki od Cieszyna po Lwów i Tarnopol. Zajmowali się nie tylko sprzedażą, lecz także, oczywiście za wynagrodzeniem, zabiegami magicznymi — odczarowywali mleko, wykrywali czarownice, zalecali zioła do okadzania, czemu z reguły towarzyszyły opowieści mające przekonać o skuteczności tych zabiegów (Reinfuss, 1972).

Śląsk Cieszyński znany był także koszykarzom, zwanym tu *koszyczkorzami*, którzy wędrowali za lichym zarobkiem gdzieś z południa, z terenów rumuńskich i jugosłowiańskich, co można było poznać po ich mowie. Towar — podobny do tego, który oferowali słowaccy kramarze, a zatem igły, nici, zwierciadła, zabawki itp. — nosili na głowie w ogromnych koszach. Tak było jeszcze w okresie międzywojennym, bo w czasach późniejszych słuch o Bośniokach, jak o nich czasem

mówiono, zupełnie zaginał. Przetrwali jednak w cieszyńskich opowieściach ludowych, z których jedna, pochodząca z Olbrachcic, mówi o tym, jak to tutejszy gospodarz Michnik, u którego Bośniocy zawsze nocowali, spletał im figła, co należy do obiegowego arsenału humorystyki ludowej (Kadłubiec, 2019, s. 212).

O wieś cieszyńską zahaczali bardzo często, i to jeszcze po II wojnie światowej, Cyganie, którzy byli zawsze przedmiotem ciekawości i strachu. Zaludnili zwłaszcza tutejszą facecjonistykę ludową, a zatem kawały i anegdoty, których są do dziś najpopularniejszymi bohaterami, zwyciężającymi wszystkich dowcipem i przebiegłością. Zadomowili się i w naszych piosenkach ludowych, z których jedna mówi o tym, jak to *zawióznali Cygónowi oczy, aby nie szel ku Cygónce w nocy*. Słuchano z ciekawością także ich muzyki, nowości, korzystano z ich znajomości kowalstwa, ślusarstwa, kotlarstwa, Cyganki zaś wróżyły z ręki i kart, obiecując absolutne spełnienie swych przepowiedni. Oto przykład, jak realia wspierały i inspirowały twórczość ludową (Bystron, 1947, s. 124).

Przechodził tędy i Żyd-domokrażca, skupując najróżniejsze rzeczy, bardzo często skórki zwierząt domowych. Więksi gospodarze — których w południowej części regionu nazywano *gazdami*, w północnej zaś *siedlokami* — mieli często służących, chasę, a zatem pacholków, pogóniczów, pastyrzy, dziwyki, piastónki i pastyrki, których ściągano nierzadko z Żywiecczyzny i północnej Słowacji (Kisuc). Dziewczyny te pełniły nieraz funkcję niańki, z czym łączyły się zupełnie naturalnie śpiew i opowiadanie. Dzieci też chodziły na służbę w ramach obowiązków pańszczyźnianych. W pierwszą niedzielę adwentu zjawiał się chłop ze swoimi dziećmi przed panem, a ten wybrał sobie te, które mu najbardziej odpowiadały do służby domowej i folwarcznej. A trwała ona od 3 do 7 lat. Później zaś, po zniesieniu pańszczyzny, dzieci ubogich komorników lub z uboższych wielodzietnych rodzin musiały również szukać chleba u bogatych czy bogatszych gazdów (Popiołek, 1913, s. 208).

Pod koniec wieku XVIII liczny był także zastęp żebraków, wywodzących się z warstw najuboższych, będących w hierarchii społecznej pod komornikami. Nierzadko byli to ludzie ułomni, a ci, których było na to stać, imali się okazjnych prac. Wędrowali od domu do domu, gdzie według rozporządzenia rady gminnej otrzymywali wyżywienie i nocleg. Liczba dni spędzonych w jednym domu zależała od zamożności gospodarzy. W każdym razie żebracy podczas przymusowych wędrowek, trwających prawie do II wojny światowej, niejedno słyszeli i widzieli. W Suchej i przyległych wsiach znany był Masny Francek, który zbierał stare szmaty i kości, co następnie magazynował u Janeczka w Suchej Średniej. Francek Gągor zaś nosił na głowie siedem kapeluszy różnego gatunku i koloru, z kolei Galoczyk gromadził resztki chleba. Gospodarze użyczali im miejsca na słomie, czasem i posiłku, za co żebracy odwzajemniali się opowiadaniem o bliższym i dalszym świecie, wśród których były zdarzenia zarówno autentyczne, jak i folklorystyczne, zazwyczaj wierzeniowe. Sensację wzbudzały historie o cielęciu z dwiema głowami, o czarownicach i czarownikach itd.

Pojawiał się też na jarmarkach, a zwłaszcza na odpustach, podobny element — dziady wędrowne. Oni to demonstrowali swe nierzadko udawane kalectwo, prosząc

o jałmużnę, zwracali na siebie uwagę śpiewem i opowiadaniem. Bywało i tak, że wzorem lirników ukraińskich czy białoruskich oślepiali dzieci, aby mogły się poświęcić temu zawodowi, a także aby ciągnąć zyski z ich kalectwa przez wybieranie jałmużny. Nie były to w Cieszyńskim sprawy nieznanne, skoro weszły i do opowieści ludowych, m.in. tych, które opowiadał Jeżowicz (Bystron, 1947; s. 103—106; Kadłubiec, 1973, s. 223—224).

Od II wojny światowej po dziś Śląsk Cieszyński jest nadal terenem dającym możliwości zarobkowe przedstawicielom innych etników. Szczególnie huta trzywiecka jest atrakcyjnym miejscem pracy dla Słowaków zwłaszcza z Kisuc, których w roku 1970 było tu zatrudnionych około 3,5 tysiąca, obecnie zaś dużo mniej. Ich ciągłość bycia na cieszyńskiej ziemi działa również na wyobraźnię szczególnie gawędziarzy ludowych, umieszczających ich w swojej twórczości najczęściej jako obiekt dobrotliwego komizmu (Kadłubiec, 1973, s. 205—207, 217, 219, 221, 226, 293).

## Kilka końcowych słów

Ambicją artykułu jest naświetlenie problemu kulturowego formowania ziemi cieszyńskiej przez pryzmat najróżniejszych czynników, które miały na to wpływ, przy czym mamy tu na myśli, co wyraźnie podkreślam, tradycję kulturową w sensie etnologicznym oraz językową, szczególnie gwarową. Wydawałoby się, że ziemia ta, znajdująca się przez całe wieki na skrzyżowaniu kultur i języków, zwłaszcza oficjalnych, będzie czymś w rodzaju tygla, retorty, w której zostaną one wymieszane, w wyniku czego otrzymamy region kulturowo heterogeniczny, wieloraki. Okazuje się jednak — szczególnie na podstawie prowadzonych tu przez autora niniejszego tekstu badań etnologicznych i dialektologicznych, obejmujących prawie całą drugą połowę XX wieku i początek niniejszego — iż ziemia ta nie jest pod względem kulturowym i językowym (gwarowym) terenem przejściowym, tranzytowym, ale regionem z wyraźnie zarysowanym obliczem kulturowo-językowym, wykazującym intensywne koligacje przede wszystkim z Górnym Śląskiem, choć, co zrozumiałe, pojawiają się tu również wpływy morawskie i słowackie, rzadziej niemieckie, które jednak nie zmieniają profilu kulturowego ziemi cieszyńskiej. Fale migracyjne, docierające na ten teren głównie z Moraw i Czech, na prawy brzeg Olzy zaś z głębi kraju, nieraz z Kresów Wschodnich, są nosicielami innowacji w systemie kulturowym omawianego regionu. Te jednak szybko przystosowują się do miejscowego kodu kulturowego, asymilując się z nim, co świadczy o jego żywotności. Cytowane w ostatnim przypisie publikacje, zawierające wyniki wzmiankowanych badań, świadczą o tym jednoznacznie (Kadłubiec, 2015; 2017; 2019; Kadłubiec, red., 2018). Innym problemem jest intensywność kulturowania i przekazywania tradycji kulturowej. Ten jednak zasługuje na osobne potraktowanie.



## Bibliografia

- Adamus A., 1925: *Přehled dějin Těšínska za vlády Marie Terezie*. Slezská Ostrava: nákladem vlastním.
- Anonim tzw. Gall: *Kronika polska*, 1965. Przeł. R. Grodecki, wstępem i przypisami opatrzył M. Plezia. Wrocław: Ossolineum.
- Broda J., 1974: *Ośrodki sanetrarskie na Podbeskidziu*. „Kalendarz Śląski” na rok 1975. Ostrawa.
- Bystron J.S., 1924: *Pieśni ludu polskiego*. Kraków: Księgarnia Geograficzna „Orbis”.
- Bystron J.S., 1947: *Kultura ludowa*. Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski.
- Chlebowczyk J., red., 1973: *Cieszyn. Zarys rozwoju miasta i powiatu*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- Ciszewski S., 1922: *Sól*. „Wisła”, t. XXI, s. 81—83.
- Drobiś D., 1961: *Vliv obchodní cesty, zvané solná, na vznik osad*. „Těšínsko”, r. 65(25), s. 11—18.
- Gabriel F., 1967: *Polská sůl ve Slezsku a na Moravě*. „Slezský sborník”, s. 503—517.
- Golec J., Bojda S., 1995: *Słownik biograficzny Ziemi Cieszyńskiej*. T. II. Cieszyn: nakł. autorów.
- Grim E., 1910: *Paweł Stalmach. Jego życie i działalność w świetle prawdy*. Cieszyn: nakł. Dziedzictwa błog. Jana Sarkandra dla ludu polskiego na Śląsku.
- Grobelný A., 1964: *Z česko-polských vztahů koncem 18. a počátkem 19. století*. Ostrava: Krajské nakladatelství.
- Grobelný A., red., 1968: *Ostravsko do roku 1848*. Ostrava: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- „Gwiazdka Cieszyńska”, 1889.
- Hławiczka K., 1977: *Przenikanie i wzajemne wpływy elementów muzycznych polskich i czeskich w folklorze Cieszyńskim*. W: *Z zagadnień folkloru muzycznego na Śląsku Cieszyńskim*. Red. B. Grodzińska-Ciałowicz, E. Giszter. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Hrozienčík J., 1981: *Turčianski olejkári a šafraníci*. Bratislava: Tatran.
- Iwanek W., 1962: *Polsko-czeskie związki artystyczne na terenie Śląska Cieszyńskiego*. „Kalendarz Śląski” na rok 1963. Ostrawa.
- Kadłubiec D., 1972: *O kształcie i osadnictwie wsi cieszyńskich*. W: *Płyniesz Olzo*. T. II: *Zarys kultury materialnej ludu cieszyńskiego*. Red. Idem. Ostrawa: Profil, s. 11—19.
- Kadłubiec D., 2016: *O kształcie i osadnictwie wsi cieszyńskich*. W: *Płyniesz Olzo. Monografia kultury ludowej Śląska Cieszyńskiego*. Red. Idem. Wyd. 2 poszerz. i uaktual. Czeski Cieszyn: Kongres Polaków w Republice Czeskiej, s. 275—302.
- Kadłubiec K.D., 1973: *Gawędziarz cieszyński Józef Jeżowicz*. Ostrava: Profil.
- Kadłubiec K.D., 2015: *W cieszyńskim mateczniku*. Czeski Cieszyn: Kongres Polaków w Republice Czeskiej.
- Kadłubiec K.D., 2017: *Opowiadania Anna Chybidziurova*. Bystrice: Ducatus Teschinensis.
- Kadłubiec K.D., 2019: *Od Cieszyna do Bogumina*. Bystrice: Ducatus Teschinensis.
- Kadłubiec K.D., red., 2018: *Śpiwko Anna Chybidziurova a její sósiedzi*. Bystrice: Ducatus Teschinensis.
- Karger W., 1934: *Znaleziska monet rzymskich na Śląsku Cieszyńskim*. „Zaranie Śląskie”, z. 2, s. 101—102.

- Kołek J., 1976: *O pieśniedzach świeckich Adama Sikory*. „Kalendarz Śląski” na rok 1977. Ostrawa.
- Koźarz A., *Datynie Dolne*, maszynopis.
- Kubisz J., 1928: *Pamiętnik starego nauczyciela. Garść wspomnień z życia śląskiego w okresie budzącego się ruchu narodowego w b. Księstwie Cieszyńskim*. Cieszyn: Wydawnictwo Towarzystwa Ewangelickiego.
- Macůrek J., 1959: *Válaši v západních Karpatech*. Ostrava: Krajské nakladatelství.
- Macurova H., 1965: *Výroba v minulosti města Jablunkova*. „Těšínsko”, z. 15, s. 8—10.
- Nehýbl J., 1953: *Z kulturních styků slezsko-slovenských v 18. století*. „Slezský sborník”, r. 51(11), s. 251—253.
- Oszełda W., 1950: *Związki Żywiecczyzny ze Śląskiem Cieszyńskim*. „Zwrot”, nr 2, s. 11—12.
- Paweł Stalmach. *Fragmenty z „Pamiętnika”*, 1964. W: *Wspomnienia Cieszyńiaków*. Zebra. i oprac. L. Brożek. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, s. 26—40.
- Pieęza K., 1970: *Kilka dat z historii Jabłonkova*. „Kalendarz Śląski” na rok 1971. Ostrawa.
- Pieęza K., 1971: *Ceramika cieszyńska*. Czeski Cieszyn: Zarząd Główny Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego. Sekcja Folklorystyczna.
- Pilorz A., 1983: *Zapoęczenia romańskie w gwarze Śląska Cieszyńskiego*. „Rocznik Cieszyński”, nr 4—5, s. 183—196.
- Pitronová B., 1961: *Emigrace slezských poddaných do Uher v první polovině 19. století*. „Slezský sborník”, r. 59(19), s. 174—188.
- Polonec A., 1974: *Trenčianske drotárstvo a vzťahy českého ľudu k nemu*. W: N. Otisková: *Moravsko-slovenské vzťahy v ľudové kultúre*. Ostrava: Nakladatelství „Profil”, s. 77—89.
- Popiołek F., 1913: *Dzieje Śląska Austriackiego*. Z. 1. Cieszyn: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego na Śląsku.
- Popiołek F., 1916: *Dzieje Cieszyna z ilustracyami*. Cieszyn: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego.
- Popiołek F., 1935: *Ligotka Kameralna*. Czeski Cieszyn: nakładem gminy Ligotki Kameralnej.
- Popiołek F., 1939: *Historia osadnictwa w Beskidzie Śląskim*. Katowice: Instytut Śląski.
- Popiołek F., 1950a: *Najdawniejsze dzieje Cieszyna*. „Zwrot”, nr 4, s. 2—4.
- Popiołek F., 1950b: *Początki miast w Księstwie Cieszyńskim*. „Zwrot”, nr 6, s. 2—5.
- Popiołek F., 1951a: *Fragment z dziejów górali cieszyńskich i ich walki klasowej sprzed stu laty*. „Zwrot”, nr 7, s. 3—5.
- Popiołek F., 1951b: *Szańce Jabłonkowskie i ich znaczenie w dziejach Śląska Cieszyńskiego*. „Zwrot”, nr 10, s. 8.
- Popiołek F., 1954: *Z dziejów i walki wsi Karpatnej*. „Zwrot”, nr 5, s. 2—3.
- Popiołek K., 1976: *Śląskie dzieje*. Warszawa—Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pošvář J., 1964: *Obchodní cesty v českých zemích, na Slovensku, ve Slezsku a v Polsku do 14. století*. „Slezský sborník”, r. 62(22), s. 54—63.
- Pośpiech J., Sochacka S., 1976: *Lucjan Malinowski a Śląsk*. Opole: Wydawnictwo Instytutu Śląskiego.
- Prasek V., 1894: *Dějiny knížectví Těšínského*. Opava: nakładem vlastním.
- Reinfuss R., 1972: *Wpływ zawodów wędrownych na ukształtowanie się kultury ľudowej w Karpatach*. W: *Studia z zakresu socjologii, etnografii i historii, ofiarowane Kazimierzowi Dobrowolskiemu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 143—152.

- Šmerda M., 1968: *Těšínsko před povstáním v roce 1766*. Ostrava: Nakladatelství „Profil“.
- Šťovíček J., 1973: *Těšínské měďařské podniky v době pobělohorské*. „Studie o Těšínsku”, II. Český Těšín: Wydawnictwo Instytutu Śląskiego.
- Szczotka S., 1938: *Stosunki Żywiecczyzny ze Śląskiem. Od XVI wieku do upadku Rzeczypospolitej*. Katowice: Wydawnictwa Instytutu Śląskiego.
- Szczotka S., 1939: *Z dziejów stosunków polsko-morawskich*. „Gronie”, nr 1, s. 38. Odbitka kwartalnika „Gronie”, Drukarnia P. Mitrego w Cieszynie, s. 17.
- Tacina J., 1974: *Tkactwo ludowe w Oldrzychowicach*. „Kalendarz Śląski” na rok 1975. Ostrawa.
- Wantuła J., 1935a: *Najdawniejszy chłopski ekslibris*. Warszawa: Pracownia Graficzna Salezjańskiej Szkoły Rzemiosł.
- Wantuła J., 1935b: *Pamiętnik gazdy Jury Gajdzicy z Cisownicy*. „Zaranie Śląskie”, z. 3, s. 146—148.
- Wantuła J., 1952: *Sanetrorze*. „Zwrot”, nr 5, s. 15—16.
- Winkler J., 1974: *Národopisné obrázky z Jablunkovska*. „Studie o Těšínsku”, t. III, Muzeum Těšínska v Českém Těšíně, s. 325—355.





Grażyna Kubica

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Instytut Socjologii

 <https://orcid.org/0000-0002-3193-3634>

## Powrót pastora Haasego, czyli o problematyczności niemieckiego dziedzictwa i kształtowaniu się wielokierunkowej pamięci śląsko-cieszyńskich ewangelików<sup>1</sup>

**Abstract:** The Lutheran community in Cieszyn Silesia is a perfect subject for memory studies within an anthropological approach, because it reveals the operation of complex mechanisms of memory work in a religious minority group strongly influenced by a nationalist discourse. In Poland, only Catholics are accepted as Poles in a way that is beyond doubt, and representatives of other denominations must constantly prove their Polishness. One of the results of this situation was concealment or erasure of the German heritage of Silesian Protestantism and appreciation (or even over-valuing) — of the Polish traditions. This is beginning to change. I analyze these processes, presenting the vicissitudes of commemoration of the figure of Theodor Haase (head of the Lutheran church in the Austrian times, social activist, German liberal politician). My empirical material comes from discussions with memory leaders of the Silesian-Cieszyn Lutheran community. I am trying to answer the question whether “the return of Pastor Haase” is a symptom of some change in the cultural memory of Silesian Lutherans and what are the causes of it (in a dominant culture). The theoretical framework for my project is based on a critical engagement with the concept of cultural memory proposed by Jan and Aleida Assmann, as well as the concept of multidirectional memory of Michael Rothberg.

**Key words:** Silesian Lutherans, minority memory, nationalism, cultural memory, multidirectional memory, difficult heritage

---

<sup>1</sup> Serdecznie dziękuję dr. hab. Jerzemu Sojce, Irenie French za pomoc w zgromadzeniu materiału, wszystkim moim rozmówcom za chęć współpracy oraz ks. bp. Janowi Cieślowskiemu za udostępnienie mi tekstu pracy magisterskiej.

Społeczność ewangelicka na Śląsku Cieszyńskim jest bardzo ciekawym przedmiotem badań pamięciologicznych, ponieważ można na jej przykładzie prześledzić działanie pewnych mechanizmów związanych z pamięcią mniejszościowej grupy religijnej, na którą ma wielki wpływ dyskurs nacjonalistyczny. W Polsce jedynie katolicy są Polakami w sposób niebudzący wątpliwości, a przedstawiciele innych wyznań muszą swoją polskość ciągle udowadniać. Jednym z rezultatów tej sytuacji było przemilczanie i wymazywanie niemieckiego dziedzictwa śląskiego protestantyzmu, a dowartościowywanie (czy wręcz nad-wartościowanie) — polskiego. Sytuacja zaczyna się zmieniać dopiero od niedawna. Analizuję te procesy, przedstawiając zmienne losy upamiętniania postaci księdza Theodora Haasego w Cieszynie i w Bielsku oraz rozważając ten problem z liderami pamięci śląsko-cieszyńskiej społeczności ewangelickiej. Staram się odpowiedzieć na pytanie, czy powrót pastora Haasego jest symptomem głębszej zmiany w kulturowej pamięci śląskich ewangelików i czym została ona spowodowana.

Ramę teoretyczną mojego projektu stanowi koncepcja pamięci kulturowej Jana i Aleidy Assmannów (2013, 2015), a także pamięci wielokierunkowej Michaela Rothberga (2015), które staram się rozwinąć. Bogata polska tradycja badań pamięci skupiała się głównie na jej wymiarze narodowym, więc nie była zbyt przydatna w moim projekcie<sup>2</sup>. W ostatnich latach pojawiły się jednak ciekawe propozycje badawcze dotyczące „po-niemieckich” miejsc (np. Niedźwiecki, 2015; Biskupska, 2018; Ćwiek-Rogalska, 2020) czy „trudnej pamięci” Ślązaków i innych niż naródowa „wspólnot pamięci” (np. Nijakowski, 2006; Gerlich, 2010; Kubica, 2011a; Michna, 2015; Hajduk-Nijakowska, 2016; Nawrocki, Bierwiaczonek, 2020).

Artykuł niniejszy jest wyrazem antropologicznego podejścia do problematyki pamięci społecznej. Pod względem metodologicznym w relacjonowanym tutaj projekcie korzystałam z bogatej tradycji szkoły manchesterskiej, a szczególnie metody poszerzonego studium przypadku (van Velsen, 1978). Wyraża się ona w procesualnym spojrzeniu na stosunki społeczne i badaniu konkretnego przypadku w połączeniu z seriami wydarzeń rozciągniętych w czasie. Badacz/badaczka postrzega w nich pewną historię i abstrahuje jako całość z niekończącego się nurtu życia. Metodę tę do socjologii przeniósł i ugruntował Michael Burawoy (2009).

## Kontekst historyczny

Doktor Theodor Karl Haase (1834—1909), którego upamiętnianie/zapominanie jest przedmiotem mojego projektu, był niezwykle postacią: zwierzchnikiem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na Śląsku Austriackim i Morawach, proboszczem w Bielsku i Cieszynie, intelektualistą, promotorem wielu inicjatyw

<sup>2</sup> Bardzo dobry przegląd polskich badań pamięcioznawczych dają Kończal, Wawrzyniak, 2011.

edukacyjnych, charytatywnych i społecznych (także kobiecych), liberalnym politykiem (zasiadał w Sejmie Krajowym w Opawie i Radzie Państwa w Wiedniu z ramienia Niemieckiej Partii Postępowej), a także — przeciwnikiem wszelkich nacjonalizmów i antysemityzmu (zob. Cieślak, 1993; Stegner, 2002).

Niezbędne jest tu naszkicowanie kontekstu historycznego śląskiego ewangelicyzmu, co pozwoli zinterpretować wydarzenia związane z upamiętnianiem księdza Haasego. Historia protestantyzmu w Księstwie Cieszyńskim<sup>3</sup> od XVI do połowy XIX wieku ujawnia, iż politycznie był związany z Koroną Czeską i Habsburgami. Zarówno reformacja, jak i później — kontrreformacja swoją dynamikę zawdzięczały temu, co się działo w politycznym centrum, które dla Śląska leżało wtedy najpierw w Pradze, a później w Wiedniu. Natomiast sytuacja w Polsce nie miała żadnego bezpośredniego znaczenia dla śląskich ewangelików. I to zarówno tych pochodzących z bielsko-bialskiej niemieckiej wyspy językowej, będącej efektem średniowiecznej kolonizacji z Frankonii, jak i tych stanowiących część autochtonicznej śląskiej ludności. To się zmieniło dopiero później, wraz z rozwojem polskiego ruchu narodowego w połowie XIX wieku: z przybyciem pastora Leopolda Otto z Warszawy do Cieszyna, współpracą propolskiego działacza narodowego Pawła Stalmacha z politykami galicyjskimi, a później — propolskiego pastora Franciszka Michejdy z Ligą Narodową.

W procesie emancypacji śląskich ewangelików w monarchii Habsburgów ważną rolę odgrywał niemiecki liberalizm i to ta doktryna polityczno-gospodarcza była kontekstem ideowym, w którym zasada równości praw obywatelskich bez względu na wyznanie została wyartykułowana i wywalczona, razem zresztą z hasłem zniesienia pańszczyzny. Tym liberalnym ideałem hołdowali przede wszystkim nastawieni antyfeudalnie niemieccy księża i mieszczaństwo. Należy jeszcze podkreślić, że ewangelickie duchowieństwo pełniło funkcję nie tylko religijnych przywódców swojego ludu, lecz także jego przedstawicieli politycznych i reprezentantów: we frankfurckim Zgromadzeniu Narodowym, wiedeńskiej Radzie Państwa i Śląskim Sejmie Krajowym (Wagner, 2008). W roli tej wyróżniali się dwaj bielscy księża: Karol Samuel Schneider, a po nim Theodor Karl Haase. W późniejszym okresie, gdy w austriackiej Radzie Państwa zasiadali polscy działacze ze Śląska, to często jednoczyli się z konserwatystami. Zdecydowanym konserwatystą był też ksiądz Leopold Otto (Stegner, 2000, s. 165—194).

Podobny proces polaryzacji poglądów między niemieckimi a polskimi księżmi zachodził w kwestiach teologicznych. Od czasu tolerancji religijnej w Austrii wśród duchowieństwa ewangelickiego dominował racjonalizm, dający w badaniach nad Bożym objawieniem zdecydowane pierwszeństwo rozumowi. W opozycji do tej orientacji racjonalistycznej, którą reprezentowali niemieccy księża m.in. Gustaw Kłapsia, Andrzej Żlik i Theodor Haase, był ortodoksyjny luteranizm Leopolda

<sup>3</sup> W ostatnich latach dzięki wzmożonemu wysiłkowi historyków i innych badaczy protestantyzmu, którzy nowymi publikacjami upamiętnili 500 lat reformacji, dysponujemy solidną i skontekstualizowaną wiedzą na ten temat. Zob. np. Czyż, Gojniczek, Spratek, red., 2010; Gojniczek, Kaczmarek, red., 2017; Galusek, 2017; Banot, Gajewska, Markiewka, 2018; Bahlcke, Gojniczek, Kaczmarek, red., 2019.

Otto, a także innych księży — polskich działaczy narodowych, jak Franciszek Michejda (Stegner, 2000; Wagner, 2008).

Trzeba też podkreślić znaczenie hegemonii kultury niemieckiej w cesarstwie austriackim. W owym czasie jedyną kulturą wyższą była kultura języka niemieckiego. Ludzie wykształceni stawali się Niemcami w sposób automatyczny, także ewangelicy (i katolicy) księża. Ale należy też pamiętać, że to działalność ewangelickich księży, będących uczestnikami kultury niemieckiej, spowodowała wprowadzenie polszczyzny do życia religijnego. Wyrosła z ducha reformacji zasada, by prowadzić działalność duszpasterską w języku zrozumiałym dla ludu, spowodowała zainicjowanie głoszenia kazań, a także publikowania literatury religijnej po polsku (Kubica, 2017).

Co bardzo istotne, ksiądz Otto był natomiast „twórcą podstaw polsko-ewangelickiej ideologii”, opartej na luteranckiej neoortodoksji i polskim mesjanizmie (Stegner, 2000, s. 195; Wagner, 2008, s. 314). Kościół ewangelicki w Królestwie Polskim (gdzie wcześniej działał Otto) powinien według niego porzucić niemiecką i przestać być obcy dla Polaków, by tak głoszona ewangelia dotarła do rzymskokatolickiego ludu. Program misyjny księdza Otto oznaczał zatem polonizację Kościoła luteranckiego w Królestwie Polskim (którego członkowie wywodzili się w zdecydowanej większości z niemieckich kolonistów i przybyszy), a także — rozbudzanie polskiej świadomości narodowej wśród ewangelików poza Królestwem: na Śląsku i na Mazurach.

Różnice poglądów między księdzem Haasem i jego śląsko-niemieckimi zwolennikami a księdzem Otto i śląsko-polskimi działaczami narodowymi z księdzem Franciszkiem Michejdą na czele odnosiły się zatem do kilku kwestii: teologicznych (pierwszych cechował racjonalizm, a drugich — ortodoksja), społecznych (pierwszych — postępowość, a drugich — zachowawczość), politycznych (pierwszych — liberalizm, a drugich — konserwatyzm) i wreszcie — narodowych (pierwszych — niemieckość i śląskość, a drugich — polskość). Ale uproszczona wersja historii pisana później przez zwolenników drugiej opcji ograniczała się tylko do tej ostatniej kwestii, prezentując ją w dodatku w kategoriach moralnych: deklarowanie polskości było ujmowane jako czyn chwalebny, a niemieckość była zdradą i złem (zob. Kubica, 2011b).

Po I wojnie światowej i rozpadzie Austro-Węgier Księstwo Cieszyńskie zostało podzielone między Czechosłowację i Polskę. Po wschodniej stronie zwyciężyła polska opcja narodowościowa, a cieszyńscy ewangelicy zgłosili akces do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego z siedzibą władz w Warszawie. Dowartościowano tradycję polskość, a przesłonięciu, czy wręcz deprecjacji, uległy niemiecka historia i wkład niemieckiej kultury w rozwój kraju i Kościoła. To z kolei powodowało popularność narodowosocjalistycznej Partii Młodziemieckiej w Polsce wśród miejscowych Niemców. W czasie II wojny światowej Śląsk Cieszyński został wcielony do Rzeszy: represje dotknęły polskich działaczy, wśród ofiar byli też ewangelicy księża i wielu ewangelików. Po wojnie przestała istnieć bielsko-bialska niemiecka wyspa językowa wskutek ucieczek części bielskich Niemców przed zbliżającym się frontem w 1945 roku, a także późniejszych wysiedleń i osadzania

tamtejszej ludności przez władze komunistyczne w obozach. I znów wśród ofiar byli także ewangeliccy księża i wielu ich parafian. Proces przemilczania niemieckiego dziedzictwa w pamięci kulturowej śląskich ewangelików uległ intensyfikacji, skupiano uwagę na roli ewangelików w propolskiej działalności narodowej.

## Upamiętnianie/zapominanie postaci pastora Haasego

Dobłą ilustracją tych procesów są zmienne losy upamiętniania ks. dra Theodora Haasego w dwóch miastach, z którymi był związany: Cieszynie i Bielsku. W 1912 roku, czyli jeszcze za czasów austriackich, odsłonięto na terenie Szpitala Śląskiego (którego Haase był założycielem) poświęcony mu pomnik ufundowany przez władze krajowe w Opawie<sup>4</sup>. Autorem był krakowski rzeźbiarz wywodzący się ze Śląska Cieszyńskiego Jan Raszka. Pomnik składał się z brązowego popiersia pastora Haasego stojącego na kamiennym cokole i trójelementowej bazie z brązowymi plaketami przedstawiającymi sceny pracy lekarzy i diakonis-pielęgniarek.



**Fot. 1.** Pomnik ks. dr. Theodora Haasego na terenie Szpitala Śląskiego w Cieszynie

Źródło: pocztówka w archiwum autorki.

<sup>4</sup> Inicjatywa uhonorowania Haasego wyszła od osób prywatnych w 1908 roku, jeszcze za jego życia. Wydział krajowy w Opawie przychylił się do tego pomysłu i sfinansował budowę pomnika (Popiołek, 1934).



Nawet propolskie pismo ewangelickie „Poseł Ewangelicki” relacjonowało splendor tej uroczystości: „W sobotę, dnia 11. maja b. r. odsłonięto pomnik, postawiony przez kraj ś.p. superintendentowi ks. Dr. Haasemu w tutejszym szpitalu powszechnym. Zjawilo się ku tej uroczystości mnóstwo gości, jak członkowie Wydziału krajowego, posłowie sejmowi, zastępcy miasta, c. k. urzędów i szkół, wojskowości, ewang. zboru, żydowskiej gminy wyznaniowej, zakładu dyakonis, związku lekarzy, arcyks. komory, kolei koszycko-bogumińskiej, i liczna publiczność. [...] Jego Ekscellencya marszałek krajowy Henryk hr. Larisch-Mönnich, który donośnym głosem powiedział mowę uroczystościową, w której wyliczając zasługi ś. p. Dra Haasego na innych polach, przede wszystkim to podkreślił, że bez środków wziął się do wielkiego dzieła, poruszył serca i otworzył dłonie szerokich kół w kraju [Śląsku Austriackim<sup>5</sup>] i za granicą i zbudował powszechny szpital ewang. zboru w Cieszynie. Nie był zbór w stanie utrzymać szpitala i dlatego przejął go kraj w swój zarząd dnia 1. kwietnia 1903. Podkreślił marszałek i to, że wybudowany przez ks. Haasego szpital przełamał u ludu trwogę przed szpitalami i stał się wzorem dla innych szpitali, które później powstały. [...] Ś. p. ks. superintendent Haase zasłużył sobie na pomnik w szpitalu, bo stworzył dzieło wielkie i wielkiej doniosłości” (*Odsłonięcie pomnika ś. p. ks. superintendenta Dra Haasego*, 1912, s. 5).

Ale w tym samym czasie Haase jako główna postać niemieckiego ewangelicyzmu śląskiego był atakowany przez przywódców polskiej frakcji jako „Polakożerca” i „przebiegły germanizator”. Na przykład podwładny Haasego w cieszyńskim zborze ks. dr Jan Pindór tak go scharakteryzował w swoim pamiętniku w kontekście budowy szpitala: „ks. sup. dr Haase żywił do Polaków niechęć i uprzedzenie, nad czym my wszyscy bardzo ubolewaliśmy. Lecz jest też prawda, że ten niezwykle mąż zrobił dla jednostek, jak i dla ogółu dużo dobrego, czym zasłużył sobie na wdzięczność wszystkich” (Pindor, 2009, s. 89). Z kolei w pamiętniku nauczyciela Jana Kubisza można znaleźć porównanie dwu wielkich pastorów: „Zdarzało się często, że kiedyśmy wracali od ks. Otto, że zapłakani szeptaliśmy: Tobie, ziemio ojczysta! [Polsko] Tobie nasze myśli, nasze słowa, nasze czyny, nasze życie! U ks. Haasego zaś toczyła się rozmowa uczona, działająca na rozum, kształcąca ducha, ale zostawiająca w spokoju serce i czucie. W słowach jego była jakaś moc, która posłuchu bezwzględnie żąda i tego, coby się jej sprzeciwił, w proch zetrzeć potrafi. On był sobie takim despotą, bezwzględnym panem, co sług tylko chciał koło siebie. Dlatego poszedłem sobie precz od niego” (Kubisz 1928, s. 238). I ta niechętna Haasemu narracja polskich działaczy narodowych dominowała później w kulturowej pamięci śląskich ewangelików.

W stulecie urodzin Haasego, w 1934 roku w niemieckim Bielsku wydano upamiętniającą go księgę (Wagner, 1934), a na bielskim Syjonie<sup>6</sup>, czyli ewangelickiej enklawie mieszczącej kościół Zbawiciela, plebanię, szkoły, cmentarze, budynek diakonatu i sierocińca, z inicjatywy ks. dra Richarda Wagnera odsłonięto Studnię

<sup>5</sup> Jeśli nie wskazano inaczej, w cytatach wszystkie uzupełnienia są mojego autorstwa.

<sup>6</sup> Na temat bielskiego Syjonu ważny artykuł opublikowała już w 1992 roku Ewa Chojecka (1992).

Pastorów, gdzie miał się także znaleźć obelisk z wizerunkiem Haasego (ale do tego nie doszło, bo okazał się za drogi)<sup>7</sup>.

Kilka lat później, w okresie aneksji przez Polskę Zaolzia w 1938 roku, cieszyńskie popiersie Haasego zostało usunięte na polecenie ówczesnego dyrektora szpitala dra Jana Kubisza, gdyż zintensyfikowały się nastroje polsko-narodowe i antyniemieckie, a pomnik mógł prowokować negatywne emocje. Powrócił na czas wojny decyzją władz niemieckich. W monografii szpitala Śląskiego tak o tym pisano: „Z wydarzeniami wrześnieowymi [1939 roku] związane są też perypetie pomnika ks. superintendenta Teodora Haasego. W 1938 roku jego popiersie ustawione przy wejściu do szpitala zostało z polecenia dyrektora Kubisza usunięte przez pracowników działu technicznego i pielęgniarzy. Podstawę pomnika [raczej chodziło o brązowe tablice na podstawie] zdeponowano obok pralni, zaś statuetę zabezpieczono w suterenie III pawilonu. W nowej sytuacji miejscowi Niemcy domagali się restauracji pomnika. Wykonanie zlecono tym samym robotnikom, którzy dokonali demontażu, przy czym musieli to wykonać po pracy i bezpłatnie, pod ścisłym nadzorem niemieckiego zwierzchnika” (Buława, 1988, s. 37). Po zakończeniu wojny popiersie Haasego po cichu znów zniknęło.

Między 1945 a 1950 rokiem napisy na Studni Pastorów w Bielsku zostały skute (jak wszelkie ślady „niemczyzny” w tym mieście — choć były po łacinie) na polecenie polskich władz komunistycznych (Chojecka, 2016). Niemieckość stała się tabu.

Na cokole pomnika Haasego w szpitalu cieszyńskim (który dotąd stał pusty) w 1987 roku umieszczono popiersie pielęgniarki (autorstwa cieszyńskiego rzeźbiarza Jana Hermy). W monografii szpitala napisano: „Pomnik stanowi wyraz hołdu dla trudnej, głęboko humanitarnej pracy całych pokoleń pielęgniarek” (Danel, 1988, s. 112).

W „Kalendarzu Cieszyńskim 1988” ukazał się artykuł historyka Jana Króla — *Kim był Teodor K. Haase?* relacjonujący dokonania tej postaci. Już na wstępie bohater artykułu był prezentowany następująco: „W piśmiennictwie cieszyńskim wiele miejsca poświęcono działalności ludzi, którzy odegrali większą czy mniejszą rolę w odrodzeniu narodowym. Istnieją jednak postacie, które mają niezaprzeczalnie zasługi dla Cieszyna i regionu, w ruchu narodowym nie odegrały jednak żadnej roli albo, co gorsze, odegrały rolę destrukcyjną, niszczycielską, w najlepszym razie hamującą. Taką właśnie postacią był niezaprzeczalnie ks. dr Teodor Karol Haase” (Król, 1987, s. 123). Wynika z tego, że najważniejszym powodem zajmowania się jakąś postacią historyczną w „piśmiennictwie cieszyńskim” był jej udział w polskiej działalności narodowej. Czyli to polski dyskurs nacjonalistyczny kształtował obraz przeszłości i w dodatku autor tego artykułu uważał to za naturalne. Artykuł jest dość dobrze udokumentowany, ale nie zawiera odnośników, więc nie wiadomo, z jakiej literatury korzystał autor. Jedynie pod koniec zacytował

<sup>7</sup> Studnia powstała z bocznych ścian tumbi grobowej żydowsko-ewangelickiej rodziny Friedländerów i Baumów (za zgodą mieszkających w Wiedniu potomków). Kilka lat później dodano inskrypcje upamiętniające czterech innych bielskich pastorów: Trzanowskiego, Wenceliusa, Schmitza i Schneidera (Chojecka, 2016, s. 172—174).

niemieckiego historyka (byłego cieszyńskiego nauczyciela) Moritza Landwehr von Pragemau, który pisał o Haasem: „Polacy uważali go, mimo poważania dla jego osobowości, za wroga i germanizatora i określili go jako »złego ducha śląskiego ewangelicyzmu«. Tymczasem bronił prawa po polsku mówiących Polaków do przyjaznej postawy dla Niemców. Jego działania wzmocniły przychylny Niemcom kierunek i przeciwdziałały dążnościom polskiego nacjonalizmu” (za: Król, 1987, s. 131). Chodziło o to, że Haase bronił prawa do wyboru identyfikacji narodowej przez Ślązaków, a sprzeciwiał się narzucaniu im esencjalistycznie rozumianej polskości. Jest to chyba jedyna pozytywna ocena postaci Haasego, która została upubliczniona (w cytacie) w polskim wydawnictwie od czasów austriackich.

Kilka lat później, już w warunkach demokratycznych, w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej powstała praca magisterska Jana Cieślara, *Książd Teodor Karol Haase — jego życie i praca na terenie Śląska Cieszyńskiego*. Autor we wstępie zamieścił swoją ocenę tej postaci i jej obrazu: „Ks. Haase był człowiekiem bez reszty poświęcającym się pracy na rzecz społeczności, w której przyszło mu żyć. Była to osobowość ciągłego tworzenia, ciągłego budowania, ciągłego organizowania i swoim entuzjazmem zarażającym innych. Jednak jego duch narodowy (niemiecki) i wierność ideałom austriackiego państwa powodowały, iż odbierany był przez część społeczeństwa jako germanizator. Ta opinia forsowana była przez całe lata przez ugrupowania pastorów głoszących polskość Śląska Cieszyńskiego. Utarła się ona i powtarzana była przez szereg publikacji imających się problematyki ewangelicyzmu Śląska Cieszyńskiego drugiej połowy XIX wieku. W opiniach na temat samej osoby ks. Haasego pomijano często fakty z jego życia, które dobitnie świadczyły, iż nie do końca prawdziwa była propagowana wieść o jego tylko niechlubnej tzn. germanizatorskiej roli” (Cieślar, 1993, s. 1—2). Niestety praca ta nie została opublikowana, więc nie wywarła bezpośredniego wpływu na kulturową pamięć ewangelików. Jednak miała taki wpływ działalność dydaktyczna jej autora, który jest obecnie nie tylko wykładowcą ChAT, lecz także biskupem diecezji warszawskiej.

Ważną publikacją prezentującą inną narrację na temat Haasego niż do niedawna dominująca było tłumaczenie książki *Kościół macierzysty wielu krajów* wywodzącego się z Galicji, niemieckiego teologa i historyka Europy Wschodniej, Oskara Wagnera. Została ona opublikowana z okazji 300-lecia cieszyńskiego kościoła Jezusowego. Jest to praca naukowa o ograniczonym zasięgu, ale zapoznały się z nią na pewno osoby zainteresowane historią protestantyzmu, których na Śląsku Cieszyńskim jest sporo. Wagner przedstawia w swojej monografii solidną historiografię Kościoła Ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim na szerszym tle politycznym i instytucjonalnym monarchii habsburskiej. Postać Haasego pojawia się tam często jako teologa, duszpasterza i działacza politycznego. Wagner omawia na przykład także jego koncepcję narodu w odniesieniu do ideologii jego adwersarzy: „Podczas gdy koncepcja narodu księdza Haasego była oparta na przynależności do wspólnoty kulturowej i politycznej (np. niemieckiej), z pominięciem takich czynników, jak: język, rasa, pochodzenie i wyznanie, to istota narodu w rozumieniu Michejdy, Stalmacha i Otta opierała się na języku i była przez język zdefiniowana” (Wagner,



2008, s. 377). Wagner dostarczał szerszego kontekstu ideowego i politycznego, w którym postać Haasego można było lepiej zrozumieć.

Popiersie pastora w tym czasie stało „schowane” w kaplicy chrztów w kościele Jezusowym w Cieszynie, a w roku 2009 zostało przeniesione i postawione u wejścia do nowo powstałego Muzeum Protestantyzmu decyzją jego kustosza Marcina Gabrysia. Muzeum mieści się na drugim piętrze lewej nawy kościoła. W 2012 roku w Muzeum Śląska Cieszyńskiego eksponowano wystawę na temat historii Szpitala Śląskiego autorstwa kustoszki Ireny French, gdzie przedstawiono postać Haasego jako ważną osobistość i twórcę tej instytucji. W tym samym roku popiersie wróciło do szpitala na wniosek dyrekcji na czas obchodów 120-lecia tej instytucji. Nie udało mi się ustalić, kto konkretnie był pomysłodawcą tego transferu. Popiersie już w szpitalu pozostało i jest eksponowane w hallu nowego gmachu głównego. Zmieniony został tekst dotyczący historii szpitala deprecjonujący Haasego na stronie internetowej lecznicy<sup>8</sup>.

Trzeba też wspomnieć o zupełnie innym obrazie pastora Haasego, który wyłonił się z opowiadanych po śląsku wspomnień cieszyńskiej księgowej i działaczki ewangelickiego ruchu społecznościowego Bronisławy Uher: jej własnych, ale także pamięci rodzinnej i wspólnotowej. Relacjonowała m.in. opowieści o księdzu Haasem swojej babci, która była służącą u cieszyńskich pastorów, i jej córek, swoich ciotek. Oprócz działalności duszpasterskiej i organizacyjnej pastora wspominała też pewne wydarzenie: „Prawiły, że choć był wielkim panem, to dło biednych miał wielki serce, totesz fört jakisi żebroki za nim chodzili. [...] Kiejskiej w zimie prziszeł na fare do ks. Haasego taki żebrok łobleczony lichu. Trzóns sie łod zimna i kuckoł. Ksióndz na niego z hórta: Czymu sie porzónndnie nie oblecze, kiej na polu mróz. Tyn miglanc jak zaczón narzykać, to żol zrobiło sie ksiyndzu i zakludził go do izby, łotworzył jakómsi szuflode szyfónera i kozoł mu se wybrać ciepłe gacie, koszule. Skónsikej nabroł sie też zaroz drugi zmarzłok, tak że ze tych szuflod moc wiecey ubyło. Śmioły sie moi ciotki, jak to łopowiadały. Snoci łod tego czasu pani Haase nigdy nie łostawiła samego ksiyndza na farze” (Uher, 2015, s. 86).

W 2016 roku z inicjatywy ks. bpa Jana Szarka została odrestaurowana bielska Studnia Pastorów: przywrócono wszystkie napisy, a także przykryto ją nową granitową płytą z Różą Lutra, napisem: Fons Pastoralis oraz inskrypcją: Theodor Karl Haase 1834—1909 (Chojecka, 2016). Ksiądz biskup Jan Szarek<sup>9</sup>, jeden z moich rozmówców, opisywał okoliczności tego wydarzenia: „No i potem mówię tak: skoro miał być pomnik Haasego, a nie ma go, no to przynajmniej tego Haasego trzeba w jakiś sposób wspomnieć. No i potem się zrodziła koncepcja, że tam przynajmniej nazwisko [będzie], bo wiadomo jak do tego Haasego podchodzono. [...] I w ten sposób w końcu Haase ma swój pomnik. Płytę przynajmniej na placu”<sup>10</sup>. Wybitna historyczka sztuki, profesor Ewa Chojecka tak zakończyła artykuł na

<sup>8</sup> Zob. Historia Szpitala Śląskiego w Cieszynie, 2015. <http://www.szpitalslaski.pl/index.php/2015-03-11-15-17-52/historia-szpitala> [dostęp: 8.11.2021].

<sup>9</sup> Wywiad z ks. bp. Janem Szarkiem przeprowadziłam we wrześniu 2019 roku. Duszpasterz zmarł 8 października 2020 roku.

<sup>10</sup> Nagrania rozmów i transkrypcje cytowanych tutaj wywiadów w moim archiwum.

temat tego obiektu: „Dziś próbujemy przywrócić zerwaną ciągłość pamięci. [...] Jest to miejsce na przechowywanie wielu pamięci: obok wypisanych na kamieniu tumby złotymi zgłoskami także tych spoczywających na cmentarzach bielskim i wiedeńskim” (Chojcka, 2016, s. 174).

## Nowe otwarcie upamiętnienia pastora Haasego

W marcu 2019 miało miejsce wydarzenie, które zainspirowało mnie do zajęcia się kwestią zmiennych losów upamiętniania pastora. Otóż biskup Diecezji Cieszyńskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego ks. dr Adrian Korczago zorganizował obchody 110. rocznicy śmierci Haasego. Okoliczności związane z tymi uroczystościami tak scharakteryzował w rozmowie ze mną: „w przypadku Haasego pojawił się termin [110-lecie śmierci] [...]. Później zaczęliśmy się zastanawiać, jaki przebieg nadać uroczystościom. Poprosiłem osoby obeznane w temacie, by dostarczyły mi polsko- i niemieckojęzyczne teksty Haasego. [...] Z tych fragmentów powybierałem te, które w sposób szczególny mnie zainspirowały. Do zaproszenia na uroczystości wybrałem tekst, który wydawał się niesamowicie spójny z rzeczywistością polską. Trzy razy czytałem, by się upewnić, czy to na pewno Haase napisał i na pewno ponad 100 lat temu. Bo to aktualne przesłanie, jakie tam jest zawarte, zważyło mnie z nóg”.

Jako motto obchodów (które pojawiło się w zaproszeniu na uroczystość) bp Korczago wybrał następujący tekst: „Jezus umierając, modlił się: Ojcie! w ręce Twoje polecam ducha mojego. A jego duch to miłość, miłość ku wszystkim ludziom jako ku naszym braciom. Tak samo, jak prawda i wolność, miała i ma też i miłość po wszystkie czasy swych nieprzyjaciół otwartych i skrytych. Jedni nie chcą z braćmi usiąść za tym samym stołem z pychy, drudzy z chciwości i łakomstwa, z zazdrości i zawiści. »Miłość to dziwactwo — niech żyje nienawiść!« jest ich hasłem; »precz z tymi, co nie są tego samego szczepu, co my jesteśmy; co nie mówią tym samym językiem, co my mówimy; co nie chwalą Boga tym samym sposobem, jaki nam się podoba!«” (kazanie na Wielki Piątek, Cieszyn, 1902).

Uroczystość diecezjalnej konferencji duchownych i zaproszonych gości pod hasłem: „Ks. dr Teodor Karol Haase, superintendent morawsko-śląski — wrażliwy, światły ewangelik i Europejczyk w 110. rocznicę śmierci” rozpoczęła się 27 marca 2019 roku rano przy jego grobie na nowym cmentarzu ewangelickim w Bielsku. Później w budynku Wydawnictwa Augustana miała miejsce konferencja naukowa upamiętniająca jego dokonania. Prelegenci prezentowali tę postać w kilku aspektach: politycznym (dr Łukasz Barański, historyk i teolog ewangelicki); charytatywnym (Marcin Gabryś, kustosz Muzeum Protestantyzmu); jako wydawcę staropolskich postylli (dr Renata Czyż, religioznawczyni); jako założyciela cieszyńskiego szpitala (Irena French, kustoszka Muzeum Śląska Cieszyńskiego). Obchody zakończyły się po południu w Szpitalu Śląskim przy popiersiu Haasego, a uczestniczyli w nich

też przedstawiciele władz lokalnych. W następnych miesiącach w ewangelickim piśmie „Zwiastun Ewangelicki” ukazała się seria artykułów, stanowiąca pokłosie tego wydarzenia. Są to — według mojej wiedzy — pierwsze i jedyne publikacje poświęcone tej postaci, które ukazały się w popularnych wydawnictwach ewangelickich po II wojnie światowej<sup>11</sup>.

## Rozmowy z liderami pamięci o pastorze Haasem

Na temat postaci i dziedzictwa ks. Theodora Haasego, zmian w jego postrzeganiu i upamiętnianiu rozmawiałam w lecie 2019 roku z kilkoma osobami ze środowiska śląsko-cieszyńskich ewangelików, których nazywam „liderami pamięci” tej społeczności, czyli działaczami i działaczkami ewangelickimi, zajmującymi się historią śląskiego ewangelicyzmu i aktywnie współtworzącymi pamięć swojej grupy. Były to dość długie wywiady swobodne częściowo ustrukturyzowane. Rozmawiałam z: ks. drem Adrianem Korczago, biskupem diecezji cieszyńskiej; ks. Jerzym Below, redaktorem naczelnym pisma „Zwiastun Ewangelicki”; ks. Janem Szarkiem, byłym biskupem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce; prof. Ewą Chojecką, wybitną historyczką sztuki; Danutą Szczypką, emerytowaną nauczycielką historii, członkinią Synodu Diecezji Cieszyńskiej; Janem Puczkiem, emerytowanym nauczycielem i działaczem ewangelickim; Marcinem Gabrysiem, kustoszem Muzeum Protestantyzmu w Cieszynie; drem Łukaszem Barańskim, teologiem i historykiem, pracownikiem Wydawnictwa Augustana w Bielsku-Białej<sup>12</sup>. Rozmowy te stanowiły nasz wspólny namysł nad pamięcią na przykładzie upamiętnienia konkretnej postaci. Obficie cytuję moich interlokutorów, ich wypowiedzi są podane *verbatim*, co oddaje stylistykę wypowiedzi ustnej i podkreśla dialogiczność procesu badawczego.

Wywiady rozpoczynałam od zapytania moich rozmówców i rozmówczyń o to, kiedy po raz pierwszy usłyszeli o księdzu Theodorze Haasem. Okazało się, że odpowiedzi były bardzo zróżnicowane. Przedstawiciele najstarszego pokolenia pochodzący z Bielska (prof. Chojecka i ks. bp Szarek) twierdzili, że znali tę postać od zawsze, bo była częścią historii bielskiego ewangelicyzmu. Osoby studiujące na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej (kształcącej ewangelickich i prawosławnych teologów) w PRL-u (czyli ks. bp Korczago i ks. Below) nie słyszały o nim w ogóle w czasie studiów, bo historii Kościoła nauczał ks. prof. Woldemar Gastpary, skupiony na dziejach protestantyzmu na terenach pierwszej Rzeczypospolitej i w dodatku jedynie na polskiej tradycji. Absolwent ChAT z późniejszego okresu (dr Barański) był zaznajomiony z postacią Haasego dzięki ks. bp Janowi Cieślarrowi

<sup>11</sup> Trzeba jeszcze wspomnieć artykuł ks. Andrzeja Buzka (1956).

<sup>12</sup> Konsultowałam się także z kilkoma osobami na temat okoliczności przeniesienia popiersia księdza Haasego do Szpitala Śląskiego.

(który napisał o nim pracę magisterską). Absolwenci akademickiej historii — odwrotnie: Danuta Szczypka studiująca w latach 70. u prof. Józefa Chlebowczyka (badacza procesów narodotwórczych na Śląsku) spotkała się z informacjami na temat Haasego na jego zajęciach, a niedawny absolwent historii (Marcin Gabryś) — dopiero, gdy zaczął pisać pracę magisterską. Jan Puczek pamięta, że gdy w latach 70. i 80. jako przewodnik turystyczny uczestniczył w wykładach, to słyszał to nazwisko zawsze w negatywnym kontekście jako „Polakożercy” i „przebiegłego germanizatora”. Inni rozmówcy też zwracali uwagę, że postać Haasego w tamtym czasie pojawiała się jedynie w kontekście polemicznym.

Ja sama pamiętam, że spotkałam się z postacią Haasego dopiero, gdy pod koniec lat 70. przygotowywałam socjologiczno-historyczną pracę magisterską o społeczności ewangelików na Śląsku Cieszyńskim. Zapoznałam się z dostępną literaturą, która prezentowała jedynie polską perspektywę. Postrzegałam zatem Haasego jako czarny charakter śląskiego ewangelicyzmu. Pamiętam, że gdy później dowiedziałam się, że ten „zjadły przeciwnik Polaków” wydał polskie postylle Grzegorza z Żarnowca i Mikołaja Reja, nie potrafiłam tego zinterpretować.

## Czarna legenda pastora Haasego

Pytałam też rozmówców i rozmówczynię o powody czarnej legendy pastora Haasego. Większość z nich zwracała uwagę na czasy powojenne obciążone antyniemieckimi resentymentami, cenzurą i autocenzurą PRL-u; a także stale funkcjonującym w Polsce (choć nie na Śląsku Cieszyńskim) stereotypie „Polak-katolik ewangelik-Niemiec”, co rodziło wśród ewangelików reakcje obronne.

Biskup Adrian Korczago rozważał problem w szerszym kontekście polskiego ewangelicyzmu: „Myślę, że to wynikało z procesów, które nastąpiły po wojnie, kiedy próbowaliśmy za wszelką cenę zrzucić z siebie łąkę niemieckości. Jakichkolwiek niemieckich korzeni. A ponieważ na Śląsku Cieszyńskim w pewnym wymiarze było to realne ze względu na autochtonów, którzy od czasu Reformacji tutaj żyli, myślą reformacyjną się zachłystnęli, kultywowali tradycje ewangelickie. Zatem mogliśmy w Kościele — no sumarycznie jednak w większości wywodzącym się z niemieckich protestantów, którzy podlegali później polonizacji rzecz jasna — pochwalić się »tu mamy samych swoich« [Polaków]”.

Podobnie opisywał problem ks. Jerzy Below: „mogę przypuszczać, że było wygodnie w okresie PRL-u problem z niemieckością ewangelicyzmu schować się za Otto, a wystawić na potępienie Haasego. A wchodzenie w takie niuanse typu jak szeroko i jak mocno dla zachowania ewangelicyzmu pod koniec Austro-Węgier działał Haase, to było za skomplikowane. Tak troszeczkę szliśmy na skrótym sami, na swoją szkodę, jako ewangelicy”.

Jan Puczek obserwował problem w Cieszynie: „Haase pojawiał się, raczej był pokazywany, w bardzo niekorzystnym świetle. Brakowało jakichkolwiek

pozytywów. Nawet nie wspomiano, że to on był twórcą szpitala ewangelickiego w Cieszynie, nie mówiąc o działalności w Bielsku i innej”.

Książd biskup Jan Szarek pokazał kontekst bielski: „To jest prosta sprawa, że przedtem wszystko to, co było austriackie, wpadało w to pojęcie »niemieckie«. I o tym się z wielu powodów nie mówiło. [...] żeby nie kojarzyć ewangelików z Niemcami. Ma pani taki przykład: jak pani wejdzie do [bielskiego] kościoła, po prawej stronie wisi tablica wszystkich duchownych, którzy zginęli [w czasie II wojny światowej]. [...] W ’46 roku, tutaj, dlatego żeby pokazać społeczności bielskiej, że także byli księża w Oświęcimiu, czy gdzieś indziej, ta tablica pamiątkowa powstała”.

Danuta Szczyпка identyfikuje dwa poziomy problemu: „konflikt: michejdowcy i Haase. Ale tak naprawdę to rozgorzało jeszcze później [...] — po II wojnie światowej. Bo to wszystko, co niemieckie, [...] to wiadomo, jak było traktowane. I to dopiero [teraz się zmienia]”.

Historyk młodszego pokolenia, dr Łukasz Barański, identyfikuje procesy, które miały tutaj znaczenie: „Ta perspektywa przez wiele lat była dość mocno naznaczona tym naszym ustrojem politycznym, w którym żyliśmy. Poprzedni system władzy w Polsce chyba nie przewidywał takiej możliwości, że ewangelik i to w dodatku jeszcze Niemiec z pochodzenia mógłby być kimś w naszej historii pozytywnym. I te konflikty między Haasem a np. pastorem Otto, czy też tym środowiskiem księży ewangelików narodowo nastawionych, z Michejdą na czele, były dość mocno na pierwszy plan w tej historii z Haasem eksponowane. I bardzo często osoby, które się bardzo dobrze znają na historii, patrzyły na Haasego przez pryzmat właśnie takiego schematu, że to był taki »Polakożerca«. A tutaj się okazuje, że ten epitet »Polakożerca« nie do końca do Haasego pasuje, bo to był człowiek, który patrzył na te sprawy z nieco wyższej perspektywy, szerszej i obce mu były wszelkie takie rozgrywki polityczne na takim szczeblu, z jakiego my na to patrzymy [czyli polsko-narodowego]”.

Profesor Ewa Chojecka w swoim artykule o Studni Pastorów pisała o Haasem i jego „postawie liberalnego kosmopolityzmu, irytującej do dziś niektórych jednostronnie postrzegających polifoniczność narodową tamtego czasu” (Chojecka, 2016, s. 171).

Moi rozmówcy i rozmówczynie odwołują się zatem do antyniemieckiej retoryki władzy komunistycznej po II wojnie światowej, do której mógł zostać wykorzystany wcześniejszy konflikt między obozami polskich i niemieckich pastorów. Wydaje mi się, że należy podkreślić rolę ks. Otto w sformułowaniu tego dyskursu już w drugiej połowie XIX wieku. Swoich adwersarzy nie postrzegał jako współwyznawców — przedstawicieli innej opcji teologicznej i narodowej, ale jako bezbożników i wrogów godnych potępienia. Dyskurs nacjonalistyczny wprowadzony przez polskich działaczy rozbił jedność społeczności religijnej, opartej na hegemonii kulturowej niemieczyny, ale jednocześnie dostrzegającej i pielęgnującej językową odrębność Ślązaków. A po II wojnie światowej, gdy niemiecka część tej społeczności została wypędzona, starano się także zatrzeć jej ślad w pamięci społecznej, wymazać dziedzictwo.

## Zmiana wizerunku pastora Haasego

Co spowodowało przełom w postrzeganiu postaci księdza Haasego? Jakie były przyczyny modyfikacji nastawienia względem tej postaci? Moi rozmówcy mieli sprecyzowane poglądy w tej sprawie.

Biskup Adrian Korczaگو wskazał na proces wewnętrznych zmian w Kościele, a także na bieżącą sytuację polityczną: „Sądzę, że dojrzewamy. Dojrzewamy i zmieniamy swoje postrzeganie. Na pewno obecna sytuacja polityczna rzutuje na ten proces. Bo obserwując, w jaki sposób można historię przeinterpretowywać, jak można zmieniać akcenty i pokazywać ludziom często zupełnie inne, nieprawdziwe oblicza ważnych postaci, czujemy się jeszcze bardziej wezwani do tego, aby z większą ostrożnością podchodzić do już raz, ostatecznie wypracowanych opinii. [...] Myślę, że kiedy uświadomimy sobie, jak wiele ksiądz Haase uczynił także dla polskości, to troszkę inaczej zaczynamy patrzeć na jego życie, na jego zaangażowanie no i zaczynamy poszukiwać, odkrywać”. „Współcześni młodzi historycy już nie mają tego zakorzenienia w dniu wczorajszym, który był komunistycznie ukształtowany”.

Doktor Łukasz Barański zwraca uwagę na rolę dyskursu nacjonalistycznego (choć tego tak nie nazywa): „Te mechanizmy myślowe, w których tak się zestawiało i zderzało ze sobą Otta i Haasego, do niedawna jeszcze dość dobrze funkcjonujące, zaczynają powoli się nie sprawdzać w dzisiejszych czasach. I widzę, że wiele osób też patrzy na to z nieco innej perspektywy. [...] Po prostu w pojęciu patriotyzmu współcześnie zachodzą pewne przemiany. Fakt, że Polska jest od ponad 10 lat w Unii Europejskiej i że staje się elementem takiej szerszej, europejskiej układanki, powoduje choćby to, że ze zdumieniem odkryliśmy — również z biskupem Korczago i z księdzem Jurkiem Belowem — że można mówić o Haasem w perspektywie europejskiej”.

Danuta Szczyпка łączy zmiany w postrzeganiu postaci Haasego z demokratyzacją: „Mnie się wydaje, że to się zaczęło dziać wraz ze zmianami politycznymi, czyli po '89 roku. [...] Co nie znaczy, że nie ma takich, którzy nadal tak uważają [jak poprzednio]”.

Historyk Marcin Gabryś zwraca uwagę na dystans czasowy oraz znaczenie historiografii: „Myślę, że perspektywa czasu zrobiła swoje. Chociaż nadal jeszcze mamy chociażby to, co wspominałem, ten list [pewnego parafianina do proboszcza] [...] przeciwko »promocji Haasego w muzeum«. Ale mimo wszystko, na pewno pewien sygnał dał tekst profesora Stegnera, taki, który zaprezentował Haasego z perspektywy historyka nie-regionalisty [śląskiego], ale historyka gdzieś z Pomorza”<sup>13</sup>.

Jan Puczek widzi pozytywne zmiany wywołane wejściem do Unii Europejskiej oraz rolą pamięci miejsca: „No ja myślę, że głównym czynnikiem — z czego sobie nie zdajemy sprawy, bo tak czasem myślimy, że historia się toczy tak, jak się ma toczyć — to było wejście do Unii Europejskiej. Związanie się z Europą. [...] To tak

<sup>13</sup> Chodzi o artykuł Tadeusza Stegnera *Pastor Teodor Haase na Śląsku Cieszyńskim. Przyczynek do dziejów protestantyzmu w XIX wieku* (Stegner, 2002).



powoli, powoli, powoli [się zmienia]. No teraz jak czytam [...], to na Dolnym Śląsku czy Pomorzu [obecni mieszkańcy] wracają do tamtych [przedwojennych] czasów. Już nie mają obciążeń typu, że [tam mieszkali] hitlerowcy, faszyci, Niemcy, Germancy i wszystko złe. Tylko [że] to byli ludzie. Oni na tej ziemi żyli i oni tworzyli. I tworzyli tyle dobra, że jeszcze my z tego dobra możemy w tej chwili korzystać”.

Ksiądz biskup Jan Szarek wskazuje na zmiany w publicznym dyskursie w Polsce, które umożliwiają ewangelickie upamiętnianie: „Jest w Świętochłowicach na cmentarzu taka ściana pamięci — tam też jest tablica jego [ks. dra Richarda Wagnera, bielskiego proboszcza, który zginął w tamtejszym obozie]. Ale to jest taki typowy przykład, że nikt by tego nie napisał w ’45, ’46 czy nawet, można powiedzieć śmiało, do ’90 roku, o tym Wagnerze. Dopiero w tych nowych czasach, kiedy się mówi o »Polskich obozach koncentracyjnych«. [...] No [wcześniej] nie było tego klimatu, tak samo nie było klimatu o Haasem żeby mówić”.

Rozpoznając powody zmiany postrzegania postaci Haasego, moi rozmówcy wskazywali na kilka czynników: zmiany polityczno-ustrojowe w Polsce po 1989 roku, a także działania nie-ewangelików dotyczące upamiętniania ewangelickiej przeszłości na Ziemiach Zachodnich i Północnych wskutek osłabienia antyniemieckich nastrojów ze względu na dystans czasowy dzielący obecnych mieszkańców tych terenów od II wojny światowej. Ważny jest też postęp w historiografii Śląska i protestantyzmu wolny od wcześniejszych ideologicznych wpływów. Nie bez znaczenia — według moich rozmówców — jest słabość środowiska ewangelickiego i jego niewielki potencjał, co powoduje, że pewne zmiany zachodzą w nim powoli i w obawie przed nieprzychylną reakcją otoczenia. Zatem najważniejsze dla tego środowiska są zmiany w zewnętrznym otoczeniu społeczności ewangelickiej, na które jej członkowie reagują z opóźnieniem.

## Pastor Haase — bohater pozytywny

Ciekawiło mnie także, co w postaci i dokonaniach pastora Haasego moi rozmówcy i rozmówczynie cenią najbardziej. Była to ważna kwestia, która ujawniła ich własne priorytety.

Biskup Jan Szarek wskazał na jego koncepcję diakonii: stworzenie śląskiego diakonatu, który kształcił pielęgniarki dla szpitali w Cieszynie i Bielsku, a także na szerszą działalność charytatywną. Podkreślał jego wizję szkolnictwa na wszystkich szczeblach skierowaną ku przyszłości; a także — troskę o Śląsk Cieszyński, który reprezentował w parlamencie austriackim.

Jan Puczek zwrócił uwagę na cechy osobiste Haasego: „Format osobowości. Wszeczhronność działania. Wielki autorytet, który on tworzył, gdziekolwiek był, w jakimkolwiek środowisku. Zarówno teologiczno-kościelnym — bo przecież wybrali go w Bielsku na proboszcza nie dlatego, że nazywał się Haase, tylko dlatego, że wygłosił znakomite kazanie w języku niemieckim, a w następnym tygodniu

w języku polskim. Dalej, otwartość tej osoby na wszystkich bez różnicy poglądów. [...] Wzór Europejczyka po stu latach od jego śmierci. W rozumieniu Monarchii Austro-Węgierskiej jako tworu politycznego skupiającego kilkanaście narodowości, w którym siedem języków było uznanych za równoprawne, urzędowe”.

Książd Jerzy Below odniósł się do Haasego wizji Kościoła: „On miał ten punkt widzenia [...], że trzeba ewangelików w tych Austro-Węgrzech, które są katolickie, ewangelików różnych języków trzymać razem. Bo wtedy, kiedy trzyma się ich razem, stanowią jakąś liczbę, a przez to też jakiś argument i siłę. A tworzenie grup językowych, które z sobą nie współpracują, obniża siłę ewangelicyzmu. [...] Dla Haasego był pierwszy Kościół ewangelicki, a potem reszta”.

Marcin Gabrys: „Przede wszystkim niesamowita pracowitość, niesamowity wpływ tak naprawdę jednej osoby, która w niewiarygodny sposób miała niesamowite kontakty, które musiała przez lata pracy wypracować. [...] to zaangażowanie na różnych szczeblach, bo od teologicznych [...] poprzez właśnie tą działalność społeczną, charytatywną. Zaczynał pracę w Bielsku, gdzie tam było raptem 11 nauczycieli (7 ewangelickich, 3 katolickich, 1 żyd wśród nauczycieli), a odchodząc do Cieszyna po 20 latach niecałych już było ponad 100 nauczycieli. I duży wpływ miał na to Haase. To są niesamowite osiągnięcia”.

Danuta Szczyпка: „przede wszystkim ta działalność prospołeczna, i poza tym działalność zmierzająca do tego, żeby tych ewangelików podnosić na jakiś wyższy poziom”.

Łukasz Barański: „Wydaje się, że na pewno imponujący jest rozmach działań, pewna szeroka perspektywa patrzenia na problemy, które były w jego gestii jako zwierzchnika najpierw senioratu, później superintendentury. To, że potrafił bardzo sprawnie działać zarówno na płaszczyźnie lokalnej, miejskiej w Bielsku, w Cieszynie, później w Opawie w sejmie, a wreszcie w Wiedniu. Wszędzie w tych środowiskach potrafiąc się znakomicie odnaleźć i nie zapominając o tych interesach Kościoła śląskiego, na czele którego wówczas stał. Sprawność organizacyjna, sprawność działania. [...] I jakby też, w porównaniu do tych środowisk polskich narodowych, które z pewnością miały swoje ciekawe również postulaty i które również były bardzo szczerze w tym [...], wydaje mi się, że on na to wszystko patrzył z jeszcze szerszej perspektywy, zupełnie jak gdyby niedostępnej dla tamtego środowiska. I być może również stąd wynikały te nieporozumienia”.

Biskup Adrian Korczago: „to, co mnie fascynuje, i co, uważam, że było jego atutem, to pewna konsekwencja. To wizja, którą się posiada i sumienne, konsekwentne realizowanie jej krok po kroku. To nie był jakiś wizjoner porywczy, który co dwie minuty miał inny pomysł i żadnego sumarycznie nie sfinalizował. On miał w sobie coś rzeczywiście z pasterza, tego biblijnego, który charakteryzuje się sumiennością; który potrafi rzetelnie realizować to, do czego został powołany. [...] on ma w sobie coś, co my dzisiaj nazywamy mianem Europejczyka, [...] bo przyzwolenie na życie obok siebie różnych narodowości, różnych wyznań, różnych religii jest niezwykłym wyzwaniem, bardzo trudnym, ale wydaje się jedynie słusznym. [...] I sądzę, że Haase właśnie to wyczytał z ewangelicznego przesłania”.



Dla moich rozmówców była to zatem wielka osobowość z konsekwencją realizująca swoje projekty wychodzące poza śląsko-cieszyńsko-ewangelickie opłotki, ale o nich nie zapominająca. Człowiek wielkiego formatu. W podtekście słychać było, że współcześnie w Kościele brakuje takich postaci. W cechach pastora Haasego wymienionych jako pozytywne i godne pochwały można też się doszukać ważnych wartości dla moich rozmówców i rozmówczyń. A były to: ważna rola, jaką ewangelicy odgrywali w szerszej społeczności (nie tylko wyznaniowej); dostrzeganie potrzeb najbardziej potrzebujących; wysoka jakość pracy duszpasterskiej i organizacyjnej; ponadnarodowa perspektywa Kościoła ewangelickiego i związana z tym europejskość.

## Moralny wymiar pamięci

Z rozmów, jakie przeprowadziłam, z naszego wspólnego namysłu, wyłoniła się wizja pamięci, która jest otwarta — nie rywalizująca. Związana z miejscem, konkretnym terenem i społecznością wyznaniową, której dziedzictwo współtworzyli różni ludzie. Pamiętanie o nich ma także wymiar moralny. Wyraźnie to słychać w wypowiedziach: „No ale trzeba mieć odwagę dostrzegać tu różnych ewangelików, i tych polskojęzycznych, i tych niemieckojęzycznych, i ten wkład, i to zaangażowanie” (ks. bp Korczago); „to, że ewangelicyzm przetrwał na tym terenie to tak naprawdę jest zasługa obydwu tych sztandarowych postaci [Otta i Haasego]. Każda na innym polu i w innym kierunku działała, ale dopiero połączenie tego pozwalało [przetrwać]” (ks. Below); „Uważam, że jeżeli przeżyliśmy '89 rok, to mamy możliwość i nawet nie prawo, ale obowiązek o tym mówić. Bo to dopiero pokazuje całą pewną paletę możliwości, sytuacji. Jeżeli doprowadzimy, że jakaś narracja będzie czarno-biała, to jesteśmy przegrani już dokumentnie” (ks. Below); „trzeba odbrać ten nasz Kościół” (D. Szczypka); „To jest przeszłość. Wspaniała, ale dzisiaj musimy co innego robić. I to jest właśnie zadanie Kościoła. Ta wizja do przodu. Tradycja podbudowuje, ale przyszłość daje nowe wyzwania. I na przykładzie tych naszych przodków trzeba się uczyć, jak w takiej sytuacji coś nowego zrobić. I tego mi niestety brakuje w Kościele” (ks. bp Szarek); „[ta przeszłość] Ona jest ewangelicka. Niezależnie od języka. Niezależnie czy mówimy po polsku, po niemiecku, po francusku. Czy to hugenota, czy to będzie czeski husyta... Ja widzę to dzisiaj kosmopolitycznie. I nie było tak jeszcze [do niedawna], ale myślę, że dzisiaj już to tak [jest]. I ja myślę, że to chyba dobre, bo my chyba wracamy do tego Pawłowego myślenia, że nacja nie ma znaczenia. Że przesłanie Ewangelii jest we wszystkich możliwych językach równorzędne. To chyba dzisiaj raczej przeważa. A te dzieciśka małe to już w ogóle przecież myślą inaczej. Myślę, że ten wielki dramat mamy chyba za sobą. Widzimy go jako przeszłość. I także jako nasze dziedzictwo trudne. Bo dziedzictwo nie zawsze jest słodkie. To jest to trudne dziedzictwo, które tutaj jest. Z pełnym szacunkiem dla tego wszystkiego, co się tutaj działo” (prof. Chojecka).

## Konkluzje: w stronę pamięci wielokierunkowej i europejskiej kultury pamięci

W swoim projekcie zajęłam się praktykami upamiętniania/wymazywania pewnej konkretnej postaci, pastora Theodora Haasego, jako wskaźnikiem szerszych procesów pamiętania/zapominania niemieckiego dziedzictwa w społeczności śląsko-cieszyńskich ewangelików oraz podjęłam refleksję na ten temat z jej liderami pamięci. Postaram się teraz ująć ją w teoretyczne kategorie pamięciologiczne i zaproponować rozwinięcie tych koncepcji.

Mamy tutaj do czynienia niewątpliwie z pamięcią kulturową w znaczeniu Assmanowskim. Nikt już nie pamięta pastora Haasego z własnego doświadczenia, ustny przekaz na jego temat uległ wygaszeniu, czyli przestała działać pamięć komunikacyjna oparta na relacjach świadków i przekazywana w drodze międzypokoleniowego dialogu (Saryusz-Wolska, 2009). Ostatnim takim elementem była relacja Bronisławy Uher powstała na bazie wspomnień jej babki i ciotek, czyli kobieca pamięć rodzinna, która zwracała uwagę na cechy osobiste Haasego. Dlatego ta relacja tak odstaje od innych, bo była efektem pamięci komunikacyjnej, a nie pamięci kulturowej tworzonej przez propolską narrację na temat historii ewangelicyzmu na Śląsku Cieszyńskim.

Obecnie mamy już do czynienia jedynie z pamięcią kulturową, w której „upamiętnianie zostaje przeniesione w obszar zewnętrzny: rytualny i materialny” (Saryusz-Wolska, 2009, s. 31). Pamięć dotyczącą Haasego medialnie wspierają opublikowane pamiętniki jemu współczesnych, jego pomniki pojawiające się i znikające, literatura historyczna i popularna, czyli właśnie pamięć kulturowa. Ale trzeba mieć także świadomość, że współcześnie jest to tylko jej polskojęzyczna część. I tylko ona „pracuje”, bo nie ma obecnie w społeczności śląsko-cieszyńskich ewangelików polsko-niemiecko-śląskiej wielojęzyczności, jak to miało miejsce dawniej. Dominuje polszczyzna, a śląska mowa jest językiem prywatnym. O kształcie pamięci decyduje także język, w którym odbywa się przekaz. A Haase był dawniej upamiętniany także po niemiecku: w biografii autorstwa jego syna (Haase, 1929), w księdze pamiątkowej wydanej w stulecie urodzin (Wagner, 1934), w licznych artykułach w niemieckojęzycznej prasie. Ta część pamięci uległa amputacji, gdyż nawet jeżeli te publikacje są obecne w cieszyńskich i bielskich bibliotekach, to nie są czytane, bo znajomość niemieckiego jest ograniczona.

Assmanowie podkreślali współzależność między pamięcią kulturową, tożsamością zbiorową a legitymizacją polityczną. Omawiany tutaj przypadek pokazuje, że to prawda, ale nie zawsze ta współzależność przebiega w prosty sposób. Za czasów austriackich główną identyfikacją społeczności śląsko-cieszyńskich ewangelików była tożsamość wyznaniowa w ramach austriackiego państwa. Później doszło do podziału narodowego tej społeczności, bo ważniejsza stała się identyfikacja narodowa. Ewangelicy, żeby się znaleźć w „Narodzie polskim”, musieli udowodniać swoją polskość, a ceną było odcięcie się od niemieckiej części swojej spo-

łeczności wyznaniowej. Zatem dyskurs nacjonalistyczny formatował pamięć społeczności wyznaniowej, unieważniając istotną część jej dziedzictwa.

Czy można omawiany przypadek analizować, odwołując się do bell hooks i jej postulatu polityki umiejscowienia odnoszącego się do „kształtowania kontrhegemonicznej praktyki kulturowej”, włączania przez mniejszość swojego usytuowania i doświadczenia do kultury dominującej? Czy tutaj mamy do czynienia z kontrhegemoniczną praktyką kulturową ewangelickiej mniejszości w ramach dominującej kultury polskiej? Nie wydaje mi się, bo grupa jest zbyt słaba. Może co najwyżej reagować na to, co się dzieje na zewnątrz, i poluzowywać dotychczasowy nacjonalistyczny gorset, który sama sobie nałożyła. Może też w nieco inny niż dotychczas sposób włączać się do lokalnej, śląsko-cieszyńskiej polityki, która jest — dzięki wielowyznaniowości właśnie — bardziej sprzyjająca społeczeństwu obywatelskiemu. Może w niej uczestniczyć, dowartościowując niemiecką część swojego dziedzictwa, dotychczas amputowaną, bo upamiętnianie niemieckiego dziedzictwa dokonuje się także wśród katolików. W pamięci kulturowej cieszyńskich Ślązaków wracają postaci Niemców-katolików, jak hrabina Thun, czy rodzina Demłów, cieszyńskich burmistrzów.

Przykład zmiennych losów upamiętniania postaci ks. Haasego pokazuje, że pamięć mniejszości wyznaniowej jest szczególnie wrażliwa na zranienie i podatna na zewnętrzne dyskursy, które ją formatują. Członkowie i członkinie mniejszości obawiają się represji i milczą. Dopiero demokratyzacja polityczna umożliwia demokratyzację pamięci, daje „dobry klimat” do tego, by mogła się ona spontanicznie kształtować. W minionych 30 latach zaczął się proces tworzenia modelu liberalnej pamięci kosmopolitycznej, co pozwoliło ewangelikom na dostrzeżenie na nowo niemieckiego dziedzictwa własnej społeczności wyznaniowej. Ważne są zmiany w „zewnątrzu” tej społeczności, ale także uczestnictwo liderów czy zwykłych członków w społeczeństwie obywatelskim i wielokulturowości, np. ks. bp Korczago brał udział przez kilka lat w pracach Towarzystwa Interkulturowego Duszpasterstwa i Poradnictwa (SIPCC), co na pewno wpłynęło na jego perspektywę patrzenia na problemy własnej społeczności wyznaniowej i jej pamięci.

Innym istotnym czynnikiem może tutaj być także, wskazywany przez moich rozmówców i podejmowany przez badaczy pamięci, dystans czasowy, który upłynął od II wojny światowej. Jest on już wystarczająco długi, by antyniemieckość, którą wojna uruchomiła, a później władze komunistyczne pielęgnowały i wykorzystywały do celów politycznych, ograniczyła swój wpływ na współczesną pamięć społeczną. Dzieje się tak mimo, iż ciągle ta antyniemieckość bywa politycznie wykorzystywana przez partie nacjonalistyczne, ale rezonuje to już tylko wśród ich adherentów ze starszego pokolenia.

Mój projekt wynikał także z feministycznego nastawienia do badań pamięci, formułowania postulatu tworzenia „przeciw-pamięci”, czyli dania głosu tym, którzy są z różnych powodów nieobecni w głównym nurcie pamiętania, co jest sposobem delegitymizowania stosunków władzy (zob. Assmann, 2009). Ta „przeciw-pamięć” to także obowiązek pamiętania, nie tylko o kobietach, ale w ogóle o tych, o których niesprawiedliwie zapominano. Obowiązek pamiętania w ostatnich

dziesięcioleciach „konstytuuje się wokół zbrodni, klęsk i katastrof, poczucia winy i współczucia oraz chęci oddania hołdu ofiarom” (Kończal, 2014, s. 287). Ja dodam tutaj: nie tylko ofiarom ludobójstwa, lecz także ofiarom intencjonalnej niepamięci i polonizowania historii, jak pastor Haase (a jeszcze bardziej: jak ewangelickie diakonisy ze Schlesische Evangelische Schwesterhaus — pionierki profesjonalnego pielęgniarstwa, które zostały zupełnie wyrugowane z pamięci własnej społeczności wyznaniowej<sup>14</sup>).

Pozornie w analizowanym przeze mnie przypadku można odnaleźć któryś z siedmiu rodzajów zapomnienia wyróżnionych przez Paula Connertona (2014). Jednak żaden z nich nie dotyczy samookaleczania pamięci przez mniejszościową społeczność pod wpływem nacjonalistycznego dyskursu, z czym miałam tutaj do czynienia. Dla Connertona aktorami różnych typów zapomnienia była władza, społeczeństwo obywatelskie lub poszczególne jednostki, a nie mniejszościowa społeczność.

Bardzo przydatna do analizy przypadku upamiętniania pastora Haasego okazuje się koncepcja pamięci wielokierunkowej amerykańskiego badacza, Michaela Rothberga. Proponuje on zerwanie z logiką niedostatku w kultywowaniu pamięci, czyli że pamięć o jednej grupie ofiar ogranicza możliwość pamiętania o innych. Proponuje alternatywny sposób myślenia o pamięci: kiedy jeden dyskurs pamięci umożliwi inny (Rothberg pisał o Holokauście i kolonializmie). Czyli: nie konkurencja pamięci, ale pamięć wielokierunkowa, przedmiot nieustannych negocjacji, odwołań i zapożyczeń, nieświadomionej historii wzajemnych powiązań. Pamięć wielokierunkowa — jak pisze Rothberg — ma „potencjał stwarzania nowych form solidarności i nowych wizji sprawiedliwości” (Rothberg, 2015, s. 19). W analizowanym przeze mnie przypadku pamięć wielokierunkowa sprzeciwia się (nacjonalistycznej) tezie, że jak się pamięta o Niemcach, to znaczy, że się nie pamięta o Polakach, czy jest się wręcz antypolskim. Teraz najwyraźniej w społeczności śląsko-cieszyńskich ewangelików zaczyna być formułowany pogląd, że można pamiętać jednych i drugich. Ale czy przez to tworzy się nowa „forma solidarności”? Czy jest to raczej powrót do dawnej formy solidarności społeczności wyznaniowej sprzed podziału narodowego? I sprzed podziału Śląska Cieszyńskiego między Polskę i Czechosłowację, która podzieliła także społeczność wyznaniową? Raczej nie jest to powrót, gdyż jednej (niemieckiej) części tej społeczności już tam nie ma, bo została wypędzona, a nieliczni jej przedstawiciele, którzy pozostali, ulegli polonizacji. Zaś współwyznawcy po drugiej stronie Olzy tworzą odrębny Kościół (a nawet dwa). Więc jest to raczej nowa „forma solidarności”, polegająca na kultywowaniu „pamięci w zastępstwie” (*per analogiam* do koncepcji brytyjskiej socjolożki religii Grace Davie (2007) — „vicarious religion”). Tak jak to się dzieje w wielu miejscach w Polsce z pamięcią żydowską, którą kultywują miejscowi nie-Żydzi. Zatem ta wielokierunkowa pamięć śląsko-cieszyńskich ewangelików jest wynikiem poszerzenia się granic społeczności, czy raczej usunięcia ważnego

<sup>14</sup> Badam historię kulturową tego diakonatu i piszę na jego temat książkę, w której podejmuję także problem pamięci.

czynnika, który ją formatował, czyli nacjonalizmu. Rothberg tak chyba tego nie ujmował, ale pamięć wielokierunkowa staje się możliwa dlatego, że poszerzają się granice wyobrażonej wspólnoty, która pamięta.

W badanym przeze mnie przypadku najwyraźniej ma miejsce proces odchodzenia od nacjonalistycznej pamięci (obronnej) wspólnoty wyznaniowej ku wielokierunkowej pamięci miejsca. Kilkoro moich rozmówców wspominało o swojej pracy nad albumem fotograficznym *Ewangelików portret własny*. Uświadomiła im ona, jak bardzo heterogeniczne było dawniej to środowisko i jak ważne jest, żeby tę heterogeniczność zachować i pokazać w tym „własnym portrecie”.

Moi rozmówcy wskazywali na ważność procesu demokratyzacji i wejścia przez Polskę do Unii Europejskiej jako czynniki umożliwiające zmianę w postrzeganiu niemieckiego dziedzictwa śląsko-cieszyńskiego ewangelicyzmu. Wyłaniająca się europejska solidarność umożliwia wielokierunkową pamięć, a także rodzenie się europejskiej kultury pamięci, którą postulowała Aleida Assmann w wykładzie wygłoszonym w Wiedniu w 2009 roku. Mówiła tam: „Europa jako wspólnota wyobrażona to zatem Europa jako wspólnota pamięci i dziedzictwo traumatycznej historii przemocy” (Assmann, 2013, s. 276). I choć rozważała głównie kwestię pamięci narodowych i potrzebę ich przekraczania, to można znaleźć w jej koncepcji także miejsce dla upamiętnienia pastora Haasego w postulowanej przez nią dialogicznej pamięci europejskiej: „Chodzi w niej o pokonywanie narodowych ograniczeń dzięki — by posłużyć się obrazowym porównaniem — otwarciu małego pamięciowego ruchu granicznego w celu empatycznego przyjęcia przemilczanej dotąd perspektywy ofiar przemocy, której byliśmy sprawcami” (Assmann, 2013, s. 304). Akurat w Cieszynie metafora „małego ruchu granicznego” jest bardzo nośna. Można by widzieć w powrocie pastora Haasego zwiastuna europejskiej kultury pamięci, gdyby nie nacjonalistyczne wzmożenie, którego jesteśmy w ostatnich latach bezradnymi obserwatorami. Ale dopóki popiersie pastora będzie stało w hallu Szpitala Śląskiego, można mieć nadzieję, że jednak tworzy się europejska kultura pamięci, a śląsko-cieszyńscy ewangelicy są jej (nieśmiałyymi) współtwórcami.

## Bibliografia

- Assmann A., 2009: *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*. Przeł. T. Przybyła. W: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. Red. M. Saryusz-Wolska. Kraków: Universitas, s. 101—142.
- Assmann A., 2013: *Między historią a pamięcią. Antologia*. Red. M. Saryusz-Wolska. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Assmann J., 2015: *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Przeł. A. Kryczyńska-Pham. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Bahlcke J., Gojniczek W., Kaczmarek R., red., 2019: *Dziedzictwo górnośląskiej Reformacji*. Katowice: Wydawnictwo CLC.

- Banot A.E., Gajewska E., Markiewka T., 2018: *Reformacja z perspektywy Bielska i Białej*. Bielsko-Biała: Wydział Kultury i Sztuki Urzędu Miejskiego.
- Bierwiazczonek K., Nawrocki T., 2020: *Pomiędzy traumą wojny a codziennością. Pamięć zbiorowa górnośląskiej wsi Bojszowy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Biskupska K., 2018: *Miejsca pamięci a pamięć miejsca na przykładzie Wrocławia*. W: *Stare i nowe tendencje w obszarze pamięci społecznej*. Red. Z. Bogumił, A. Szpociński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 295—317.
- Buława E., 1988: *W czasie wojny i okupacji*. W: *Szpital Śląski w Cieszynie 1888–1988*. Red. B. Orszulik. Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej, s. 34—50.
- Burawoy M., 2009: *The Extended Case Method and One Theoretical Tradition*. Berkeley: University of California Press.
- Buzek A., 1956: *Książd Teodor Haase*. „Strażnica Ewangeliczna”.
- Chojecka E., 1992: *Treści semantyczne Bielskiego Syjonu*. „Pamiętnik Cieszyński”, t. 5, s. 53—73.
- Chojecka E., 2016: *Fons Pastoralis na Bielskim Syjonie. Pomnik podwójnej historii*. „Herito”, nr 25, s. 166—177.
- Cieślak J., 1993: *Książd Teodor Karol Haase — jego życie i praca na terenie Śląska Cieszyńskiego*. Praca magisterska, Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Connerton P., 2014: *Siedem rodzajów zapomnienia*. W: K. Kończal: *(Kon)teksty pamięci. Antologia*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 343—358.
- Czyż R., Gojniczek W., Spratek D., red., 2010: *Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim*. Cieszyn: Parafia Ewangelicko-Augsburska.
- Ćwiek-Rogalska K., 2020: *The Competition of Memories: The Commemorative Landscape of Polish Central Pomerania after 1945*. „East European Politics and Societies and Cultures”, s. 26—49. <https://doi.org/10.1177/0888325420902811>.
- Danel R., 1988: *Okres najnowszy (1972—1987)*. W: *Szpital Śląski w Cieszynie 1888–1988*. Red. B. Orszulik. Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej, s. 105—146.
- Davie G., 2007: *Vicarious Religion: A Methodological Challenge*. W: *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Red. N.T. Ammerman. Oxford Scholarship Online.
- Galusek Ł., red., 2017: *Wszystko osiąga się przez nadzieję... Kulturowe dziedzictwo Reformacji na Śląsku*. Katowice: Muzeum Śląskie.
- Gerlich M.G., 2010: *„My prawdziwi Górnoślązacy...”. Studium etnologiczne*. Warszawa: Uniwersytet Śląski, Wydawnictwo DiG.
- Gojniczek W., Kaczmarek R., red., 2017: *500 lat Reformacji na Górnym Śląsku*. Katowice: Biblioteka Śląska, Instytut Badań Regionalnych.
- Haase W., 1929: *Licht und Liebe. Predigten und Reden Dr. T. Haase mit einer Darstellung seines Lebens und Wirkens*. Wien: Wallmann.
- Hajduk-Nijakowska J., 2016: *Doświadczenie pamięci. Folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych*. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Historia Szpitala Śląskiego w Cieszynie, 2015. <http://www.szpitalslaski.pl/index.php/2015-03-11-15-17-52/historia-szpitala> [dostęp: 8.11.2021].
- hooks bell, 2008: *Margins jako miejsce radykalnego otwarcia*. Przeł. E. Domańska. „Literatura na Świecie”, nr 1—2, s. 108—117.
- Kończal K., 2014: *Obowiązek pamięci*. W: *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*. Red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 286—288.
- Kończal K., Wawrzyniak J., 2011: *Polskie badania pamięcioznawcze. Tradycje, koncepcje, (nie)ciągłości*. „Kultura i Społeczeństwo”, t. 55, nr 4, s. 11—63.



- Król J., 1987: *Kim był Teodor K. Haase?* „Kalendarz Cieszyński 1988”, s. 123—131.
- Kubica G., 2011a: *Trudna pamięć — II wojna światowa w śląskich narracjach biograficznych*. W: *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 165—180.
- Kubica G., 2011b: „Chwalebna polskość”. *Etyczny wymiar tożsamości śląskich działaczy narodowych (analiza narracji autobiograficznych)*. W: *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 33—48.
- Kubica G., 2017: *Dzieje protestantyzmu na Śląsku Cieszyńskim (od czasów reformacji do okresu tolerancji) i jego rola kulturowa — szkic historyczno-antropologiczny*. W: *Umbra transit lux permanent. Ewangelicy na Górnym Śląsku na przestrzeni wieków*. Red. J. Lusek. Bytom: Muzeum Górnośląskie, s. 196—215.
- Kubisz J., 1928: *Pamiętnik starego nauczyciela*. Cieszyn: Wydawnictwo Towarzystwa Ewangelickiego.
- Michna E., 2015: *Pomiędzy odzyskiwaniem pamięci a „odpominaniem”. II wojna światowa i Tragedia Górnośląska w narracjach dążących do emancypacji liderów śląskich*. „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne”, t. 43, nr 1, s. 1—12.
- Niedźwiecki D., red., 2015: *Pamięć i integracja społeczna na pograniczach*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Nijkowski L.M., 2006: *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Odślonięcie pomnika ś. p. ks. superintendenta Dra Hassego, 1912*. „Poseł Ewangelicki”, nr 20, s. 5.
- Pindór J., 2009 (1932): *Pamiętnik*. Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ewangelickie.
- Popiołek F., 1934: *Szpitalce cieszyńskie*. Katowice: Towarzystwo Przyjaciół Nauk na Śląsku.
- Rothberg M., 2015: *Pamięć wielokierunkowa. Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*. Przeł. K. Bojarska. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.
- Saryusz-Wolska M., 2009: *Współczesne problemy niemieckiej pamięci zbiorowej i kulturowej. Studia przypadków*. W: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. Kraków: Wydawnictwo Universitas, s. 323—332.
- Stegner T., 2000: *Bóg, protestantyzm, Polska. Biografia pastora Leopolda Marcina Otto*. Gdańsk: Oficyna Ferberiana.
- Stegner T., 2002: *Pastor Teodor Haase na Śląsku Cieszyńskim. Przyczynnik do dziejów protestantyzmu w XIX wieku*. W: *Od Franciszka Józefa do małych ojczyzn. Tom poświęcony pamięci Zbigniewa Frasa*. Red. M. Górny. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 31—45.
- Uher B., 2015: *Wokół placu Kościelnego i kościoła Jezusowego. Spóminiki z młodości Bronisławy Uher*. Cieszyn: Ośrodek Wydawniczy „Augustana”, Parafia Ewangelicka.
- van Velsen J., 1978: *The Extended-Case Method and Situational Analysis*. W: *The Craft of Social Anthropology*. Eds. A.L. Epstein, M. Gluckman. London: Routledge, s. 129—149.
- Wagner O., 2008: *Kościół macierzysty wielu krajów. Historia Kościoła Ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim w latach 1545—1918/20*. Przeł. Ł. Barański. Cieszyn—Bielsko-Biała: Parafia Ewangelicko-Augsburska w Cieszynie, Ośrodek Wydawniczy „Augustana”.
- Wagner R.E. red., 1934: *Zum Gedanken an den 100 Geburtstag von Superintendent Theodor Karl Haase*. Bielsko: Verlag Brüder Hohn.



Roman Matykowski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

 <https://orcid.org/0000-0002-7263-8383>

## Śląsk Cieszyński: spojrzenie na regionalizm z perspektywy geografii społecznej

**Abstract:** The multidimensionality and multifacetedness of relations between residents and the area they inhabit in the form of regionalism, as well as the activities of organizations aimed at the development of pro-regional attitudes have found themselves in the field of interest of various scholarly disciplines, including geography. Roman Matykowski's aim in this article is to examine this phenomenon from the perspective of geography, which in various periods of its development also used the achievements of other disciplines (e.g., sociology). In the second part his article, Matykowski uses the perspective of social geography to present selected results of his research on the specific regionalism in Cieszyn Silesia.

**Key words:** regionalism, identity, regionalism syndromes, Cieszyn Silesia

### Wstęp

Tradycyjne definicje regionalizmu interpretują go jako przejaw rodzaju świadomości społecznej, funkcjonującej wśród mieszkańców określonego terytorium i wytworzone między tymi mieszkańcami więzi społeczne, ale też jako ukształtowany stan swoistych cech kultury na terytorium, które służą do zaznaczania odrębności regionalno-etnicznej obszaru oraz prowadzą do utrwalania i pogłębiania tożsamości (Kwiatkowski, 1984; Damrosz, 1987; Chojnicki, Czyż, 1992). Z kolei świadomość regionalna — według Zbigniewa Rykła — stanowi część świadomości społecznej, która odnosi się do poczucia odrębności własnego regionu lub własnej grupy regionalnej (Rykiel, 1985). Często w warunkach polskich wskazuje się na



związki świadomości regionalnej z innymi segmentami świadomości społecznej, takimi jak świadomość historyczna i tożsamość kulturowa.

Wśród źródeł współczesnego regionalizmu w Polsce w opracowaniach z różnych dyscyplin naukowych wymienia się średniowieczne podziały okresu rozbitcia dzielnicowego po śmierci Bolesława Krzywoustego w 1138 roku czy też 150-letni podział ziem polskich w okresie zaborów (zob. Sowa, 2000; Szczepański, Ślęzak-Tazbir, 2008). W wymiarze geograficznym pojawiło się szereg dość uproszczonych modeli struktury regionalnej Polski, jednak bez jasnych kryteriów tego podziału. Do takich podziałów terytorium współczesnej Polski można zaliczyć podział kraju na siedem regionów geograficznych Michała Janiszewskiego, bazujący na koncepcji naturalnej spójności komunikacyjnej (wyznaczonej na podstawie głównych szlaków wodnych — sieci hydrograficznej) (Janiszewski, 1959). W oparciu o kryteria historyczno-hydrograficzne na dziewięć (lub nawet dziesięć, przy podziale Śląska na dwie części) regionów podzielił Polskę Andrzej Piskozub (Piskozub, 2002). Z kolei Rykiel wyróżnił pięć regionów zakorzenionych w historii dzielnicowej, ale trzy inne regiony w tym podziale kraju (katowicki, łódzki i bydgoski) wynurzyły się w wyniku XIX-wiecznego procesu uprzemysłowienia (Rykiel, 1999). W oparciu o swoiste podłoże historyczne, w którym zachowały się pewne ślady kultury materialnej, wzorce życia, ale też i nazwy, sześć regionów kraju wydzielił Bohdan Jałowiecki, określając je mianem regionów reliktowych (Jałowiecki, 1996). Należy zwrócić uwagę, że podobne podziały Polski na duże regiony geograficzne wykorzystywane są w procesie edukacji szkolnej i stają się wyraźnym konstruktem poznawczym wielu mieszkańców regionów (zob. Dylkowa, 1973; Kiełczewska-Zaleska, 1980). Zwolennicy stosowania takich podziałów regionalnych w edukacji traktują takie regiony geograficzno-historyczne jako twory trwałe.

Innym wzorcem struktury regionalnej kraju opierającym się na podłożu historycznym był układ dzielnicowy — przez Rykla określony mianem stref cywilizacyjnych (Rykiel, 1993; 2000). Wyróżnił on cztery takie strefy: porosyjską, poaustriacką i popruską (wynikające z podziału zaborowego ziem polskich) oraz odzyskaną (terytoriów przyłączonych do Polski po 1945 roku). Większą złożoność historyczną terytoriów zaliczanych do dawnych zaborów (struktur administracyjnych państw zaborowych) dostrzegali Mariusz Kowalski, który wyróżnił m.in. Galicję i Śląsk Cieszyński, ale ten drugi włączył do Górnego Śląska (Kowalski, 2003).

Wzrost zainteresowania regionalizmem nastąpił w okresie transformacji ustrojowej i społeczno-ekonomicznej kraju na przełomie lat 80. i 90. XX wieku. Wówczas to podjęto m.in. dyskusję o przebudowie struktury administracyjno-terytorialnej Polski; wśród projektów tej struktury znalazły się koncepcje utworzenia dużych jednostek terytorialnych o szerokich kompetencjach samorządowych, a nawet autonomicznych, nazywanych regionami. Poza tym pojawiły się również postulaty przywrócenia pośredniego szczebla administracyjnego — powiatów — przy czym wielkość tych jednostek subregionalnych miała nawiązywać do wielkości powiatów sprzed 1975 roku, choć mogły być od nich zarówno mniejsze, jak i większe terytorialnie.

Drugą kategorią regionalizmu, którą poddano badaniom szczególnie w krajach Zachodu (w tym w świecie anglosaskim), był tzw. regionalizm kreatywny, nazywany również podmiotowym, który interpretuje się jako zespół działań gospodarczych, kulturalnych i politycznych zbiorowości terytorialnej, mających na celu zarówno obronę jej interesów (w tym modernizację gospodarki), jak i zachowanie jej odrębności (wartości zagrożonych) m.in. przez władze centralne państwa (zob. Chojnicki, Czyż, 1992; Skorowski, 1999; Matykowski, 2003). Od przełomu wieków zakres tych działań bywa coraz bardziej poszerzany w stronę sfery działań ekonomicznych, planistycznych strategii regionalnych czy marketingu terytorialnego (zob. Bradshaw, 1988; Keating, 1998; Deas, 2000). Stąd ważną rolę odgrywają promotorzy działań prorozwojowych regionu, do których zalicza się m.in. ekspertów w dziedzinie polityki publicznej, naukowców, liderów organizacji pozarządowych i działaczy samorządowych. W ocenie Anny Gąsior-Niemiec ta postać tzw. nowego regionalizmu wypiera starą postać regionalizmu reprezentowaną przez zbiorowość terytorialną bazującą na opartej na podzielanych „wartościach i zakotwiczonej w terytorialnych lojalnościach politycznych” (Gąsior-Niemiec, 2010, s. 42). Nowy regionalizm wyraża się m.in. poprzez „pełną»otwartość« systemów regionalnych, ich »płynność« i »elastyczność« oraz »zawieszenie« w sieciach wieloszczeblowych [...] transnarodowych i globalnych przepływów” (Gąsior-Niemiec, 2010, s. 43).

W latach 90. podjęto w Polsce z większą intensywnością studia obejmujące problematykę zarówno regionu, jak i ukształtowanego w nim regionalizmu, które znalazły się w polu badawczym różnych dyscyplin naukowych. Oczywiście stało się duże zainteresowanie tą problematyką w dziedzinie socjologii, gdyż w tym przypadku pewną inspiracją było studium Stanisława Ossowskiego (Ossowski, 1947). Należy zwrócić uwagę, że opracowania dotyczące regionu, regionalizmu i tożsamości regionalnej skupiały się często na dorobku własnej dyscypliny, a pomijały zazwyczaj dorobek innych dyscyplin lub dokonywały celowej selekcji takich opracowań. Czasem podejmowano próbę określenia pewnych wspólnych płaszczyzn analizy regionu i regionalizmu, co było sprowadzane do takich zagadnień, jak: 1) tworzenie i kształtowanie więzi społecznych w regionie (przejawiające się m.in. w rozwoju świadomości i tożsamości regionalnej oraz budowaniu w oparciu o nie ideologii regionalnej); 2) wieloaspektowe działania społeczno-polityczne, kulturowe i ekonomiczne mieszkańców, współcześnie sprowadzane do działań aktorów (lub graczy) regionalnych, mające na celu krystalizację i promowanie regionu; 3) funkcjonowanie regionu jako nośnika wartości kultury i dążenie do zachowania odrębności w tym zakresie. Realizacja wyzwań związanych z tak różnymi spojrzeniami na region i regionalizm znalazła odzwierciedlenie m.in. w poświęconej tym zagadnieniom publikacji *Region, regionalizm — pojęcia i rzeczywistość* pod redakcją Kwiryny Handke (1993) oraz w wydaniu w Katowicach kilku numerów serii „Regiony Polski” (od 2000 roku). Następną fazą realizacji takich wyzwań powinna odbywać się w ramach podejścia inter- i transdyscyplinarnego w tej dziedzinie.

Niniejsze opracowanie ma dwa równorzędne cele. Pierwszym z nich jest omówienie sytuacji problemowej i konceptualizacji studiów nad regionalizmem

polskim z perspektywy geografii społecznej, a drugim — przedstawienie niektórych wyników badań empirycznych nad specyficznym regionalizmem na Śląsku Cieszyńskim.

Spojrzenie geograficzne na regionalizm w Polsce ulegało zmianom w trakcie rozwoju tej dyscypliny naukowej w XX wieku. W związku z tym, że geografę traktowano jako naukę przyrodniczą (ze słabą sferą zainteresowań składnikiem społecznym środowiska), regionalizm wiązano z ruchem zmierzającym do wyróżnienia obszarów (krain) na podstawie odrębności przyrodniczej (zob. Pawłowski, 1934). Wykorzystanie koncepcji regionalistycznej opartej na odrębności przyrodniczej, ale i dziedzictwa kulturowego znalazły też zwolenników w ruchu krajoznawczym okresu międzywojennego. Wraz z rozwojem geografii społeczno-ekonomicznej (zwanej też geografią człowieka) w systemie nauk geograficznych coraz częściej zaczęto czerpać z doświadczeń badawczych i składnika teoretycznego innych nauk społecznych. W końcu doprowadziło to do formalnej separacji obu części składowych tradycyjnie rozumianej geografii<sup>1</sup>. Innym zjawiskiem komplikującym perspektywę geograficzną w podejściu do regionalizmu jest proces ciągłego tworzenia wąskich subdyscyplin na gruncie zarówno geografii fizycznej, jak i geografii człowieka. Jedną z takich subdyscyplin jest geografia społeczna. Jednakże pozycja geografii społecznej w mozaikowatej strukturze subdyscyplin geografii była i jest dość specyficzna. W latach 70. XX wieku Stefan Golachowski postulował, by geografia społeczna była jedną z trzech podstawowych subdyscyplin geografii, obok geografii fizycznej i geografii ekonomicznej, ale ta propozycja się nie przyjęła (Golachowski, 1975). Współcześnie w Polsce geografę społeczną traktuje się różnorodnie: od sposobu (formy) wykorzystania technik zbierania danych z nauk społecznych — poprzez luźno powiązane problemy społeczne tradycyjnych subdyscyplin geografii człowieka (np. społeczna geografia transportu, społeczna geografia przemysłu, czyli geografia społeczna jako zlepieniec), dalej poprzez wyraźnie zdefiniowaną subdyscyplinę geografii człowieka, co prawda o zmieniającej się problematyce badawczej (do której zalicza się również badania świadomości i tożsamości regionalnej) — po różne postaci podejść do badań rzeczywistości (interpretacje humanistyczne, strukturalistyczne itp.). Istotny wpływ na społeczno-geograficzne wzorce badań nad regionalizmem, a zwłaszcza świadomością regionalną mieszkańców województwa katowickiego, miały prace Rykła (Rykiel, 1985; 1989a; 1989b). Na Śląsk Cieszyński często spogląda się przez pryzmat dziejów historycznych, a szczególnie wyidealizowanym obrazem przestrzennym tego regionu jest zasięg tego obszaru z lat 1850—1918. Stąd też regionalizm Śląska Cieszyńskiego zalicza się do kategorii paleoregionalizmu reliktoowego, opartego na podłożu historycznym i odwołującego się do pamięci historycznej, a odnoszącego do skali wielkościowej subregionu (tj. niedużego obszaru) (zob. Prawelska-Skrzypek, Matykowski, 2001; Studnicki, 2015). Podejmuje się również poszukiwania nowych form regionalizmu na tym terenie w oparciu o współpracę w ramach regionu przygranicznego czy

<sup>1</sup> Zob. Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 20 września 2018 r. w sprawie dziedzin nauki i dyscyplin naukowych oraz dyscyplin artystycznych. Dz.U. 2018, poz. 1818.

też jednostek terytorialno-administracyjnych (zob. Kłosowski, Runge, 2001; Runge, 2003).

## Regionalizm w Polsce XX wieku

Po odrodzeniu Polski w latach 1918—1921 z jednej strony władze państwowe, podejmując zabiegi scalenia w jedną całość terytoriów będących pod kontrolą Rosji, Austro-Węgier i Niemiec (Prus), patrzyły podejrzliwie na tendencje regionalistyczne, upatrując w nich możliwość rozwoju separatyzmu. Co prawda Polska zobowiązała się — podpisując konwencję międzynarodową w Genewie w 1922 roku — nadać autonomię województwu śląskiemu, ale na obszarach o charakterze wielokulturowym (i wieloetnicznym) przyjmowano, że to kultura polska jest istotnym nośnikiem cywilizacyjnym i tożsamościowym. Jednakże z drugiej strony pojawiło się dość specyficzne zainteresowanie popularyzacją postaw regionalistycznych w edukacji szkolnej, którą zajęły się Polskie Towarzystwo Krajoznawcze oraz Związek Nauczycielstwa Szkół Powszechnych (zob. Kwiatkowski, 1984; Sługocki, 1990). W tym drugim przypadku za regionalizm uznano — popularyzowane m.in. poprzez nauczycieli (w tym historii i geografii) oraz krajoznawców — formy przywiązania do własnej „ziemi” i pozytywnej oceny jej walorów. W tym sensie „ziemia” była na ogół pojmowana jako nieduży region, zbliżony wielkością terytorialną do ówczesnych powiatów lub zespołu powiatów, a takie związki emocjonalne nie zagrażały tendencjom separatystycznym.

Z kolei po II wojnie światowej Polska w nowym kształcie terytorialnym stała się państwem wyraźnie jednolitym narodowo, a nowy system władzy politycznej, budując specyficzną formę socjalizmu, odrzucał idee i przejawy regionalizmu jako „przeżytki kapitalizmu”. Pewien dyskurs o roli i funkcjach regionalizmu w Polsce Ludowej rozpoczął się dopiero na początku lat 60. Jednym z niewielu empirycznych rozpoznań tego zjawiska była ankieta miesięcznika popularyzującego geografii „Poznaj Świat” przeprowadzona wiosną 1963 roku wśród czytelników tego czasopisma. Wyniki tej ankiety przedstawił Stanisław Berezowski, zaznaczając, że znaczna większość ankietowanych (76%) określiła swoją tożsamość regionalną, odwołując się do tradycyjnego podziału Polski na regiony geograficzno-historyczne (Berezowski, 1963). Większość z tych regionów identyfikowanych przez badanych czytelników odnosiła się do jednostek dużych, takich jak Śląsk, Wielkopolska czy Mazowsze, ale pojawiły się też odwołania do regionów znacznie mniejszych, w tym do Śląska Cieszyńskiego.

W maju 1975 roku przeprowadzono dość błyskawicznie zmianę podziału administracyjnego, w wyniku której zlikwidowano jednostki pośrednie o wielowiekowej tradycji — powiaty oraz dotychczasowe duże województwa — zastępując je względnie małymi 49 nowymi województwami. Tak więc obok 17 miast pełniących wcześniej funkcję siedziby województw 32 miasta awansowały na siedziby nowo

utworzonych województw. W niektórych z tych ośrodków zaczęto kształtować — przy pomocy władz partyjnych i mediów — nowe postawy i aspiracje regionalne związane ze strukturą administracyjną. Przykładem takich działań były przedsięwzięcia podejmowane przez władze administracyjno-polityczne województwa bielskiego, które zaczęły kształtować m.in. poprzez środki masowego przekazu postawy regionalistyczne tak, by w świadomości mieszkańców województwa pojawił się nowy twór regionalny — Podbeskidzie. Należy zaznaczyć, że gdy w 1998 roku w Sejmie uchwalano ustawę o nowym podziale administracyjnym Polski, niektórzy parlamentarzyści z Podbeskidzia nie podporządkowali się dyscyplinie partyjnej i występowali za zachowaniem tej jednostki w nowej strukturze administracyjnej (np. Grażyna Staniszevska). W okresie niemal ćwierćwiekowego funkcjonowania tych mniejszych województw rzadko podejmowano działania mające na celu budowanie silniejszych więzi emocjonalnych z nowym regionem administracyjnym (nadając mu też nazwę własną). Pod koniec istnienia tych 32 ośrodków wojewódzkich „z awansu” można zauważyć, że wytworzone postawy regionalistyczne były słabe, a jedynym często pozornym przejawem regionalizmu było określane mianem regionocentryzmu (zob. Matykowski, 2006) dążenie do zachowania ważnych funkcji administracyjnych w ośrodku, zazwyczaj w interesie graczy regionalnych w nim skupionych.

Propozycje do powrotu dużych regionów pełniących funkcję województw pojawiały się w latach 80., a jednym z promotorów tej koncepcji było Zrzeszenie Pomorsko-Kaszubskie, podejmujące dyskusję na temat roli współczesnego regionalizmu w przemianach kraju na łamach swojego czasopisma „Pomerania”. W początkowym okresie przekształceń ustrojowych, na początku lat 90. dołączyły do Zrzeszenia inne ruchy regionalne, takie jak Unia Wielkopolan, Ruch Autonomii Śląska czy Związek Górnośląski. W wyniku konsolidacji różnych organizacji pro-regionalnych powstało ogólnopolskie porozumienie tych ruchów w postaci Ligi Regionów, które działało na rzecz wprowadzenia dużych terytorialnie regionów (województw). Jednakże w drugiej połowie lat 90. organizacje te zostały zmarginalizowane przez partie polityczne.

## Sytuacja problemowa i konceptualizacja badań

Wydaje się dość oczywiste, że pojęcie regionalizmu jest nierozłącznie związane z koncepcją regionu, która jednakże rozwijała się odmiennie na gruncie poszczególnych dyscyplin naukowych, jak również w odniesieniu do wyróżnianych kategorii regionu, a także ewoluowała znacznie w ciągu ostatnich dekad w wyniku dyskusji wewnątrz krajowych i inspiracji zewnętrznych. W socjologii region jest na ogół pojmowany jako pewien korelat zbiorowości terytorialnej czy też społeczności regionalnej, charakteryzującej się poczuciem wspólnotowości, odrębności w stosunku do sąsiadów i więzi emocjonalnych względem zamieszkiwanego



obszaru (lub jego własności). Z kolei w etnologii pojęcie regionu często bywa równoznaczne z pojęciem terytorium etnograficznego, tzn. z obszarem zamieszkiwanym przez grupę o podobnych cechach kulturowych (np. języku, wyznaniu, kulturze ludowej), które nadają jej względną odrębność. Region taki charakteryzuje podobieństwo określonego zespołu cech lub zjawisk kulturowych wewnątrz zamieszkiwanego obszaru, a zarazem ich kontrast względem obszarów przyległych (zob. Zawistowicz-Adamska, 1976; Kucharska, 1993). Podobnie u podstaw koncepcji regionu w początkowej fazie rozwoju współczesnej geografii stało założenie, że powierzchnię kuli ziemskiej, jak również jej fragmentów można podzielić na obszary o odrębnym charakterze, wewnątrz których jest dopuszczalne pewne zróżnicowanie w ramach przyjętych kryteriów, ale które traktuje się z perspektywy całościowej jako obszary jednolite. Dlatego też przedstawiciele niektórych dyscyplin chętnie, choć raczej werbalnie posiłkowali się też dorobkiem geografii w zakresie regionu. Należy zaznaczyć, iż na gruncie geografii kierunek regionalny rozwijał się już w ostatnich dekadach XIX wieku (we Francji czy w Niemczech). Wraz z rozwojem i ewolucją geografii regionalnej wśród geografów pojawił się spór o ujęcie regionu. Według jednego stanowiska regiony istnieją obiektywnie (są konkretnymi obiektami), a według innych są narzędziem analizy regionalnej. Ten spór miał przełożenie również na dyskusję o znaczeniu różnych ujęć regionu zarówno dla poznania procesu kształtowania się podstaw regionalistycznych, jak i samego badania tego zjawiska. W połowie XX wieku zaczęto wyróżniać drugi rodzaj regionu — region węzłowy, jednolity, ale ze względu na strukturę powiązań miejscowości położonych na danym obszarze z tzw. ogniskiem (rdzeniem). Podobny charakter ma kategoria regionu administracyjnego czy też politycznego, w którym ośrodek władzy (ognisko) kontroluje i nadzoruje krążenie decyzji w jego częściach składowych. A zatem pod pojęciem regionu administracyjnego „rozumie się zinstytucjonalizowane terytorialne systemy społeczno-polityczne, w których zbiorowość ludzi trwale zajmuje, zagospodarowuje i [...] kontroluje określone terytorium” (Miszczuk, 2003, s. 29). Z kolei region polityczny wyznaczany jest przez jeden czynnik (własność): „podległość określonej władzy politycznej, [która] decyduje o jego wyznaczeniu oraz zasięgu” (Koter, 1993, s. 51). Podobne własności nadaje się regionowi historycznemu, za który uznaje się terytorium funkcjonujące jako odrębne w danej epoce historycznej (Topolski, 1969; Podraza, 2006), a zatem często jest traktowany jako twór trwały, a nawet niezmienny (zob. Rykiel, 2001). Stąd też pojawiały się nieraz, zwłaszcza w nauczaniu szkolnym, koncepcje wyróżniania w Polsce tzw. regionów geograficzno-historycznych (Kiełczewska-Zaleska, 1980), które mają być niejako syntezą krain geograficznych i regionów historycznych.

Według Anssi Paasi’ego region jest jednostką terytorialną ukształtowaną instytucjonalnie w toku rozwoju społecznego (Paasi, 1986). Zatem w takim ujęciu region jest produktem społecznym pewnej zbiorowości, a podstawowymi składnikami konstytuującymi go są zbiorowości ludzkie i terytorium. Z perspektywy tych dwóch składników wskazuje się na własności wyróżniające region w przestrzeni ziemskiej. Na ogół są to: (a) podobieństwo wewnętrzne, wyrażające się m.in.

w cechach kultury, cechach społeczno-politycznych i gospodarczych, poczuciu wspólnotowości lub podległości centrum władzy; (b) wyodrębnienie względem obszarów sąsiednich, wyrażające się m.in. w granicach zarówno realnych, jak i symbolicznych, nazwie zwyczajowej zbiorowości lub terytorium, jak również w tzw. domknięciu regionu.

Skoro pojęcie regionalizmu bywa nierozłącznie związane z pojęciem regionu, to poszczególne dyscypliny naukowe próbują definiować również to pojęcie na swoje potrzeby badawcze — podobnie jak wcześniej regiony. I tak, na gruncie geografii społeczno-ekonomicznej regionalizm traktowany jest zarówno jako syndrom społeczno-kulturalnych, politycznych i ekonomicznych cech danego obszaru, jak i odnoszony do stanu świadomości społecznej zbiorowości zamieszkującej ten obszar (Rykiel, 1993) oraz do innych przejawów aktywności gospodarczej, kulturowej i politycznej tej zbiorowości (Chojnicki, Czyż, 1992). Z kolei według przedstawicieli nauk o kulturze i etnologii regionalizm stanowi ideę, która wyrasta z potrzeby zachowania, kultywowania i rozwijania swoistych cech kultury (wartości, stylu życia i in.) na obszarze o zauważalnych cechach odrębności regionalnych lub etnicznych, ale też ideą „zmierzącą do utrwalenia i pogłębienia tożsamości społeczno-kulturowej i etnicznej” (Damrosz, 1987, s. 22). Na dążenie społeczności do integracji kulturowej zamieszkanego przez nią obszaru zwrócił uwagę Krzysztof Kwaśniewski (Kwaśniewski, 1993), a dyskurs o przejawach i formach regionalizmu Polski trafnie podsumował Marek Latoszek, wydając pracę zbiorową pt. *Regionalizm jako folklorizm, ruch społeczny i formuła ideologiczno-polityczna* (Latoszek, red., 1993). Należy też zwrócić uwagę, że pierwotni autorzy terminu regionalizm — literaci prowansalscy (m.in. ruch Félibrige i Frédéric Mistral; zob. Fournier, 2006) — określili go jako dążenie mieszkańców ich obszaru życia do zachowania odrębności kulturalnej i sprzeciw przeciwko centralizmowi kulturalnemu zwłaszcza miasta stołecznego Paryża. Podobnie działacz galicyjski w XIX wieku Alfredo Brañas określił mianem regionalizmu dążenie do odnowienia swojego historycznego regionu w ramach monarchii hiszpańskiej w oparciu o przeszłość historyczną i silną religijność jego mieszkańców (Brañas, 1889).

Źródłem regionalizmu i zmian społecznych postaw wobec regionu mogą być różnorodne struktury terytorialne, np. działalność zbiorowości ludzkiej. Rykiel, przeprowadzając typologię obserwowanych w Polsce regionalizmów — w układzie 49 ówczesnych województw — próbował ustalić ich źródło (Rykiel, 1993). W związku z tym wyróżnił następujące rodzaje regionalizmu: polityczny, kulturowy, gospodarczy i folklorystyczny, ale też quasi-regionalizmy — w przypadku niejasnej świadomości regionalnej, niewykształconej społeczności regionalnej i działań o ograniczonym zasięgu odwołujących się do interesów regionalnych. Wśród czynników kształtujących i rozwijających świadomość regionalnych mieszkańców w Europie wymienia się: 1) aktywizację ruchów (mniejszości) etnicznych; 2) zmiany struktury administracyjnej i decentralizację systemu władzy; 3) tradycje wieloosrodkowości władzy politycznej oraz doświadczenia historyczne (i mityczne); 4) zderzenie kultur narodowych w strefie pogranicza oraz poczucie odrębności

kulturowej w regionach; 5) aktywizację grup społecznych (elit) w postaci instytucji współpracy regionalnej (zob. Dobrowolski, 2000; Sowa, red., 2000).

## Kontekstualizacja społeczno-geograficzna regionalizmu

Ważną koncepcją organizującą całe pole badawcze geografii w XX wieku było podejście chorologiczne. Polegało ono na badaniu rozmieszczenia obiektów (zjawisk) oraz relacji przestrzennych w ujęciu holistycznym, funkcjonalnym i systemowym (zob. Chojnicki, 1973). Również usamodzielniająca się dyscyplina, jaką jest geografia społeczno-ekonomiczna (zwana też geografią człowieka), nadal chętnie korzysta z wzorców badawczych ukształtowanych w okresie pełnej jedności dyscyplinarnej.

Jednakże kontekst przestrzenny stanowiący na gruncie geografii paradygmat bywa krytykowany na gruncie innych nauk społecznych, a czasem sprowadzany do sposobu wizualizacji kartograficznej wyników. Przykładem krytyki mało owocnej roli geografii jest opinia Tomasza Zaryckiego: „Geograficzne próby badania przestrzeni potwierdzają, że niełatwo osiągnąć prawdziwie twórcze, pożyteczne rezultaty badań interdyscyplinarnych, mających za wspólny mianownik pojęcie przestrzeni” (Zarycki, 1998, s. 172). Dalej Zarycki stawia geografom zarzuty, iż na podstawie współwystępowania czy zbieżności dwóch układów przestrzennych zjawisk próbują wyjaśnić istotę występujących prawidłowości, a najczęściej informują „jedynie o pewnym jego aspekcie” (Zarycki, 1998, s. 173). I stwierdza on m.in., że „określenie zależności przyczynowych to zagadnienie złożone w każdej nauce, a zadanie, przed którym stoją geografowie, nie pozostaje w żaden sposób ułatwione” (Zarycki, 1998, s. 173). Należy zwrócić uwagę, że geografia zarówno w swej części przyrodniczej (geografia fizyczna), jak i w części społeczno-ekonomicznej (geografia człowieka) zdawała sobie sprawę z badania układów złożonych środowiska. Przy czym wykazywała rozwagę, unikając ustalania prostych zależności w kategoriach przyczynowo-skutkowych na rzecz określania mechanizmów oddziaływania czynników, przez co wyprzedzała w tym zakresie ujęcia systemowe tak popularne w różnych naukach od lat 70. XX wieku.

Region — według Prestona E. Jamesa — jest obszarem o dowolnej wielkości, jednorodnym z punktu widzenia pewnych kryteriów, który od obszarów otaczających różni zespół przestrzennie powiązanych cech (James, 1959). Można zatem zauważyć, że region stanowi wyjątkowo rozciągly przestrzennie obiekt w geografii (zob. Czerny et al., 1999). Zależność skali wielkościowej regionu — w zależności od poziomu analizy regionalnej — przedstawił Marek Dutkowski (Dutkowski, 2008). W takim ujęciu regiony przyjmują postać megaregionów — w formie kontynentów lub grupy państw, jak również mikroregionów w postaci jednostki



sąsiedzkiej czy zespołu zabudowań. Jednak wielu geografów regionalizm wiąże jedynie z największymi regionami w skali Polski. I tak, Rykiel, charakteryzując typy ruchów regionalnych w Polsce, odniósł je do ówczesnego podziału administracyjnego na jednostki najwyższego rzędu, czyli na 49 województw (Rykiel, 1993). Z kolei Zbyszko Chojnicki sugerował, że rozwojowi więzi regionalnych sprzyja m.in. instytucjonalizacja regionu i współcześnie należałoby go wiązać również z jednostkami administracyjnymi najwyższego rzędu (Chojnicki, 1996). Jednakże tenże Rykiel zauważył, że źródłem regionalizmu kulturalnego w ówczesnych województwach białostockim i nowosądeckim były tendencje regionalistyczne głównych mniejszości kulturowych (grup etnicznych). Do grup regionalnych sprzyjających rozwojowi regionalizmu przedstawiciele różnych dyscyplin zaliczali m.in. Kaszubów, Podhalan, Kurpiów czy mniejszość białoruską na Podlasiu.

Według Chojnickiego uzyskanie przez region statusu administracyjnego stanowi kulminacyjny punkt procesu jego instytucjonalizacji, a przez to — źródło utrwalenia postaw regionalistycznych jego mieszkańców (Chojnicki, 1996). Należy jednak zwrócić uwagę, że w warunkach polskich wyraźny związek emocjonalny ludności z miejscem zamieszkania występował pomimo braku wsparcia instytucji typowo administracyjnych dla przejawów form regionalizmu. Takie postawy regionalistyczne w Polsce szczególnie widoczne były w okresie lat 90., w trakcie dyskusji o zmianie podziału administracyjnego kraju, gdy ujawniały się ruchy regionalne bliskie koncepcji wielkich regionów określanych mianem regionów geograficzno-historycznych czy reliktowych.

Inna ważną cechą regionu jest jego granica, wyznaczająca jego zasięg terytorialny, a zarazem uważana za warunek konieczny jego istnienia (zob. Grigg, 1967). Z kolei Jerzy Damrosz zwrócił uwagę, że niektóre granice o wymiarze kulturowym mają charakter nieliniowy, czyli stanowią strefę przejściową (Damrosz, 1987). Oczywiście taka granica ulega rozmyciu, ale na gruncie całej geografii (w tym geografii fizycznej) postrzegano stopniowość natężenia uwzględnianych własności (cech), przy czym starano się określić takie kryteria analityczne, by wyznaczyć jednoznaczny przebieg granic. Należy też zwrócić uwagę, iż na gruncie tradycyjnej geografii występuje spór o trwałość regionu. W geografii społeczno-ekonomicznej region często traktowany jest jako twór przestrzenno-fazowy, który nawet może ulec zanikowi; w geografii fizycznej natomiast — ze względu na mniej zmienne cechy przyrodnicze go konstytuujące — uważa się go za obiekt trwały z perspektywy życia wielu pokoleń ludzkich.

Nurt behawioralny (a w szczególności kierunek percepcyjny) ujawniał się sporadycznie w geografii anglosaskiej, ale szczególnym impulsem do jego rozwoju była praca socjologa i urbanisty Kevina Lyncha (Lynch, 1960). Również podobne badania dotyczące struktury przestrzennej miast podjęto na gruncie geografii polskiej w latach 80. (zob. Manikowska, Matykowski, 1984; Bartnicka, 1986; 1989; Domański, Praweńska-Skrzypek, 1986; Libura, 1988). Następnie rozwinięto też badania geograficzne nad postrzeganiem przestrzennym w postaci konstruktów przestrzennej percepcji przeciętnych ludzi — regionu wernakularnego (Jordan, Rowntree, 1979; Zelinsky, 1980). Jednakże o ile rdzeń tak pojmowanego regionu

bywa łatwo identyfikowalny, o tyle jego granice są często rozmyte, gdyż różnią się jednostkowo (Rubinstein, 2002). Lynch wyróżnił w wyobrażeniach przestrzennych badanych ludzi węzły, punkty orientacyjne, drogi, krawędzie i bariery oraz obszary (powierzchnie), które można sprowadzić do układów o charakterze liniowym (np. granic regionu, rzek), powierzchniowym (np. jednostek podziału administracyjnego, które w pełni lub częściowo należą do regionu) lub punktowym (np. układu najważniejszych miast zaliczonych do regionu) (Lynch, 1960). W przypadku badań dotyczących wyobrażeń regionu węzły można też identyfikować z symboliczną bądź realną (w wymiarze funkcji administracyjnych czy społeczno-gospodarczych) jego stolicą, inne układy punktowe — z tzw. tłem osadniczym (czyli wskazywaniem innych znaczących miejscowości regionu), z kolei obszary — z gminami uznanymi za składowe regionu, a krawędzie — np. z granicami, w tym granicami reliktowymi funkcjonującymi w świadomości jego mieszkańców.

Podejmując analizę dotychczasowych rezultatów badań nad regionalizmem na Śląsku Cieszyńskim z perspektywy społeczno-geograficznej, należy zwrócić uwagę na sytuację problemową ujętą w formie kilku zagadnień. Ważnymi kwestiami są zasięg przestrzenny współczesnego regionalizmu określanego mianem przedmiotowego, trwałość jego granic, a także stopniowalność jego natężenia. Specyficzną barierę w powstawaniu czy kreowaniu regionu wernakularnego tworzy granica państwowa (w latach 1920—1938 i od 1945 roku), która posiadała różny stopień przenikalności, a od grudnia 2007 roku jest już mało odczuwalna. Z punktu widzenia socjologii, ale też geografii społecznej, struktura etno-społeczna całego Śląska Cieszyńskiego, jej zróżnicowanie po obu stronach granicy, jak również przemiany zaznaczone przez migracje ekonomiczne związane są z procesami uprzemysłowienia i urbanizacji. Z kolei istotnym działaniem na rzecz regionalizmu kreatywnego były działania na poziomie samorządowym dążące zarówno do restytucji powiatu, jak i powiązań transgranicznych pomiędzy polską i czeską częścią Śląska Cieszyńskiego.

## Śląsk Cieszyński jako twór przestrzenny

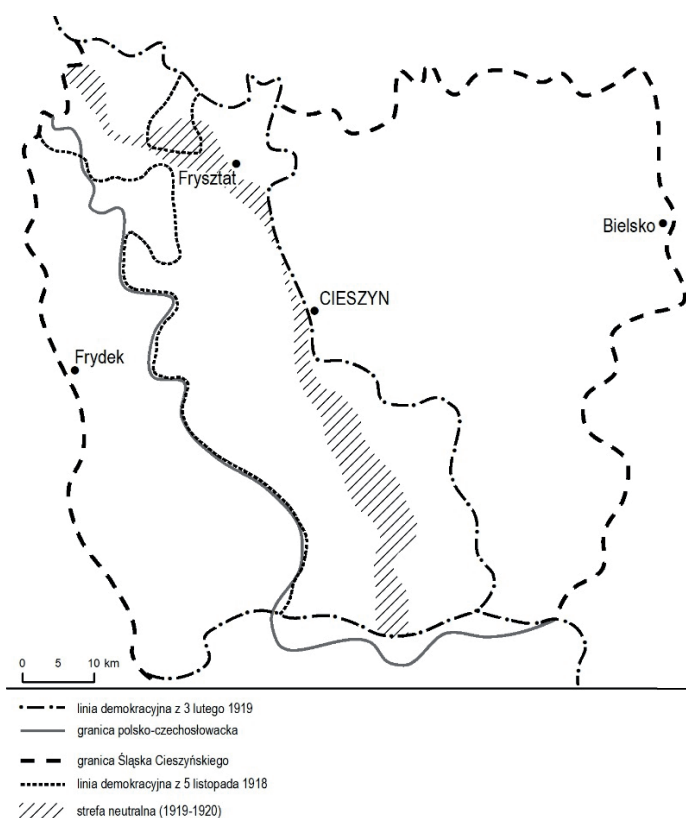
Świadomość i tożsamość regionalna traktowane jako odrębny segment świadomości społecznej kształtowane są nie tylko pod wpływem procesów krystalizacji przestrzenno-funkcjonalnej określonego obszaru (który nabiera charakteru regionu). Ważnym czynnikiem ich rozwoju bywają także edukacja szkolna, przekaz rodzinny i oddziaływanie mediów regionalnych. Dlatego też wyobrażenia przestrzenne regionu kształtują się w wyniku selektywnego odwoływania się do dziedzictwa historycznego (pamięci tak historycznej, jak i mitycznej), dziedzictwa społeczno-kulturowego (np. odrębności etno-lingwistycznych) czy współczesnych odrębności politycznych, gospodarczych, a nawet przyrodniczych tegoż obszaru, który w świadomości jednostek przybiera postać konkretnego

obiektu przestrzennego. Ważnym wymiarem samookreślenia mieszkańców takiego obszaru jest formalne lub nieformalne zdefiniowanie jego zasięgu terytorialnego, jak również nadanie mu nazwy. W odniesieniu do polskiej części analizowanego obszaru współcześnie najczęściej funkcjonuje określenie *Śląsk Cieszyński*, choć w użyciu nadal pozostaje również nazwa *Księstwo Cieszyńskie* (np. na naklejkach na pojazdy). A zatem najważniejszym konstruktym poznawczym, na podstawie którego mieszkańcy kształtują swoją świadomość i tożsamość regionalną, jest Śląsk Cieszyński i jego pamięć historyczna.

Po śmierci polskiego monarchy Bolesława Krzywoustego Śląsk stał się jedną z dzielnic książęcych wedle testamentu przyznaną najstarszemu synowi, Władysławowi II, obejmującą dorzecze górnej i środkowej Odry. W wyniku dalszych podziałów feudalnych i na podstawie systemu dziedziczenia powstawały na tych ziemiach nowe księstwa. I tak, Księstwo Cieszyńskie powstało prawdopodobnie w latach 80. XIII wieku poprzez podział między synów przez księcia Władysława Opolskiego. Jego pierwszym władcą został w 1290 roku Mieszko I, książę cieszyńsko-oświęcimski. W następnych wiekach w wyniku dalszego podziału Księstwa powstało Księstwo Oświęcimskie (w 1317 roku, po śmierci księcia Mieszka I) i Księstwo Zatorskie (wydzielone z Księstwa Oświęcimskiego w 1445 roku). Oba te księstwa zostały w 1564 roku inkorporowane do Korony Polskiej, gdy Księstwo Cieszyńskie pozostawało lennem Królestwa Czech, a od 1526 roku, podobnie jak państwo czeskie — we władaniu Habsburgów austriackich. W wyniku wojen prusko-austriackich w latach 1740—1763 (I, II i III wojna śląska) we władaniu Habsburgów pozostała tylko niewielka część Śląska, tj. dwa nieduże subregiony: Śląsk Cieszyński i Śląsk Opawski (Snoch, 1991; Panic, 2001; Spyra, 2001). W 1849 roku uchwalono reformę struktury terytorialnej Cesarstwa Austrii, którą zaczęto realizować od 1 stycznia 1850 roku. Do takich krajów Cesarstwa należały m.in.: Królestwo Galicji i Lodomerii (obejmujące ziemie Rzeczypospolitej przyłączone do Austrii w 1772 roku), Królestwo Czech, Margrabstwo Moraw oraz Śląsk Austriacki ze stolicą w Opawie.

Pod koniec I wojny światowej Ziemia Cieszyńska stała się przedmiotem sporu pomiędzy polskimi i czeskimi działaczami niepodległościowymi. W dniach 12—19 października w Cieszynie ukonstytuowała się Rada Narodowa dla Księstwa Cieszyńskiego utworzona przez polskich działaczy niepodległościowych. Z kolei działacze czescy nieco później (29 października 1918 roku) powołali w Ostrawie Śląskiej Zemský národní výbor pro Slezsko na rzecz przyłączenia tych ziem do Czechosłowacji, korzystając z wsparcia władz nowego państwa, w dzień po proklamowaniu niepodległości (28 października). Takiego wsparcia nie otrzymali działacze polscy, gdyż wtenczas nie funkcjonowało centrum władzy niepodległościowej Polski. W dniu 5 listopada 1918 roku działacze polscy i czechosłowaccy na Śląsku Cieszyńskim podpisali porozumienie w sprawie tymczasowego przebiegu granicy na tym obszarze, pozostawiając ostateczną ugodę w kompetencji powstających władz państwowych obu stron. Stronie czechosłowackiej przypadł powiat frydecki oraz część obszarów wiejskich powiatu frysztackiego, a stronie polskiej — powiaty bielski, cieszyński i część frysztackiego (zob. rys. 1).

Władze polskie zarządziły wybory do Sejmu Ustawodawczego w dniu 26 stycznia 1919 roku i objęły tym zarządzeniem ziemię pod polską kontrolą na Śląsku Cieszyńskim, tworząc tam okręg wyborczy. Władze czechosłowackie uznały, iż tymczasowy charakter granicy poprzez wybory do Sejmu może zostać utrwalony, i w związku z tym podjęły działania wojenne, naruszając tę tymczasową granicę na trzy dni przed wyborami — w dniu 23 stycznia 1919 roku. Wojska czechosłowackie (w liczbie ok. 16 tys. żołnierzy), które przekroczyły tymczasową granicę, w swych założeniach strategicznych miały na celu zajęcie całego Śląska Cieszyńskiego — łącznie z miastem Bielsko. Ten plan działań militarnych mógł się powieść, gdyż władze Polski skupiały się przede wszystkim na ustalaniu granicy państwa na wschodzie, a drugorzędnie traktowały kwestię Śląska Cieszyńskiego traktowały drugorzędnie (Nowak, 2001; 2008). Należy też zaznaczyć, że przedstawiciele polskiej myśli niepodległościowej, jak również autorzy podręczników i monografii polskich pod koniec okresu zaborów w granicach odrodzonego państwa polskiego widzieli m.in. Śląsk Cieszyński (zob. Chociszewski, 1892; Romer, 1916; Romer, Weinfeld, 1917; Sosnowski, 1918; Loth, 1919; Eberhardt, 2006). Tak więc Śląsk Cieszyński zaznaczał się w przypadku odrodzenia tych państw jako możliwy obszar sporów (zob. Wituch, 2001).



**Rys. 1.** Granice Śląska Cieszyńskiego w ramach monarchii austriackiej i płynność granic na tym obszarze w latach 1918—1938

Źródło: opracowanie własne.

Rozpoczynając ofensywę, przeważające czechosłowackie siły militarne, przesuwając się na wschód dotarły aż do linii Skoczów—Wisła, a w dniach 28—30 stycznia 1919 roku stoczyły pod Skoczowem nierozstrzygniętą bitwę z nielicznymi oddziałami polskimi dowodzonymi przez pułkownika Franciszka Latinika. W dniu 3 lutego 1919 roku państwa Ententy nakazały obu stronom rozejm, a następnie wydały decyzję o przeprowadzeniu w byłym Księstwie Cieszyńskim plebiscytu. W dniu 2 lutego 1920 roku Komisja Administracyjna Ententy wprowadziła tymczasowy podział administracyjny Śląska Cieszyńskiego na dwie prefektury: zachodnią i wschodnią. Ze względu na wojnę polsko-bolszewicką i trudną sytuację na tym froncie (natarcie Armii Czerwonej) Polska zrezygnowała z plebiscytu na Śląsku Cieszyńskim w lipcu 1920 roku i zaakceptowała jego ostateczny podział dokonany przez Radę Ambasadorów w dniu 28 lipca 1920 roku (zob. rys. 1). Podział ten w zasadzie nawiązywał do tymczasowej linii rozejmowej z lutego 1919 roku, a granica przebiegała wzdłuż rzeki Olzy. Władze Polski, pamiętając przewagę militarną i dyplomatyczną Czechosłowacji w kwestii Śląska Cieszyńskiego w okresie po I wojnie światowej, wykorzystały jej trudną sytuację polityczną jesienią 1938 roku (roszczenia niemieckie do obszaru Sudetów) — wysłano ultimatum do rządu tego kraju w dniu 1 października, a następnie zajęto Zaolzie (czyli większość czechosłowackiej części Śląska Cieszyńskiego). Po zakończeniu II wojny światowej przywrócono przebieg granicy z okresu międzywojennego, z lat 1920—1938. Po II wojnie światowej w nowej sytuacji politycznej w tej części Europy Polska i Czechosłowacja podpisały układ o przyjaźni i wzajemnej pomocy w dniu 10 marca 1947 roku wraz z specjalnym załącznikiem, w którym obie strony zobowiązywały się rozstrzygnąć sporne kwestie terytorialne w ciągu dwóch lat. Jednakże umowę o ostatecznym wytyczeniu granicy pomiędzy obu państwami zawarto dopiero w dniu 13 czerwca 1958 roku, a drobna wymiana terytoriów nie została jeszcze zakończona. Nowy traktat o stosunkach dobrosąsiedzkich i współpracy przyjaznej Polska i Czechosłowacja podpisały w październiku 1991 roku, a po rozpadzie tego państwa w 1993 roku Polska zawarła dwa porozumienia o współpracy transgranicznej — ze Słowacją (18 sierpnia 1994 roku) i z Republiką Czeską (8 września 1994 roku) (zob. Siwek, Kulczyńska, Matykowski, 2009).

W odniesieniu do Śląska Cieszyńskiego funkcjonuje również terminologia zabarwiona politycznie. Takimi określeniami fragmentu tego obszaru są m.in. *Zaolzie* czy czeski termin *Těšínsko*. Pierwsze polskie określenie ma oznaczać w ogólności część Śląska Cieszyńskiego, należącą do Republiki Czeskiej. Jednakże w tym przypadku występuje kilka wariantów zasięgów: (a) część dawnego Księstwa Cieszyńskiego, która znalazła się we władaniu Czechosłowacji — czyli obszar pomiędzy rzekami Olzą a Ostrowicą; (b) część pomiędzy tymczasową granicą z dnia 5 listopada 1918 roku a granicą państwową z 1920 roku (obszar o przewadze etnosu polskiego); (c) obszar zajęty przez Polskę w dniu 2 października 1938 roku. Podobnie *Těšínsko* może oznaczać: (a) cały historyczny Śląsk Cieszyński; (b) czeską część Śląska Cieszyńskiego; (c) najbliższą okolicę Czeskiego Cieszyna, w tym odpowiednik czeskiego powiatu z siedzibą w tym mieście (zob. Gašior, 2008).

Ważną strukturą terytorialno-organizacyjną Śląska Cieszyńskiego był podział administracyjny wprowadzony przez Cesarstwo Austrii w 1850 roku. Księstwo tuż przed wybuchem I wojny światowej (w 1910 roku) tworzyły trzy powiaty: bielski, cieszyński i frysztacki oraz dwa miasta z odrębnym statusem: Bielsko i Frydek. Po podziale Śląska Cieszyńskiego w 1920 roku oraz ustabilizowaniu się sytuacji na sąsiednim Górnym Śląsku w polskiej części funkcjonowały dwa powiaty: bielski i cieszyński (w znacznie okrojonym zasięgu — na granicy na Olzie). Oba powiaty włączono do autonomicznego województwa śląskiego. Ten układ podziału terytorialno-administracyjnego przetrwał do 1951 roku, gdy doszło do połączenia dwóch miast: Bielska (położonego peryferyjnie w byłym Księstwie) i Białej (w byłej Galicji). Pod wpływem tych zmian administracyjnych (dodatkowo przesunięcie gminy Strumień z powiatu bielskiego do cieszyńskiego) oraz silnych procesów uprzemysłowienia i wzrostu demograficznego miasta Bielska nastąpiło dalsze rozmycie tradycyjnej granicy byłego Księstwa na wschodzie. Po likwidacji powiatów i utworzeniu nowych województw w 1975 roku Bielsko-Biała stało się symbolicznym centrum nowo kreowanego regionu Podbeskidzia, a Śląsk niejako zaczął się kurczyć do gmin związanych z ośrodkiem w Cieszynie. W 1991 roku część gmin położonych wokół Cieszyna utworzyła Związek Komunalny Ziemi Cieszyńskiej, który miał stanowić namiastkę nieistniejącego wtedy powiatu oraz płaszczyznę społeczną umacniania więzi subregionalnej, jak również twór ułatwiający zapowiadaną wówczas restytucję powiatów w Polsce.

Również po stronie czeskiej (czechosłowackiej) wykorzystano struktury administracyjne z czasów panowania habsburskiego. W czeskiej części Śląska Cieszyńskiego także funkcjonował podział na powiaty jako jednostki terytorialno-administracyjne, który został zniesiony w 2003 roku. Struktura powiatowa w Republice Czeskiej została zachowana jako podział o charakterze terytorialno-statystycznym. Przez lata funkcjonował również powiat Český Těšín utożsamiany z subregionem Těšínsko, chociaż od 2007 roku obszar ten jest częścią jednostki terytorialno-statystycznej Karwina, a południowa czeska część tego regionu historycznego — jednostki Frýdek-Místek.

## Wyobrażenia o Śląsku Cieszyńskim

Polski geograf społeczno-ekonomiczny Chojnicki — inspirując się ujęciem regionu Paasi'ego (Paasi, 1986) — sformułował model kształtowania się regionu, składający się z czterech faz (Chojnicki, 1996). Z punktu widzenia współczesnego procesu regionalizmu na Śląsku Cieszyńskim należy zwrócić uwagę na dwie z tych faz: (a) kształtowania i rozwoju świadomości regionalnej i (b) rozwoju instytucjonalnego regionu.

Najstarszą działającą organizacją o charakterze regionalnym na Śląsku Cieszyńskim jest powstała w 1885 roku Macierz Szkolna dla Księstwa Cieszyńskiego,



wspierająca rozwój oświaty i edukacji szkolnej w środowisku polskim tego kraju Cesarstwa Austrii. Po włączeniu wschodniej części dawnego Księstwa do Polski zmieniono nazwę tej organizacji na Macierz Ziemi Cieszyńskiej. Macierz działa nadal, a podstawową formą organizacji są koła, zlokalizowane na ogół w miejscowościach powiatu cieszyńskiego, choć pojedyncze działały także poza regionem, m.in. w Katowicach.

Po przyłączeniu części Śląska Cieszyńskiego w 1920 roku do Polski administracja powiatowa funkcjonowała w dwóch ośrodkach: Cieszynie i Bielsku. Powiaty te przyłączono w 1922 roku do województwa śląskiego. Jednakże po II wojnie światowej, w 1951 roku połączono dwa miasta położone nad rzeką Białą — Bielsko i Białą — a nowy powiat wykraczał znacznie na wschód poza granicę historyczną Śląska Cieszyńskiego. Od tego momentu zaczęła słabnąć identyfikacja z tym regionem w Bielsku-Białej i sąsiednich gminach. W 1975 roku zlikwidowano ten szczebel administracji terytorialnej, choć w nadal Cieszyn zachował wpływ na otaczające gminy w zakresie sądownictwa, prokuratury i lecznictwa, a także był ważnym ośrodkiem edukacji na poziomie ponadpodstawowym. Po przemianach polityczno-ustrojowych i społeczno-gospodarczych Polski na przełomie lat 80. i 90. rozpoczęła się dyskusja o reformie terytorialno-administracyjnej kraju i przywróceniu powiatów oraz utworzeniu większych terytorialnie województw. Dlatego działacze lokalni powołali w 1991 roku z części gmin wokół Cieszyna Związek Komunalny Ziemi Cieszyńskiej, składający się z 12 gmin i będący namiastką powiatu (poza tym 2 gminy, Jasienica i Zebrzydowice, miały status obserwatora). W 1999 roku odtworzono powiat cieszyński, w którego skład weszło 12 gmin (z wyjątkiem Jaworza i Jasienicy włączonych do powiatu bielskiego). Z kolei Związek Komunalny uległ rozwiązaniu 10 lat po reformie administracyjnej i na jego miejsce utworzono Stowarzyszenie Samorządowe Ziemi Cieszyńskiej będące kontynuacją poprzedniej organizacji.

Pewnym przejawem przywrócenia powiązań pomiędzy obu częściami podzielonego granicą Śląska Cieszyńskiego była umowa o współpracy regionalnej zawarta w dniu 24 marca 1993 roku pomiędzy Związkiem Komunalnym Ziemi Cieszyńskiej a dwoma podmiotami czeskimi: Związkiem Komunalnym Regionu Karwina (*Sváz obcí Regionu Karvina*) i Radą regionalną Rozwoju i Współpracy z siedzibą w Trzyńcu (*Regionální rada rozvoje a spolupráce se sídlem v Trinci*). Jej celem było m.in.: (a) sprzyjanie rozwojowi kultury Śląska Cieszyńskiego; (b) wspieranie rozwoju ruchu turystycznego; (c) rozwiązywanie problemów w celu usprawnienia ruchu granicznego; (d) koordynacja działań regionalnych w zakresie wspólnych zainteresowań. Później, bo w dniu 22 kwietnia 1998 roku, współpraca ta przyjęła formę euroregionu, gdyż reprezentujący stronę czeską *Regionální sdružení česko-polské spolupráce Těšínského Slezska* i reprezentujące stronę polską Stowarzyszenie Rozwoju i Współpracy Regionalnej „Olza” (powstałe z inicjatywy Związku Komunalnego) podpisały umowę o utworzeniu regionu transgranicznego Śląsk Cieszyński. Na siedziby euroregionu wybrano miasta Cieszyn oraz Český Těšín. Należy zaznaczyć, że zasięg przestrzenny euroregionu Śląska Cieszyńskiego po stronie polskiej nie pokrywa się z historycznymi granicami Księstwa Cieszyń-



skiego, albowiem w skład euroregionu weszły miasto Jastrzębie-Zdrój oraz gmina Godów, które powszechnie zaliczane są do Górnego Śląska; do euroregionu nie przystąpiła też większość gmin powiatu bielskiego (z wyjątkiem Jaworza i Jasienicy). Wymienione instytucje — obok domu, szkoły, związków wyznaniowych i mediów — zapewne kształtowały współczesne postawy regionalistyczne niewielkiego regionu, jakim jest Śląsk Cieszyński.

Jednym z istotnych wymiarów świadomości regionalnej jest identyfikacja mieszkańców danego regionu z określonym terytorium. Najczęściej zasięg przestrzenny regionu można ustalić na podstawie badań ankietowych dotyczących: (a) układu punktowego, czyli miast (miejscowości) zaliczanych do regionu; (b) układów powierzchniowych, czyli gmin uznanych przez respondentów za należące do Śląska Cieszyńskiego lub jednostek fizyczno-geograficznych tworzących region; (c) symbolicznych granic regionu. W połowie lat 90. takie badania nad zasięgiem Śląska Cieszyńskiego, stosując różne sposoby określania własności i ich pomiaru, przeprowadzili m.in. Grażyna Praweńska-Skrzypek i Bolesław Domański (1997), Halina Rusek i Lesław Werpachowski (1997) oraz Roman Matykowski (1997; 2017).

Praweńska-Skrzypek i Domański objęli badaniem ankietowym 400 dorosłych mieszkańców polskiej części Śląska Cieszyńskiego, którzy spośród 14 miejscowości po stronie polskiej i 8 po stronie czeskiej wybierali te z nich, które stanowiły podstawę identyfikacji regionalnej z określonym terytorium, z „ich ziemią” (Praweńska-Skrzypek, Domański, 1997). W tym zestawie miejscowości figurowało jedynie miasto Cieszyn, a część respondentów traktowała je formalnie jako miasto polskie, a część jako jeden transgraniczny zespół miejski; stąd to w wykazie tym nie ma miejscowości Cieszyn Czeski. Najwięcej wskazań uzyskały następujące miasta: Skoczów (96%), Cieszyn (94%), Ustroń (85%) i Wisła (85%) oraz ze znacznie mniejszą intensywnością (powyżej 50%) Strumień oraz wsie gminne Chybie i Istebna. Część respondentów (w przedziale 31—50% wskazań) za miasto ziemi cieszyńskiej uznawała Bielsko-Białą. Autorzy badań wskazywali też, że „w niektórych częściach bardzo wyraźna jest granica historyczna, np. między Zwardoniem a Istebną czy Strumieniem a Pszczyną” (Praweńska-Skrzypek, Domański, 1997, s. 49), gdzie zaznaczył się wyraźny skok w poziomie wskazań.

Z kolei Rusek i Werpachowski badaniami ankietowymi objęli młodzież po obu stronach granicy w Cieszynie (175 osób) i na Zaolziu (93 młodych Polaków) (Rusek, Werpachowski, 1997). W tym przypadku respondenci mieli potwierdzić przynależność do Śląska Cieszyńskiego 11 miejscowości polskich oraz 5 miast po stronie czeskiej. Respondenci mogli potwierdzić przynależność miejscowości do regionu, odrzucić ją lub nie wyrazić opinii w tym zakresie. Najwięcej wskazań pozytywnych wśród respondentów po stronie polskiej otrzymały następujące miejscowości: Ustroń (98,3%), Wisła (87,4%), Istebna (70,3%), Strumień (64,6%) i położony po stronie czeskiej Jabłonków (41,1% na tak, 31,4% na nie). Kolejnymi miejscowościami, które otrzymały jednak więcej wskazań negatywnych niż pozytywnych były: Bielsko (40,6%), Zebrzydowice (36,6%), Trzyniec (33,7%) i Chybie (32,6%). Wśród respondentów mieszkających w czeskiej części Śląska

Cieszyńskiego najwięcej wskazań pozytywnych otrzymały: Trzyniec (96,8%), Jabłonków (95,6%), Karwina (89,2%), Wisła (84,9%), Ustroń (76,3%), Istebna (68,8%), Strumień (64,6%), Bielsko (61,3%), Frydek-Mistek (51,6%), Ostrawa (44,1%), Strumień (39,8%) i Żywiec (39,7%).

W przeprowadzonych we wrześniu 1995 roku przez Matykowskiego badaniach ankietowych wśród mieszkańców Śląska Cieszyńskiego (m.in. Cieszyna, Skoczowa, Ustronia i Wisły; łącznie 123 osoby) zapytano m.in. o najważniejsze miejscowości Śląska Cieszyńskiego, przy czym pytanie miało charakter otwarty i respondenci czasem ograniczali się do wskazania jedynie dwóch miejscowości (Matykowski, 1997). Podstawowe tło Śląska Cieszyńskiego w opinii ankietowanych stanowiły miasta: Cieszyn (99,2% respondentów), Ustroń (79,7%), Skoczów i Wisła (65,9%). Trzy inne wymienione przez respondentów miejscowości tworzyły tło drugorzędne (Brenna, Strumień i Bielsko-Biała — centrum Podbeskidzia i stolica ówczesnego województwa), a do tła trzeciorzędnego zaliczono 12 miejscowości, w tym 5 miast położonych na terenie Republiki Czeskiej (Czeski Cieszyn, Karwina, Trzyniec, Frydek-Mistek i Ostrawa Śląska/Polska).

W sierpniu 2000 roku — wkrótce po reformie administracyjnej (likwidacji województwa bielskiego oraz restytucji powiatu cieszyńskiego) — wśród 76 młodych mieszkańców Cieszyna (w wieku 14—29 lat) przeprowadzono badania dotyczące najważniejszych miejscowości regionu i jego zasięgu przestrzennego. Najwięcej wskazań ankietowanych — przy zastosowaniu pytania otwartego w tym zakresie — uzyskały miejscowości: Cieszyn (94,7%), Ustroń (88,2%), Skoczów (86,8%), Wisła (82,9%), Strumień (34,2%) i Zebrzydowice (26,3%); Bielsko<sup>2</sup> jako część Śląska Cieszyńskiego wskazało jedynie 13,2% respondentów. Należy też zaznaczyć, że aż 64,5% ankietowanych uznało, iż współczesny Śląsk Cieszyński można identyfikować z powiatem cieszyńskim.

W czerwcu 2009 roku podjęto kolejne badania ankietowe w Cieszynie dotyczące postrzegania Śląska Cieszyńskiego przez mieszkańców (150 osób, w tym 86 kobiet) (Matykowski, 2017). W związku z otwarciem granicy i wzrostem ruchliwości przestrzennej mieszkańców po obu stronach Olzy zapytano respondentów o przynależność 9 miejscowości położonych po czeskiej stronie Śląska Cieszyńskiego i 17 miejscowości położonych po polskiej stronie, nawiązując do techniki badań przedstawionych przez Prawelską-Skrzypek i Domańskiego. Jedenaście miejscowości powiatu cieszyńskiego ponad 80% respondentów uznało za wchodzące w skład Śląska Cieszyńskiego; należały do nich: Cieszyn (98%), Skoczów (95%), Ustroń (93%), Wisła (92%), Strumień (90%), Golezów (90%), Zebrzydowice (88%), Istebna (87%), Chybie (82%), Brenna (82%) i Hażlach (81%). Po stronie czeskiej z 8 miast najwięcej wskazań uzyskały: Czeski Cieszyn (81%), Jabłonków (79%), Trzyniec (78%) i Karwina (77%); najmniej wskazań otrzymały peryferyjnie położone Frydek-Mistek (49%) i Ostrawa (14%). Podobnie — położone na pograniczu lub poza granicami polskiej części historycznego Księstwa

---

<sup>2</sup> W pytaniu otwartym respondenci z Cieszyna posługiwali się nazwą Bielsko, a nie oficjalną nazwą tego miasta.

Cieszyńskiego miejscowości Zwardoń (39%), Bielsko-Biała (22%), Żywiec (18%) i Pszczyna (17%) zdecydowana większość respondentów uznała za nienależące do Śląska Cieszyńskiego.

Na przełomie czerwca i lipca 2008 roku przeprowadzono<sup>3</sup> badania ankietowe na niewielkiej próbie (52 osoby) wśród mieszkańców Wisły, dotyczące niektórych wyobrażeń o regionie. Wszyscy respondenci uznali, że najważniejszym miastem Śląska Cieszyńskiego i niejako jego stolicą jest Cieszyn. Z kolei najważniejszymi miejscowościami regionu, obok jego symbolicznej stolicy, były Ustroń (100%), Wisła (92,3%), Skoczów (62,3%) i Istebna (30,8%). Aż 94,2% respondentów uznało, że ich region Śląsk Cieszyński się kurczy i raczej ogranicza swym zasięgiem do powiatu cieszyńskiego, a dla połowy ankietowanych Olza stanowi symboliczną granicę ich regionu.

Interesującą kwestią związaną z postawami regionalistycznymi mieszkańców na Śląsku Cieszyńskim są najważniejsze postaci związane z tym regionem. Należy zwrócić uwagę, że w odpowiedzi na pytanie otwarte w tym obszarze respondenci wymieniali szereg nazwisk, np. znacznie więcej niż miejscowości istotnych w regionie, choć w wyniku tych wskazań struktura ważniejszych postaci była zazwyczaj rozdrobniona. Może to świadczyć o roli edukacji historycznej w tym zakresie. Respondenci w badaniach ankietowych z 1995 roku za najważniejsze postaci związane z ziemią cieszyńską uznali: nauczyciela ze Skoczowa i pisarza Gustawa Morcinka (59,9%); XX-wieczną pisarkę Zofię Kossak-Szczucką (25,2%); mieszkającą przez część swego życia w Górkach Wielkich; kapłana katolickiego z przełomu XVI i XVII wieku, a jednocześnie świętego (od 1995 roku), Jana Sankandra (19,5%); XIX-wiecznego działacza społecznego Pawła Stalmacha (12,2%); działacza politycznego z przełomu wieków, doktora Jana Michejdę (6,5%). Z kolei w badaniach z 2008 roku przeprowadzonych wśród mieszkańców Wisły na czołowych pozycjach wśród głównych postaci Śląska Cieszyńskiego znaleźli się przedstawiciele miejscowi, tj.: Adam Małysz — skoczek narciarski (61,5%); Bogumił lub Bogdan Hoff — krajoznawca (42,3%); Julian Ochorowicz — psycholog i działacz społeczny (21,2%); Paweł Stalmach (15,4%); Stanisław Hadyna — założyciel Zespołu Pieśni i Tańca „Śląsk” (15,4%); Jerzy Buzek (13,5%) — premier RP i europoseł; Jan Olbrycht (13,5%) — burmistrz Cieszyna, marszałek Sejmiku Województwa Śląskiego, europoseł. W badaniach ankietowych z 2009 roku za najważniejsze postaci związane z ziemią cieszyńską respondenci uznali: XIX-wiecznego działacza społecznego Pawła Stalmacha (25,3%); pisarza Gustawa Morcinka (23,3%) — mieszkańca Skoczowa; działaczy politycznych z przełomu wieków Tadeusza Regera (16%) i doktora Jana Michejdę (10,7%); księdza Józefa Londzina (10,7%) — burmistrza Cieszyna w latach 1927—1929; legendarnych Trzech Braci: Leszka, Cieszka i Bolka (13,3%) — związanych z powstaniem miasta Cieszyna, których pamięć w świadomości mieszkańców utrwalana jest przez coroczne ich święto (w czerwcu); księcia piastowskiego Mieszka I (13,3%); deputowanego do Parlamentu Europejskiego Jana Olbrychta

<sup>3</sup> Przez autora niniejszego artykułu.

(7,3%); skoczek narciarski z Wisły Adama Małysza (6%); działacza narodowego i społecznego Jerzego Ciencialę (6%).

Podobne badania ankietowe wśród 920 mieszkańców nad poczuciem przynależności do Śląska Czeskiego przeprowadzili w listopadzie 1998 roku Jaromír Kaňok i Tadeusz Siwek (Kaňok, Siwek, 2001). W czeskiej części Śląska Cieszyńskiego 86,9% respondentów uznało, że ich gmina zamieszkania należy do Śląska, podczas gdy na Śląsku Opawskim 72,2% ankietowanych miało podobną opinię. Jak zauważyli Kaňok i Siwek, poziom deklarowanej przynależności do Śląska spadał w korelacji z kierunkiem południowym i był wyższy w okolicach uprzemysłowionej Karwiny, a niższy w części beskidzkiej, mimo występującego tam żywego folkloru śląskiego (Kaňok, Siwek, 2001). Autorzy badań zwrócili też uwagę, że Śląsk Cieszyński w świadomości społecznej przetrwał, ale w uszczuplonej postaci, ulegając rozmyciu zwłaszcza na granicy z Morawami. Z kolei Jakub Grygar na podstawie swoich badań przeprowadzonych w latach 2000—2004 wśród mieszkańców Stonawy (północna część czeskiej części Śląska Cieszyńskiego) wyróżnił następujące kategorie miejscowych identyfikacji: (a) Tustelian — przynajmniej od dwóch pokoleń posługujących się gwarą; (b) Polaków — faktycznie zaliczani do Tustelian — którzy akcentują swój związek z tradycyjną kulturą regionalną, ale uważaną w podobnym stopniu za część szerszej kultury „polskiej”; (c) Ślązaków (Ślónzoków) zaliczanych do kategorii Tustelian — którzy z powodów swoich doświadczeń historycznych „rezygnują z możliwości bezproblemowego określenia się jako Czesi albo Polacy” (Grygar, 2008, s. 81); (d) Czechów — którzy do Stonawy przybyli najczęściej w poszukiwaniu pracy w kopalniach (Grygar, 2008).

Specyficzne położenie Śląska Cieszyńskiego — od 1920 roku po obu stronach granicy państwowej — po transformacji polityczno-ustrojowej w Europie Środkowo-Wschodniej na przełomie lat 80. i 90. wpłynęło na intensyfikację kontaktów społeczno-kulturowych między grupami etnicznymi i narodami, a także stało się strefą wielokulturowości lub ścierania się, a nawet walki o dominację którejs z kultur narodowych. Powstały też instytucjonalne płaszczyzny tych kontaktów w formie umowy o transgranicznej współpracy regionalnej (w 1993 roku) i euroregionalnej (od 1998 roku), jak również na poziomie lokalnym (np. wspólna organizacja Święta Trzech Braci w Cieszynie i Czeskim Cieszynie od 1991 roku). Wydaje się jednak, że pomimo poczucia specyficznej śląskości po obu stronach Olzy ukształtowanie się wyraźnej tożsamości o charakterze transgranicznym będzie procesem długotrwałym i natrafiającym na wiele przeszkód. Do takich przeszkód należą wydarzenia tkwiące w pamięci historycznej mieszkańców (Głajcar, Broda, 2008; Studnicki, 2015). Wśród symboli pamięci zbiorowej wyznaczających współczesne na tym pograniczu konflikty Grzegorz Studnicki wymienił m.in. odbudowany w 2008 roku pomnik Ślązaczki (tj. Pomnik Ku Czcii Legionistów Śląskich Poległych za Polskę) oraz po czeskiej stronie — płaskorzeźbę pierwszego Prezydenta Czechosłowacji Tomáša G. Masaryka, odsłoniętą w 2010 roku, i obelisk poświęcony generałowi Josefowi Šnejdárkowi na górze Południa (Studnicki, 2015). O trudnych relacjach pomiędzy różnymi grupami społeczno-etnicznymi na Śląsku Cieszyńskim świadczą też badania ankietowe wśród młodzieży polskiej w Cieszynie oraz na Zaolziu

przeprowadzone we wrześniu 1995 roku (Rusek, Werpachowski, 1997). Niemal połowa respondentów z Cieszyna określiła swój stosunek do sąsiadów z Czech jako obojętny (45%), a 28% jako raczej negatywny.

## Rozterki i konkluzje

Przeprowadzone rozważania wokół pojmowania zjawiska współczesnego regionalizmu oraz omówienie niektórych badań dotyczących świadomości i tożsamości regionalnej na Śląsku Cieszyńskim skłaniają do sformułowania kilku uwag.

Współczesne studia nad regionalizmem w Polsce skupiają się na badaniu różnych form, jak również przejawów tego zjawiska, ale unikają jego oceny, nie mówiąc już o próbach określenia jego stopniowości czy natężenia. Kierując się cytatem nowozelandzkiej pisarki Katherine Mansfield: „Gdyby można odróżnić prawdziwą miłość od fałszywej, tak jak odróżnia się grzyby jadalne od muchomorów”<sup>4</sup>, można stwierdzić, że badacze zagadnień związanych z regionalizmem powinni spróbować odpowiedzieć na pytanie: jak odróżnić regionalizm prawdziwy od tego imitowanego przez różne grupy interesu? Praweńska-Skrzypek i Domański, podsumowując badania ankietowe dotyczące zróżnicowania przestrzennego postrzegania własnego regionu przez mieszkańców Śląska Cieszyńskiego, stwierdzili, iż dowiodły one „bardzo silnego poczucia odrębności regionalnej mieszkańców polskiej części” (Praweńska-Skrzypek, Domański, 1997, s. 51) tego obszaru. Również rozważania przeprowadzone przez Rafała Głajcara i Szymona Brodę o wyznacznikach tożsamości mieszkańców Śląska Cieszyńskiego — takich jak: (a) narodowość, (b) język i mowa, (c) wyznanie, (d) autoidentyfikacja mieszkańców oraz (e) relewantne kulturowo i świadomościowo relacje Cieszyniaków z otoczeniem zewnętrznym — skłoniły autorów do uznania tego obszaru za region „o silnej tożsamości kulturowej” (Głajcar, Broda, 2008, s. 137).

Wydawałoby się, że traktowanie regionu na gruncie geografii jako obiektu niezwykle rozciągliwego przestrzennie wprowadza jedynie zamęt pojęciowy. Jednakże geografia polska podejmowała nieraz dyskurs o ograniczeniu terytorialnym regionalizmu — gdy na gruncie nauk społecznych i humanistycznych przenosi się to zjawisko na skalę lokalną (np. przy analizie działalności towarzystw społeczno-kulturalnym o małym zasięgu, zespołów folklorystycznych czy izb prezentujących lokalną kulturę ludową, zwanych regionalnymi). I tak, np. Roch Sulima uznał lokalizm za formę przewycięzania ograniczeń ideologii regionalizmu i przejaw nowoczesności (Sulima, 2001). Należy zwrócić uwagę, że w tradycji polskich badań geograficznych jednostki terytorialne odpowiadające wielkością powiatom

<sup>4</sup> „If only one could tell true love from false love as one can tell mushrooms from toadstools”. *Katherine Mansfield Quotes*, [www.brainyquote.com/authors/katherine-mansfield-quotes](http://www.brainyquote.com/authors/katherine-mansfield-quotes) [dostęp: 4.12.2020].



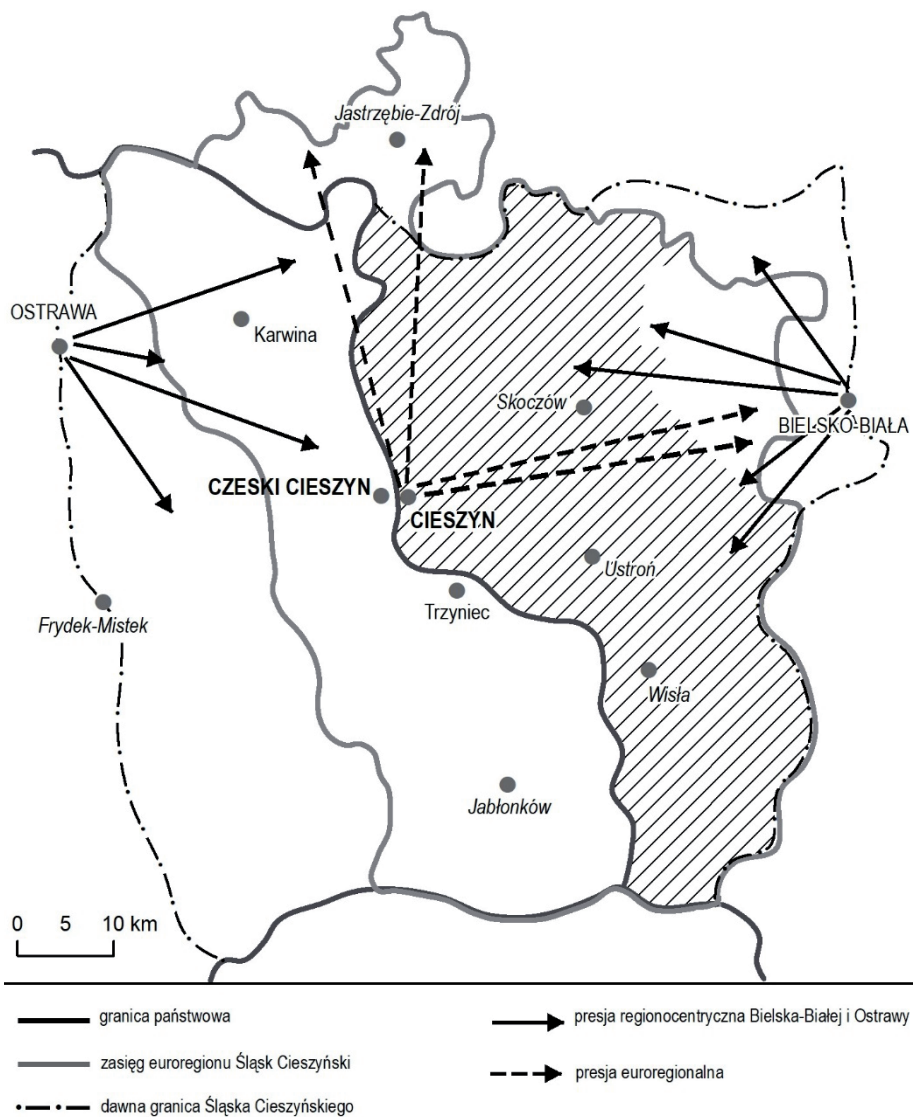
traktowano na skali przestrzennej jako subregiony (podregiony); czasem w literaturze krajoznawczej i historycznej określano je mianem „ziemi”, a mikroregiony wielkości gminy uznawano za jednostki lokalne. Pomimo że pojawiały się w geografii postulaty przypisywania zjawiska regionalizmu tylko dużym jednostkom terytorialnym, to jednak wiele badań potwierdza transponowanie studiów nad tym zjawiskiem także na skalę subregionalną. Taką pozycję na tej geograficznej skali zajmuje Śląsk Cieszyński (zwłaszcza że, jak wykazano na podstawie badań, region ten ulega procesowi kurczenia) — stąd tak łatwo można wprowadzać zamienną nazwę Ziemia Cieszyńska. Ważnym zadaniem w wymiarze społecznym i behawioralnym byłoby rozpoznanie natury relacji społecznych i emocjonalnych zachodzących w zbiorowościach subregionalnych i lokalnych, by wskazać ich istotę i występujące między nimi różnice.

Ważnym czynnikiem kształtującym świadomość i tożsamość regionalną Śląska Cieszyńskiego w części polskiej było dziedzictwo historyczne i kulturowe, a tworem przestrzennym, do którego się odnoszą te postawy, jest region historyczny. Dlatego Studnicki stwierdza, że „powstałe obrazy przeszłości [...] prezentowane przez różne środowiska — odmalowują jedyny w swoim rodzaju palimpsestowy obraz Śląska Cieszyńskiego, w którego ramach kryje się wiele warstw — miejscami zakrytych, a miejscami wysuwających się na plan pierwszy, gdzie wspólnota ukrywa odrębność, a tożsamość — różnicę” (Studnicki, 2015, s. 483). Liczne badania ankietowe ujawniły, że w wyobrażeniach mieszkańców Śląska Cieszyńskiego — pod wpływem presji dużych ośrodków miejskich położonych na skraju regionu Ostrawy i Bielska-(Białej) — następuje wyraźne przesunięcie granicy w kierunku Cieszyna (zob. rys. 2). W wyniku tej presji regionalizm Śląska Cieszyńskiego ulega wyraźnemu procesowi kurczenia się w wymiarze terytorialnym i może się przekształcić w zjawisko lokalizmu.

Nową postacią regionalizmu na Śląsku Cieszyńskim może być długotrwały proces budowy tożsamości transgranicznej, której charakter jednak będzie odmienny. Na możliwości budowy tożsamości euroregionalnej zwróciła uwagę m.in. Renata Suchocka, która postulowała spojrzeć na ten proces z perspektywy modelu zaproponowanego przez Antoninę Kłoskowską (Kłoskowska, 1996), opierającego się na emocjonalnym przyswojeniu danej kultury (walencji kulturowej) (Suchocka, 2000). W procesie budowania społecznie konstruowanej nowej tożsamości powinny uczestniczyć różne instytucje lokalne i regionalne.

W badaniach nad regionalizmem ścierają się dwie opcje: (a) rygorystyczne pojmowania tego zjawiska, opartego na tradycji badań, oraz (b) poszerzania znaczenia regionalizmu, które może prowadzić do konstruowania nowych podejść interdyscyplinarnych, ale i ujęć eklektycznych (również sprzecznych koncepcyjnie), skutkujących pewną swawolą conceptualną.

Na zakończenie można też wyrazić nadzieję, że stwierdzenie Zaryckiego, iż „geografia społeczna bywa nie zawsze udaną próbą uprawiania socjologii” (Zarycki, 1998, s. 173) nie odnosi się do sfery badań nad regionalizmem przez geografę człowieka, a w szczególności geografę społeczną, a wymienione refleksje w tym zakresie mogą o tym świadczyć.



**Rys. 2.** Struktury terytorialno-organizacyjne (powiat cieszyński, Euroregion) na obszarze Śląska Cieszyńskiego i elementy presji na zmiany tych struktur

Źródło: opracowanie własne na podstawie materiałów informacyjnych Euroregionu Śląsk Cieszyński oraz badań.



## Bibliografia

- Bartnicka M., 1986: *Percepcja przestrzeni miejskiej Warszawy — na przykładzie dzielnicy Ochota*. „Przegląd Geograficzny”, nr 59, s. 165—190.
- Bartnicka M., 1989: *Wyobrażenia przestrzeni miejskiej Warszawy. Studium geografii percepcji*. „Dokumentacja Geograficzna”, nr 2. Wrocław—Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Berezowski S., 1963: *Nasza ankieta regionalna*. „Poznaj Świat”, nr 10, s. 42—43.
- Bradshaw M., 1988: *Regions and Regionalism in the United States*. Jackson—London: University Press of Mississippi.
- Brañas A., 1889: *El regionalismo: estudio sociológico, histórico y literario*. Barcelona: Jaime Molinas.
- Chociszewski J., 1892: *Podręcznik geografii ojczystej zawierający treściwy opis ziem dawnej Polski z uwzględnieniem dzisiejszych stosunków i podziału politycznego. Dodana krótka wiadomość o Czechach i Rusinach*. Poznań: Nakładem K. Kozłowskiego.
- Chojnicki Z., 1973: *Założenia i perspektywy rozwoju geografii ekonomicznej*. „Przegląd Geograficzny”, nr 1, s. 3—27.
- Chojnicki Z., 1996: *Region w ujęciu geograficzno-systemowym*. W: *Podstawy regionalizacji geograficznej*. Red. T. Czyż. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe, s. 7—43.
- Chojnicki Z., Czyż T., 1992: *Region — regionalizacja — regionalizm*. „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, nr 2, s. 1—18.
- Czerny M., Kaczmarek T., Lisocka-Jaegermann B., Matykowski R., 1999: *Region w badaniach geografii społeczno-ekonomicznej*. W: *Geografia polska u progu III tysiąclecia*. T. IV. Red. B. Domański, W. Widacki. Kraków: Instytut Geografii UJ, s. 167—182.
- Damrosz J., 1987: *Region i regionalizm (studium interdyscyplinarne)*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Deas I., 2000: *From the “New Localism” to the “New Regionalism”? The Implications of Regional Development Agencies for City-Regional Relations*. „Political Geography”, Vol. 19, s. 273—292.
- Dobrowolski P., 2000: *Regionalizm i współpraca międzyregionalna na tle europejskich procesów integracyjnych*. W: *Polityka. Przedmiot badań i formy przejawiania się*. Red. P. Dobrowolski, M. Stolarczyk. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Domański B., Praweńska-Skrzypek G., 1986: *Przestrzenne zróżnicowanie wyobrażeń o mieście na przykładzie Jarosławia*. „Folia Geographica. Series Geographica Oeconomica”, nr 19, s. 131—140.
- Dutkowski M., 2008: *Mówiąc „region”...* W: *Region społeczno-ekonomiczny i rozwój regionalny*. Red. J.J. Parysek, T. Stryjakiewicz. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe, s. 369—387.
- Dylikowa A., 1973: *Geografia Polski. Krainy geograficzne*. Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych.
- Eberhardt P., 2006: *Twórcy polskiej geopolityki*. Kraków: Wydawnictwo Arcana.
- Fournier L.S., 2006: *Le discours régionaliste en Provence (France)*. „Journal des Anthropologues”, vol. 104—105, s. 247—264.
- Gąsior G., 2008: *Zaolzie*. W: *Zaolzie. Polsko-czeski spór o Śląsk Cieszyński 1918—2008*. Red. A. Knyt. Warszawa: Ośrodek Karta, s. 2—3.

- Gąsior-Niemiec A., 2010: *Dyskurs nowego regionalizmu na przełomie XX i XXI wieku. W: Myśl polityczna w Polsce XX—XXI wieku. Wybrane problemy.* Red. H. Cimek. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, s. 32—63.
- Glajcar R., Broda S., 2008: *Wyznaczniki tożsamości mieszkańców Śląska Cieszyńskiego. W: Wokół tożsamości regionalnej. Zagłębie Dąbrowskie i jego sąsiedzi.* Red. M. Kaczmarczyk, W. Wojtasik. Sosnowiec: Oficyna Wydawnicza Humanitas, s. 127—137.
- Golachowski S., 1975: *Geografia a socjologia.* „Acta Universitatis Wratislaviensis”, r. 237 (Prace Instytutu Geograficznego, ser. B), s. 5—9.
- Grigg D., 1967: *Regions, Models, and Classes.* W: *Models in Geography.* Eds. R.J. Chorley, P. Haggett. London: Methuen, s. 461—501.
- Grygar J., 2008: *Wymiary pamięci i tożsamości mieszkańców czeskiego Śląska Cieszyńskiego.* W: *Śląsk Cieszyński. Granice — przynależność — tożsamość.* Red. J. Spyra. Cieszyn: Muzeum Śląska Cieszyńskiego, s. 73—83.
- Handke K., red., 1993: *Region, regionalizm — pojęcia i rzeczywistość.* Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Jałowicki B., 1996: *Przestrzeń historyczna, regionalizm, regionalizacja.* W: *Oblicza polskich regionów.* „Studia Regionalne i Lokalne”, nr 17(50). Red. Idem. Warszawa: UW EIRRIŁ, s. 19—88.
- James P.E., 1959: *American Geography at Mid-Century.* W: *New Viewpoints in Geography.* Ed. Idem. Washington: National Council for the Social Studies.
- Janiszewski M., 1959: *Regiony geograficzne Polski.* Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych.
- Jordan T.G., Rowntree L., 1979: *The Human Mosaic: A Thematic Introduction to Cultural Geography.* Michigan: University of Michigan, Harper & Row.
- Kaňok J., Siwek T., 2001: *Czeska część Śląska Cieszyńskiego w świadomości mieszkańców — mapa mentalna.* W: *Problemy społeczno-demograficzne pogranicza polsko-czeskiego na przykładzie Śląska Cieszyńskiego.* Red. J. Runge, F. Kłosowski. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 119—131.
- Katherine Mansfield Quotes*, [www.brainyquote.com/authors/katherine-mansfield-quotes](http://www.brainyquote.com/authors/katherine-mansfield-quotes) [dostęp: 4.12.2020].
- Keating M., 1998: *New Regionalism in Western Europe.* Cheltenham: E. Elgar.
- Kielczewska-Zaleska M., 1980: *O znaczeniu regionów geograficzno-historycznych w geografii regionalnej Polski.* „Przegląd Geograficzny”, z. 4, s. 705—714.
- Kłosowska A., 1996: *Kultury narodowe u korzeni.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kłosowski F., Runge J., 2001: *Wprowadzenie.* W: *Problemy społeczno-demograficzne pogranicza polsko-czeskiego na przykładzie Śląska Cieszyńskiego.* Red. Eidem. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 7—12.
- Koter M., 1993: *Region polityczny — geneza, ewolucja i morfologia.* W: *Region, regionalizm — pojęcia i rzeczywistość.* Red. K. Handke. Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, s. 49—74.
- Kowalski M., 2003: *Polaryzacja zachowań wyborczych w Polsce jako rezultat cywilizacyjnego rozdarcia kraju.* W: *Przestrzeń wyborcza Polski.* Red. Idem. Warszawa: Polskie Towarzystwo Geograficzne, IGiPZ PAN, s. 11—48.
- Kucharska J., 1993: *Rola więzi regionalnej w procesie identyfikacji etnicznej ludności kaszubskiej (studium zmian w samookreśleniu ludności społeczeństw lokalnych).* W: *Regionalizm jako folklorizm, ruch społeczny i formuła ideologiczno-polityczna.* Red. M. Latoszek. Gdańsk: Gdańskie Towarzystwo Naukowe, s. 87—98.

- Kwaśniewski K., 1993: *Regionalizacja i regionalizm a podział administracyjny*. W: *Regionalizm jako folklorizm, ruch społeczny i formuła ideologiczno-polityczna*. Red. M. Latoszek. Gdańsk: Gdańskie Towarzystwo Naukowe, s. 187—195.
- Kwiatkowski P., 1984: *Ideologia regionalizmu w Polsce międzywojennej*. „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, s. 143—156.
- Latoszek M., red., 1993: *Regionalizm jako folklorizm, ruch społeczny i formuła ideologiczno-polityczna*. Gdańsk: Gdańskie Towarzystwo Naukowe.
- Libura H., 1988: *Badania wyobrażeń geograficznych na przykładzie mieszkańców Sano-ka*. „Dokumentacja Geograficzna”, nr 1. Wrocław—Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Loth J., 1919: *Wykład geografji ekonomicznej Ziemi Polski przedrozbiorowej: na podłożu geografji ekonomicznej i antropogeografji z uwzględnieniem historii i towaroznawstwa*. Warszawa: Polska Agencja Wydawnicza.
- Lynch K., 1960: *The Image of the City*. Cambridge: MIT Press.
- Manikowska B., Matykowski R., 1984: *Analiza struktury przestrzennej miasta na podstawie wyobrażeń i ocen jego mieszkańców (na przykładzie Ślesina)*. „Sprawozdania Komisji Geograficzno-Geologicznej PTPN za rok 1982”, nr 100, s. 111—117.
- Matykowski R., 1997: *Śląsk Cieszyński a Podbeskidzie. Świadomość regionalna mieszkańców województwa bielskiego*. W: *Śląsk Cieszyński i inne pogranicza w badaniach nad tożsamością etniczną, narodową i regionalną*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, t. 1. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 99—114.
- Matykowski R., 2003: *Teoretyczne podstawy geograficznych badań nad regionalizmem*. W: *Kulturowy aspekt badań geograficznych. Studia teoretyczne i regionalne*. Red. E. Orłowska, J. Klementowski. Wrocław: PTG — Oddział Wrocławski, Instytut Geografii i Rozwoju Regionalnego Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 35—49.
- Matykowski R., 2006: *Regions and Regionalism in Poland*. W: *Poland in the Geographical Centre of Europe: Political, Social and Economic Consequences*. Ed. M. Czerny. New York: Nova Science Publishers, s. 47—70.
- Matykowski R., 2017: *Zbiorowości społeczno-przestrzenne i ich związki z terytorium. Formy i czynniki regionalizmu w Polsce*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.
- Miszczuk A., 2003: *Regionalizacja administracyjna III Rzeczypospolitej. Koncepcje teoretyczne a rzeczywistość*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Nowak K., 2001: *Dzieje Śląska Cieszyńskiego po 1918 roku*. W: *Śląsk Cieszyński. Środowisko naturalne, zarys dziejów, zarys kultury materialnej i duchowej*. Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej, s. 203—226.
- Nowak K., 2008: *Od stycznia 1919 do sierpnia 1920*. W: *Pierwsza Niepodległość. Polacy na Śląsku Cieszyńskim w 1918 roku*. Red. Idem. Cieszyn: Biuro Promocji i Informacji Urzędu Miejskiego, s. 102—132.
- Ossowski S., 1947: *Zagadnienia więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim*. „Przegląd Socjologiczny”, t. IX, s. 73—124.
- Paasi A., 1986: *The Institutionalization of Regions: A Theoretical Framework for Understanding the Emergence of Regions and the Constitution of Regional Identity*. “Fennia”, Vol. 164, No. 1, s. 105—146.
- Panic I., 2001: *Ziemia Cieszyńska w czasach piastowskich (X—XVII wiek)*. W: *Śląsk Cieszyński. Środowisko naturalne, zarys dziejów, zarys kultury materialnej i duchowej*. Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej, s. 121—144.

- Pawłowski S., 1934: *Regionalizm geograficzny i jego rozwój w Polsce*. W: *Ruch regionalistyczny w Europie*. Red. A. Patkowski. Warszawa: Wydawnictwo Sekcji Regionalistyczno-Krajoznawczej Związku Nauczycielstwa Polskiego, s. 5—20.
- Piskozub A., 2002: *Polska w Europie regionów. Dziedzictwo tradycji historycznej jako podstawa współczesnej tożsamości regionalnej ziem polskich w jednoczącej się Europie*. W: *Lokalna wspólnota polityczna a zagadnienie tożsamości zbiorowej*. Red. R. Piekarski. Kraków: Universitas, s. 159—168.
- Podraza A., 2006: *Małopolska jako region historyczny. (Rozważania na tle zainteresowań historią regionalną)*. W: *Europa — Galicja — Regiony. Pisma historyczne*. Red. A. Podraza, G. Nieć. Kraków: Księgarnia Akademicka, s. 57—78.
- Praweńska-Skrzypek G., Domański B., 1997: *Zróżnicowanie przestrzenne postrzegania własnego regionu przez mieszkańców Śląska Cieszyńskiego*. W: *Śląsk Cieszyński i inne pogranicza w badaniach nad tożsamością etniczną, narodową i regionalną*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, t. 1. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 42—52.
- Praweńska-Skrzypek G., Matykowski R., 2001: *Współczesne oblicza regionalizmu: analiza przypadków w Polsce*. „Regiony Polski”, nr 2(3), s. 45—73.
- Romer E., 1916: *Geograficzno-statystyczny atlas Polski*. Warszawa—Kraków: Gebethner i Wolff.
- Romer E., Weinfeld I., 1917: *Rocznik Polski. Tablice statystyczne*. Kraków: Nakład Księgarni G. Gebethnera i Spółki.
- Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 20 września 2018 r. w sprawie dziedzin nauki i dyscyplin naukowych oraz dyscyplin artystycznych. Dz.U. 2018, poz. 1818.
- Rubinstein M.J., 2002: *The Cultural Landscape: An Introduction to Human Geography*. Upper Saddle River: Prentice Hall.
- Runge J., 2003: *Śląsk Cieszyński jako czesko-polski region przygraniczny*. „Regiony Polski”, nr 1(5), s. 139—153.
- Rusek H., Werpachowski L., 1997: *Wymiary tożsamości regionalnej młodzieży pogranicza polsko-czeskiego*. W: *Śląsk Cieszyński i inne pogranicza w badaniach nad tożsamością etniczną, narodową i regionalną*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, t. 1. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 28—41.
- Rykiel Z., 1985: *Badania świadomości regionalnej — przykład regionu katowickiego*. „Przegląd Geograficzny”, z. 1, s. 7—58.
- Rykiel Z., 1989a: *Niektóre problemy świadomości regionalnej*. W: *Struktury i procesy społeczno-demograficzne w regionie katowickim*. „Prace Geograficzne IGiPZ PAN”, nr 151. Red. Idem. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 93—105.
- Rykiel Z., 1989b: *Wyobrażenia i stereotypy Śląska*. W: *Struktury i procesy społeczno-demograficzne w regionie katowickim*. „Prace Geograficzne IGiPZ PAN”, nr 151. Red. Idem. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 107—120.
- Rykiel Z., 1993: *Typologia ruchów regionalnych w Polsce*. W: *Region, regionalizm — pojęcia i rzeczywistość*. Red. K. Handke. Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, s. 87—95.
- Rykiel Z., 1999: *Regionalizm ekonomiczny a regionalizacja szans rozwojowych w Polsce*. W: *Przekształcenia regionalnych struktur funkcjonalno-przestrzennych*. T. IV. Red. J. Łoboda, K. Grykień. Wrocław: MarMar, s. 227—245.

- Rykiel Z., 2000: *Globalizacja, unionizacja i regionalizacja polskiej przestrzeni*. „Studia Regionalne i Lokalne EIRRI UW”, nr 1(1), s. 36—46.
- Rykiel Z., 2001: *Krytyka teorii regionu społeczno-ekonomicznego*. Białystok: Wydawnictwo WSzFiZ w Białymstoku.
- Siwek T., Kulczyńska K., Matykowski R., 2009: *Cieszyn i Śląsk Cieszyński a przemiany polityczne na pograniczu Olzy w XX wieku*. W: *Geografia historyczna jako determinanta rozwoju nauk humanistycznych*. Red. M. Kulesza. Legnica—Łódź: Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Witelona, Katedra Geografii Politycznej i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Łódzkiego, s. 97—107.
- Skorowski H., 1999: *Europa regionu. Regionalizm jako kategoria aksjologiczna*. Warszawa: Wyd. Fundacji ATK.
- Ślugocki J., 1990: *Zagadnienie regionalizmu i tożsamości regionalnej*. Bydgoszcz: Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Bydgoszczy.
- Snoch B., 1991: *Ilustrowany słownik dziejów Śląska*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- Sosnowski P., 1918: *Geografia Polski w dawnych granicach*. Lwów: Książnica Polska.
- Sowa K.Z., 2000: *Ojczyzna mała, ojczyzna wielka, region*. W: *Socjologia, społeczeństwo, polityka*. Red. Idem. Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, s. 143—163.
- Sowa K.Z., red., 2000: *Socjologia, społeczeństwo, polityka*. Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Spyra J., 2001: *Śląsk Cieszyński pod rządami Habsburgów (1653—1848)*. W: *Śląsk Cieszyński. Środowisko naturalne, zarys dziejów, zarys kultury materialnej i duchowej*. Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej, s. 145—165.
- Studnicki G., 2015: *Śląsk Cieszyński. Obrazy przeszłości a tożsamość miejsc i ludzi*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Suchocka R., 2000: *Rola euroregionów w procesach kształtowania tożsamości narodowej i ponadnarodowej*. W: *Euroregiony. Mosty do Europy bez granic*. Red. W. Malendowski, M. Szczepaniak. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, s. 46—56.
- Sulima R., 2001: *Małe ojczyzny*. W: Idem: *Głosy tradycji*. Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 129—181.
- Szczepański M.S., Ślęzak-Tazbir W., 2008: *WieloPolska regionalna. Region i regionalizm w transformacyjnej Polsce*. W: *WieloPolska regionalna? Regionalizm w Polsce a polityka strukturalna Unii Europejskiej*. Red. K. Bondyra, M.S. Szczepański, P. Śliwa. Poznań: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bankowej w Poznaniu, s. 15—43.
- Topolski J., 1969: *Pojęcie regionu historycznego. Cechy odrębności historycznej Wielkopolski*. W: *Dzieje Wielkopolski*. T. I. Red. Idem. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Wituch T., 2001: *Terytoria sporne w Europie po roku 1815*. Pułtusk: Wyższa Szkoła Humanistyczna.
- Zarycki T., 1998: *Geograficzne zmagania z przestrzenią. Przykład geografii wyborczej*. W: *Przeźródlenie w nauce współczesnej*. Red. S. Symotiuł, G. Nowak. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 169—182.
- Zawistowicz-Adamska K., 1976: *Granice i horyzonty badań kultury wsi w Polsce*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Zelinsky W., 1980: *North America's Vernacular Regions*. „Annals of the Association of American Geographers”, Vol. 70, s. 1—17.

# SPOŁECZEŃSTWO







Radosław Zenderowski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

 <https://orcid.org/0000-0003-0249-0499>

## Preferencje polityczne (wyborcze) Polaków zamieszkujących Zaolzie (1990—2018)

**Abstract:** The article analyses the issue of election activity of the Polish inhabitants of the Zaolzie region (the Czech Republic) in the 1990-2018 period referring to national elections (Lower Chamber of Parliament, Senate, President of the Czech Republic) as well as local and regional elections. The theoretical section offers analyses of national and ethnic minorities as (collective) political actors. The empirical part provides an in-depth analysis of the votes in particular elections, taking into consideration the communes with a significant rate of Polish inhabitants as well as those communes there the Polish ethnos was rather scarce. The ethnic affiliation has been considered as a vital independent variable of the choices made, however, other variables explaining election behaviour have also been indicated.

**Key words:** Zaolzie, Czech Republic, Polish national minority, elections, politics

### Wstęp

W związku z rosnącym znaczeniem mniejszości narodowych i etnicznych w polityce krajowej i międzynarodowej (*vide*: rola dyplomacji samorządowej i obywatelskiej w regionach wielokulturowych, dyplomacja diaspor), wzrostem (samo)świadomości ich elit i członków w zakresie przysługujących im praw, ale i możliwości oddziaływania politycznego, a także rozwojem badań z zakresu nauk politycznych nad zachowaniami wyborczymi mniejszości narodowych, etnicznych i religijnych — interesująca badawczo okazała się zapomniana

i „zaniedbana naukowo” na gruncie nauk o polityce polska mniejszość narodowa na Zaolziu<sup>1</sup>.

Teren Zaolzia w odniesieniu do kwestii polskiej rozumianej w kategoriach interesów, postaw i zachowań Polaków zamieszkujących ten obszar, od początku funkcjonowania Zaolzia jako przestrzeni społeczno-kulturowej (od 1920 roku, gdy doszło do podziału Śląska Cieszyńskiego między Polskę a Czechosłowację) był przedmiotem zainteresowania naukowego głównie ze strony polskich i czeskich naukowców. W literaturze naukowej dotyczącej kwestii etnicznej/narodowej na Śląsku Cieszyńskim pojawiły się również warte odnotowania dzieła autorstwa naukowców spoza naszego regionu (zob. np. Hannan, 1996a; 1996b; 1999; 2005; Witt, 1935).

Na gruncie nauk o polityce z wielu różnych względów tematyka zaolziańska nie była podejmowana (w odróżnieniu od badań historycznych czy etnograficznych). Do przelomu lat 80. i 90. XX wieku przyczyny tego stanu rzeczy były oczywiste. W Czechosłowacji *de facto* nie uprawiano nauk o polityce, w Polsce zaś istniał nieformalny zakaz zajmowania się polską mniejszością narodową w państwach ościennych, nie wspominając już o jej aktywności politycznej. Zdumiewa natomiast fakt, iż po przemianach 1989 roku zabrakło pogłębionych i kompleksowych analiz na gruncie nauk o polityce dotyczących zachowań wyborczych Polaków na Zaolziu. Uwaga ta dotyczy zwłaszcza polskiej literatury, albowiem na gruncie czeskiej politologii podjęto kilka prób analizy zachowań politycznych mniejszości narodowych i etnicznych, w tym polskiej mniejszości na Zaolziu. Opracowania te w zdecydowanej większości dotyczą form i sposobów samoorganizacji politycznej mniejszości, w zdecydowanie mniejszym stopniu odnoszą się do zachowań wyborczych w dłuższej perspektywie czasowej ze wskazaniem na określone tendencje (zob. Kopeček, 2002; 2003; Mareš, 2003; Mareš, red., 2003; Mareš et al., 2004; Mareš, Strmiska, 2006).

Zaolzie z jego problemami narodowościowymi widzieć należy w szerszej — środkowoeuropejskiej skali, zwłaszcza w odniesieniu do doświadczeń związanych z transformacją ustrojową państw tworzących Grupę Wyszehradzką. Spośród czterech państw członkowskich tylko Słowacja posiadała w swoich granicach znaczący odsetek mniejszości narodowych, w szczególności ok. 10% mniejszości węgierskiej, która w wielu gminach w południowej części kraju stanowiła przeważającą część ludności. Władze w Bratysławie zwłaszcza w pierwszych pięciu latach istnienia suwerennej Słowacji prowadziły politykę marginalizacji ludności węgierskiej poprzez stanowienie prawa wyborczego służącego maksymalnemu rozproszeniu głosów węgierskich wyborców (np. gerrymandering). Sytuacja mniejszości węgierskiej stała się zresztą w tamtym okresie przedmiotem licznych interwencji ze strony Rady Europy, OBWE oraz Unii Europejskiej. Dopiero pod koniec lat 90. XX wieku udało się wypracować rozwiązanie kompromisowe,

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach projektu „Právni, historické a spoločenskoveďní aspekty nových a tradičných menšín v Českej republike”, kód projektu DG18P02OVV064, w programie Ministerstwa kultury České republiky „Národní kulturní identita II”. Artykuł w zmienionej treści uwzględniającej specyfikę zagranicznego odbiorcy ukazał się w języku angielskim w: Zenderowski, 2020.

satysfakcjonujące przedstawiciele mniejszości węgierskiej, którzy od tamtego czasu zasiadali także w gabinetach rządowych. Pozostałe państwa: Republika Czeska, Węgry oraz Polska nie posiadały w swych granicach zbyt licznych mniejszości narodowych. W przypadku Republiki Czeskiej, prowadzącej stosunkowo liberalną politykę narodowościową, jakkolwiek największą liczebnie mniejszością byli Słowacy (ok. 300 tys., 1991), to kilkakrotnie mniejsza polska grupa narodowościowa (ok. 60 tys., 1991) stanowiła poważniejsze wyzwanie dla rządów w Pradze (o czym będzie mowa w dalszej części artykułu). Z kolei współczesna polityka etniczna rządu w Budapeszcie jest w istocie modelowym rozwiązaniem oczekiwanym przez Węgrów od krajów ościennych, w których Węgrzy stanowią znaczący odsetek ludności (głównie: Rumunia, Słowacja, Serbia). W Polsce relevantnym aktorem politycznym wśród mniejszości narodowych i etnicznych jest mniejszość niemiecka, która zamieszkuje w sposób zwarty kilkanaście gmin województwa opolskiego i dzięki temu korzysta z pewnych koncesji zawartych w ordynacji wyborczej (zwolnienie z progu wyborczego). Temat ten od czasu do czasu jest przedmiotem kontrowersji w polityce krajowej i w stosunkach bilateralnych Polski z Niemcami, albowiem o ile Niemcy w Polsce posiadają zagwarantowany ustawowo status mniejszości narodowej, o tyle wielokrotnie większa grupa Polaków zamieszkująca Niemcy z takiego statusu nie korzysta.

## Cel, zakres i metodologia badań

**Celem** niniejszego artykułu, stanowiącego przyczynek do dalszych, bardziej pogłębionych badań ilościowych i jakościowych, jest analiza aktywności wyborczej Polaków zamieszkujących Zaolzie w aspekcie: **(a)** preferencji wyborczych (ideologicznych) i mobilizacji elektoratu; **(b)** efektywności politycznej w postaci uzyskiwanych mandatów do organów przedstawicielskich.

Uściślając **zakres** prowadzonych analiz, należy stwierdzić, iż **zakres podmioty** stanowią członkowie polskiej mniejszości zamieszkujący gminy o najwyższym odsetku ludności polskiej. **Zakres rzeczowy** stanowi aktywność wyborcza Polaków rozumiana w kategoriach „redystrybucji władzy na poszczególne jej szczeble” (Wójcicki, 2014, s. 171). Przedmiotem zainteresowania w ramach niniejszych badań są głosy wyborcze oddane w wyborach do: **(a)** rad gmin (wybory komunalne) w latach 1994—2018; **(b)** ogólnokrajowych ciał przedstawicielskich: Izby Poselskiej Parlamentu Republiki Czeskiej (*Poslanecká sněmovna Parlamentu ČR*) w latach 1996—2017, Senatu Republiki Czeskiej w latach 2000—2017, na urząd Prezydenta Republiki Czeskiej (*Prezident republiky*) — 2013, 2018. **Zakres czasowy** obejmuje okres 29 lat, od roku 1990 do roku 2018. W roku 1990 odbyły się pierwsze po upadku komunizmu wybory do Izby Ludowej Zgromadzenia Federalnego (*Sněmovna lidu Federálního shromáždění*), do Izby Narodów Zgromadzenia Federalnego (*Sněmovna národů Federálního shromáždění*) oraz do Czeskiej Rady Narodowej (*Česká*

*národní rada*), a w 1996 roku — pierwsze wybory parlamentarne w Republice Czeskiej po rozpadzie Czechosłowacji. W roku 2018 (cezura domykająca) miały zaś miejsce wybory na urząd Prezydenta Republiki Czeskiej (*Prezident republiky*) oraz wybory komunalne. Szczególna uwaga poświęcona zostanie jednak tym wyborom, które odbyły się już po rozpadzie Czechosłowacji, a to z dwóch powodów. Po pierwsze, postanowiono dokonać analizy zachowań wyborczych w ramach jednego organizmu państwowego (zamiast dwóch). Po drugie, od 1996 roku na czeskiej scenie partyjnej funkcjonuje kilka partii politycznych zdobywających w każdym wyborach min. 5% poparcia, a tym samym posiadających nieprzerwanie swoją reprezentację w parlamencie. **Zakres terytorialny** stanowi region określany przez Polaków mianem Zaolzia (cz. *Zaolší*), przez Czechów zaś mianem Śląska Cieszyńskiego leżącego w granicach Republiki Czeskiej (cz. *Těšínské Slezsko v České republice, Těšínsko*). Termin *Zaolzie* nie był jednak od czasu podziału Śląska Cieszyńskiego na dwie części (polską i czechosłowacką) odnoszony do całości terytorium (Śląska Cieszyńskiego), które przypadło w udziale państwu czechosłowackiemu, na które składały się: powiat frydecki zamieszany przez ludność czeską, powiat frysztacki (karwiński) zamieszany przez ludność czeską i polską oraz część dawnego powiatu cieszyńskiego zamieszkanego głównie przez ludność polską. Jak zauważa Krzysztof Szelong, „Do obszaru Zaolzia zaliczyć można zatem wyłącznie te rejony Śląska Cieszyńskiego, które w 1920 r. znalazły się w granicach Czechosłowacji, ale na których ludność polska posiadała bezwzględną większość, bądź przynajmniej liczebnie dominowała w stosunku do ludności czeskiej (przy jednoczesnej znaczącej obecności ludności niemieckiej). W takim sensie zachodnia granica Zaolzia pokrywa się więc z granicą etnograficzną, która — mimo pewnej płynności — jeszcze na przełomie XIX i XX w. wyraźnie rozdzielała obszary rozsiedlenia na Śląsku Cieszyńskim ludności polskiej i czeskiej” (*Zaolzie...*).

Przeprowadzone badania mają charakter **analizy statystycznej**. Celem tych badań jest ustalenie, czy ludność polska zamieszkująca Zaolzie po pierwsze — wykazuje określone skłonności (prawidłowości) do głosowania na określone partie polityczne; po drugie — w istotnym stopniu odróżnia się przez to od swoich czeskich sąsiadów. W celu zbadania aktywności wyborczej członków mniejszości polskiej odwołano się do danych zastanych w postaci wyników poszczególnych wyborów publikowanych na stronach internetowych ([www.volby.cz](http://www.volby.cz)) Czeskiego Urzędu Statystycznego (*Český statistický úřad*). Natrafiono jednakowoż na podstawową trudność. Polega ona na tym, że na omawianym obszarze (Zaolzie) nie istnieją okręgi lub obwody wyborcze „czysto polskie” lub „czysto czeskie”, które można byłoby ze sobą porównywać, zakładając tożsamość etniczną jako istotną zmienną niezależną w przypadku dokonywanych wyborów politycznych (ideologicznych). Poza tym pamiętać należy, że równolegle istnieje wiele innych zmiennych mogących determinować takie, a nie inne decyzje wyborcze (np. status społeczno-ekonomiczny wyborców, miejsce zamieszkania — wieś bądź miasto — czy fakt pojawienia się na danej liście wyborczej wyrazistego i popularnego kandydata związanego z regionem lub gminą). Nie chcąc jednak

całkowicie rezygnować z metody, jaką jest analiza ilościowa (statystyczna), postanowiono zarysować specyfikę regionu w odniesieniu do zachowań wyborczych jego mieszkańców, aby uzyskane dane mogły stanowić punkt odniesienia dla późniejszych badań jakościowych przeprowadzonych z wykorzystaniem wywiadu swobodnego. W tym celu dokonano szczegółowych analiz zachowań wyborczych:

- (a) mieszkańców **trzech gmin**, w których Polacy stanowią największy odsetek ludności, oraz trzech gmin, gdzie stanowią znikomy procent społeczności (według spisu z 2011 roku). Wszystkie te gminy, zarówno „polskie”, jak i „czeskie”<sup>2</sup>, położone są w niewielkiej odległości od siebie. Zdecydowano się zatem na wybór trzech gmin, w których ludność polska stanowi około jedną trzecią mieszkańców. „Polskie” gminy — **Gródek/Hrádek** (31,33%), **Milików/Milíkov** (30,35%) i **Koszarzyska/Košařiska** (27,93%) — znajdują się w południowej części regionu Zaolzia i sąsiadują ze sobą. Dla porównania przeanalizowano wyniki wyborcze w „czeskich” gminach zlokalizowanych również w południowej części Zaolzia, w których odsetek ludności polskiej jest niewielki: **Herczawa/Hrčava** (2,17%), **Toszonowice Dolne/Dolní Tošanovice** (3,74%) oraz **Dobracice/Dobratice** (0,99%);
- (b) **mieszkańców (dwudziestu) gmin**, w których Polacy stanowią najwyższy odsetek ludności (powyżej 15% — „polskie” gminy), oraz **mieszkańców (czternastu) gmin**, w których Polacy stanowią najniższy odsetek ludności (do 5% — „czeskie” gminy) (zob. tab. 1, 2);
- (c) **mieszkańców północnej** (przemysłowo-górnictwa, silnie zurbanizowanej) oraz **południowej** (rolniczo-pasterskiej, wiejskiej lub małomiasteczkowej; bez Trzyńca) części Zaolzia. Część północna pokrywa się z obszarem powiatu karwińskiego i obejmuje następujące tzw. gminy o rozszerzonych kompetencjach: Czeski Cieszyn, Karwina, Hawierzów, Orłowa i Bogumin. Część południowa obejmuje wschodnią część powiatu frydecko-misteckiego, tj. dwie gminy o rozszerzonych kompetencjach: Trzyńiec i Jabłonków;
- (d) **mieszkańców tzw. Góralszczyzny**, stanowiącej fragment południowej części Zaolzia, w której skład wchodzi następujące gminy: Boconowice/Bocanovice, Bukowiec/Bukovec, Bystrzyca/Bystrice, Dolna Łomna / Dolní Lomná, Górna Łomna / Horní Lomná, Gródek/Hrádek, Herczawa/Hrčava, Jabłonków/Jablunkov, Koszarzyska/Košařiska, Milików/Milíkov, Mosty k. Jabłonkowa / Mosty u Jablunkova, Nawsie/Návsí, Nydek/Nýdek, Pioseczna/Písečná, Piosek/Písek. Ta część Zaolzia, w odróżnieniu od części północnej, w niewielkim stopniu doświadczyła ruchów migracyjnych.

<sup>2</sup> Określenia „polskie” gminy i „czeskie” gminy stanowią skróty myślowe na określenie odpowiednio — gmin, w których Polacy stanowią znaczącą (lecz nieprzekraczającą połowy mieszkańców) populację w danej gminie, oraz gmin, w których Polacy stanowią znikomy (poniżej 5%) odsetek lokalnej ludności.

Tabela 1

Gminy na Zaolziu o najwyższym odsetku ludności polskiej (powyżej 15%, 2011)

Gmina	% Polaków
Hrádek / Gródek	31,33
Milíkov / Milików	30,35
Košařiska / Koszarzyska	27,93
Vendryně / Wędrynia	27,12
Bukovec / Bukowiec	26,06
Dolní Lomná / Dolna Łomna	25,39
Bocanovice / Boconowice	24,16
Bystřice / Bystrzyca	24,13
Ropice / Ropica	22,42
Horní Lomná / Górna Łomna	21,71
Písečná / Pioseczna	19,39
Nýdek / Nydek	19,32
Smilovice / Śmiłowice	19,08
Stonava / Stonawa	18,99
Návsí / Nawsie	18,58
Albrechtice / Olbrachcice	17,63
Horní Suchá / Sucha Górna	17,10
Komorní Lhotka / Ligotka Kameralna	16,75
Chotěbuz / Kocobędz	16,45
Řeka / Rzeka	15,86

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Český statistický úřad. *Sčítání lidu, domů a bytů*. <https://www.czso.cz/csu/czso/scitani-lidu-domu-a-bytu> [dostęp: 23.02.2021]; Borák, Gawrecki, red., 1992, s. 160—251.

Tabela 2

Gminy na Zaolziu o najniższym odsetku ludności polskiej (poniżej 5%, 2011)

Gmina	% Polaków
Soběšovice / Szobiszowice	0,93
Dobratice / Dobracice	0,99
Petřvald / Pietwałd	1,05
Horní Domaslavice / Domasłowice Górne	1,77
Dolní Domaslavice / Domasłowice Dolne	1,93
Hřava / Herczawa	2,17
Dětmarovice / Dziećmorowice	2,18
Rychvald / Rychwałd	2,44
Bohumín / Bogumin	2,51
Havířov / Hawierzów	3,08
Orlová / Orłowa	3,60
Dolní Tošanovice / Toszonowice Dolne	3,74
Dolní Lutyně / Lutynia Dolna	3,91
Horní Tošanovice / Toszonowice Górne	4,02

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Český statistický úřad. *Sčítání lidu, domů a bytů*. <https://www.czso.cz/csu/czso/scitani-lidu-domu-a-bytu> [dostęp: 23.02.2021]; Borák, Gawricki, red., 1992, s. 160—251.

Postanowiono również sięgnąć do danych ze spisu powszechnego z 1921 roku i na tej podstawie wyodrębnić **gminy (dwadzieścia), w których ludność polska stanowiła ponad 58,8% ogółu mieszkańców** oraz **gminy (szesnaście), w których ludność czeska stanowiła ponad 59,3% ogółu mieszkańców** (zob. tab. 3, 4).

Tabela 3

Gminy na Zaolziu o najwyższym odsetku ludności polskiej (powyżej 58,8%, 1921)

Gmina	% Polaków
Košářiska / Koszarzyska	97,5
Bocanovice / Boconowice	96,8
Bukovec / Bukowiec	94,9
Dolní Lomná / Dolna Łomna	94,2
Smilovice / Śmiłowice	92,8
Milíkov / Milików	91,9
Nýdek / Nydek	89,0
Mosty u Jablunkova / Mosty k. Jabłonkowa	85,4
Řeka / Rzeka	82,2
Horní Lomná / Górna Łomna	79,7
Hrádek / Gródek	78,7
Komorní Lhotka / Ligotka Kameralna	76,4
Bystrice / Bystrzyca	75,4
Petrovice u Karviné / Piotrowice k. Karwiny	70,1
Horní Suchá / Sucha Górna	67,7
Vendryně / Wędrynia	65,3
Písek / Piosek	65,1
Jablunkov / Jabłonków	62,9
Albrechtice / Olbrachcice	62,4
Vělopolí / Wielopole	58,8

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Český statistický úřad. *Sčítání lidu, domů a bytů*. <https://www.czso.cz/csu/czso/scitani-lidu-domu-a-bytu> [dostęp: 23.02.2021]; Borák, Gawrecki, red., 1992, s. 160—251.

Tabela 4

Gminy na Zaolziu o najwyższym odsetku ludności czeskiej (powyżej 59,3%, 1921)

Gmina	% Czechów
Dolní Domaslavice / Domasłowice Dolne	99,8
Horní Domaslavice / Domasłowice Górne	99,7
Soběšovice / Szobiszowice	97,7
Hrčava / Herczawa	97,5
Dolní Tošanovice / Toszonowice Dolne	96,0
Dobratice / Dobracice	95,1
Rychvald / Rychwałd	92,2
Petřvald / Pietwałd	91,0
Dětmarovice / Dziećmorowice	88,0
Orlová / Orłowa	81,6



Doubrava / Dąbrowa	80,7
Dolní Lutyně / Lutynia Dolna	79,4
Těrlicko / Cierlicko	65,5 (d)
	43,1 (h)
Horní Tošanovice / Toszonowice Górne	65,5
Střítež / Trzycież	59,4
Třanovice / Trzanowice	59,3

d — Dolní Těrlicko

h — Horní Těrlicko

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Český statistický úřad. *Sčítání lidu, domů a bytů*. <https://www.czso.cz/csu/czso/scitani-lidu-domu-a-bytu> [dostęp: 23.02.2021]; Borák, Gawrecki, red., 1992, s. 160—251.

## Mniejszości narodowe jako aktorzy polityczni

Mniejszości etniczne lub narodowe **na ogół przejawiają wolę posiadania swojej reprezentacji politycznej** na poszczególnych szczeblach władzy publicznej — począwszy od samorządu lokalnego, przez szczebel regionalny (np. samorządowe województwa), po szczebel centralny (parlament, urzędy centralne). Im liczniejsza mniejszość, tym zwykle większe ambicje polityczne. Mniej liczebne mniejszości zadowolają się posiadaniem odpowiedniej reprezentacji na szczeblu gminnym, powiatowym czy regionalnym; bardziej liczebne, a do tego skoncentrowane na określonym obszarze, mają ambicję kształtowania polityki w wymiarze co najmniej regionalnym. Zdarza się też, że ich partie polityczne wchodzi w skład koalicji rządowych lub wspierają rząd bez umowy koalicyjnej w zamian za pewne koncesje dla swojej wspólnoty narodowej (*vide*: partie węgierskiej mniejszości narodowej wchodzące w skład koalicji rządowych na Słowacji i w Rumunii, partia turecka współtworząca gabinet rządowy w Bułgarii, partia polska na Litwie). Swoistym kuriozum jest przypadek serbskiej partii (Lista Serbska), która do 2018 roku wchodziła w skład koalicji rządowej Kosowa — państwa nieuznanego oficjalnie przez rząd w Belgradzie.

Wydaje się, że coraz powszechniejsze staje się przekonanie, iż **dzięki partycypacji przedstawicieli mniejszości w danym systemie politycznym i partyjnym łatwiej jest uniknąć dyskryminujących praktyk** ze strony państwa (i narodu większościowego) w zakresie praw kulturowych, społecznych czy ekonomicznych. Rafał Woźnica zauważa, że „brak uczestnictwa w instytucjach państwowych, a co za tym idzie marginalizacja mniejszości, może prowadzić do alienacji mniejszości w stosunku do państwa zamieszkania. W rezultacie często wśród mniejszości brak jest poczucia przynależności do państwa, które postrzegane jest jako wyłączna domena większości. Reakcją może być uciekanie się do środków pozainstytucjonalnych obejmujących bardzo szeroki wachlarz działań, od tworzenia instytucji

równoległych (alternatywnych) czy organizacji pozaparlamentarnych aż do zbrojnych ruchów secesyjnych” (Woźnica, 2016, s. 187—188). Najczęściej owocuje to procesem gettoizacji danej grupy mniejszościowej.

Posiadanie reprezentacji politycznej przez mniejszość narodową lub etniczną może przyjmować dwojaką formę. Po pierwsze, mniejszość może zabiegać o posiadanie **własnego ugrupowania politycznego** — partii etnicznej lub partii (etno)regionalnej funkcjonującej w środowisku wyłącznie lokalnym bądź też mającej ambicję podejmowania działalności na szczeblu centralnym polityki krajowej. Ugrupowanie takie może tworzyć jedna mniejszość, ale możliwe jest także **zawieranie sojuszy z innymi mniejszościami etnicznymi/narodowymi** zamieszkującymi dane państwo w celu stworzenia możliwie jak najsilniejszej reprezentacji interesów mniejszościowych. Po drugie, dana mniejszość etniczna/narodowa **może uznać za wystarczające i pożądane włączanie się w struktury polityczne i oddziaływanie na procesy decyzyjne za pośrednictwem istniejących już ogólnokrajowych partii politycznych**, nierzadko negocjując z nimi rodzaj współpracy politycznej, w tym umieszczanie kandydatów mniejszości na listach wyborczych danej partii na takich pozycjach, że istnieje duże prawdopodobieństwo uzyskania mandatu. Pomiędzy tymi obydwoma zasadniczo różnymi modelami partycypacji politycznej mniejszości etnicznych/narodowych istnieje swego rodzaju **wariant pośredni**, polegający na wytworzeniu instytucji niebędącej partią polityczną (etniczną), która ma służyć koordynowaniu wysiłków zmierzających do zdobycia odpowiedniej reprezentacji politycznej (posłów, senatorów, radnych itp.). Mowa tutaj o różnego rodzaju stowarzyszeniach i ruchach obywatelskich, które w sposób ciągły lub *ad hoc* starają się tworzyć platformę współpracy różnych opcji politycznych funkcjonujących w ramach danej grupy mniejszościowej, w celu wyłonienia takich kandydatów, którzy ostatecznie odniosą sukces wyborczy.

Wydawać by się mogło, że posiadanie relewantnej **partii etnicznej**, funkcjonującej w systemie politycznym danego państwa, stanowi optymalne rozwiązanie, patrząc z perspektywy interesów danej mniejszości. Zanim jednak odniesiemy się do tej kwestii, należy w kilku zdaniach doprecyzować pojęcie partii etnicznej. Martyna Wasiuta zauważa, że partie etniczne nie są typowymi partiami politycznymi; wskazuje jednocześnie na dwa podejścia do rozumienia ich istoty. Podejście strukturalne „pozwała na określenie ich takim mianem, ponieważ są organizacjami zrzeszającymi członków, posiadającymi swoją strukturę (kierownictwo etc.), dążącymi do objęcia stanowisk w państwie” (Wasiuta, 2007, s. 3). Tymczasem podejście funkcjonalne umożliwia wykluczenie partii etnicznej „z grona klasycznych partii politycznych, ponieważ partie etniczne [...] nie agregują interesów, ale podkreślają ich partykularyzm oraz nie integrują społeczeństwa i nie kreują społecznego konsensu” (Wasiuta, 2017, s. 3). Wasiuta stwierdza jednocześnie, że „To, co osłabia ich kondycję jako partii politycznych według jednych badaczy, przez innych jest rozpatrywane już na korzyść partii etnicznych *sensu stricto*. Ich udział w systemie partyjnym pozwala na uwzględnianie interesów podzielonego społeczeństwa, nie wyklucza jego segmentów, przez co pozwala na instytucjonalne skanalizowanie nastrojów etnicznych, oddalając groźbę niekontrolowanego konfliktu oraz stanowi

przejaw demokratycznego konsocjonalizmu” (Wasiuta, 2017, s. 3)<sup>3</sup>. Według literatury politologicznej do kategorii partii etnicznej zaliczyć można: *partie etnopolityczne* (ang. *ethnopolitical parties*), *partie mniejszości etnicznych lub narodowych* (ang. *minority parties*), *partie regionalne* (ang. *regionalist parties*) i *partie etnoregionalne* (ang. *ethnoregionalist parties*), a także *partie wieloetniczne* (ang. *multiethnic parties*). Ich wspólnym mianownikiem jest „oparta na kryteriach etnicznych (regionalnych) struktura członkowska i kierownictwo, elektorat i typ apelu, z których z kolei wynikają szczególne funkcje, jakie wypełniają one względem grupy etnicznej i jej otoczenia. Partie te bazują na rozłamach socjopolitycznych centrum-peryferie lub na podziale etnoregionalnym” (Wasiuta, 2017, s. 3—4)<sup>4</sup>.

Wasiuta, dokonując analizy i syntezy różnych definicji partii etnicznej, pisze, że według Donalda Horovitz’a partia etniczna jest „organizacją polityczną, znajdującą się pomiędzy partią polityczną a grupą interesu” (Wasiuta, 2017, s. 4). Paul R. Brass opisuje ją jako „pewną organizację polityczną dominującą w reprezentowaniu żądań określonej grupy etnicznej, w opozycji do jej rywali” (Wasiuta, 2017, s. 4). Z kolei według Kanchan Chandry i Davida Metza „partia etniczna to partia otwarcie przedstawiająca się wyborcom jako obrońca interesów jednej grupy etnicznej lub agregatu grup przed wykluczeniem ich przez inną grupę lub grupy, i osadzająca tę reprezentację w centrum w swojej strategii mobilizacyjnej” (Wasiuta, 2017, s. 4). Donna L. Van Cott zaś proponuje, by „partią etniczną nazywać organizację uprawnioną do rywalizacji wyborczej, której większość przywódców i członków identyfikuje się z grupą etniczną niedominującą i której główne hasła programu wyborczego zawierają żądania o charakterze etnicznym i kulturowym” (Wasiuta, 2017, s. 4). Wasiuta zauważa, że „do cech, na podstawie których klasyfikuje się partie etniczne, należą: wielkość poparcia, które partia otrzymuje w wyborach od danej grupy etnicznej, od której jest uzależniona, oraz to, czy partia przedstawia siebie jako reprezentanta tejże grupy. Partia etniczna jako taka nie byłaby etniczną, gdyby nie otrzymywała większości poparcia od konkretnej grupy etnicznej i nie określała w tych kategoriach samej siebie (zwłaszcza w nazwie partii), wykluczając w ten sposób inne segmenty elektoratu” (Wasiuta, 2017, s. 4)<sup>5</sup>.

Jak już stwierdzono, partia etniczna niekoniecznie musi reprezentować interes jednej mniejszości etnicznej/narodowej. Możliwe jest bowiem stworzenie swego rodzaju **sojuszu partyjnego dwóch lub więcej mniejszości etnicznych**. Doskonałym przykładem takiego „sojuszu” mniejszości jest Ruch Polityczny Coexistentia—Wspólnota—Együttélés—Spivžitja—Soužití—Zusammenleben, powstały w 1989 roku jako Ruch Polityczny Mniejszości Narodowych w Czechosłowacji „Coexistentia”. Jest to ugrupowanie polityczne działające początkowo wśród mniejszości narodowych Czechosłowacji, następnie zaś w Republice Czeskiej, mające na celu zabezpieczenie praw mniejszości narodowych i etnicznych. W drugiej dekadzie

<sup>3</sup> Zob. także: Horovitz, 1985, s. 296—297; Ishiyama, 2001; Herbut, 2002, s. 28—31; Touquet, 2011.

<sup>4</sup> Zob. także: Lipset, Rokkan, 1967, s. 16; De Winter, Türsan, 2003, s. 1.

<sup>5</sup> Zob. także: Horovitz, 1985, s. 291; Van Cott, 2005, s. 3; Ishiyama, Breuning, 2011.

XXI wieku w Serbii w wyborach parlamentarnych wystartowało ugrupowanie pod nazwą Lista Wspólnot Narodowych (Lista nacionalnih zajednica) zrzeszające kilka mniejszości narodowych zamieszkujących Serbię (Węgrów, Chorwatów, Boszniaków).

Z drugiej strony mniejszość etniczna/narodowa, pod warunkiem, że jest dostatecznie duża, może utworzyć **dwie lub więcej partii politycznych będących de facto partiami etnicznymi**, a przez to niejako kształtować paralelną scenę partyjną w danym kraju (odzwierciedlającą podziały ideologiczne wewnątrz danej wspólnoty mniejszościowej). Rzadkim zjawiskiem są **partie polityczne międzyetniczne**, które otwarcie zmierzają do wypracowania jakiegoś konsensusu **między mniejszością etniczną/narodową a narodem większościowym** poprzez promowanie pojednania, współpracę międzyetniczną oraz przełamywanie wzajemnych uprzedzeń i stereotypów. W odróżnieniu od innych partii politycznych promujących przełamywanie barier międzyetnicznych ten typ partii cechuje silne akcentowanie tożsamości etnicznej i postulatu zachowania odrębnej tożsamości narodowej.

## Aksamitna rewolucja i początki politycznej samoorganizacji mniejszości polskiej na Zaolziu

Część Polaków aktywnie zaangażowała się w działalność **Forum Obywatelskiego**, tworząc w pewnym momencie w jego ramach „sekcję polską”, a w późniejszym czasie angażowała się także w tworzenie struktur nowych partii politycznych, zwłaszcza **ODS, KDU-ČSL** czy **ČSSD**. Z drugiej strony część działaczy polskich, także i tych pierwotnie działających w ramach Forum Obywatelskiego, na początku lat 90. XX wieku aktywnie zaangażowała się w tworzenie ugrupowania mającego stanowić reprezentację wszystkich mniejszości narodowych i etnicznych w ówczesnym państwie czeskosłowackim: **Wspólnota—Soužití—Egüttélés (COEX)**. Ugrupowanie to wraz z rozpadem Czechosłowacji, a tym samym pozostaniem zdecydowanej większości mniejszości narodowych i etnicznych po słowackiej stronie granicy, stało się w nowych warunkach ustrojowych (Republika Czeska) ugrupowaniem jednoznacznie kojarzonym z polską mniejszością narodową. Przy czym z uwagi na utratę „węgierskiego komponentu” partia ta przestała odgrywać jakąkolwiek rolę w wymiarze ogólnokrajowym (wybory parlamentarne), a jej przedstawiciele skoncentrowali swoją aktywność na lokalnym wymiarze polityki (wybory samorządowe). Faktem jest, że aktywność polityczna reprezentantów polskiej mniejszości od początku lat 90. XX wieku miała niejako dwuwektorowy charakter (Kopeček, 2002; 2003).

Z jednej strony występowali bowiem ci, którzy optowali — mówiąc w pewnym uproszczeniu — za „**zasadą obywatelską**” i realizacją interesów polskiej mniejszości na zasadzie współpartycypacji z Czechami w podejmowaniu różnych

projektów politycznych. W tym przypadku zakładano, iż działalność polityczna powinna mieć w pierwszym rzędzie obywatelski, ponadpartijny wymiar, realizację praw mniejszości widziano zaś na drodze konsensusu i kooperacji z narodem większościowym (Czechami). W gronie działaczy politycznych omawianego nurtu znaleźli się m.in.: Marian Siedlaczek, Tadeusz Wantuła, Jan Rusnok, Janusz Klimsza (Kopeček, 2003).

Z drugiej strony aktywność przejawiali ci przedstawiciele polskiej mniejszości, którzy optowali za „**zasadą narodową**” oraz wyraźnym określeniem i realizacją interesów polskiej grupy w postaci paralelnych instytucji społeczno-kulturalnych, a przede wszystkim — partii politycznych (wzorcem dla tego typu polityki były strategie polityczne Węgrów słowackich). W odróżnieniu od swoich rodaków z opcji liberalno-obywatelskiej stawiających na kooperację z władzami państwowymi i narodem większościowym, zwolennicy tej drogi realizacji interesów polskich na Zaolziu postawili na ścisłą kooperację z reprezentacjami innych mniejszości narodowych i etnicznych. Kluczową rolę odgrywało tutaj porozumienie z półmilionową mniejszością węgierską jako najliczniejszą w Czechosłowacji i będącą w podobnym położeniu co polska (zwarte występowanie przy granicy z państwem macierzystym, długowieczna historia osadnictwa, wysoki poziom samoświadomości i odrębności narodowej, istnienie podziałów wyznaniowych wewnątrz grupy „wyciszanych” przez interesy narodowe). Nie bez znaczenia było zapewne i to, że na początku lat 90. XX wieku bardzo silny rezonans polityczny miały postulaty polityków słowackich domagających się autonomii lub suwerenności Słowacji. W gronie działaczy politycznych omawianego nurtu znaleźli się m.in.: Stanisław Gawlik, Edwin Macura, Władysław Niedoba (Kopeček, 2003) (*notabene* Gawlik i Niedoba startowali do parlamentu czechosłowackiego... ze słowackich okręgów wyborczych).

## Wybory lokalne (komunalne) na Zaolziu (1994—2018)

Od początku lat 90. XX wieku elity zaolziańskie, zyskując stopniowo świadomość niewielkiego wpływu na politykę ogólnokrajową czy nawet regionalną — wojewódzką (niewielkich szans dla odpowiednich koncesji na rzecz polskiej mniejszości), coraz więcej energii poświęcały polityce lokalnej — samorządowej. Samorzady gminne stały się zatem sprawdzianem politycznej samoorganizacji polskiej mniejszości, której przedstawiciele bynajmniej nie mieli jednolitej strategii forsowania polskich interesów. Otóż podobnie jak w odniesieniu do polityki ogólnokrajowej, począwszy od lat 90. XX wieku, także i w tym przypadku wyraźna jest swoista dwutorowość w stosunku do strategii wyborczej.

Z jednej bowiem strony panuje przekonanie, że aby być skutecznym politykiem lokalnym, należy uzyskać możliwie szerokie poparcie wyborcze, co w praktyce oznacza **budowanie bazy wyborczej (elektoratu) ponad podziałami etnicznymi**. Zwolennicy takiej strategii odwołują się w pierwszym rządzie do interesu danego regionu jako całości, nie zaś do interesów polskiej lub czeskiej grupy narodowościowej. W efekcie zdarza się, że polski kandydat uzyskuje więcej czeskich aniżeli polskich głosów wyborczych, co może w przyszłości przekładać się na sukces wyborczy w wyborach ogólnokrajowych.

Z drugiej strony część zaangażowanych społecznie i politycznie Polaków stoi na stanowisku, że w pierwszym rządzie należy bronić interesu polskiej grupy narodowościowej, dążąc do **mobilizacji elektoratu głównie wśród Polaków zaolziańskich**, względnie także wśród innych mniejszości narodowych i etnicznych (poprzez odwoływanie się do wspólnych, mniejszościowych interesów). Owszem, dostrzega się konieczność współdziałania na rzecz danego regionu i realizacji jego ponadetnicznych interesów, jednakowoż powinno się to odbywać z pozycji odrębnej, polskiej organizacji, posiadającej swoją podmiotowość polityczną.

Wydaje się, że z czasem zaczyna przeważać pierwsza z wyżej wymienionych strategii, zwłaszcza, iż liczebność osób deklarujących się jako Polacy systematycznie spada. Nie oznacza to jednak absolutnie „rozluźnienia” dyscypliny wśród tych lokalnych działaczy, którzy stawiają na „mobilizację etniczną” Polaków mieszkających na Zaolziu.

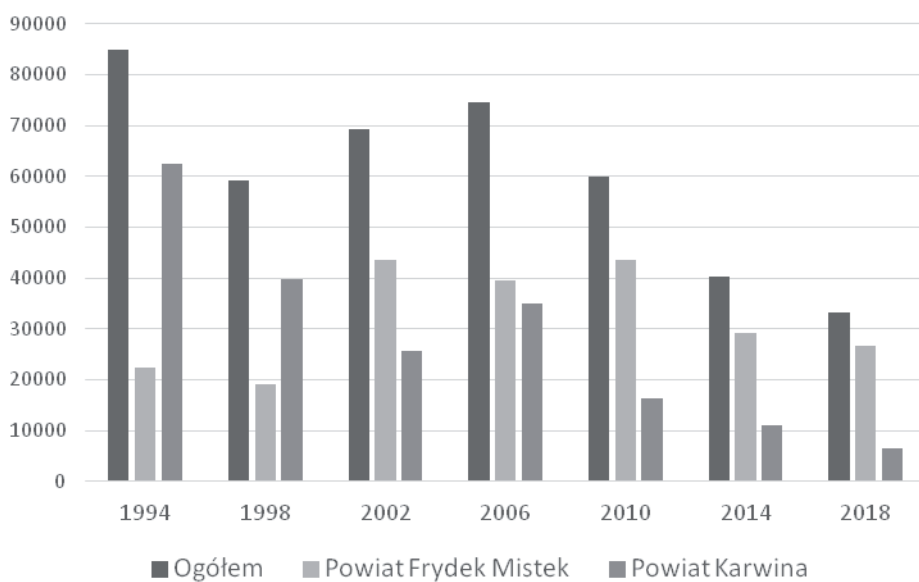
Analiza statystyczna w odniesieniu do przedstawicieli pierwszego nurtu nastrocza pewnych trudności, albowiem Polacy lub osoby polskiego pochodzenia w wyborach lokalnych na ogół stawiają na pierwszym planie kwestie interesów danego regionu i nie eksponują swojej tożsamości narodowej. Zdarza się wcale nierzadko, że są oni bardzo skuteczni w pozyskiwaniu głosów wyborczych zarówno Polaków, jak i Czechów, a także osób deklarujących inną tożsamość narodową (Ślązacy, Słowacy, Węgrzy, Romowie itd.).

W odniesieniu do drugiego ze wspomnianych nurtów, z oczywistych względów zdecydowanie łatwiej jest przeprowadzić analizę statystyczną. W tym kontekście warto więcej uwagi poświęcić ugrupowaniu o nazwie **Coexistentia—Wspólnota** (Coexistentia-Soužití — COEX), które wraz z rozpadem Czechosłowacji z partii o zasięgu ogólnokrajowym, reprezentującej kilka mniejszości narodowych i etnicznych, stało się partią, a raczej ruchem społecznym o zasięgu lokalnym, reprezentującym *de facto* wyłącznie mniejszość polską<sup>6</sup>. Jak zauważa Wasiuta, „transformację tę można opisać w skrócie jako przemianę wieloetnicznej partii typu niepodległościowego w partię monoetniczną umiarkowanego protekcjonizmu. Główną przyczyną tego przeobrażenia się była zmiana polityczno-ustrojowa z 1993 r. Formalnie COEX nadal pozostaje ruchem politycznym, spełniając jednak funkcje partii politycznej” (Wasiuta, 2017, s. 13). Po rozpadzie Czechosłowacji liderzy tego ugrupowania podjęli kilka bezskutecznych prób uzyskania mandatu

<sup>6</sup> Szerzej na temat politycznej samoorganizacji i zachowań politycznych Polaków zaolziańskich: Kopeček, 2002; 2003.

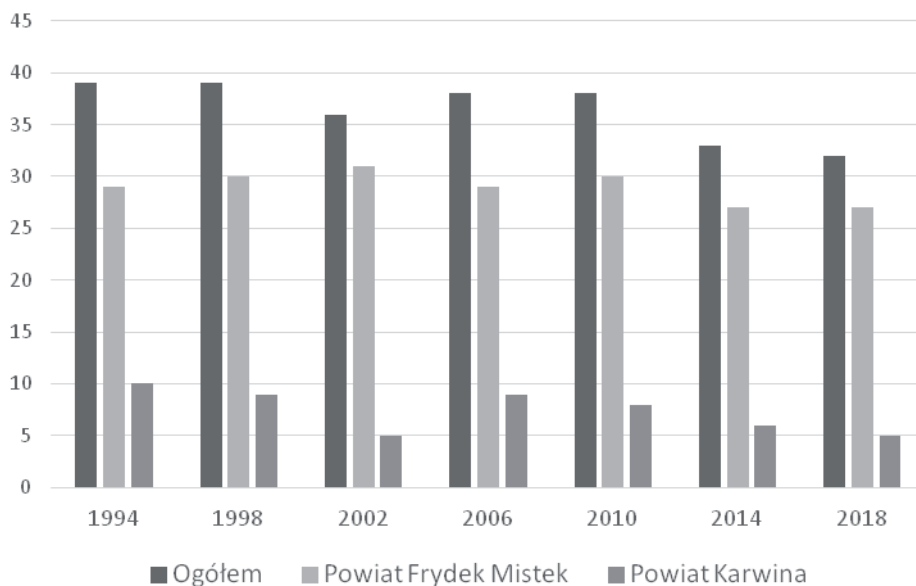


poselskiego poprzez wejście w koalicję z innymi podmiotami o bardzo niewielkim poparciu społecznym (1996 r. — z ruchem Niezawisłych — NEZÁVISLÍ; 2002 r. — z Partią Wsi — Strana venkova — spojené občanské síly). Podobnie zresztą było w odniesieniu do wyborów wojewódzkich. W ówczesnym województwie ostrawskim w 2000 roku, w pierwszych wyborach do sejmiku wojewódzkiego COEX uzyskał 2,31% poparcia w skali województwa, w powiecie karwińskim — 5,85%, frydecko-misteckim zaś — 5,64%. W późniejszych wyborach COEX już nie startowała. W 2006 roku ostatecznie postanowiono zrezygnować z aktywności politycznej o zasięgu ogólnopaństwowym oraz wojewódzkim i skoncentrować się na lokalnej polityce (Wasiuta, 2017, s. 14—15). Mając na uwadze okres 1994—2018 i poparcie dla kandydatów COEX w wyborach gminnych (startujących pod szyldem COEX, nie w koalicji z innymi podmiotami), należy odnotować, że zauważalny stopniowy spadek liczby oddanych głosów z prawie 85 tys. w 1994 roku do nieco ponad 33 tys. głosów w 2018 roku nie przekłada się na proporcjonalny spadek liczby uzyskanych mandatów: 39 w 1994 i 32 w 2018 roku. Świadczyć to może o doskonaleniu strategii wyborczej, w efekcie której radykalnie obniżono liczbę tzw. zmarnowanych głosów, które nie skutkują uzyskaniem mandatu przez reprezentanta omawianego ugrupowania (zob. rys. 1, 2).



**Rys. 1.** Liczba głosów oddanych na kandydatów COEX w wyborach samorządowych (lokalnych) w latach 1994—2018

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Český statistický úřad: *Volby.cz*. <https://volby.cz> [dostęp: 23.02.2021].



**Rys. 2.** Liczba mandatów uzyskanych przez kandydatów COEX w wyborach samorządowych (lokalnych) w latach 1994—2018

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Český statistický úřad: *Volby.cz*. <https://volby.cz> [dostęp: 23.02.2021].

Na stronie internetowej COEX (*Polacy w radach miast i gmin...*) znajdziemy listę wszystkich polskich radnych w gminach czeskiej części Śląska Cieszyńskiego (czyli także nienależących do COEX), których w kadencji 2018—2022 w sumie jest 105 (na 692 wszystkich mandatów radnych). Naturalnie mamy w omawianym przypadku do czynienia z pewną uznaniowością dotyczącą politycznego znaczenia tożsamości narodowej, zwłaszcza w odniesieniu do osób wybranych na radnych spoza listy COEX. Ich polskość została co prawda „potwierdzona” przez COEX na oficjalnej stronie internetowej, co już samo w sobie stanowi interesujący przyczynek do badań nad „odgórnym” rozstrzygnięciem tożsamości narodowej/etnicznej. Należy jednak z dużym prawdopodobieństwem założyć, że sami zainteresowani raczej utożsamiają się z polską grupą narodową, albowiem nie odnotowano jakichś sprzeciwów wobec zawartości omawianej listy ze strony osób, których nazwiska pojawiły się na tejże liście. Można natomiast przypuszczać, że lista polskich radnych zamieszczona na oficjalnej stronie COEX może być niepełna, gdyż nie wszyscy faktycznie polscy kandydaci, w uznaniu redaktorów tej listy, zasłużyli sobie na miano „polskich radnych”. Dlatego też przedstawiane dane należy traktować z pewną ostrożnością (zob. tab. 5).

Tabela 5

Polscy radni w poszczególnych gminach Zaolzia (wybory samorządowe w 2018 r.)

Gmina	Ogółem mandatów w gminie	COEX <sup>a)</sup>	PL spoza COEX	Łącznie PL	% mandatów dla PL	% mandatów (polscy kandydaci) — % ludności polskiej w gminie	% Polaków w gminie
Albrechtice / Olbrachcice	15	1	5	6	40,00	↑↑↑↑	17,63
Bocanovice / Boconowice	7	0	1	1	14,29	↓↓	24,16
Bohumín / Bogumin	23	0	0	0	0,00	●	2,51
Bukovec / Bukowiec	11	2	1	3	27,27	●	26,06
Bystřice / Bystrzyca	15	0	5	5	33,33	↑	24,13
Český Těšín / Czeski Cieszyn	27	0	7	7	25,93	↑↑	12,76
Chotěbuz / Kocobędz	15	2	1	3	20,00	●	16,45
Dětmorovice / Dziecmorowice	15	0	0	0	0,00	●	2,18
Dobratice / Dobracice	9	0	0	0	0,00	●	0,99
Dolní Domaslavice / Domasłowice Dolne	15	0	0	0	0,00	●	1,93
Dolní Lomná / Dolna Łomna	7	1	2	3	42,86	↑↑↑	25,39
Dolní Lutyně / Lutynia Dolna	15	1	0	1	6,67	↑	3,91
Dolní Tošanovice / Toszonowice Dolne	9	0	0	0	0,00	●	3,74
Doubrava / Dąbrowa	15	0	1	1	6,67	●	5,67
Havířov / Hawierzów	43	0	4	4	9,30	↑	3,08
Horní Domaslavice / Domasłowice Górne	13	0	0	0	0,00	●	1,77
Horní Lomná / Górna Łomna	7	0	1	1	14,29	↓	21,71
Horní Suchá / Sucha Górna	15	0	5	5	33,33	↑↑↑	17,10
Horní Tošanovice / Toszonowice Górne	9	0	1	1	11,11	↑	4,02
Hrádek / Gródek	15	4	3	7	46,67	↑↑↑	31,33
Hrčava / Herczawa	7	0	0	0	0,00	●	2,17
Jablunkov / Jabłonków	21	1	2	3	14,29	●	14,60
Karviná / Karwina	41	0	4	4	9,76	●	9,73

<b>Komorní Lhotka / Ligotka Kameralna</b>	11	0	1	1	9,09	↓	16,75
<b>Košařiska / Koszarzyska</b>	9	2	1	3	33,33	↑	27,93
<b>Milřkov / Milików</b>	13	6	1	7	53,85	↑↑↑↑	30,35
<b>Mosty u Jablunkova / Mosty k. Jablonkowa</b>	15	3	1	4	26,67	↑↑	13,42
<b>Návsí / Nawsie</b>	15	2	2	4	26,67	↑	18,58
<b>Nýdek / Nydek</b>	15	2	0	2	13,33	↓	19,32
<b>Orlová / Orłowa</b>	31	0	1	1	3,23	●	3,60
<b>Petrovice u Karviné / Piotrowice k. Karwiny</b>	21	0	1	1	4,76	↓	13,05
<b>Petřvald / Pietwałd</b>	15	0	0	0	0,00	●	1,05
<b>Písečná / Pioseczna</b>	7	0	3	3	42,86	↑↑↑↑	19,39
<b>Písek / Piosek</b>	9	1	0	1	11,11	●	14,88
<b>Řeka / Rzeka</b>	9	0	0	0	0,00	↓↓↓	15,86
<b>Ropice / Ropica</b>	15	3	0	3	20,00	●	22,42
<b>Rychvald / Rychwałd</b>	15	0	0	0	0,00	●	2,44
<b>Smilovice / Śmilowice</b>	7	0	1	1	14,29	↓	19,08
<b>Soběšovice / Szobiszowice</b>	15	0	0	0	0,00	●	0,93
<b>Stonava / Stonawa</b>	7	0	3	3	42,86	↑↑↑↑	18,99
<b>Střítež / Trzycież</b>	9	0	0	0	0,00		13,66
<b>Těrlicko / Cierlicko</b>	15	1	1	2	13,33	↑	10,89
<b>Třanovice / Trzanowice</b>	15	0	2	2	13,33	●	15,74
<b>Třinec / Trzyniec</b>	33	0	4	4	12,12	●	13,17
<b>Vělopolí / Wielopole</b>	5	0	0	0	0,00	↓↓	13,94
<b>Věndryně / Wędrynia</b>	17	7	1	8	47,06	↑↑↑↑	27,12
<b>Ogółem (Zaolzie)</b>	<b>692</b>	<b>39</b>	<b>66</b>	<b>105</b>	<b>15,17</b>	↑	<b>7,80</b>

<sup>a)</sup> COEXISTENTIA samodzielnie lub w koalicii

#### Legenda:

- różnica do 5%
- ↑ % odsetek Polaků w gminie < % mandatů uzyskanych przez Polaků (různica 5—10%)
- ↑↑ % odsetek Polaků w gminie < % mandatů uzyskanych przez Polaků (různica 10—15%)
- ↑↑↑ % odsetek Polaků w gminie < % mandatů uzyskanych przez Polaků (různica 15—20%)
- ↑↑↑↑ % odsetek Polaků w gminie < % mandatů uzyskanych przez Polaků (různica powyżej 20%)
- ↓ % odsetek Polaků w gminie < % mandatů uzyskanych przez Polaků (různica 5—10%)
- ↓↓ % odsetek Polaků w gminie < % mandatů uzyskanych przez Polaků (různica 10—15%)
- ↓↓↓ % odsetek Polaků w gminie < % mandatů uzyskanych przez Polaků (různica 15—20%)
- ↓↓↓↓ % odsetek Polaků w gminie < % mandatů uzyskanych przez Polaků (různica powyżej 20%)

Žródlo: opracowanie własne na podstawie: [www.volby.cz](http://www.volby.cz) [dostp: 23.02.2021]; <http://www.coexistentia.cz/2018wybor/polacy2018.htm> [dostp: 30.01.2020].

Biorąc pod uwagę trzy gminy o najwyższym odsetku ludności deklarującej polską tożsamość narodową (Gródek, Koszarzyska, Milików), należy zauważyć, iż Coexistentia—Wspólnota cieszy się w nich względnie stabilnym poparciem na szczeblu wyborów samorządowych (gminnych) od 1994 roku. W tabeli 6 ujęto również osoby radnych z polskimi nazwiskami, wybranymi spoza list COEX. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że nie przesądza to o ich identyfikacji narodowej, a jedynie pochodzeniu etnicznym. Warto zwrócić uwagę, że bardzo silną i stabilną liczebnie reprezentacją od 1994 roku COEX posiada w gminie **Milików** (ok. 40% głosów w radzie gminy).

Tabela 6

Polscy radni z ramienia Coexistentia—Wspólnota w wybranych gminach (1994—2018), cz. 1

Miejscowość (% Polaków)	Polscy radni	Rok wyborów samorządowych (gminnych)						
		1994	1998	2002	2006	2010	2014	2018
<b>Hrádek Gródek</b> (31,3)	Liczba mandatów	9	15	15	15	15	15	15
	COEX	6	3	3	3	4	3	4
	Pozostali z PL nazwiskiem	3	7	7	10	7	3	4
	% COEX	66,7	20	20	20	26,7	20	26,7
<b>Košařiska Koszarzyska</b> (27,9)	Liczba mandatów	7	9	9	9	9	9	9
	COEX	2	3	2	1	1	2	2
	Pozostali z PL nazwiskiem	3	3	4	2	3	2	1
	% COEX	28,6	33,3	22,2	11,1	11,1	22,2	22,2
<b>Milikov Milików</b> (30,4)	Liczba mandatów	13	13	13	13	13	13	13
	COEX	5	5	6	5	5	5	6
	Pozostali z PL nazwiskiem	3	5	2	4	2	2	3
	% COEX	38,5	38,5	46,2	38,5	38,5	38,5	46,2

Źródło: opracowanie własne na podstawie: [www.volby.cz](http://www.volby.cz) [dostęp: 23.02.2021]; <http://www.coexistentia.cz/2018wybor/polacy2018.htm> [dostęp: 30.01.2020].

Dla porównania w tabeli 7 zaprezentowano wyniki poparcia dla COEX w pięciu innych gminach, w których w wyborach samorządowych w 2018 roku polscy kandydaci (także spoza list COEX) uzyskali poparcie powyżej 40%. Tak wysokie poparcie było wówczas możliwe prawdopodobnie z tego powodu, że polscy kandydaci startowali z różnych list wyborczych, nierzadko też jako kandydaci niezależni. W niżej przedstawionych gminach jedynie w przypadku **Wędryni** można mówić o stabilnym i wysokim poparciem dla COEX, oscylującym podobnie jak w przypadku Milikowa na poziomie ok. 40%.

Tabela 7

Polscy radni z ramienia Coexistentia—Wspólnota w wybranych gminach (1994—2018), cz. 2

Miejscowość (% Polaków)	Polscy radni	Rok wyborów samorządowych (gminnych)						
		1994	1998	2002	2006	2010	2014	2018
Albrechtice Olbrachcice (17,6)	Liczba mandatów	17	17	15	15	15	15	15
	COEX	2	2	1	1	2	1	1
	% COEX	11,8	11,8	6,7	6,7	13,3	6,7	6,7
Písečná Pioseczna (19,4)	Liczba mandatów	x	x	7	7	7	7	7
	COEX	x	x	0	0	0	0	0
	% COEX	x	x	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Vendryně Wędrynia (27,1)	Liczba mandatów	x	17	17	17	17	17	17
	COEX	x	5	6	5	6	7	7
	% COEX	x	29,4	35,3	29,4	35,3	41,2	41,2
Dolní Lomná Dolna Łomna (25,4)	Liczba mandatów	7	7	7	7	7	7	7
	COEX	1	2	1	1	1	2	1
	% COEX	14,3	28,6	14,3	14,3	14,3	28,6	14,3
Stonava Stonawa (19,0)	Liczba mandatów	7	7	7	7	7	7	7
	COEX	1	1	1	1	0	0	0
	% COEX	14,3	14,3	14,3	14,3	0,0	0,0	0,0

Źródło: opracowanie własne na podstawie: [www.volby.cz](http://www.volby.cz) [dostęp: 23.02.2021]; <http://www.coexistentia.cz/2018wybor/polacy2018.htm> [30.01.2020].

Reasumując, aktywność Polaków w wymiarze **wyborów samorządowych** wykazuje się dużą dynamiką, przy czym ma ona dwojaki charakter: z jednej strony w ramach ugrupowania COEX, stanowiącego swego rodzaju namiastkę polskiej partii etnicznej, z drugiej — w ramach innych lokalnych ugrupowań. W ostatnich wyborach jedną trzecią wszystkich polskich radnych (tj. 39/105) stanowili reprezentanci COEX. Ogółem polscy radni stanowili w 2018 roku nieco ponad 15% ogółu radnych gminnych na Zaolziu, co odzwierciedla wielkość potencjału etnicznego polskiej mniejszości, choć w części gmin widać wyraźną nadreprezentację polskich radnych w stosunku do odsetka ludności polskiej mierzonego według spisów powszechnych.

## Wybory ogólnokrajowe (parlamentarne, prezydenckie) na Zaolziu (1990—2017)

Mając na uwadze aktywność polityczną, a ściślej wyborczą Polaków mieszkających na Zaolziu w wyborach ogólnokrajowych, w odniesieniu do okresu po 1989 roku, należy odnotować kilka istotnych wydarzeń i procesów.



Po pierwsze — jedynie w okresie 1992—1996 mniejszość polska nie posiadała w czeskim parlamencie (Izba Poselska, Senat) swojej reprezentacji. W latach 1990—1992 aż **trzech Polaków zasiadało w Izbie Ludowej Zgromadzenia Federalnego, jeden zaś — w Czeskiej Radzie Narodowej**. Była to rekordowa reprezentacja od początków istnienia czechosłowackiego parlamentu (tj. od 1918 roku). Trzeba przy tym zaznaczyć, że ówczesne ordynacje wyborcze nie przewidywały jakichkolwiek koncesji na rzecz mniejszości narodowych i etnicznych. (Przeciwnie, tak projektowano okręgi wyborcze, aby przedstawicielom nieczeskiej grupy narodowej zmniejszać szanse na objęcie funkcji posła lub senatora). W omawianym okresie zarysowały się też dwa nurty polityczne wśród Polaków: liberalny związany z Forum Obywatelskim i konserwatywny zorientowany na prawa mniejszości, związany z ruchem Coexistencia. Z kolei od wyborów w 1996 roku, w latach 1996—2017, polska mniejszość miała **trzech reprezentantów w Izbie Poselskiej Republiki Czeskiej**, przy czym wszyscy trzej urzędowali niepełną kadencję. W pierwszym przypadku (Wawrzyniec Fójcik) stało się tak z uwagi na przedterminowe wybory rozpisane w 1998 roku, w drugim przypadku (Marian Bielesz) z uwagi na zrzeczenie się mandatu poselskiego, w trzecim zaś (Jiří Rusnok) — z uwagi na skróconą kadencję parlamentu.

Po drugie — pomysły dla Polaków z Zaolzia, mimo niezbyt sprzyjającego podziału Zaolzia na trzy okręgi wyborcze, okazały się **wybory do Senatu**, albowiem **trzech kandydatów deklarujących się jako Polacy lub przyznający się otwarcie do polskich korzeni uzyskało w wyborach mandat senatorski** (Andrzej Feber w 2000 r., Eduard Matykiewicz w 2002 r, Jiří Cieńciała w 2016 r.). Niewiele (głosów) brakowało, aby do tego grona w 2010 roku dołączył Stanisław Czudek. **Co ciekawe, ani jeden z polskich parlamentarzystów nie dostał się do parlamentu z list dwóch — najczęściej popieranych przez Polaków partii, tj. ČSSD i KDU-ČSL** (zob. tab. 8).

Tabela 8

Reprezentanci polskiej mniejszości narodowej w czechosłowackim/czeskim parlamencie

Okres	Zgromadzenie Federalne Izba Ludowa	Zgromadzenie Federalne Izba Narodów	Czeska Rada Narodowa	Izba Poselska	Senat	
1990— 1992	<b>Danuta Branna</b> (FO) 15.111 <b>Władysław Niedoba</b> (COEX)		<b>Tadeusz Wantuła</b> (FO) 10.674			
1992— 1992	<b>Stanisław Gawlik</b> (COEX)					
1992— 1996						
1996— 1998				<b>Wawrzyniec Fójcik</b> (ODS) 5.471		
1998— 2002					<b>Andrzej Feber</b> (US-DEU) (od 2000) 10.734	
2002— 2006				<b>Marian Bielez</b> (US-DEU) (do 2004) 5.490	<b>Andrzej Feber</b> (US- -DEU)	<b>Eduard Matykiewicz</b> (KSČM) (od 2002) 9.469
2006— 2010					<b>Eduard Matykiewicz</b> (KSČM) (do 2008)	
2010— 2013				<b>Jiří Rusnok</b> (VV/LIDEM) 2.952		
2013— 2017					<b>Jiří Cieńcíała</b> (OSN) (od 2016) 10.804	
2017— 2021					<b>Jiří Cieńcíała</b> (OSN)	
2021—					<b>Jiří Cieńcíała</b> (OSN) (do 2022)	

COEX Ruch Polityczny Coexistentia—Wspólnota—Együttélés—Spivžitja—Soužití

DEU Unia Demokratyczna (cz. Demokratická unie)

FO Forum Obywatelskie (cz. Občanské fórum)

KSČM Komunistyczna Partia Czech i Moraw (cz. Komunistická strana Čech a Moravy)

LIDEM Liberalni Demokrati (cz. Liberální demokraté)

ODS Obywatelska Partia Demokratyczna (cz. Občanská demokratická strana)

OSN Obywatele Razem — Niezależni (cz. Občané spolu — Nezávislí)

US-DEU Unia Wolności — Unia Demokratyczna (cz. Unie svobody — Demokratická unie, US-DEU)

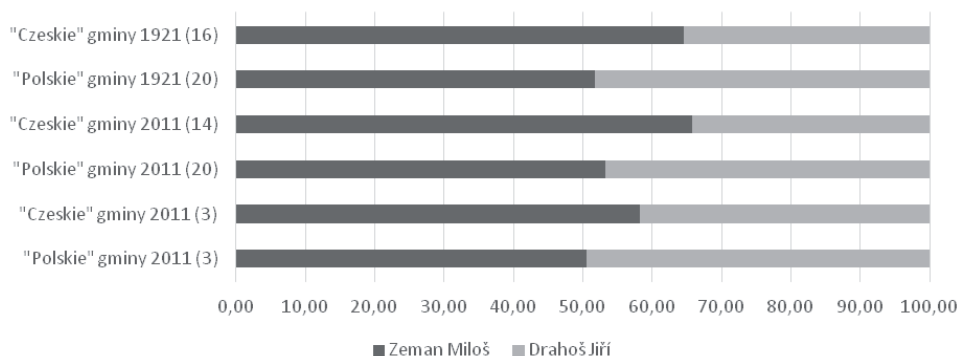
VV Sprawy Publiczne (cz. Věci veřejné)

Przy nazwisku podano listę partyjną — wyborczą oraz uzyskaną liczbę głosów; BR — brak reprezentacji

Źródło: opracowanie własne na podstawie: www.volby.cz [dostęp: 23.02.2021].

R. Zenderowski: Preferencje polityczne (wyborcze) Polaków zamieszkujących Zaolzie (1990—2018)

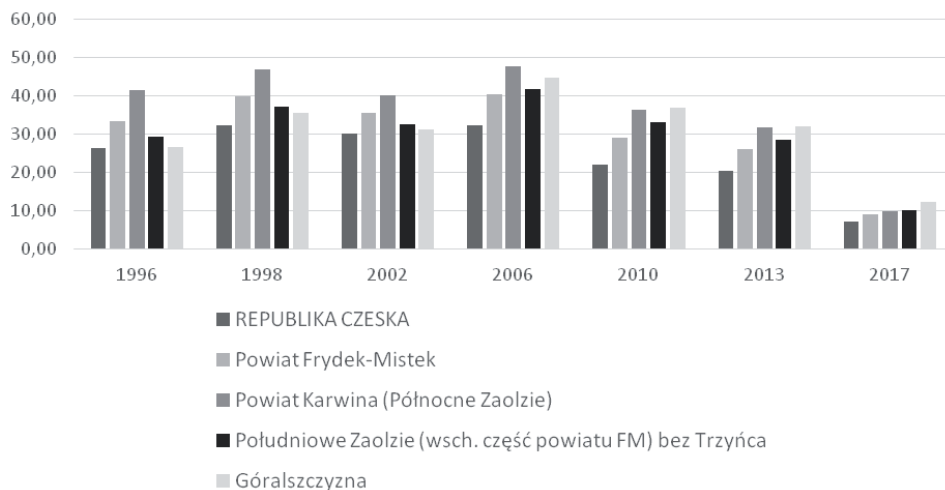
Po trzecie — w odróżnieniu od wcześniej wspomnianych wyborów, **wybory prezydenckie** właściwie nie miały większego znaczenia dla sytuacji (i reprezentacji) Polaków zamieszkujących Zaolzie, choć widać było wyraźnie wyższe poparcie, jakie uzyskał „krajan” Jiří Drahoš (pochodzący z Zaolzia, z mieszanej polsko-czeskiej rodziny) w gminach o znaczącym odsetku ludności polskiej (zob. rys. 3).



**Rys. 3.** Wyniki wyborów na urząd Prezydenta Republiki Czeskiej w „polskich” i „czeskich” gminach na Zaolziu (II tura, 2018 r., w %)

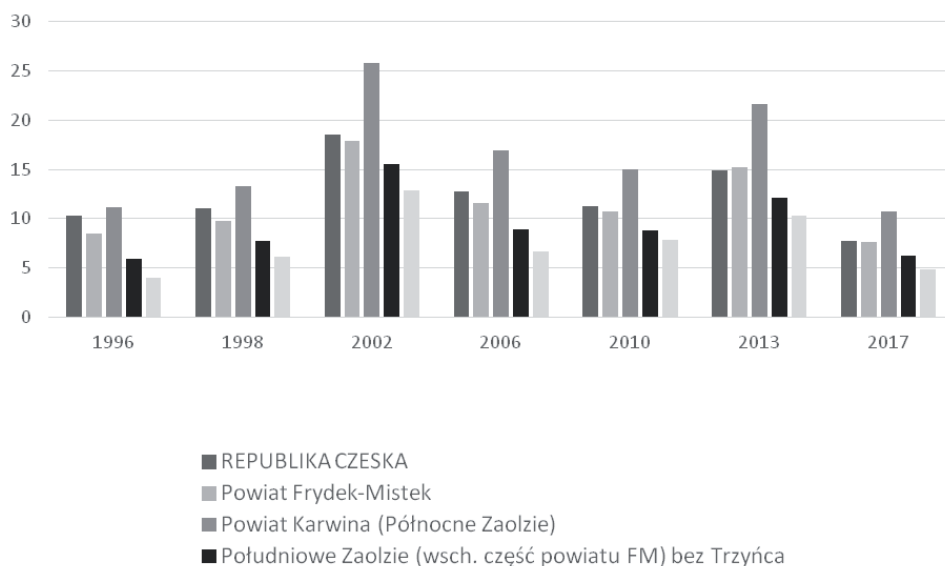
Źródło: opracowanie własne na podstawie: Český statistický úřad: *Volby.cz*. <https://volby.cz> [dostęp: 23.02.2021].

Po czwarte — wyniki zwłaszcza wyborów parlamentarnych pozwalają wyodrębnić **dwa subregiony: północny** (pokrywający się z zakresem terytorialnym powiatu Karwina), zdominowany przez wyborców partii lewicowych lub centro-lewicowych (KSČM, ČSSD), oraz **południowy** (wschodnia część powiatu Frydek-Místek), w którym obok centrolewicowej ČSSD zdecydowanie większym poparciem niż na północy regionu cieszy się chadecka KDU-ČSL. Gdy się porówna te preferencje wyborcze z wynikami wyborów z okresu międzywojennego (1925, 1929, 1935), bardzo wyraźnie widać, że mimo upływu czasu pewne wzorce zachowań politycznych pozostają niezmiennie. Tereny, gdzie niegdyś bezapelacyjnie zwyciężały Komunistyczna Partia Czechosłowacji i Polska Socjalistyczna Partia Robotnicza (powiaty sądowe: Frysztat i Bogumin), zostały „zagospodarowane” przez Komunistyczną Partię Czech i Moraw oraz Czeską Partię Socjaldemokratyczną. Tam, gdzie przed II wojną światową zwyciężały (w różnych konfiguracjach koalicyjnych) chadecki Związek Śląskich Katolików w Czechosłowacji (zdominowany przez polskich katolików) oraz chadecko-ludowe Stronnictwo Ludowe w Czechosłowacji (zdominowane przez polskich ewangelików) i socjaldemokratyczna Polska Socjalistyczna Partia Robotnicza, widać wyraźną przewagę sympatii politycznych skierowanych w stronę KDU-ČSL oraz ČSSD (zob. rys. 4, 5, 6). W tym układzie ČSSD jawić się może jako swego rodzaju „partia środka”, ciesząca się porównywalnym poparciem wyborczym w północnej i południowej części Zaolzia, choć w ostatnich latach jej poparcie słabnie na rzecz populistycznej partii ANO.



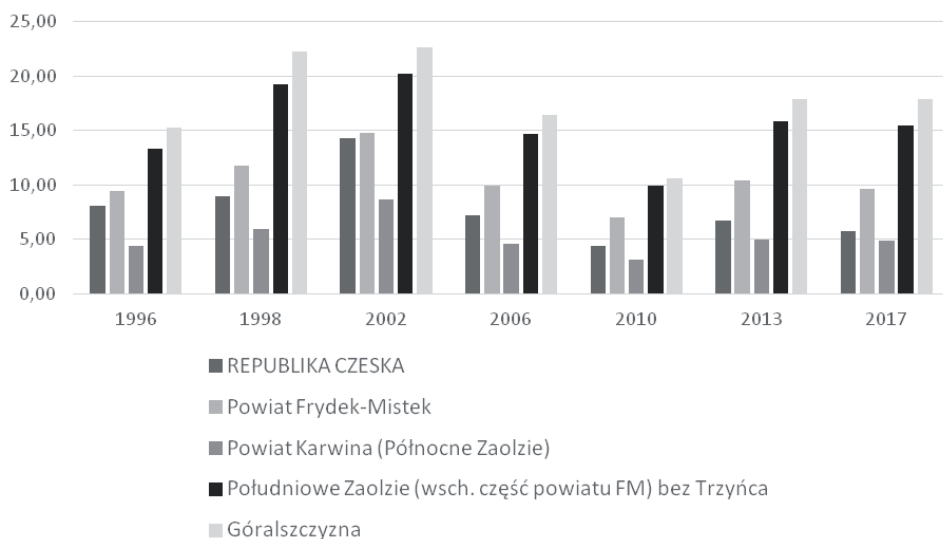
**Rys. 4.** Poparcie dla ČSSD w wyborach w latach 1996—2017 na Zaozliu (w %)

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Český statistický úřad: *Volby.cz*. <https://volby.cz> [dostęp: 23.02.2021].



**Rys. 5.** Poparcie dla KSČM w wyborach w latach 1996—2017 na Zaozliu (w %)

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Český statistický úřad: *Volby.cz*. <https://volby.cz> [dostęp: 23.02.2021].



**Rys. 6.** Poparcie dla KDU-ČSL w wyborach w latach 1996—2017 na Zaolziu (w %)

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Český statistický úřad: *Volby.cz*. <https://volby.cz> [dostęp: 23.02.2021].

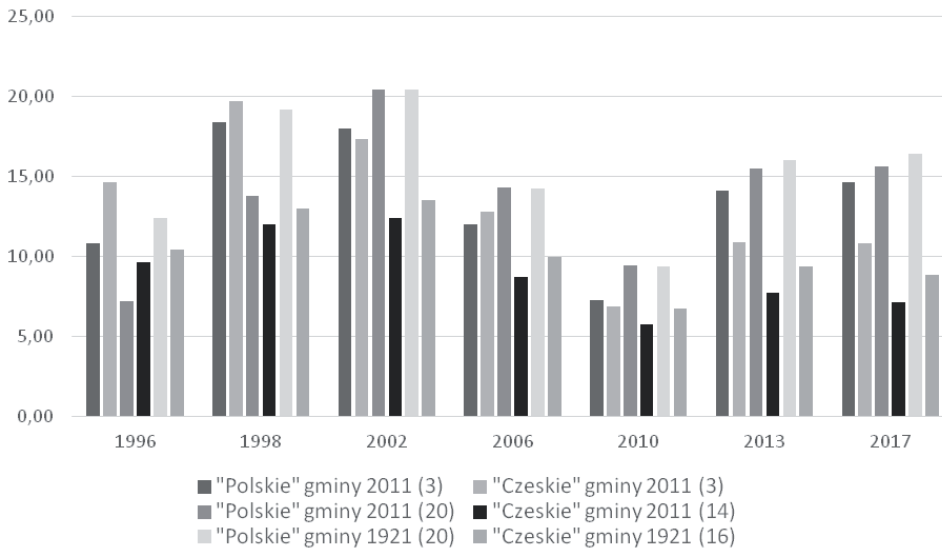
Po piąte — co już kilkakrotnie odnotowano, analizując szczegółowo wyniki poparcia dla poszczególnych partii politycznych — **mieszkańcy gmin, w których ludność polska stanowi liczący się odsetek mieszkańców**, mają większą **skłonność do głosowania na partie konserwatywne** (zwłaszcza KDU-ČSL) (Český statistický úřad: *Odbor statistiky obyvatelstva...*, s. 14), z kolei mieszkańcy gmin o znikomym odsetku Polaków chętniej wybierają partie lewicowe (zwłaszcza KSČM) (zob. rys. 7, 8). Może mieć to związek z deklarowaną religijnością, która w polskiej społeczności jest zdecydowanie wyższa niż w czeskim społeczeństwie oraz zdecydowanie wyższa w południowej niż w północnej części Zaolzia. Warto zauważyć, że spośród wszystkich grup narodowościowych zamieszkujących Republikę Czeską to właśnie Polacy znajdują się na czele listy najbardziej wierzących. W 2011 roku w skali kraju jako osoby wierzące zadeklarowało się 20,8% mieszkańców kraju, przy czym najbardziej religijną grupą okazali się Polacy (56,9%), następnie Ślązacy (47,4%) i Słowacy (40,2%), najmniej religijną zaś — Wietnamczycy (8,7%) i Czesi (22,6%). Poza tym warto zwrócić uwagę na różnice między północną a południową częścią Zaolzia jeśli chodzi o religijność. Są one bardzo wyraziste. Wystarczy porównać ze sobą odsetek osób religijnych w gminie Orłowa (12,3%) z jednej strony i w gminie Jabłonków (51,8%) z drugiej (Český statistický úřad: *Sčítání lidu, domů a bytů 2011...*) (zob. tab. 9). Wiele wskazuje zatem na to, że religijność stanowi istotną zmienną niezależną determinującą wybory polityczne mieszkańców Zaolzia.

Religijność na Zaozliu w gminach o rozszerzonych kompetencjach (obci s rozšířenou působností) w 2011 r.

Religia/gmina	Jablunkov	Třinec	Český Těšín	Karviná	Havířov	Orlová	Bohumín
	Jablonków	Trzyniec	Cz.Cieszyn	Karwina	Hawierzów	Orłowa	Bogumin
<b>Ogółem mieszkańców</b>	22 214	54 627	25 516	68 024	91 092	43 020	28 742
	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%
<b>Osoby religijne</b>	11 505	18 849	8185	11 388	13 808	5294	4111
	51,8%	34,5%	32,1%	16,7%	15,2%	12,3%	14,3%
<b>Osoby niereligijne</b>	1945	9230	5457	20 705	32 398	15 271	9101
	8,8%	16,9%	21,4%	30,4%	35,6%	35,5%	31,7%
<b>Nie ustalono</b>	7556	21 991	9933	30 673	37891	19 487	13 362
	34,0%	40,3%	38,9%	45,1%	41,6%	45,3%	46,5%

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Český statistický úřad: *Sčítání lidu, domů a bytů 2011, Obyvatelstvo podle náboženské víry a podle velikostních skupin obcí, okresů a správních obvodů ORP — Moravskoslezský kraj*. <https://www.czso.cz> [dostęp: 17.02.2020].

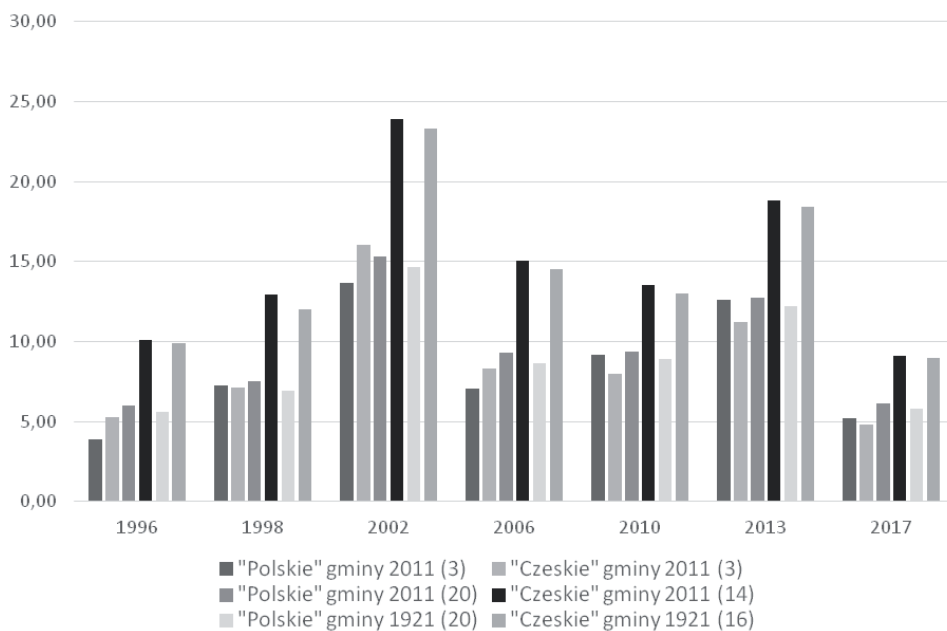
Po szóste — **trudno wyprowadzić wniosek o jakimś znaczącym osłabieniu aktywności politycznej Polaków, które postępowałyby wraz ze spadkiem liczebności polskiej mniejszości na Zaozliu**. Polacy, w tym polscy wyborcy, tworzą względnie zintegrowaną i świadomą swojej podmiotowości wspólnotę, której przedstawiciele dobrze rozumieją zarówno mechanizmy wyborcze, jak i zasady reprezentacji politycznej. Polacy wydają się też bardziej zdeterminowani do aktywności politycznej, na ogół na szczeblu lokalnym, czego efektem jest w wielu przypadkach „nadreprezentacja” Polaków w radach gmin (w stosunku do ich liczebności w gminie).



**Rys. 7.** Poparcie dla KDU-ČSL w wyborach w latach 1996—2017 w „polskich” i „czeskich” gminach na Zaozliu (w %)

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Český statistický úřad: *Volby.cz*. <https://volby.cz> [dostęp: 23.02.2021].





**Rys. 8.** Poparcie dla KSČM w wyborach w latach 1996—2017 w „polskich” i „czeskich” gminach na Zaolziu (w %)

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Český statistický úřad: *Volby.cz*. <https://volby.cz> [dostęp: 23.02.2021].

## Konkluzje

Zaolziańscy Polacy nie mają jednej strategii pozyskiwania poparcia wyborczego ani budowania zaplecza politycznego. Bardzo wyraźnie zaznacza się podział na zwolenników forsowania polskich interesów pod szyldem ugrupowań artykułujących interesy mniejszości (zwłaszcza COEX) oraz na zwolenników wchodzenia w struktury czeskich ugrupowań politycznych i uzyskiwania tym sposobem pewnych koncesji na rzecz polskiej mniejszości. W pewnym uproszczeniu można byłoby obydwie modele zachowań politycznych określić jako (w kolejności): konfrontacyjny i kooperacyjny. Z powyższego trudno jednak wyprowadzić wniosek o jakimś „politycznym niezgraniu” Polaków zamieszkujących Zaolzie. Przeciwnie, można postawić tezę, że taka taktyka wyborcza, choć zapewne niekoordynowana przez jakiś ośrodek decyzyjny, przynosi w sumie polskiej mniejszości wymierne korzyści polityczne. Ani bowiem całkowite zamknięcie się w getcie etnicznym, ani wybór opcji aktywności politycznej w ramach ogólnoczeskich ugrupowań politycznych nie stwarzałyby dla polskiej mniejszości wystarczających szans i okazji do realizacji swoich interesów politycznych. Paradoksalnie zatem owa dwutorowość działań politycznych podejmowanych przez Polaków mieszkających na Zaolziu

wyduje się racjonalną strategią polityczną. Zważywszy jednak na trwałe tendencje demograficzne, tj. systematyczny spadek odsetka osób deklarujących narodowość polską (na Zaolziu), w przyszłości należy spodziewać się stopniowego zaniku pierwszej z wymienionych strategii wyborczych, a jednocześnie utrwalania się strategii polegającej na włączaniu się w struktury dużych ugrupowań politycznych o zasięgu ogólnokrajowym. Niewykluczone też, że wywodzący się z polskiej grupy narodowościowej politycy częściej deklarować będą się nie jako Polacy, ale jako Czesi polskiego pochodzenia.

Wyniki niniejszych badań traktować należy wciąż jedynie w kategoriach hipotez wymagających zbadania. Z racji nieistnienia „czysto” polskich okręgów wyborczych i niemożności ustalenia w drodze analizy statystycznej liczby głosów oddanych wyłącznie przez Polaków stanowią one punkt wyjścia do dalszych analiz, w wymiarze badań zarówno ilościowych (np. ankietowych wśród osób deklarujących polską narodowość), jak i jakościowych (np. w postaci wywiadów pogłębianych z liderami lokalnych społeczności).

## Bibliografia

- Borák M., Gawrecki J., red., 1992: *Nástin dějin Těšínska*. Ostrava—Praha: Advertis Ostrava.
- Český statistický úřad: *Odbor statistiky obyvatelstva, Náboženská víra obyvatel podle výsledků Sčítání lidu*. Praha 2014.
- Český statistický úřad: *Sčítání lidu, domů a bytů 2011, Obyvatelstvo podle náboženské víry a podle velikostních skupin obcí, okresů a správních obvodů ORP — Moravskoslezský kraj*. <https://www.czso.cz> [dostęp: 17.02.2020].
- Český statistický úřad: *Sčítání lidu, domů a bytů*. <https://www.czso.cz/csu/czso/scitani-lidu-domu-a-bytu> [dostęp: 23.02.2021].
- Český statistický úřad: *Volby.cz*. <https://volby.cz> [dostęp: 23.02.2021].
- De Winter L., Türsan H., 2003: *Regionalist Parties in Western Europe*. New York: Routledge.
- Hannan K., 1996a: *Borders of Language and Identity in Teschen Silesia*. New York: Peter Lang.
- Hannan K., 1996b: *Identity and Assimilation among the Poles of Zaolzie*. “The Sarmatian Review”, No 1.
- Hannan K., 1999: *Language and Ethnicity among Students in Teschen Silesia*. “Nationalities Papers”, Vol. 27, No. 2, s. 191—203.
- Hannan K., 2005: *Polishness in the Borderlands*. W: Burszta, T. Kamusella, S. Wojciechowski, *Nationalisms Across the Globe (Vol I: Europe)*, Poznań: School of Humanities and Journalism, s. 205—226.
- Herbut R., 2002: *Teoria i praktyka funkcjonowania partii politycznych*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Horowitz D.L., 1985: *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press.

- Ishiyama J., 2001: *Ethnopolitical Parties and Democratic Consolidation in Postcommunist Eastern Europe*. "Nationalism & Ethnic Politics", Vol. 7(3), s. 25—45.
- Ishiyama J., Breuning M., 2011: *What is in a Name? Ethnic Party Identity and Democratic Development in Post-Communist Politics*. "Party Politics", Vol. 17(2), s. 223—241.
- Kopeček L., 2002: *Study of Interest Representation Development of Polish Minority in the Czech Republic*. "Středoevropské politické studie — Central European Political Studies Review", nr 4. <https://journals.muni.cz/cepsr/article/view/3918/5357> [dostęp: 23.10.2019].
- Kopeček L., 2003: *Coexistentia—Soužití a politická reprezentace polské menšiny na Těšínsku*. "Středoevropské politické studie — Central European Political Studies Review", nr 5. <https://journals.muni.cz/cepsr/article/view/3941/5312> [dostęp: 23.10.2019].
- Lipset S.M., Rokkan S., 1967: *Party Systems and Voters: Cross-National Perspectives*. New York: Free Press.
- Mareš M., 2003: *Etnické a regionální subjekty ve stranickém systému České republiky*. "Středoevropské politické studie — Central European Political Studies Review", nr 5. <https://journals.muni.cz/cepsr/article/view/3939/5310> [dostęp: 15.04.2021].
- Mareš M., Kopeček L., Pečinka P., Stýskalíková V., 2004: *Etnické menšiny a česká politika. Analýza stranických přístupů k etnické a imigrační politice po roce 1989*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Mareš M., red., 2003: *Etnické a regionální strany v ČR po roce 1989*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Mareš M., Strmiska M., 2006: *Political Participation by Ethnic Minorities in the Czech Republic*. W: T. Sirovátka: *The Challenge of Social Inclusion: Minorities and Marginalised Groups in Czech Society*. Brno: Společnost pro odbornou literaturu — Barrister & Principal, s. 267—289.
- Polacy w radach miast i gmin (2018—2022 r.) / Poláci v zastupitelstvech měst a obcí (2018—2022)*. <http://www.coexistentia.cz/2018wybor/polacy2018.htm> [dostęp: 30.01.2020].
- Szelong K.: *Zaolzie. Pojęcie, obszar i historia*. <https://openairmuseum.info/pl/dzialy/Zaolzie/Pojecie-obszar-i-historia> [dostęp: 22.10.2019].
- Touquet H., 2011: *Multi-Ethnic Parties in Bosnia-Herzegovina: Naša Stranka and the Paradoxes of Postethnic Politics*. "Studies in Ethnicity and Nationalism", Vol. 11(3), s. 451—467.
- Van Cott D.L., 2005: *From Movements to Parties in Latin America: The Evolution of Ethnic Politics*. New York: Cambridge University Press.
- Wasiuta M., 2017: *Partie etniczne w Republice Czeskiej*. „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa / Nationalities Affairs. New Series”, nr 49, s. 1—19.
- Witt K., 1935: *Die Teschener Frage*. Berlin: Volk und Reich Verlag.
- Woźnica R., 2016: *Partie polityczne i udział mniejszości w życiu politycznym Macedonii i Bułgarii*. „Studia Środkowoeuropejskie i Bałkanistyczne”, t. XXIV, s. 187—198.
- Wójcicki M., 2014: *Pojęcie, istota i formy partycypacji społecznej w procesie planowania przestrzennego*. „Rozwój Regionalny i Polityka Regionalna”, t. 24, s. 169—183.
- Zenderowski R., 2020: *The Election Attitudes Among the Polish Minority Inhabiting the Region of Zaolzie in the Czech Republic (1990—2018)*. "Codrul Cosminului", Vol. 1, s. 113—142. <https://doi.org/10.4316/CC.2020.01.008>.



Józef Szymeczek

Uniwersytet Ostrawski

 <https://orcid.org/0000-0002-6157-6324>

## Podwójne nazewnictwo na Śląsku Cieszyńskim (Zaolziu) od czasów monarchii habsburskiej po dzień dzisiejszy

**Abstract:** The article presents the process of introduction of double naming to the Cieszyn lands, later to Zaolzie. It presents this process in the space of time from the middle of the 19th century to the present day. It devotes attention to the time of the Austro-Hungarian Empire, the interwar Czechoslovak Republic, post-war Czechoslovakia and the contemporary Czech Republic. In the context of dual naming, it draws attention to the legislative solutions of individual governments and to the use of dual naming in practice during specific periods. The article does not avoid describing sensitive issues such as the destruction of bilingual signs with double names of places and streets, or the growing wave of aversion towards Poles.

**Key words:** Zaolzie, Polish minority, bilingual names, Polish-Czech relations

Nazwy geograficzne w czasach nowoczesnych często były traktowane jako narzędzie władzy i wielokrotnie wykorzystywano je jako instrument walki politycznej. Przejawiało się to szczególnie w środowiskach wielokulturowych, takich jak np. Śląsk Cieszyński czy po 1920 roku Zaolzie, gdzie od dawnych wieków żyli obok siebie Polacy, Niemcy i Czesi. Często zmieniająca się przynależność państwowa tej ziemi i zmienne układy polityczne powodowały równie częste zmiany nazw miast, ulic czy innych przestrzeni geograficznych. Procesowi temu towarzyszyły znaczne emocje. Rządząca większość nadawała nową nazwę przestrzeni, którą tradycyjnie zamieszkiwała mniejszość, a to nie zawsze było po myśli tejże mniejszości. Poprzez nazwy geograficzne mniejszość wyrażała swoją

przynależność do danego miejsca, nic więc dziwnego, że traktowała je jako ważne dziedzictwo kulturowe. Struktura narodowościowa na omawianym terenie ulegała zmianie w ciągu dziejów. Obecna czeska większość była za czasów austriackich mniejszością, Polacy zaś, którzy obecnie stanowią mniejszość na Zaolziu, byli tu kiedyś większością. Nazwy miejscowe były i są trwałymi pomnikami dziejowymi, odzwierciedlającymi specyfikę krajobrazu, jego historię, osadnictwo, ukształtowanie terenu, a także mentalność mieszkańców (Mácha, 2019, s. 1), toteż zdaniem mniejszości powinny być przedmiotem ochrony na równi z obiektami materialnymi. Ich usuwanie czy przekręcanie może doprowadzać do destrukcji krajobrazu kulturowego. Z wyżej podanych powodów kwestia podwójnego nazewnictwa w środowiskach wielojęzycznych nie jest zwykłym zagadnieniem politycznym, ale przez to, że łączy w sobie pierwiastki polityczne i emocjonalne, zakorzenione w głębi duszy zainteresowanych, może stać się niezwykle zapalnym problemem i źródłem trwałych nieporozumień.

W niniejszym opracowaniu chcemy poświęcić uwagę kwestii podwójnego nazewnictwa na ziemi cieszyńskiej od czasów Austro-Węgier, a szczególnie Czechosłowacji i samodzielnego państwa czeskiego w okresie międzywojennych rządów demokratycznych, komunistycznych rządów totalitarnych oraz współczesnych rządów odnowionej demokracji. W kontekście podwójnego nazewnictwa zwrócimy uwagę na rozwiązania legislacyjne poszczególnych rządów oraz na stosowanie w poszczególnych okresach podwójnego nazewnictwa w praktyce. Celowo nie zajmujemy się okresem okupacji hitlerowskiej, kiedy temat ten przybrał charakter zagadnienia innego rodzaju. Jako źródło posłużą nam drukowane dokumenty legislatywne, literatura proweniencji polskiej i czeskiej oraz prasa lokalna.

Wytyczony temat z całą pewnością powinien być przedstawiony w szerszym kontekście regulacji praw mniejszościowych w wybranych okresach oraz polityki narodowościowej konkretnych reżimów i dążeń do stosowania szeroko pojętej dwujęzyczności, nie tylko podwójnego nazewnictwa. Autor jednak celowo rezygnuje z takiej obszernej koncepcji, gdyż w przeszłości już kilkakrotnie poświęcał swoją uwagę sprawom szeroko pojętej dwujęzyczności na terenie dawnej Czechosłowacji i współczesnej Republiki Czeskiej, a także tematom związanym z aplikacją standardów europejskich w dziedzinie ochrony mniejszości narodowych oraz ochrony języków regionalnych i mniejszościowych. Żeby niepotrzebnie się nie powtarzać, w niniejszym opracowaniu skupimy uwagę wyłącznie na problematyce podwójnego nazewnictwa, a czytelników zainteresowanych omawianym zagadnieniem w szerszym kontekście autor zaprasza do zaznajomienia się z jego starszymi opracowaniami tematu<sup>1</sup>.

Swe rozważania na temat podwójnego nazewnictwa na ziemi cieszyńskiej, a później na terenie Zaolzia, rozpoczniemy w czasach, kiedy należała ona do monarchii habsburskiej, od 1867 roku zwanej Austro-Węgrami. Korzeni problemu należy szukać w procesie przekształcania się tradycyjnego społeczeństwa feu-

<sup>1</sup> Szczególnie chodzi o następujące pozycje: Pałka, Szymeczek, 2005; Szymeczek, 2008; 2009; 2013; 2015.

dalnego w nowoczesne społeczeństwo obywatelskie. Właśnie stosowanie języka narodowego w przestrzeni publicznej jest jednym z przejawów egzekwowania praw politycznych w nowoczesnym państwie obywatelskim. Z powyższych względów pierwsze informacje na temat rozpatrywanego zagadnienia znajdujemy w połowie XIX wieku. Już rewolucyjny sejm ustawodawczy, który z powodu rewolucyjnych zamieszek na ulicach wiedeńskich w czasie Wiosny Ludów 1848—1849 rezydował pewien czas w morawskim Kromierzyżu (Kroměříž), w § 21 wniosku praw zasadniczych z 1849 roku zapewniał równorzędność języków stosowanych w poszczególnych krajach koronnych. Cała inicjatywa ustawodawcza czasów rewolucyjnych później upadła, jednak ustawa praw zasadniczych z 1867 roku powróciła do tego tematu i w swej treści zawarła niemal identyczne brzmienie na temat stosowania języków w poszczególnych krajach Przedlitawii. Różnica polegała tylko na tym, że prawodawstwo z roku 1849 „zapewniało” równość języków w krajach koronnych, a to z roku 1867 „uznawało” taką równość<sup>2</sup>. W Austrii (Przedlitawii) nie ustanowiono żadnego języka państwowego, ponieważ urzędowym językiem był zawsze język lub języki zwykle stosowane w poszczególnych ziemiach koronnych (*Landesübliche Sprache*). Austria zrezygnowała również z utworzenia jakiegoś narodu państwowego, z perspektywy całego państwa nie posiadała żadnych mniejszości narodowych, gdyż mniejszość nie może być tam, gdzie równocześnie nie ma żadnej większości. Żadna z żyjących tu grup narodowych (nawet Niemcy) nie posiadała w ogólnym rozrachunku statystycznej większości (Rychlik, 1918a, s. 33). Mniejszości były tylko w poszczególnych krajach koronnych.

Na brzmienie paragrafów ustawy zasadniczej powoływali się obrońcy stosowania dwujęzycznych tabliczek (polsko-niemieckich) nazw ulic w Cieszynie. W 1892 roku napisy polskie na ulicach cieszyńskich zostały przez wydział gminny skasowane i pozostały tylko napisy niemieckie. Wniesiono przeciwko temu podpisany przez wielu obywateli protest do c.k. starostwa w Cieszynie. Uskarżano się, że był to wybieg obcych urzędników niemieckich i cieszyńskich żydowskich fabrykantów, Morisa Fasala i Karola Kohna („Przegląd Polityczny”, 11.12.1892, s. 90). W piśmie protestacyjnym broniono żądania pozostawienia tabliczek dwujęzycznych za pomocą następujących argumentów:

- liczba mieszkańców Cieszyna pokazuje, że Niemców jest tylko nieznacznie więcej (7664), Polacy zaś w liczebności im prawie dorównują (6170), a Czechów jest w mieście 599;
- w okolicy miasta znajdują się zupełnie polskie wioski, a mieszkańcy tych wiosek często odwiedzają Cieszyn;
- dotychczasowe tabliczki były dwujęzyczne niemiecko-polskie;
- tabliczki mają służyć całej ludności, a wiele osób języka niemieckiego nie rozumie;

<sup>2</sup> Ustawa nr 142/1867 z dnia 21 grudnia 1867 r. o zasadniczych prawach obywatelskich. Staatsgrundgesetz vom 21. Dezember 1867, über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger für die im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder, *Reichs-Gesetz-Blatt für das Kaiserthum Oesterreich*, Jahrgang 1867, s. 396—398. Więcej na ten temat w Urban, 1982, s. 223.



- opuszczenie nazw polskich to „pokrzywdzenie praw politycznych ludności polskiej miasta Cieszyna, która według istniejących ustaw ma niezaprzeczone prawo do tego, aby język polski z życia publicznego nie był wykluczony, co też uznają władze rządowe w praktyce, ponieważ napisy urzędów cesarskich umieszczone są we wszystkich językach krajowych” („Przegląd Polityczny”, 22.04.1894, s. 29);
- opuszczenie nazw polskich „jest wyrzuceniem ludności polskiej z dotychczasowego posiadania” („Przegląd Polityczny”, 22.04.1894, s. 29).

Uchwała znacznie rozgorczyła ludność polską i przyczyniła się do naruszenia spokojnego współżycia obu narodowości.

Starostwo cieszyńskie oddało protest do rozpatrzenia wydziałowi gminnemu, wychodząc z założenia, że to jego kompetencja. Wydział gminny podtrzymał swoją uchwałę i zostały tylko tabliczki niemieckie. Po czym złożono rekurs do wydziału krajowego. Sprawa jeszcze w 1894 roku nie była załatwiona („Przegląd Polityczny”, 22.04.1894, s. 29). W cieszyńskich gminach polskojęzycznych dominował język polski, również w przestrzeni publicznej. Do oznakowania urzędów państwowych stosowano nazwy dwujęzyczne niemiecko-polskie, a na pograniczu językowym czesko-polskim obecny był w przestrzeni publicznej również język czeski. Sklepy czy filie spółdzielni spożywców w Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim nierzadko oznaczone były trójjęzycznie. Stan taki trwał aż do rozpadu Austro-Węgier.

Republika Czechosłowacka powstała 28 października 1918 roku. W języku czeskim na określenie zmian, jakie przebiegły w tym dniu, stosowane jest wyrażenie *říjnový převrat*, co na polski można by z pewną dawką fantazji przetłumaczyć jako „październikowy przewrót” czy „zwrot”, czyli wprowadzenie nowych porządków przy zachowaniu starych układów. Zdaniem autora określenie to jest bardzo trafne. Republika Czechosłowacka nie powstała bowiem na fali rewolucyjnej, nie był to zamach stanu niszczący stary ład i wprowadzający nowe zasady istnienia państwa, chodziło raczej o spokojny sposób przejścia wszystkich starych zasad funkcjonowania państwa, tyle że teraz w innej odsłonie, w nowych realiach<sup>3</sup>. Nowa republika przejęła nie tylko funkcjonujący system, na jej barki spadła również konieczność zmierzenia się z problematyczną schedą po dawnej Austrii. Do trudnych kwestii należał niewątpliwie fakt, że — podobnie jak dawniej w Austrii — również w nowo powstałej Czechosłowacji żyły liczne grupy narodowe, przy czym żadna z nich, nawet Czesi, nie posiadała w ogólnym rozrachunku statystycznej większości (50%)<sup>4</sup>. Problem narodowościowy i idący za nim problem językowy były

<sup>3</sup> Dotyczyło to również prawa językowego. Bezpośrednio po powstaniu Czechosłowacji obojczywały w nowym państwie nadal stare austriackie przepisy prawne. Tymczasowa konstytucja (ustawa nr 37/1918 Sbirky zákonů a nařízení, dalej: Sb. z. a n.) spraw językowych nie rozwiązywała. Nadal zatem obowiązywał krótki artykuł XIX ustawy zasadniczej o podstawowych prawach państwowych obywateli z 21 grudnia 1867 r. (ustawa nr 142/1867).

<sup>4</sup> Charakterystyczną cechą nowego państwa czechosłowackiego było zróżnicowanie jego obywateli pod względem narodowościowym. Liczyło ono, według pierwszego oficjalnego spisu ludności z 1921 roku, 13 374 364 mieszkańców. Obok obywateli narodowości czeskiej i słowackiej zamieszkiwały go potężne liczebnie grupy Niemców (3 123 568), Węgrów (745 431), Rusinów (Wielkorusini, Ukraińcy, Karpatorusini — razem 461 849) i Polaków (75 853). Poza tym prawa narodowe przyzna-



dla nowego państwa zasadniczym, fundamentalnym wyzwaniem, które wymagało priorytetowego rozwiązania i miało w przyszłości przesądzić o wzlocie lub upadku całego państwa. Pod tym względem ciekawe jest, że pierwszym kolektywnym przejawem woli narodu czeskiego na samym początku nowej republiki było niszczenie i usuwanie napisów niemieckich z miejsc publicznych (Klimek, 2000, s. 16). Trzeba jednak uczciwie przyznać, że Czesi w takim działaniu nie byli odosobnieni. Podobne zjawiska miały miejsce na ziemi cieszyńskiej. Jak donosiła „Gwiazdka Cieszyńska”: „Zrywanie czeskich napisów na pograniczu czesko-polskim miało zajść w kilku miejscowościach w ostatnich dniach. Uprasza się rodaków, żeby podobnych wykroczeń się ustrzegli, gdyż one mogą zamęcić dobry stosunek, jaki pomiędzy Polakami i Czechami koniecznie panować powinien” („Gwiazdka Cieszyńska”, 12.11.1918, s. 4). Dalej gazeta nawołuje do spokoju i zaniechania takich działań przez zaczekanie do definitywnego rozstrzygnięcia sprawy cieszyńskiej przez Pragę i Warszawę. Ostatecznie rozstrzygnięcie sprawy cieszyńskiej nie zapadło ani w Pradze, ani w Warszawie, tylko w Paryżu. Dnia 28 lipca 1920 roku po kilkutygodniowych rozmowach prowadzonych w belgijskim kurorcie Spa Rada Ambasadorów zwycięskich mocarstw, jako arbiter sprawy cieszyńskiej, ogłosiła w Paryżu werdykt o podziale Śląska Cieszyńskiego między Czechosłowację i Polskę. Granicą stała się rzeka Olza. Po stronie czechosłowackiej zostało według niektórych szacunków około 150 000 Polaków. Czeskie statystyki wykazywały liczbę Polaków o połowę mniejszą.

Konferencja pokojowa w Paryżu w trosce o losy mniejszości narodowych w Republice Czechosłowackiej umieściła w traktatach pokojowych podpisanych z Niemcami (Wersal, 28 czerwca 1919 roku) i z Austrią (St. Germain-en-Laye, 10 września 1919 roku) postanowienia zobowiązujące Czechosłowację do podpisania dodatkowej umowy z głównymi mocarstwami, w której zamieszczone zostaną prawa mniejszości zamieszkających w Czechosłowacji. Umowę tę podpisała Czechosłowacja dnia 10 września 1919 roku, równocześnie z traktatem pokoju w St. Germain (Sworakowski, 1937, s. 188). Była to tak zwana umowa o ochronie mniejszości, która nakłada na Czechosłowację obowiązek zapewnienia mniejszościom narodowym określonych praw. Gwarantem umowy została Liga Narodów, a jej najważniejsze postanowienia weszły do Konstytucji Czechosłowacji. Konstytucja Czechosłowacji została uchwalona 29 lutego 1920 roku<sup>5</sup>. Niektórzy historycy oceniają Konstytucję bardzo pozytywnie, podkreślają, że w pełni zapewniała prawa mniejszości narodowych, i doceniają jej trwałość, czego dowodem miał być fakt, że w czasie trwania pierwszej Republiki Czechosłowackiej nie została w niej zmieniona

---

no również Żydom, przez co wachlarz struktury narodowościowej państwa rozszerzył się o jeszcze jedną dość liczną pozycję (180 855). Stan według oficjalnego spisu ludności z 15 lutego 1921 roku (*Československá statistika...*, 1924, tabela 50: Národnost československých státních příslušníků, I., s. 60). Całkowita liczba wyznawców judaizmu wynosiła w 1921 roku w całej Czechosłowacji 354 300. Z liczby tej według ustaleń Radki Čermákovéj 73 300 osób zadeklarowało narodowość czechosłowacką, 49 100 niemiecką, 29 400 węgierską, 3 700 rosyjską, 2 000 polską i 180 700 żydowską (zob. Čermáková, 2003).

<sup>5</sup> Na temat przyjmowania ustawy więcej w: Kárník, 2017, s. 106—113.

ani jedna literka, w odróżnieniu od konstytucji niemieckiej, austriackiej, jugosłowiańskiej, rumuńskiej czy polskiej (Klimek, 2000, s. 148). Historycy zwracają też uwagę na fakt, że była inspiracją dla twórców Konstytucji Republiki Czeskiej z 1993 roku. Eva Broklová, czołowa znawczyni porządku konstytucyjnego pierwszej (międzywojennej) republiki nazwała ją „przyzwoitą ustawą dla przyzwoitych ludzi” (Klápště, Šedivý, 2019, s. 227). Jakub Rákosník natomiast wyraża odmienną opinię na temat konstytucji. Jego zdaniem niezmiennosc konstytucji w politycznych warunkach pierwszej republiki czechosłowackiej była wynikiem obaw establishmentu władzy, dla którego typowe były chwiejne koalicje, aby dążenia o naprawę problematycznych zapisów konstytucji nie spowodowały niemożliwej do opanowania lawiny żądań, szczególnie ze strony mniejszości narodowych, których realizacja mogłaby doprowadzić do destrukcji Czechosłowacji jako unitarnego państwa demokratycznego (Klápště, Šedivý, 2019, s. 227).

Równocześnie z konstytucją, po bardzo burzliwej debacie, w nerwowej atmosferze okresu przedwyborczego została uchwalona ważna z punktu widzenia mniejszości narodowych ustawa językowa, która stała się podstawą praw językowych w Republice Czechosłowackiej w okresie międzywojennym (nr 122/1920 Sb. z. a n.)<sup>6</sup>. Ustawa językowa była integralną częścią konstytucji w postaci rozwinięcia art. 129 (Miszewski, 2013, s. 50). Określała ona język czeski i słowacki jako jeden język czechosłowacki, który był „państwowym i oficjalnym językiem republiki” (Tóth, Novotný, Stehlík, 2012, s. 277). Wzajemne stosowanie obu języków regulował § 4 ustawy językowej. Według tego paragrafu język czeski miał być stosowany na ziemiach czeskich, a słowacki na Słowacji (Rychlík, Pančev, 2013, s. 416). Poza tym ustawa określała, że w powiatach zamieszkałych przez co najmniej 20% mniejszości w kontaktach z urzędami i przed sądami dopuszczalny był język tejże mniejszości (Tóth, Novotný, Stehlík, 2012, s. 283). W porównaniu z prawodawstwem austriackim był to krok wstecz. Na ziemiach czeskich język czeski został automatycznie językiem urzędowym na całym obszarze kraju, to znaczy również w gminach, gdzie żadnych Czechów nie było, podczas gdy języki niemiecki w Sudetach i polski na Zaolziu mogły być stosowane w komunikacji urzędowej tylko tam, gdzie Niemcy względnie Polacy stanowili 20% populacji (Rychlík, Pančev, 2013, s. 417). W 1926 roku zostały przyjęte przepisy wykonawcze do omawianej ustawy w postaci rozporządzenia rządowego nr 17/1926 Sb. z. a n.<sup>7</sup> Regulowały one m.in. stosowanie nazw miast i wiosek, przystanków kolejowych, linii autobusowych, urzędów państwowych i podobnych spraw, a także nazw prywatnych przedsiębiorstw i sklepów w języku mniejszości. Wszystkie takie

<sup>6</sup> Sb. z. a n., Roč. 1920, Částka XXVI. Vydaná dne 6. března 1920. Čís. 122. Zákon ze dne 29. února 1920 podle § 129 ústavní listiny, jímž se stanoví zásady jazykového práva v republice Československé, s. 268—269.

<sup>7</sup> Sb. z. a n., Roč. 1926, Částka 9. Vydaná dne 4. února 1926. Čís. 17. Vládní nařízení ze dne 3. února 1926, jímž se provádí ústavní zákon jazykový pro obor ministerstva vnitra, spravedlnosti, financí, průmyslu, obchodu a živností, veřejných prací a veřejného zdravotnictví a tělesné výchovy, pro veřejné kompetence, podléhající těmto ministerstvům v republice Československé jakož i pro úřady místní samosprávy, s. 57—76.

urzędy i instytucje musiały być oznaczone w języku państwowym. Podanej na pierwszym miejscu nazwie czeskiej lub słowackiej mogła towarzyszyć nazwa w języku mniejszości, przy tym jednak wielkość pisma musiała być mniejsza niż oznaczenie w języku państwowym. Artykuł 99 przepisów wykonawczych umożliwiał zaprowadzenie oznakowania tablicami dwujęzycznymi (w języku państwowym i mniejszościowym) urzędów państwowych i instytucji publicznych, ale tylko w tych miejscowościach, w których powyżej 20% mieszkańców deklaruowało przynależność do konkretnej mniejszości narodowej (Rychlík, 2018b, s. 154). W praktyce podwójne nazwy obowiązywały instytucje oraz firmy prywatne również w tych miejscowościach, gdzie żadnych Czechów nie było.

Oznakowanie ulic mogło być dwujęzyczne, ale nazwa czeska musiała znajdować się na pierwszym miejscu. Ustawa nr 266/1920 Sb. z. a n. o nazwach miast, gmin, osad i ulic oraz oznakowaniu gmin miejscowymi tabliczkami i numerami domów (zákon o názvech měst, obcí, osad a ulic, jakož i označování obcí místními tabulkami a číslování domů) zakazywała stosowania nazewnictwa, które nie było zgodne z czeską (czechosłowacką) interpretacją historii i zewnętrznych stosunków narodu czechosłowackiego (Horony, Orosz, Szalay, 2015). Szczególnie zaś chodziło o nazwy upamiętniające osoby, które w jakikolwiek sposób przejawiały wrogą postawę wobec narodu czechosłowackiego lub narodów zamieszkujących republikę, bądź nazwy utrwalające pamięć o wydarzeniach o charakterze antypaństwowym. Po obwieszczeniu tej ustawy gminy miały obowiązek w terminie do jednego miesiąca usunąć i bez śladu zniszczyć wszystkie przejawy niewłaściwego nazewnictwa (Rychlík, 2018, s. 153). Legalne zmiany nazw niemieckich, węgierskich i polskich miast i gmin na nazwy czeskie i słowackie przeprowadzano już od połowy marca 1920 roku (Heimánová, 2020, s. 71). Nowe nazwy były dla miejscowych często niezrozumiałe. W czasie upadku czechosłowackiej państwowości i przyłączenia Zaolzia do Polski jesienią 1938 roku żywo usuwano tabliczki czeskie z przestrzeni publicznej. Władze polskie na Zaolziu nie prowadziły polityki stosowania podwójnego nazewnictwa.

Chociaż po II wojnie światowej czechosłowacka Ustawa Majowa z 1948 roku w rozdziale 2., ustępie 1. mówiła, że Republika Czechosłowacka jest jednolitym państwem dwóch równoprawnych słowiańskich narodów Czechów i Słowaków, a Koszycki Program Rządowy określał, że językami służbowymi w armii czechosłowackiej są języki czeski i słowacki (Petráš, 2007, s. 220), to nie było zakazów stosowania w życiu publicznym innego języka niż czeski. Mimo wszystko w latach 1945—1954 używanie języka polskiego na Zaolziu było ograniczane. Dwujęzyczność i podwójne nazewnictwo na Zaolziu obowiązywało na ograniczonych warunkach. Regulacji spraw dwujęzyczności domagali się polscy komuniści z kierownictwa Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego. W praktyce bowiem tylko głos komunistów się liczył i mógł mieć jakieś znaczenie. Dnia 14 czerwca 1955 roku Okręgowa Rada Narodowa (dalej: ORN) w Ostrawie, poniekąd pozbywając się własnej odpowiedzialności, wydała rozporządzenie, w którym odpowiedzialność za wprowadzenie dwujęzyczności w komunikacji z urzędami oraz rozmieszczanie tablic z napisami dwujęzycznymi przekazała do gestii powiatowych rad narodowych w Karwinie i Czeskim Cieszyńcu (Petráš, 2007, s. 215).

Ze względu na brak przepisów wykonawczych zasięg dwujęzyczności i podwójnego nazewnictwa różnił się w poszczególnych gminach, a wdrażaniu dwujęzyczności towarzyszyły znaczna improwizacja i brak koordynacji. W nazwach dwujęzycznych pojawiały się błędy gramatyczne i nieścisłości językowe. Ważnym momentem w kwestii rozwiązywania sprawy dwujęzyczności w czasach komunistycznej Czechosłowacji było rozporządzenie ORN w Ostrawie z dnia 11 grudnia 1962 roku. Na jego mocy dwujęzyczność można było wprowadzić w 46 gminach i miastach powiatów Karwina i Frydek-Mistek. Dwujęzyczne napisy miały zostać umieszczone na budynkach urzędów państwowych i samorządowych oraz na sklepach, które w czasach komunistycznej Czechosłowacji funkcjonowały wyłącznie jako państwowe.

Podczas odwilży politycznej w latach 60., a w szczególności w 1968 roku przedstawiciele mniejszości narodowych (nie tylko Polacy, lecz także Niemcy, Węgrzy, Ukraińcy, Rusini i Romowie) głośno zaczęli domagać się swych praw narodowych. W odpowiedzi na ich działania w październiku 1968 roku została przyjęta ustawa o mniejszościach narodowościowych, która nie wprowadziła jednak zasadniczych zmian w omawianej kwestii. Po zdławieniu w 1968 roku prób reformy socjalizmu w Czechosłowacji nastąpił okres normalizacji, czyli powrotu do komunistycznej formy sprawowania władzy, a z nim powrót do komunistycznej polityki mniejszościowej z lat 50. i początku lat 60. Przez cały okres normalizacji podwójne nazewnictwo było w ograniczonym zakresie tolerowane, praktycznie sprowadzało się to do utrzymania zastanego stanu. Napisy pozostały, ale żywy język polski w urzędach zanikł do tego stopnia, że pod koniec lat 80. XX wieku tradycja prowadzenia urzędowej korespondencji w języku polskim czy posługiwanie się tym językiem w urzędach prawie zamarła. Podwójne nazewnictwo czasów komunistycznych nie dotyczyło tablic wjazdowych do poszczególnych gmin oraz oznakowania ulic.

Po zwycięstwie aksamitnej rewolucji w 1989 roku, a następnie w utworzonej 1 stycznia 1993 roku Republice Czeskiej zmieniły się warunki kształtujące życie społeczno-polityczne. Dla społeczności polskiej pojawiły się zupełnie nowe możliwości działania. W pierwszych latach demokracji dwujęzyczność i podwójne nazewnictwo nie były dla Polaków na Zaolziu istotnym tematem. Przedstawiciele mniejszości zajmowali się sprawami związanymi z transformacją ustrojową i budowaniem nowych struktur organizacyjnych mniejszości w nowych warunkach demokratycznych. W tym samym czasie z budynków państwowych i gminnych urzędów były usuwane stare tablice będące pozostałością minionego reżimu — oczywiście wraz z napisami dwujęzycznymi. Nowe tablice były już tylko czeskie. Tylko nieliczni sprzeciwiali się temu procesowi. Największy rozgłos medialny zdobyło zajście, które miało miejsce w Cierlicku. Miejscowy wójt narodowości polskiej usunął stare oznakowania urzędu z okresu komunistycznego, a wprowadził nowe, w pełni dwujęzyczne, co wzbudziło sprzeciw społeczności większościowej i władz powiatowych. Dwujęzyczne napisy się obroniły, a cała „afera” spropagowała temat podwójnego nazewnictwa w polskim środowisku i stała się dla miejscowych działaczy wyzwaniem.

Wówczas już jednak zmienił się klimat w całym społeczeństwie, które zaczęło coraz częściej posługiwać się hasłami proeuropejskimi. Dnia 30 czerwca 1993 roku Republika Czeska została członkiem Rady Europy. W związku z członkostwem w tej międzynarodowej organizacji, która zajmuje się m.in. ochroną praw człowieka, Republika Czeska została sygnatariuszem kilku znaczących dokumentów prawa międzynarodowego. Dokumenty te są zgodnie z rozdziałem 10. Konstytucji Republiki Czeskiej nadrzędnymi dokumentami wobec norm prawnych prawodawstwa wewnątrz krajowego. W sprawie podwójnego nazewnictwa kluczową rolę odgrywały dwa dokumenty europejskie: Konwencja Ramowa o ochronie mniejszości narodowych, a przede wszystkim Europejska Karta języków regionalnych lub mniejszościowych.

Ratyfikacja Konwencji Ramowej była przełomowym momentem w procesie kształtowania ochrony praw mniejszości narodowych w Republice Czeskiej po 1989 roku, a Europejska Karta języków wytworzyła ramy prawne do wprowadzenia standardów europejskich w dziedzinie dwujęzyczności i podwójnego nazewnictwa. Konwencja Ramowa obowiązuje w Republice Czeskiej od 1 kwietnia 1998 roku, Karta języków zaś od 1 marca 2007 roku. Izba Poselska Parlamentu Republiki Czeskiej wraz z wyrażeniem zgody na ratyfikację Konwencji Ramowej przyjęła towarzyszące ratyfikacji rozporządzenie (Usnesení Poslanecké Sněmovny Parlamentu ČR nr 561/1997 z 6.11.1997), którym zobowiązała rząd Republiki Czeskiej do przeprowadzenia analizy norm prawnych mających wpływ na życie mniejszości narodowych i zaproponowanie potrzebnych zmian, które dostosowałyby ustawodawstwo czeskie do tez zawartych w Konwencji Ramowej. To stało się impulsem do rozpoczęcia prac nad brzmieniem ustawy nr 273/2001 Sb. o prawach członków mniejszości narodowych, które uwieńczył przyjęcie tejże ustawy<sup>8</sup> przez Izbę Poselską Parlamentu Republiki Czeskiej w dniu 10 lipca 2001 roku oraz nowelizację niektórych ustaw, szczególnie ustawy nr 128/2002 o gminach<sup>9</sup>.

W myśl ustawy mniejszościowej członkom mniejszości narodowej tradycyjnie i długotrwale zamieszkującym obszar Republiki Czeskiej przysługuje m.in. prawo do tego, by nazwy miejscowości, w których mniejszość żyje, części tychże miejscowości, ulic, budynków użyteczności publicznej, budynków administracji publicznej i lokali wyborczych występowały także w języku mniejszości (§ 8 ust. 1). Natomiast ustawa nr 128/2002 o gminach precyzuje, jak to prawo należy w praktyce realizować. Na podstawie wyżej wymienionej ustawy (§ 29) można wprowadzić oznakowanie nazwy gminy, jej części, ulic i innych miejsc publicznych oraz oznakowanie budynków organów państwowych i samorządowych również w języku mniejszości narodowej. Podwójne nazewnictwo można wprowadzić w gminie, którą zamieszkuje więcej niż 10% Polaków z ogólnej liczby mieszkańców. Krok taki początkowo uwarunkowany był petycją w sprawie

<sup>8</sup> Zákon č. 273/2001 Sb. o právech příslušníků národnostních menšin a o změně některých zákonů. <https://www.zakonyprolidi.cz/cs/2001-273> [dostęp: 20.02.2020]. Omówienie ustawy szerzej w: Szymeczek, 2011.

<sup>9</sup> Zákon č.128/2000 Sb. o obcích. <https://www.zakonyprolidi.cz/cs/2000-128> [dostęp: 20.02.2020].



dwujęzycznych nazw, z wymaganym poparciem co najmniej 40% pełnoletnich obywateli narodowości polskiej. Konieczność przeprowadzania petycji poprzedzającej wprowadzenie podwójnego nazewnictwa nie spełniała jednak oczekiwań mniejszości polskiej. Dnia 7 listopada 2003 roku zebrało się w Czeskim Cieszynie 21 prezesów organizacji polskich na Zaolziu i podpisało pismo, które wysłano do parlamentu czeskiego z żądaniem zniesienia konieczności przeprowadzania petycji. Argumentowano, że w gminach, gdzie działacze polscy przystąpili do zbierania podpisów pod petycją, dochodziło do wielu antypolskich wystąpień. Na internetowych stronach regionalnych gazet i różnych blogów pojawiły się tysiące wpisów wymierzonych przeciwko Polakom. Władze były zaskoczone taką reakcją. Fala ksenofobicznych zachowań stała się dobrym argumentem dla przeciwników petycji. Po licznych protestach zrezygnowano z wymogu przeprowadzania petycji i zastąpiono go warunkiem, że organizacje polskie same muszą z takim wnioskiem wystąpić, po czym musi go polecić Radzie Gminy do realizacji miejscowy Komitet ds. Mniejszości Narodowych.

Dwujęzyczne tablice zaczęły wzbudzać emocje — szczególnie tablice wjazdowe do miejscowości umieszczone przy gminnych i państwowych ciągach komunikacyjnych. Są one najbardziej wyrazistym akcentem obecności mniejszości polskiej na Zaolziu. W czasach komunistycznych dwujęzyczne tablice wjazdowe, pomimo stosowania dwujęzyczności, nie były tolerowane, toteż większość czeska musiała w czasie po odzyskaniu demokracji postrzegać ich wprowadzenie na podstawie standardów europejskich jako nieprzyjemną nowość. Stosunek określonych gmin do tablic dwujęzycznych był zależny od konkretnych układów w poszczególnych miejscowościach. W sumie można powiedzieć, że proces wprowadzania dwujęzycznych napisów rozwija się w sposób naturalny. Tam, gdzie Polacy mają wpływ na kształt polityki komunalnej i gdzie są darzeni szacunkiem, wprowadzanie tablic przebiega bez emocji, a czasami bywa nawet poprzedzone rzeczą dyskusją. W poszczególnych gminach, które zdecydowały się na wprowadzenie podwójnego nazewnictwa, używa się go w różnym zakresie. Na przykład w Czeskim Cieszynie (od 2007 roku) i Jabłonkowie dwujęzycznie oznaczono tablice wjazdowe, budynki publiczne i ulice. W Trzyńcu, pomimo żądań ze strony polskiej mniejszości, ulic dwujęzycznie nie oznaczono, są tylko tablice wjazdowe i dwujęzyczne tablice urzędów państwowych. Kiedy niejako przypadkiem oznakowano dwujęzycznie również dworzec autobusowy, władze miasta Trzyńca w ciągu jednego dnia napis ten usunęły.

W sumie dwujęzyczne tablice w różnym zakresie wprowadziło do dnia dzisiejszego przeszło 20 z 31 gmin zaolziańskich, których to dotyczy. Niekiedy procesowi temu towarzyszyła burzliwa, pełna emocji debata publiczna. Najwięcej medialnych wystąpień na temat dwujęzyczności pojawiało się w Trzyńcu. Jest to spowodowane faktem, że w mieście tym wydawane były swego czasu aż dwa lokalne czeskie periodyki („Horizont” i „Hutník”). W Jabłonkowie, Trzyńcu, Cierlicku, Czeskim Cieszynie czy Gnojniku odnotowano też akty narodo- motywowanego wandalizmu. Na porządku dziennym było zamazywanie i niszczenie dwujęzycznych tablic, co władze czeskie uważały wyłącznie za akty wandalizmu,

a nie przejawy wrogości wobec Polaków. Co ciekawe, pomimo tak licznych szkód, policji nie udało się nikogo schwytać. Niszczenie tablic odbiło się głośnym echem w mediach i to nie tylko w polskiej prasie lokalnej („Głos Ludu”), lecz także w ogólnokrajowych pismach polskich i czeskich („Lidové noviny”, „Mladá fronta dnes”)<sup>10</sup>. Sprawą niszczenia podwójnych napisów osobiście zajęli się również prezydenci Rzeczypospolitej Polskiej Lech Kaczyński<sup>11</sup> i Republiki Czeskiej Václav Klaus<sup>12</sup>. Niekiedy formy protestu przeciwko napisom dwujęzycznym przybierały kuriozalny charakter. W Czeskim Cieszynie jeden z przeciwników dwujęzyczności umieścił obok czesko-polskiej tabliczki dwie dodatkowe, wyglądające dokładnie tak samo jak oryginał, ale ze słowacką i niemiecką nazwą. Miasto uznało to za prowokację i właścicielowi płotu, na którym zawisły tabliczki (czesko-niemiecka i czesko-słowacka), nakazało ich usunięcie. Właściciel publicznie oświadczył, że jego zdaniem nie popełnił żadnego wykroczenia i tablic zdjęć nie zamierza. W prasie tłumaczył, że „chciał wywołać dyskusję, dlaczego o tym, która mniejszość narodowa ma prawo do dwujęzyczności, mają decydować wyłącznie suche liczby w ustawach”<sup>13</sup>. Tablice wiszą na płocie do dnia dzisiejszego.

Cała sprawa wprowadzania podwójnego nazewnictwa na Zaolziu ma jeszcze jeden nieprzyjemny aspekt. Postulaty mniejszości polskiej w zakresie podwójnego nazewnictwa wnosił w imieniu mniejszości polskiej do czeskich władz Kongres Polaków w Republice Czeskiej. Przedstawiciele Kongresu prowadzili swe działania w formie polityki gabinetowej, bez masowego rozgłosu. Ta metoda była akceptowana przez czynniki rządowe, którym odpowiadało załatwianie tych spraw bez niepotrzebnego rozgłosu. Problem polegał na tym, że wskutek tego każde osiągnięcie mniejszości polskiej w tym zakresie nie było traktowane jako wprowadzanie standardów europejskich, tylko jako działanie wymuszone na czeskich władzach przez grupę negocjatorów, którzy zdaniem czeskiej lokalnej większości nie mieli poparcia wśród polskiej mniejszości, gdyż takie poparcie nie było nigdzie widoczne. Postulatom polskim zgłaszanym do władz nie towarzyszyły debaty publiczne, zebrania czy kampanie oświatowe w mediach. Jeżeli doszło do jakiejś debaty negocjatorów z czeskim społeczeństwem — tak jak miało to miejsce w obecności ministra do spraw praw człowieka (ministr pro lidská práva) Michaela Kocába w Śmiłowicach 18 lutego 2010 roku — to efekty były żenujące. Polskie racje zostały w ostry sposób odrzucone przez czeskich aktywistów, a pozostał niesmak i obustronny wstręt<sup>14</sup>. Czeskie społeczeństwo większościowe na Zaolziu doszło do przekonania, że do wprowadzenia podwójnego nazewnictwa dąży tylko grupka sfanatyzowanych wariatów, która swymi urojonymi fantazjami pragnie

<sup>10</sup> Wśród licznych głosów medialnych znalazł się m.in. następujący: Ničení polských nápisů na Těšínku — Potížemi v soužití Čechů s Poláky se zabývali i prezidenti. „Čeští politici mlčí a to je zle” („Lidové noviny”, 23.01.2010, s. 6).

<sup>11</sup> „Kaczyński: Na Zaolziu zdarzają się rzeczy, które zdarzać się nie powinny” („Głos Ludu”, 23.01.2010, s. 1).

<sup>12</sup> „Krizi s Poláky pojede řešit sám Klaus” („Lidové noviny”, 23.01.2010, s. 6).

<sup>13</sup> „To nie była prowokacja!” („Głos Ludu”, 6.01.2009, s. 4).

<sup>14</sup> „Michael Kocáb se zajímal o národnostní menšiny” („Hutník”, 24.02.2010, s. 1, 3); „Kocáb mapoval národnostní situaci” („Horizont”, 23.02.2010, s. 2).



rozbudzić właśnie narodowe między Polakami i Czechami na Zaolziu<sup>15</sup>, by wykorzystać je do własnych celów. Wydaje się, że Polaków i Czechów czeka tu jeszcze długa droga do wzajemnego zbliżenia poglądów. Czesi na Zaolziu traktują „swoich Polaków” jako grupę mniejszościową, która jest częścią czeskiego społeczeństwa obywatelskiego. Ogół tego społeczeństwa nie widzi potrzeby roztrząsania spraw związanych z narodowością, inne zaś podejścia, zmierzające w kierunku rozwoju życia kulturowego na bazie narodowej, uznaje za pomyłkę lub uzurpatorstwo. Do tej kategorii wliczany bywa bez wątpienia również temat podwójnego nazewnictwa.

## Bibliografia

### Źródła drukowane

*Československá statistika — svazek 9. Sčítání lidu v republice Československé ze dne 15. února 1921*, 1924. Díl I., Praha.

*Reichs-Gesetz-Blatt für das Keiserthum Oesterreich*, Jahrgang 1867.

Sbírký zákonů a nařízení Republiky Československé 1918—1920, 1926.

### Prasa

„Dnes — magazín”, 25.02.2010, nr 8, s. 22—23.

„Głos Ludu”, 6.01.2009, s. 4.

„Głos Ludu”, 23.01.2010, s. 1.

„Gwiazdka Cieszyńska”, 12.11.1918, nr 91, s. 4.

„Horizont”, 23.02.2010, s. 2.

„Hutník”, 24.02.2010, s. 1—3.

„Lidové noviny”, 23.01.2010, s. 6.

Mácha P., 2019: *Dwujęzyczność to atut. Nie dla wszystkich*. „Głos” nr 88, r. LXXIV, s. 1.

„Przegląd Polityczny”, 22.04.1894. Dodatek do „Rolnika Śląskiego”, nr 8, s. 29.

„Przegląd Polityczny”, 11.12.1982. Dodatek do „Rolnika Śląskiego”, nr 23, s. 90.

### Opracowania

Čermáková R., 2003: *Československá republika — nový stát ve střední Evropě a Židé*. W: *Židovská menšina v Československu ve dvacátých letech*. Red. B. Soukupová, M. Zahradníková. Praha: Židovské muzeum v Praze, s. 9—20.

Heimannová M., 2020: *Československo. Stát, který zklamal*. Havlíčkův Brod: Petrkov.

Horony A., Orosz O., Szalay Z., 2015: *Používání jazyka národnostních menšin na jižním Slovensku na příkladu veřejných nápisů od roku 1918*. W: *Mniejszości narodowe i prawodawstwo mniejszościowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Historia i współczesność*. Red. K. Nowak, J. Szymeczek. Czeski Cieszyn: Kongres Polaków w Republice Czeskiej, s. 29—50.

Kárník Z., 2017: *České země v éře první republiky. Vznik, budování a zlatá léta republiky (1918—1929)*. Praha: Libri.

<sup>15</sup> „Ještě složitější Těšínsko” („Dnes — magazín”, 25.02.2010, s. 22—23).

- Klápště J., Šedivý I. (ed.), 2019: *Dějiny Česka*. Praha: NLN.
- Klímeck A., 2000: *Velké dějiny zemí Koruny české, svazek XIII 1918—1929*. Praha—Litomyšl: Paseka.
- Miszewski D., 2013: *Polacy i Czesi na Śląsku Cieszyńskim w latach 1848—1945*. Warszawa: Europejskie Centrum Analiz Geopolitycznych.
- Pařka, E., Szymeczek J., 2005: *Polityka narodowościowa Republiki Czeskiej*. W: J.B. Albin, W. Baluk: *Europa Środkowa dekada transformacji. Republika Czeska*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza „Arboretum”, s. 181—230.
- Petráš R., 2007: *Menšiny v komunistickém Československu. Právni a faktické postavení národnostních menšin v českých zemích v letech 1948—1970*. Praha: VIP Books.
- Rychlík J., 2018a: *1918: Rozpad Rakousko-Uherska a vznik Československa*. Praha: Vyšehrad.
- Rychlík J., 2018b: *Multinacionální stát*. W: *Republika Československá 1918—1939*. Red. D. Hájková, P. Horák. Praha: NLN, s. 144—161.
- Rychlík J., Pančev V., 2013: *Od minulosti k dnešku. Dějiny českých zemí*. Praha: Vyšehrad.
- Sworakowski W., 1937: *Polacy na Śląsku za Olzą*. Warszawa: Instytut Badań Spraw Narodowościowych.
- Szymeczek J., 2008: *Realizacja praw polskiej mniejszości w Czechosłowacji na przykładzie dwujęzyczności i podwójnego nazewnictwa*. W: *Colloquium Opole 2007. Mniejszości narodowe i etniczne — edukacja i kultura*. Red. S. Senft, A. Trzecielińska-Polus. Opole: Państwowy Instytut Naukowy, s. 113—121.
- Szymeczek J., 2009: *Walka standardów europejskich z mitami czeskimi*. W: *Tożsamość etniczna i kulturowa Śląska w procesie przemian*. Red. H. Rusek, A. Drożdż. Wrocław—Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 318—325.
- Szymeczek J., 2011: *Evropské standardy vzdělávání v oblasti práv národnostních menšin*. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě.
- Szymeczek J., 2013: *Stosowanie Europejskiej karty języków regionalnych lub mniejszościowych w Republice Czeskiej*. W: *Polityka państw narodowych wobec języka na Górnym Śląsku w XIX i XX wieku*. Red. M. Lis, Ł. Jarczak, L. Drożdż. Opole: Państwowy Instytut Naukowy, s. 61—68.
- Szymeczek J., 2015: *Prawa mniejszości narodowych w Republice Czeskiej ze szczególnym uwzględnieniem Polaków na Zaolziu*. W: *Mniejszości narodowe i prawodawstwo mniejszościowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Historia i współczesność*. Red. K. Nowak, J. Szymeczek. Czeski Cieszyn: Kongres Polaków w Republice Czeskiej, s. 151—168.
- Tóth A., Novotný L., Stehlik M., 2012: *Národnostní menšiny v Československu. Od státu národního ke státu národnostnímu*. Praha: Univ. Karlova.
- Urban O., 1982: *Česká společnost 1848—1918*. Praha: Svoboda.

### Žródla internetowe

- Zákon č. 273/2001 Sb. o právech příslušníků národnostních menšin a o změně některých zákonů. <https://www.zakonyprolidi.cz/cs/2001-273> [dostup: 20.2.2020].
- Zákon č.128/2000 Sb. o obcích. <https://www.zakonyprolidi.cz/cs/2000-128> [dostup: 20.02.2020].



Katarzyna Szkaradnik

 <https://orcid.org/0000-0002-4639-8873>

## Służba ideologii i ideologia służby w pamiętnikach działaczy polskiego ruchu narodowego na Śląsku Cieszyńskim przed końca I wojny światowej

**Abstract:** In her article, Katarzyna Szkaradnik analyses the memoirs of the pioneers of the Polish national movement in the area of Cieszyn Silesia, and also the memoirs of subsequent social, cultural, and educational activists written before the end of World War I. Szkaradnik examines these texts by focusing on the representations of the idea which the authors were spokesmen for, i.e., Polishness as a cultural legacy as well as Poland as a promised land where the people of Cieszyn Silesia will gain due rights. The metaphors “awakening” and “rebirth” naturalized the bond between these people and Polishness, which was supposed to last thanks to, among other things, Polish religious publications, despite Silesia’s separation from so-called Motherland. In this respect, the memoirs have persuasive-didactic functions in that they help to build and strengthen the national identity. Szkaradnik examines the rhetorical strategies used by the activists (and scholars) of the said movement as well as the system of values which they propagate. The fact of the national activists’ being servants of an ideology is accompanied by their ideology of service, akin to the positivist idea of educational and economic work. Importantly, most of the authors descended from local people of humble origin and they gave up on the chance of social advancement in order to help their country-mates to attain social, political, and intellectual emancipation.

**Key words:** Polish national activists, national identity, memoirs, Cieszyn Silesia, ideology

„Takeśmy marzyli, zapaleńcy młodzi,  
przy wstępie do życia w służbie ojczyźnej ziemi” (Kubisz, 1928, s. 227).

## Wprowadzenie

Interesującą egzemplifikację konstruowania tożsamości politycznej — a zarazem ideologicznego potencjału literatury dokumentu osobistego<sup>1</sup> — stanowią wspomnienia pionierów polskiego ruchu narodowego i późniejszych polskich działaczy kulturalno-oświatowych na Śląsku Cieszyńskim<sup>2</sup>. Trzeba zaznaczyć, że liczba tego rodzaju polskojęzycznych tekstów wyróżnia ów obszar nawet na tle Górnego i Dolnego Śląska, czego przyczyn można szukać w zasięgu oświaty ludowej<sup>3</sup>, a także w innej strukturze społeczno-ekonomicznej i etnicznej oraz w odmiennych warunkach politycznych w monarchii habsburskiej niż pod panowaniem pruskim. *Notabene* autorzy analizowanych dalej utworów nierzadko operowali pojęciami „Śląsk”, „Ślązak” itp., choć mieli na myśli jedynie część regionu leżącą na terenie Austrii (potem Austro-Węgier), toteż ich poglądów czy stwierdzeń — oraz płynących z nich analiz — nie należy rozciągać na historyczny Śląsk *sensu largo*.

Rzecz jasna, w rywalizacji o „rząd dusz” różne stronnictwa posługiwały się głównie publicystyką, niemniej memuary także spełniały funkcje agitacyjno-dydaktyczne, służąc konstytuowaniu wspólnoty wyobrażonej. Inaczej niż autobiograf, piszący pamiętnik jest zorientowany na świat zewnętrzny; przeważnie osadza własny życiorys na szerszym tle historycznym i społecznym, jednak owe realia

---

<sup>1</sup> Przyjmuję tu definicję ideologii jako „względnie usystematyzowanego zbioru poglądów jakiejś grupy społecznej, których funkcją jest orientowanie zbiorowego działania” (Sajko, red., 1996, s. 333).

<sup>2</sup> Listę kilkunastu pamiętników inteligencji polskiej chłopskiego pochodzenia z Cieszyńskiego można znaleźć w szkicu Brody (1997, s. 91—92). Zgodnie z tytułem artykułu przyjmuję tu jako cezurę koniec I wojny światowej, gdyż pamiętniki działaczy polskich opisujące konflikt wokół przynależności regionu po I wojnie światowej (najazd czeski w 1919 roku, odgórny podział Śląska Cieszyńskiego, aneksja tzw. Zaolzia przez Rzeczpospolitą w 1938 roku) mają odmienną dominantę, będącą reakcją na te burzliwe wydarzenia (zob. np. Szkaradnik, 2016, s. 55—69).

<sup>3</sup> Upowszechnieniem oświaty można tłumaczyć pojawianie się między cieszyńskimi właścicielami już od XVIII wieku posiadaczy biblioteczek i autorów zapiśników (protopamiętników), swoistych *silva rerum* (zob. np. Broda, 1978, s. 58—90). Zwracając uwagę na wyjątkowość fenomenu „piśmiorzcy”, badacze wskazują na kult słowa drukowanego wśród miejscowych ewangelików w środowisku wiejskim i na związek początków ludowego piśmiennictwa na Śląsku Cieszyńskim z tym wyznaniem. W przechodzących z pokolenia na pokolenie księgach religijnych odnotowywano informacje biograficzne, a owe notatki z biegiem lat rozrastały się i usamodzielniały. „W zapiśnikach dominują teksty religijne oraz »egzystencjalne«, czyli odnoszące się do najważniejszych spraw ludzkiego życia, jak je mogli rozumieć mieszkańcy cieszyńskiej wsi w XIX stuleciu. Nie brakuje jednak fragmentów odnoszących się [...] do przeszłości, przy czym są to niemal wyłącznie teksty mówiące o Kościele ewangelickim. Dla chłopów historia jako taka nie była oddzielona od spraw religii, [...] ale też stanowiła element tego, co mogło się przydać w życiu codziennym” (Spyra, 2015, s. 277).

interpretuje (mniej lub bardziej wprost) z określonej perspektywy ideologicznej. Wykorzystuje rozmaite środki stylistyczno-retoryczne, by oddziaływać na emocje, a perswazyjności jego tekstu sprzyja — przynależny mu z definicji gatunku — status osobistego świadectwa, „zeznań” uczestnika wydarzeń. Dzięki temu memuary krzewicieli świadomości narodowej stawały się kartą przetargową w negocjacjach o uznanie polskiej tożsamości (zob. Kubica, 2011, s. 40).

W rozpatrywanych tu pamiętnikach naświetlę dwa aspekty. Po pierwsze, reprezentacje idei, której rzecznikami byli piszący, czyli gloryfikowanego „czucia polskiego” i polskiego języka — w reprezentacjach tych przejawia się tytułowa „służba ideologii”. Po drugie, propagowany przez autorów system aksjonormatywny, czyli swoście pojętą „ideologię służby”, nad której specyfiką i rozumieniem szczególnie pragnę się zastanowić.

## Przez polszczyznę do polskości

Na wyłonienie się w okresie Wiosny Ludów i rozprzestrzenianie polskiego ruchu narodowego na Śląsku Cieszyńskim wpłynęło szereg czynników. Wśród tych z odleglejszej przeszłości warto wymienić choćby obowiązkowe nauczanie szkolne w epoce reformacji w języku używanym przez lud, a także popularność m.in. *Biblii gdańskiej* oraz *Postylli chrześcijańskiej* ks. Samuela Dambrowskiego wśród licznych miejscowych ewangelików (zob. np. Sosna, 2015, s. 26). Kardynalne znaczenie miał poziom ekonomicznego i społecznego rozwoju regionu, czyli zarówno procesy modernizacyjne idące w parze z industrializacją (prężny ośrodek przemysłu metalowego w Zagłębiu Ostrawsko-Karwińskim), jak i wspomniane już rozpowszechnienie oświaty.

Bezpośrednim bodźcem dla tzw. pierwszych szermierzy sprawy polskiej okazała się konieczność szlifowania własnej polszczyzny przed objęciem posady nauczyciela lub księdza; przykład dali im czescy koledzy z Gimnazjum Ewangelickiego w Cieszynie, którzy zawiązali kółko (Česká Beseda) w celu samokształcenia w języku ojczystym (zob. np. Buława, 1992, s. 13). Symboliczną oznakę skryształizowania się omawianego ruchu stanowił protest reprezentantów Śląska Cieszyńskiego na Zjeździe Słowiańskim w Pradze w 1848 roku przeciw wcieleniu ich do sekcji czesko-słowackiej. Z kolei za najistotniejszy motyw polityczny inicjatorów tego ruchu uznaje się

równouprawnienie językowe ludności polskiej w życiu publicznym. Środkami jego realizacji były podejmowane próby wprowadzania własnych przedstawicieli do regionalnych i ogólnopaństwowych ciał ustawodawczych. Celem nadrzędnym było budzenie [sic!] polskiej świadomości narodowej wśród polskojęzycznych rodaków i ich językowo-polityczna wewnętrzna suwerenność w ramach Austrii. Powstało ideologiczne pojęcie polskiego narodowego stanu posiadania,

które obejmowało większą część Śląska Cieszyńskiego [...] (Gruchała, Nowak, 2013, s. 162)<sup>4</sup>.

Kwestia pozycji języka jawi się jako fundamentalna, ponieważ szanse na awans społeczny gwarantował wyłącznie akces do kultury niemieckiej. W rezultacie tak nabytego kompleksu niższości część autochtonów polskiego pochodzenia, która zdobyła pewne wykształcenie i majątek, zaczęła się wstydzić nawet pierwotnego imienia (zob. np. K. Kotula, 1998, s. 67). Jeszcze przybyły w 1898 roku na Śląsk Cieszyński Michał Janik podkreśla, iż on i inni nauczyciele gimnazjum polskiego starali się wszędzie mówić po polsku, wśród ludu bowiem panowała opinia, że z „naszóm rzeczóm” (czyli lokalną odmianą polszczyzny) daleko się nie zajdzie (Janik, 1929, s. 30).

Jak już zostało zasygnalizowane, na skutek nauki w niemieckich gimnazjach także prekursorzy polskiej idei narodowej w Cieszyńskim sukcesywnie tracili biegłość w „domowym” języku. O uzmysławianiu sobie owych niedostatków świadczy tytuł pamiętnika Andrzeja Kotuli, jednego z owych pionierów: *Szkola polszczyzny. Dziennik poświęcony ćwiczeniu się w języku macierzystym*. Podobnemu celowi służyły stowarzyszenia. Paweł Stalmach w 1842 roku powołał do istnienia w gimnazjum ewangelickim Złączenie Polskie, a pięć lat później wraz z Andrzejem Cinciałą odbył słynną pieszą wyprawę do Krakowa po polskie książki. Drugi z wymienionych założył w 1847 roku Towarzystwo Uczących się Języka Polskiego, którego członkowie zbierali podania ludowe oraz szkolili się w wygłaszaniu przemówień. Ksiądz ewangelicki Jan Pindór wspomina:

My, dzieci polskie, czułyśmy się dlatego w mieście i szkole zupełnie obcymi [...]. Żał nam było naszego macierzyńskiego języka, który na korzyść języka niemieckiego wszędzie usuwany był na bok. Aby go nie zapomnieć i znajomość jego pogłębić, zawiązaliśmy między sobą związek [...]. Ożywione zostały te pragnienia przez przyjście ks. dr. [Leopolda — K.S.] Otto do Cieszyna. Koło niego zaczęła się natychmiast skupiać polska młodzież gimnazjalna, przejmowała się jego ideałami, zajmowała się sprawami narodu polskiego, kształciła się w języku polskim, którym ks. Otto przepięknie władał (Pindór, 1932, s. 46).

W tym wypadku impuls pochodził od proboszcza cieszyńskiego przybyłego z Warszawy, lecz z relacji ks. Pindóra wynika, że młodzież zjeżdżająca do miasta z okolicznych wiosek sama czuła dyskomfort z racji hegemonii niemieczyny i potrzebowała tylko zachęty do działania. Na ogół jednak wyglądało to inaczej, co uwypukla twórca *Pamiętnika Czytelni Ludowej w Cieszynie* (1887) wydanego na 25-lecie owej instytucji. Wypomina on tygodnikowi „Gwiazdka Cieszyńska”, iż „Jana Śliwkę, zasłużonego autora polskich książek szkolnych, [...] stara się przy

<sup>4</sup> Warto porównać korelacje między krzewieniem znajomości i podnoszeniem rangi polszczyzny a rozwojem polskiego ruchu narodowego z ustaleniami dotyczącymi genezy upowszechniania języka czeskiego w XIX wieku i związków tego zjawiska z formowaniem się czeskiego narodu (zob. Hroch, 2020, s. 83—93).



każdej sposobności ośmieszyć, nazywając go »z Niemca Polakiem«, choć [...] spomiędzy starszych narodowców prawie każdy przechodził taką [...] przemianę” (s. 54). Zwraca więc uwagę na kluczowe tu zagadnienie wyboru identyfikacji, lub raczej — jej świadomej zmiany. Przyznaje się do niej również Cinciała:

Andrzej Kotula, później notariusz w Cieszynie, Paweł Stalmach, redaktor w Cieszynie, Jerzy Heczko, pastor w Ligotce itd., [...] byli Niemcami, bo nas wychowanie gimnazjalne z Polaków zrobiło Niemcami. [...] **Szczęśliwemu trafowi** [podkr. K.S.] mają tylko powyżej mianowani mężowie do zawdzięczenia, że [...] mówili i pisali [...] polskim językiem (Cinciała, 1931, s. 38).

Co ciekawe, samego Cinciałę do zainteresowania się tym ostatnim skłonił Morawianin, prawnik Ludwik Klucki. Wymownie charakteryzuje ową metamorfozę regionalista Władysław Sosna:

Potrzebny mu [Kluckiemu — K.S.] był „tutejszy” pomocnik biurowy, potrafiący się rozmówić i napisać po polsku stosowny dokument dla klienta. A tu okazało się, że on [...] stał się „szkopyrtokiem” ([w miejscowym narzeczu — K.S.] oportunistą, renegatem), który z językiem ojczystym, szczególnie w piśmie, nie najlepiej sobie radzi. Perswazja dr. Kluckiego okazała się nader skuteczna. Jak napisał Cinciała, od 12 X 1845 r. mówił i pisał już tylko po polsku, chłonał polskie książki niczym wysuszona gąbka (Sosna, 1998, s. 8—9).

## „Przebudzenie”, czyli o „odwiecznej” narodowości

Znamienna jest powyższa plastyczna metafora, obrazująca niezaspokojone pragnienie, a więc elementarną potrzebę. W podobnym duchu pisze Andrzej Kotula: „Co do poczucia narodowego byliśmy tedy do roku 1848 niby martwi, zdrętwiali, niechący słyszeć własnego imienia” (Kotula, 1964, s. 57). W tym świetle więź z polskością sprawia wrażenie nieodzownej do życia oraz jednoznacznego identyfikatora, zmiana przekonań zaś — *metanoi*, transformacji duchowej. Dochodzi tu do głosu intrygujący paradoks czy też napięcie między rozmyślną przemianą (pionierzy ruchu wskazują, że dojrzewali do niej za pośrednictwem lektur)<sup>5</sup> a przeświadczeniem, jakoby „czucie polskie” było naturalne, esencjonalne, nieledwie wrodzone, lub przynajmniej nadane u zarania niczym imię (i uświęcone podobnie jak imię przez chrzest).

Użyte przez Kotulę porównanie do letargu *versus* ożywienia pochodzi z zestawu synonimicznych przenośni określających szerzenie się identyfikacji z kulturą i narodowością polską, typu „przebudzenie”, „odrodzenie”, „odzyskiwanie

<sup>5</sup> „Czytający zaczerpnęli u źródła, niecili ducha narodowego u nieczytających i tak ta świadomość narodowa rosła” (Wantuła, list bez daty do K.L. Konińskiego, cyt. za: Koniński, 1938, s. 81).

świadomości”, „przejrzenie na oczy”; np. Tadeusz Dyboski w *Pamiętniku Czytelni Ludowej* z 1912 roku wyłuszcza misję tej instytucji: „wśród ludu dawnej krainy Piastowskiej wznieć uśpioną polskość” (Dyboski, 1912, s. 5). Owe figury retoryczne sugerują odbiorcy nie konstrukcyjny, lecz „odwieczny” charakter tożsamości narodowej, której poczucie uległo zaledwie stłumieniu (zob. np. Kubica, 2011, s. 38—39). Działacze polscy stawiali znak równości między trwaniem wśród ludu języka polskiego — podtrzymywany m.in. dzięki wzmiankowanym już protestanckim, a później i katolickim wydawnictwom religijnym — a nieuświadomianą więzią z tzw. macierzą (zob. np. Pilch, 1974, s. 43—44). Więż ta miała istnieć „z dziada pradziada”, mimo iż Śląsk już przed połową XIV wieku znajdował się poza granicami Polski. I ponownie: z jednej strony sami „budziciele” przyznają się do internalizacji w pierwszej kolejności polskiej historii i spuścizny kulturalnej, z drugiej natomiast w ich tekstach dominują metafory odwołujące się do biologiczno-organicystycznego rozumienia narodowości, np. autor *Pamiętnika Czytelni Ludowej* z 1887 roku wyraża dumę, że „lud tutejszy poczuł w żyłach swoich tętniącą dawną krew polską” (s. 10).

Jeszcze w połowie XX wieku ksiądz ewangelicki Karol Kotula nadmienia, iż choć tzw. Zaolzie zostało — wbrew kryterium etniczemu — przydzielone Czechosłowacji, praca oświatowa w tej części regionu nie poszła na marne, gdyż ów teren odegrał doniosłą rolę „w narodowym odrodzeniu ludu śląskiego [tj. cieszyńskiego — K.S.]” (Kotula, 1998, s. 94). Co więcej, pojęciem „odrodzenia narodo-wo” operują nawet badacze i regionaliści różnych pokoleń (zob. np. Hierowski, 1938, s. 2; Dawid, 2005, s. 233). Tymczasem mamy, oczywiście, do czynienia z innym procesem — unarodowieniem ludu, czyli przekształceniem świadomości regionalnej (odnoszącej się do niegdysiejszego Księstwa Cieszyńskiego) w narodową (zob. np. Kadłubiec, 1997, s. 365). Trzeba dodać, że kulturę regionu postrzegano (*notabene*, do dziś taka optyka zdaje się przeważać) w kategoriach folkloru, toteż wymagała ona legitymizacji przez kulturę „wyższą”. Funkcję tę pełniła najpierw kultura czeska, potem niemiecka, w końcu dowartościowywała Cieszyńskie mitologizowana i apoteozowana Polska, którą postrzegano przez pryzmat osiągnięć kulturalnych i wzniosłej historii. Jak przekonuje autor *Pamiętnika Czytelni Ludowej* z 1887 roku, „dziś Szlązacy czują, że są odłamek wielkiego narodu polskiego, który, lubo pogrążony w niewoli, do niedawna jednak światłem swym w powszechnym pomroku w podziwienie wprowadzał i ciągle zadziwiał inne narody europejskie” (s. 7—8). Działacze przydawali godności miejscowemu narzeczu, akcentując jego staropolską formę, „zgoła tak[ą], w jakiej Kochanowski i jemu spółcześni pisali” (Stalmach, 1910, s. 147). Sama Polska — nieistniejąca wówczas na mapach i będąca raczej fantazmatem — jawiła się niczym ziemia obiecana (zob. np. Zabawski, 1934), w której Cieszyńianie zyskują należną im pozycję jako pełnoprawni obywatele.

## Rozbieżności polityczne, wyznaniowe i tożsamościowe

Skoro narodowa tożsamość (poczucie wspólnoty grupy etnicznej połączonej kulturą duchową i materialną) stanowi konstrukt, historia — ciąg zdarzeń wyselekcjonowanych i zobrazowanych przez osoby do tego powołane, a tradycja „jest w niemałym stopniu wynalazkiem narodowych ideologów” (Szacki, 1997, s. 19), warto dopytać o panujący wśród cieszyńskich działaczy model narodu i tożsamości narodowej. Ponieważ po utworzeniu Austro-Węgier i wprowadzeniu w ich konstytucji swobód obywatelskich polski ruch krzewił się wśród elit chłopskich, w rzeczonym modelu brak nawiązań do demokracji szlacheckiej; z kolei odmienność dziejów Śląska i obszaru Królestwa Polskiego skutkowałą nieobecnością wątków mesjanistycznych i insurekcyjnych. Zdaniem Grzegorza Studnickiego polski nurt narodowy w regionie, wychodząc od kwestii językowych, skierował się ku etnonacjonalizmowi, później reprezentowanemu przez endecję (Studnicki, 2015, s. 100—101).

Co do spraw społecznych — twierdzi Zofia Kirkor-Kiedroniowa, działaczka narodowa i oświatowa przybyła na Śląsk Cieszyński w 1905 r. — różnice mogły być tylko w sądach o stosunkach i polityce w Galicji i w ogóle w Polsce, boć o ile chodziło o Księstwo Cieszyńskie, to polscy narodowcy wszelkich odcieni innego programu jak demokratyczny [...] mieć nie mogli. Nie było wszak na Śląsku polskiej szlachty, [...] fabrykantów, kapitalistów (Kirkor-Kiedroniowa, 1988, s. 39).

Chociaż niewielkie rozwarstwienie społeczności etnicznie polskiej wzmacniało rodzącą się tożsamość narodową, trzeba dopowiedzieć, że omawiany ruch był podzielony ideologicznie i wyznaniowo i na początku XX wieku istniało kilka konkurujących stronnictw (Polskie Zjednoczenie Narodowe, skupiające dawnych narodowców i ludowców, Związek Śląskich Katolików oraz Polska Partia Socjalno-Demokratyczna). Niemniej już w memuarach Cinciały i Stalmacha — dawnych kolegów gimnazjalnych — na plan pierwszy często przebijają wzajemne animozje, wynikające nie tylko z chęci przyznania sobie większych zasług, lecz także z antagonizmu stronnictw katolickiego i ewangelickiego. W rezultacie Zdzisław Hierowski zauważa, że przeczytawszy oba teksty, „stajemy dopiero bezradni, zdezorientowani, zaskoczeni. Daleko nam do ujęcia całości, przekonujemy się, że dopiero od poznania tych pamiętników musi się zacząć mozolne, ostrożne tropienie prawdy” (Hierowski, 1938, s. 2).

Jeśli chodzi o zatargi międzywyznaniowe, przywołany już Janik przybliży przyczyny niesnasek między księżmi katolickim Józefem Londzinem a ewangelickim Franciszkiem Michejdą — czołowymi orędownikami interesów narodowych — i równocześnie zaznacza, że sporo duchownych obu denominacji starało się dla dobra wyższej, wspólnej sprawy zachować neutralność. Zresztą podziały narodowe i polityczne krzyżowały się z konfesyjnymi; wśród ewangelików

duże wpływy w drugiej połowie XIX wieku zyskał obóz antypolski superintendenta diecezji, ks. Theodora Haasego, po którym zwolenników przejął Józef Koźdoń — lider tzw. ślązakowców, głoszący etniczną odrębność Ślązaków oraz wierność monarchii habsburskiej.

W tym kontekście należy wrócić do języka jako czynnika uznawanego za przesądający o identyfikacji narodowej; przy czym według pionierów polskiego ruchu znaczenie miał ten język, w którym się wyrosło. W emocjonalnym tonie pisze o ówczesnych dylematach tożsamościowych (z perspektywy drugiej połowy XX wieku) redaktor Henryk Jasiczek: „Pogardzany i spychany do roli potrzeb gminu, język polski odżywał, wzruszał i niepokoił, zwłaszcza kiedy wypowiadały go usta matki [...]” (Jasiczek, 2016, s. 17—18). Co prawda badacze podkreślają wagę wychowania w lokalnych tradycjach i w polskim języku jako fundamentu przywiązania do dziedzictwa narodu (zob. np. Bogus, 2009, s. 31), lecz samo zachowanie zwyczajów i języka (często w formie dialektu) nie wystarczało, by czuć ową łączność. Z jednej strony przecież „urabiano się” na Niemców w szkołach, z drugiej np. w wydawanym przez ks. Haasego proniemieckim „Nowym Czasie” stosowano język polski — zdarzały się wszak sytuacje, że ktoś nie umiał mówić po niemiecku, a uważał się za Niemca (zob. np. Wantuła, 2003, s. 189—190), aczkolwiek polscy działacze traktowali takie przypadki jako fałszywą świadomość. W dość wyważony sposób, choć sugerując własną ocenę tego fenomenu, postawę typowego sympatyka Koźdonia unaoacza w memuarach ksiądz ewangelicki Andrzej Buzek:

Nie zapierał się więc polskiego pochodzenia, ale akcentując, że jest śląskim Polakiem, dawał do zrozumienia, że [...] orientuje się politycznie w kierunku niemieckim. O takich Polakach śląskich mówili tu wówczas Niemcy [...] „po niemiecku myślący Polak”. Zawołał ktoś: co za dziwaczne określenie! A jednak było wtedy po poniemczonych miasteczkach śląskich dużo takich [...]. Po miastach mówili oni po niemiecku i identyfikowano ich z Niemcami. Po wsiach, gdzie mówili po polsku, określali ich Niemcy nazwą [...] „przychylni Niemcom Polacy”. W r. 1909 stworzyli oni własne stronnictwo — Śląską Partię Ludową (Buzek, 2009, s. 14—15).

Z kolei Janik tłumaczy: „Pracująca ludność niemiecka nie dzieliła nienawiści nacjonalistycznych prowodyrów, liczyła się z polską klientelą i pragnęła zgodnego współżycia. Była to często ludność pochodzenia polskiego, która w miarę wzrostu uświadomienia narodowego na Śląsku często wracała na łono polskość” (Janik, 1929, s. 36). Ta ostatnia metafora znów odsyła do wyobrażenia Polski jako matki, z którą spajają autochtonów w Cieszyńskim więzy krwi i która czeka na nawróconych synów marnotrawnych. Jak perswaduje autor pierwszego *Pamiętnika Czytelni Ludowej* (1887): „[P]ostęp narodowy na Szląsku ani dziś, ani dawniej nie byłby możliwym, gdyby nie wolno było liczyć na to, że się pozornego Niemca, choć z rodu Polaka, wytrwałem i umiejętnem przekonywaniem, oświecaniem i rozgrzewaniem doprowadzi [...] [do] poczucia swej polskiej narodowości” (s. 54).

## Szkoła jako posterunek i pepiniera polskości

Jak już zasygnalizowano, rozstrzygającą rolę odgrywały placówki oświatowe, a działacze polscy byli zgodni, że na wpływ niemieckich gimnazjów trzeba „uodparnić”, zatem największa odpowiedzialność ciążyła na nauczycielach szkół ludowych. Dopiero w 1885 roku z inicjatywy Stalmacha powołano Macierz Szkolną dla Księstwa Cieszyńskiego, dla której priorytet stanowiło utworzenie polskiego gimnazjum. Otwarto je dziesięć lat później jako placówkę prywatną, a macierz zakładała następnie własne szkoły ludowe, ochronki itp. Gimnazjum Polskie w Cieszynie zyskało opinię kuźni polskości, co w *Pamiętniku śląskiego nauczyciela* w patetyczno-tyrtejskich rejestrach opiewa Jan Żebrok:

[M]ieliśmy się stać tym pierwszym zastępem bojowym w walce o nasze prawa narodowe, o nasz język, o lepszy byt wiejskiego i robotniczego ludu śląskiego, [...] awangardą inteligencji polskiej na Ziemi Cieszyńskiej. Uświadomienie narodowe wśród nas wyrabiała nie tylko szkoła i wychowawcy-profesorowie, ale i władze austriackie, a przede wszystkim Niemcy cieszyńscy, którzy za wszelką cenę chcieli utrać tę pierwszą polską placówkę [...] (Żebrok, 2001, s. 17).

Sam wybór szkoły dla dziecka często wywoływał u rodziców dramatyczne rozterki, podlegali oni bowiem sprzecznym naciskom. Obrazuje to choćby ks. Buzek:

Tak Polakom, jak Niemcom chodziło wtedy o to, by jak najwięcej młodzieży kształcić w swoich szkołach. [...] nakłanialiśmy Zabystrzana, by zapisał swego syna do Gimnazjum Polskiego w Cieszynie, co on obiecał uczynić. Ten zaś właśnie chłopiec, [...] mimo że ojciec pod silną presją swoich niemieckich pracodawców w hutach trzynieckich zapisał go po wahaniach i walkach z własnym sumieniem do cieszyńskiej niemieckiej szkoły wydziałowej, wyrósł na dzielnego nauczyciela polskiego i zmarł w r. 1956 na posterunku szkolnym w Trzyńcu (Buzek, 2009, s. 108).

Podniosła metafora „śmierci na posterunku” służy uwypukleniu poświęceń i dzielności niezbędnych w pracy oświatowo-narodowej. Na ogół również polscy badacze — nie bez tendencyjności — podkreślają u nauczycieli zaangażowanych w ten ruch ofiarność, poczucie powołania, wreszcie determinację, by mimo przeszkód działać w różnych sferach na rzecz kultury polskiej (np. Dawid, 2009, s. 69—70). Pionierów spośród tych aktywistów apoteozuje ks. Karol Kotuła, eksponując ich godność i kulturę osobistą:

[C]i wszyscy nauczyciele, którzy [...] musieli się przeciwstawiać niemieckim wpływom władz [...], górowali znacznie nad otoczeniem i choć byli nauczycielami na wsi, wcale nie schłopieli [...]. Wzniosłe ideały i bój o wolność i polskość wyniosły ich nad poziom (Kotuła, 1998, s. 47).

## „Na służbę naszemu ludowi”

Mówiąc o powołaniu, trzeba wrócić do problemu metamorfozy i jej uzasadnienia u tzw. pierwszych szermierzy polskości. Dochodzenie do niej wiązało się nie tylko z mozolnym samokształceniem, lecz także ze sprzeciwem wobec różnych przełożonych i z ograniczeniem aspiracji. Przejmowanie przez młodzież w gimnazjach niemieckiego języka i kultury stanowi jeszcze pod koniec XIX wieku zjawisko na tyle naturalne, iż Jan Stanisław Bystróż nie waha się nazwać decyzji Stalmacha i Cinciąły o „porzuceniu[*u*] utartej drogi kariery życiowej i powro[*cie*] do polskości” (Bystróż, 1931, s. VII) w latach 40. gestem bez mała rewolucyjnym. W przytoczonym cytacie pojawia się następna wymowna metafora: polskości jako czegoś źródłowego, pierwotnego; stąd identyfikacja z nią oznacza nie przyjęcie nowej jakości, lecz odkrycie tego, co się utraciło („przebudzeni” zaczynają dostrzegać, że dotąd byli „szkopyrtokami”, odszczepieńcami), przede wszystkim zaś oznacza pójście pod prąd, heroizm. Jak objaśnia antropolożka Grażyna Kubica: „Wymiar etyczny zmienia arbitralność tego wyboru w jego moralną konieczność, a nawet supererogację, czyli czyn chwalebny” (Kubica, 2011, s. 39). Potwierdza to w pamiętniku Andrzej Kotuła: „Gdy [...] krzewiciele poczucia narodowego zaczęli pisać dla ludu polskiego na Śląsku, przypominając mu należenie jego do wielkiego narodu polskiego, pojęli światlejsi od razu prawowitość takiego postępowania [...]” (Kotula, 1964, s. 57). Rangę moralnego obowiązku nadano więc nie tylko zmianie własnych przekonań, lecz także dopomaganiu indyferentnym ziomkom w dojrzeniu do świadomości narodowej.

Jan Wantuła — wybitny bibliofil, historyk samouk, publicysta, a zarazem robotnik w hucie — wspomina, że zafascynowany w dzieciństwie „Werdauskimi Wiadomościami Misyjnymi” (dodatkiem do „Zwiastuna Ewangelicznego”), postanowił nawracać pogan. Z dystansu lat ocenia, że marzenie poniekąd się spełniło, ostatecznie bowiem pracował „na polu wewnętrznej misji, między białymi, u nas...” (2003, s. 21). Owo „u nas” można uznać za słowo klucz, gdyż rewersem oddania ideologii jest w omawianych tu przypadkach ideologia oddania — upatrywanie powołania w służbie autochtonom. Już Stalmach wyznaje: „Porzuciłem rojone nadzieje i [...] widziałem jakby przeznaczenie swoje do pracowania wyłącznie dla ludu, dla jego oświaty przez pracę piśmienną” (Stalmach, 1910, s. 277). Wantuła w przemówieniu agitacyjnym — przed niedoszłym plebiscytem mającym zdecydować o przynależności państwowej Śląska Cieszyńskiego — perswaduje:

I ja w głębi mej natury jestem jak i wy też zachowawczy, też mi się zdaje czasem, że lepiej by było tak po dawnemu: nie kłopotać się, siedzieć w domu, patrzeć [ciesz. ‘pilnować’ — K.S.] swojej pracy. [...] ale boję się, że [...] po czasie młodsze pokolenie, wiedząc o mnie, że byłem w stanie dziś coś zrobić, [...] wypali mnie, [...] żem nie wykonał mego obowiązku [...] (Wantuła, 1918).



Co najistotniejsze, nie chodzi o poświęcenie przedstawicieli klas wyższych, którzy „wstępują w lud” z kagankiem oświaty — jeśli „budzenie” wśród mieszkańców regionu „czucia narodowego” rozumiano jako odkrycie polskich korzeni całej zbiorowości, to owa praca na rzecz ludu i z ludem oznaczała na ogół dla jednostki skierowanie się ku własnym korzeniom. Ideologię służby „swoim” eksplikuje w miniaturach wspomnieniowych pochodzący z Cieszyńskiego socjolog Jan Szczepański: otóż każdy powinien oddawać społeczeństwu to, co z niego zaczerpnął w trakcie enkultracji w tzw. instytucjach pierwotnych, w kręgu rodzinno-sąsiedzkim i szkolnym (Szczepański, 2013, s. 8). (Uczony wyprowadza stąd oczywisty imperatyw uzmysłowienia sobie owego nabytego bagażu kulturowego, w tym aksjologicznego).

Poczucie obowiązku zwracania środowisku lokalnemu tego, co się otrzymało, wedle memuarów przyświecało zarówno starszemu, jak i młodszemu pokoleniu. Jan Kubisz tak charakteryzuje ks. Otta: „[U]rządza wieczory czwartkowe i uczy, jak myśleć, jak czytać i jak miłować ten lud, z którego się wyszło, i jak mu służyć należy” (Kubisz, 1928, s. 304). Wantuła napomyka, że zrezygnował z oferowanej mu kariery redaktora, by nie opuszczać „swoich”, a jego postawę afirmuje zaprzyjaźniony z nim Karol Ludwik Koniński, akcentując wyższość działacza z ludu nad takim, który do ludu się „zniża”: „[Z]ostawszy pomiędzy swoimi, blisko ziemi, człowiek tego rodzaju (przez to właśnie, iż nie człowiek książkowy, ale [...] wszechstronny, uczestnik pospólnej pracy, przy tym działacz, sercem oddany sprawom wyższym [...]) powinien być stać się punktem intensywnego promieniowania idealistycznego w środowisku rodzimym” (Koniński, 1955, s. 262—263).

Wantuła przyznaje jednak, iż jego decyzja wynikała po części z lęku przed wyobcowaniem z własnej grupy społecznej czy też wspólnoty lokalnej, a obawy te przełożyły się też na obiekcje, czy wysłać potomka na uniwersytet. Dziś można osądzić, że byłaby to chybiona decyzja, gdyż syn Andrzej osiągnął znacznie więcej niż on — został profesorem teologii i zwierzchnikiem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce. Niemniej jeszcze w czasie studiów ojciec nakłania go (w liście z 25 listopada 1930 roku) do pracy właśnie „wśród swoich” na Śląsku („ja też z tym, byś wyrósł na służbę naszemu ludowi, dałem Cię kształcić” [Wantuła, 2017, s. 157]), aby zaciągnięty u losu dług oddał ludziom, którym z przyczyn życiowych zabrakło szansy na edukację. Gustaw Morcinek, choć zdobył popularność w skali kraju i obracał się w kręgach władz, powtarzał, że swoim pisarstwem — na ogół podejmującym tematykę górniczą i śląską — rewanżuje się kolegom z kopalni w Karwinie. Ci bowiem urządzili składkę, żeby opłacić edukację garnącego się do książek młodzieńca w seminarium nauczycielskim (zob. np. Heska-Kwaśniewicz, 1988, s. 45).

O ile np. Stalmach utrzymuje, że jego nie trzeba było do służby „swoim” zachęcać („Przyznać się muszę, że pragnąłem pracować nade wszystko dla ludu swego we własnej krainie, i widocznie Opatrzność tak zrządziła, że postanowiłem nie opuszczać Cieszyna” [Stalmach, 1910, s. 220]), „o tyle z pamiętnika Cinciały wynika, że jednak postawa taka nie należała do powszechnych. Jako członek zarządu Towarzystwa Naukowej Pomocy oponował on przeciw zapomogom, tłumacząc, że

organizacja ta ma wspierać młodzież w wychowaniu się „na dobrych narodowców, którzy by byli obowiązani po skończonych studiach, o ile tylko można, osiadać na Śląsku i tu nad oświatą i dobrem ludu pracować” (Cinciała, 1931, s. 145), by odwdziżyć się za dobrodziejstwa temu i innym stowarzyszeniom. Mówiąc metaforycznie: zdecydować się na powolne, uparte i znojne — jak to określa tytuł wspomnień Szczepańskiego — „wrastanie korzeniami w ziemię”.

## Poświęcenie i pozytywizm

Jak łatwo przewidzieć, idealizacji dokonują nie tylko autorzy memuarów, uwypuklający m.in. własną bezinteresowność („[N]ie kłaniałem się cudzym bogom, ale służyłem, siedząc na progu ojczystego domu i ucząc dzieci polskiego ludu. I to mi dziś jedyną nagrodą, że mi tak służyć dano” [Kubisz, 1928, s. 312]), lecz także polscy badacze („[P]owstanie polskiego ruchu nie było możliwe bez oddanych sprawie »szermierzy«, bez ich intelektualnych, moralnych, organizatorskich walorów oraz ich ofiarnego trudu, a kiedy trzeba — twardych zmagañ” [Buława, 1997, s. 7]). Istotnie, jednym z lejtmotywów analizowanych tekstów jest gorliwa aktywność *pro publico bono* na przekór okolicznościom, która nierzadko nosi znamiona bohaterstwa, jak widać to w pamiętniku ks. Pindóra, zmuszonego pracować u boku ks. Haasego w Cieszynie. Nadmieniając o zamiarze superintendenta, by powierzyć mu redakcję „Nowego Czasu”, memuarysta pisze: „Byłem [...] przerażony, ja przecież przeciwko własnemu narodowi nie mogłem i nie chciałem pisać” (Pindór, 1932, s. 59) i — według swojej relacji — stanowczo oponuje. Podobnie bez względu na konsekwencje ze strony przełożonego postanawia odprawić nabożeństwo na otwarcie gimnazjum polskiego nie w szkole, ale w kościele.

Co jednak symptomatyczne, owa ofiarna służba nie powinna oznaczać męczeństwa<sup>6</sup>; w świetle pamiętników jawi się ona jako o tyle romantyczna, o ile entuzjastyczna i wzniosła, lecz *de facto* chodzi o zdecydowanie pozytywistyczną, oświatowo-gospodarczą „pracę u podstaw” w organizacjach kulturalnych i społecznych. Można ten model wyjaśniać wzmiankowanym brakiem szlacheckiej kultury intelektualnej i pragmatyczno-uitylitarnym nastawieniem warstw niższych — wszak „warunki musiały »przystosować« inną grupę, by inteligencją się stała. Cechą świadomości tej »nowo powstałej« społeczności był specyficzny kodeks wartości preferowanych” (Bogus, 2013, s. 180—181). Na określenie owego kodeksu można przywołać pojęcie odsyłające do obyczajowości i wytycznych aksjonormatywnych, które sami autochtoni w mitologizujących narracjach kojarzą ze Śląskiem Cieszyńskim. Mowa o pojęciu etosu protestanckiego, reprezentowanego w tym wypadku przez lud. Edward Buława — znów nie bez idealizacji — kładąc nacisk

<sup>6</sup> To raczej dopiero konflikt z Czechami o zachodnią część Śląska Cieszyńskiego przywołał wzorce martyrologiczne (zob. np. Kirkor-Kiedroniowa, 1988; a także przypis 2).

na rzetelność, systematyczność i poczucie odpowiedzialności, które przebijają ze „Sprawozdań Towarzystwa Domu Narodowego” z dekady 1887—1897, twierdzi, że „[t]aki styl pracy, odpowiadający plebejskiej mentalności Ślązaków, zaszczipiany [był] polskiemu towarzystwom na Śląsku Cieszyńskim nie tylko przez [...] działaczy, ale przede wszystkim przez rytm codziennej pracy [...]” (Buława, 1997, s. 108).

W memuarach także podkreśla się powszednią, szarą, a zarazem konkretną pracę metodą małych kroków, m.in. w zdobywaniu kolejnych przyczółków dla języka polskiego (np. w gospodach w Cieszynie czy w sprawozdaniach dla władz oświatowych; zob. np. Janik, 1929, s. 30). Nawet Klemens Matusiak — wojskowy stojący na czele przewrotu w cieszyńskim garnizonie austriackim w 1918 roku — wypowiada się w takim duchu: „Uprzytomniliśmy sobie jednak, że marzenia wieków ziszczą się wtedy, jeżeli zakaszemy rękawy do pracy i zrozumiemy, że zaniedbanie choćby nawet najmniejsze może przynieść nam straty niepowetowane” (Matusiak, 1964, s. 230). Wantuła w liście do Konińskiego trafnym porównaniem przekonuje, że nie liczą się jedynie wybitni przywódcy, lecz każde ogniwo: „Tacy jak ja, co z masy, z tłumu wyrosli, ale się z niej nie wyłączali, [...] nadawali kierunek ludowi. Podoficerowie nieodróżniający się zewnątrznie od zwykłego żołnierza nie mniej ważną rolę spełniają niż generałowie” (cyt. za: Koniński, 1938, s. 81).

Jako uosobienie pozytywistycznego działacza, a zarazem „wzór śląskiego chłopca”, Kubisz przedstawia Franciszka Górniaka, właściciela cegielni, który był poza podziałami partyjnymi, gdy zaś własnymi rękami dorobił się bogactwa, nie zagarnął go dla siebie, tylko dzielił się ze społeczeństwem — wspierał polskie organizacje i prasę oraz wydatnie przyczynił się do budowy Domu Narodowego (Kubisz, 1928, s. 299). Inną typową cechą postawy pozytywistycznej jest legalizm, którym Sosna tłumaczy niepowodzenia Cinciały w pracy społecznej pod koniec życia: „Zbyt był skrupulatny, zbyt realistyczny, wymagający dla siebie i innych, a przede wszystkim działający ściśle w granicach prawa” (Sosna, 1998, s. 9). Wszakże zasłużył się pracami etnograficznymi oraz zgromadzeniem źródeł do dziejów Śląska Cieszyńskiego, co wpłynęło na szerzenie się nie tylko identyfikacji miejscowej ludności z polską wspólnotą narodową, lecz także dumy z dziedzictwa własnego regionu (zob. np. Buława, 1997, s. 111).

## Zakończenie

W przypadku Śląska Cieszyńskiego nie mamy więc zasadniczo do czynienia z „emisariuszami” — poszlachecką inteligencją z byłego zaboru rosyjskiego, udającą się na peryferie, by oświecać lud — i z narzucaniem optyki centrum (zob. np. Nycz, 2010, s. 180), choć oczywiście, utożsamiając się z Polską, utożsamiano się z pantheonem jej bohaterów oraz nierzadko obcymi Ślązakom tradycjami i wartościami (typu powstania narodowe). Warto tu dodać, że ks. Otto, przybyły z Warszawy, w świetle pamiętnika Kubisza doskonale wpisowywał się w mentalność i kulturę

panujące w Cieszyńskim. Niemniej trochę działaczy oświatowych (z Towarzystwa Szkoły Ludowej) i inżynierów przyjeżdżało tam ze Lwowa i okolic, a Mieczysław Jarosz określa ich lapidarnie: „Byliśmy szczupłą grupką emigranckiej inteligencji, którą losy rzuciły na kresy ostrawskie” (Jarosz, 1963, s. 33). Trzeba pamiętać, że z punktu widzenia państwa narodowego pogranicze wydaje się podejrzane, niepewne, nieczyste w swej heterogeniczności, kiedy jednak następuje jego ideologiczne przeobrażenie w „kresy”, dostaje się ono na piedestał jako bastion walki o esencję narodowej tradycji (zob. np. Hudzik, 2011, s. 236).

Nieco z góry spogląda na owych cieszyńskich „kresowian” przywoływany już dr Michał Janik, którego zaproszono, by objął posadę w gimnazjum polskim. Pragnie on co prawda, by Cieszyńskie miało twórczy wkład w kulturę narodową, i docenia lokalnych autorów, ale żeby te zadatki „wzmocnić”, on, przybysz, pisze kilka poematów na motywach lokalnych podań historycznych. Podobnie Mieczysław Jarosz jest początkowo traktowany z nieufnością, lecz ostatecznie wspólna „pozytywistyczna” działalność pozwala mu zbliżyć się do autochtonów („Po z górą pięciu latach ciężkiej [...] pracy rozstawałem się z ludźmi, z którymi żyłem się w codziennej orce, w nieustępliwej walce o prawa ludu polskiego” [Jarosz, 1963, s. 36—37]). Analogiczne skrócenie dystansu sygnalizuje Zofia Kirkor-Kiedroniowa, sięgając w memuarach po topos skromności: gdy po jej przemówieniu na wiecu we Lwowie w intencji polskich szkół w Cieszyńskim „prof. Romer zaczął od charakteryzowania mnie jako »duszy« Śląska, [u]czułam takie zażenowanie, że ukryłam twarz w dłoniach. Wszak nie »duszą« Śląska jestem, tylko służebnicą” (Kirkor-Kiedroniowa, 1988, s. 105).

Zasadniczo jednak z uwagi na swoistość historyczną, społeczną i kulturową regionu polski ruch narodowy miał oblicze plebejskie, oddolne, będąc pochodną emancypacji politycznej i intelektualnej ludu, który zyskał możliwość samostanowienia. Dzięki temu odbiorcy zabiegów „budzicieli” nie zostają zinstrumentalizowani, „budzicielami” są bowiem równi im chłopci i robotnicy. Jak zaznacza Henryk Życzyński, „Działacze narodowi [w Cieszyńskim — K.S.] wyrastali z ludu, związani z nim tysiącem nici, a pracując z **nim** [podkr. K.S.] i dla niego, razem z nim rośli i zmuszali ogół iść z sobą bezwiednie” (cyt. za: Miękina, 1991, s. VIII). Warto w tej „bezwiedności” dostrzec efekt dyskursu ideologicznego, budzącego w podmiotach, na które oddziałuje, poczucie, że ich własne interesy są zgodne z ową propagowaną ideą. Taki dyskurs występuje również w tekstach typu pamiętnikarskiego, wykorzystywanych do formowania poczucia tożsamości zbiorowej i jej umacniania. Ale można je rozpatrywać nie tylko jako przykład strategii retorycznych w służbie ideologii — ukazują one też, jak ta ostatnia łączy się z ideologią służby: jak sprawa narodowa przenika się z regionalną i ludową.

Odczucia narodowe i patriotyzm kojarzono z wiernością tradycji ludowej przodków: „Inteligent śląski, wywodzący się z ludu, jeśli nie chciał się wynarodowić, unikał wyszerzania się z reszty społeczeństwa. Szukając w nim zaplecza i oparcia, solidarność tę starał się umocnić [...], pomagając mu zdobyć świadomość swej roli i zadań w warunkach, które przed nim kładzie historia” (Jasiczek, 2016, s. 18). W tej podniosłej retoryce „misji dziejowej” nie chodzi

o komunistyczną ideologię dotyczącą roli proletariatu, lecz o wyzwania, które przyniósł wiek XX. Nie pomijając takich dowodów poczucia polskości jak uformowanie w Cieszynie Legionu Śląskiego w 1914 roku czy podawanie narodowości polskiej w spisach ludności w okresie okupacji, warto zaakcentować pewien rezultat rozwoju polskiego ruchu narodowego, który zdaje się owocować do dziś. Byłaby to rozwinięta przez ludność tzw. warstw niższych tradycja działalności kulturalno-oświatowej i stowarzyszeniowej (zob. np. Spyra, red., 2001)<sup>7</sup> oraz samokształcenia<sup>8</sup>. I wreszcie ślady rozumienia pracy wśród „swoich” w kategoriach zobowiązania moralnego. Jak pisał w 1988 roku miejscowy redaktor o zasłużonym historyku regionu, bibliofilu, działaczu spółdzielczym i kulturalnym, samouku Józefie Pilchu, wyjaśniając jego skromność i ograniczenie opracowań — mimo szerokiej wiedzy — do tematyki lokalnej: „[W]idzę w tym przejaw traktowania pisarstwa za [!] rodzaj społecznej służby, właśnie za spłacanie zaciągniętego długu” (Danel, 1988, s. 4).

## Bibliografia

- Bogus M., 2009: *Model kariery polskiego nauczyciela na Śląsku Cieszyńskim*. W: *Tradycje kształcenia nauczycieli na Śląsku Cieszyńskim. Od Polskiego Seminarium Nauczycielskiego do Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie*. Red. W. Korzeniowska, A. Mitas, A. Murzyn, U. Szuścik. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 25—42.
- Bogus M., 2013: *Nauczyciele szkół ludowych Śląska Cieszyńskiego w XIX i na początku XX wieku. Uwarunkowania prawne i zawodowe*. Częstochowa—Czeski Cieszyn: Wydawnictwo AJD.
- Bonczek A., 1930: *Pamiętnik*. Stonawa: Stowarzyszenie Spożywcze dla Robotników i Rolników.
- Broda J., 1978: *Zapiski chłopów śląskich*. „Regiony”, nr 1, s. 58—90.
- Broda J., 1997: *Pamiętniki inteligencji polskiej*. „Pamiętnik Cieszyński”, t. 12, s. 91—92.
- Buława E., 1992: *Przed powstaniem Macierzy*. W: *Macierz Szkolna wczoraj i dziś. Biuletyn historyczny z okazji 70. rocznicy założenia Macierzy Szkolnej w Czechosłowacji*. Red. O. Matuszek. Czeski Cieszyn: ZG PZKO, s. 8—20.
- Buława E., 1997: *Pierwsi szermierze ruchu narodowego na Śląsku Cieszyńskim*. Cieszyn: Pro Filia.
- Buzek A., 2009: *Z Ziemi Piastowskiej. Wspomnienia pastora*. Cieszyn: Oddział Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego.

<sup>7</sup> Co znamienne, obecnie na Śląsku Cieszyńskim działa dwa razy więcej organizacji pozarządowych niż średnio w kraju (zob. np. Gruszczyk, 2019).

<sup>8</sup> Por. np.: „[S]zemat ujęty w *Pamiętniku* zadaje kłam twierdzeniom, że człowiek bez stosownego wykształcenia [...] nie posiada zdolności do pracy idealnej, umysłowej. Człowiekowi jest już wrodzona natura taka, która nigdy go nie zaspakaja [...], a tym sposobem wytwarzają się naturaliści i samoucy, którzy tak samo są zdolni do wykonywania oprócz pracy fizycznej pracę ideową i duchową” (Bonczek, 1930, s. 101).

- Bystron J.S., 1931: *Od wydawcy*. W: *Pamiętnik dra Andrzeja Cinciały, notariusza w Cieszynie (1825—1898)*. Katowice: Muzeum Śląskie, s. V—XI.
- [Cinciała A.], 1931: *Pamiętnik dra Andrzeja Cinciały, notariusza w Cieszynie (1825—1898)*. Oprac. J.S. Bystron. Katowice: Muzeum Śląskie.
- Danel R., 1988: *Splacanie długu*. „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, nr 9, s. 4.
- Dawid Ł., 2005: *Jedna religia, dwie poetyki. Jana Kubisza przygoda translatorska*. „Napis”, seria XI, s. 231—244.
- Dawid Ł., 2009: *Ku nowej formacji nauczycielskiej — z badań nad „Miesięcznikiem Pedagogicznym” (1892—1939)*. W: *Tradycje kształcenia nauczycieli na Śląsku Cieszyńskim. Od Polskiego Seminarium Nauczycielskiego do Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie*. Red. W. Korzeniowska. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 69—83.
- [Dyboski T.], 1912: *Pamiętnik Czytelni Ludowej w Cieszynie 1861—1911. Na 50-lecie skreślił Tadeusz Dyboski*. Cieszyn: Czytelnia Ludowa.
- Gruchała J., Nowak K., 2013: *Dzieje polityczne*. W: *Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów do I wojny światowej (1848—1918)*. Red. K. Nowak, I. Panic. Cieszyn: Starostwo Powiatowe, s. 21—164.
- Gruszczyk R., 2019: *Spoleczeństwa obywatelskie na Śląsku Cieszyńskim pod lupą laboratorium*. Portal Organizacji Pozarządowych NGO.pl. <https://publicystyka.ngo.pl/spoleczenstwa-obywatelskie-na-slasku-cieszynskim-pod-lupa-laboratorium> [dostęp: 10.10.2019].
- Heska-Kwaśniewicz K., 1988: *Pisarski zakon. Biografia literacka Gustawa Morcinka*. Opole: Instytut Śląski.
- Hierowski Z., 1938: *Trzy pamiętniki*. „Poseł Ewangelicki”, nr 15, s. 2.
- Hroch M., 2020: *Powstanie małych narodów w Europie Środkowej i Południowo-Wschodniej*. Warszawa: Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Hudzik J.P., 2011: *Zrozumieć Śląsk. Różnica kulturowa i granice teorii*. „Teksty Drugie”, nr 5, s. 231—243.
- Janik M., 1929: *Wspomnienia cieszyńskie*. W: *Księga o Śląsku wydana z okazji jubileuszu 35-letn[iego] istnienia „Znicza”*. Red. A. Targ. Cieszyn: nakładem „Znicza”, s. 27—37.
- Jarosz M., 1963: *Wędrowki po ścieżkach wspomnień*. Warszawa: Czytelnik.
- Jasiczek H., 2016: *Nasz region i regionalizm*. W: *Płyniesz, Olzo. Monografia kultury ludowej Śląska Cieszyńskiego*. Red. D. Kadłubiec. Wyd. 2 poszerz. i uaktual. Czeski Cieszyn: Kongres Polaków w Republice Czeskiej, s. 15—22.
- Kadłubiec D., 1997: *Postłowie*. W: E. Buława: *Pierwsi szermierze ruchu narodowego na Śląsku Cieszyńskim*. Cieszyn: Pro Filia, s. 365—371.
- Kirkor-Kiedroniowa Z., 1988: *Wspomnienia*. Cz. 2: *Ziemia mojego męża*. Red. A. Szklarska-Lohmannowa. Kraków—Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Koniński K.L., 1938: *Pisarze ludowi. Wybór pism i studium o literaturze ludowej*. T. 2. Lwów: Wieś.
- Koniński K.L., 1955: *Robotnik bibliofilem. Przyczynek do bibliofilstwa na Śląsku*. W: Idem: *Pisma wybrane*. Warszawa: Pax, s. 257—263.
- Kotula A., 1964: *Ze „Szkoły polszczyzny”*. W: *Wspomnienia Cieszyńskich*. Oprac. L. Brożek. Warszawa: Pax, s. 54—58.
- Kotula K., 1998: *Od marzeń do ich spełnienia. Wspomnienia z lat 1884—1951*. Bielsko-Biała: Augustana.



- Kubica G., 2011: „*Chwalebna polskość*”. *Etyczny wymiar tożsamości śląskich działaczy narodowych (analiza narracji autobiograficznych)*. W: Eadem: *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 33—48.
- Kubisz J., 1928: *Pamiętnik starego nauczyciela. Garść wspomnień z życia śląskiego w okresie budzącego się ruchu narodowego w b[yłym] Księstwie Cieszyńskim*. Cieszyn: Wydawnictwo Towarzystwa Ewangelickiego.
- Matusiak K., 1964: *Przezwrot wojskowy w Cieszynie w roku 1918*. W: *Wspomnienia Cieszyńskich*. Oprac. L. Brożek. Warszawa: Pax, s. 230—242.
- Miękina L., 1991: *Współcześni wobec etosu Stalmacha*. W: P. Stalmach: *Pamiętniki*. Cieszyn [reprint], s. IV—X.
- Nycz R., 2010: *Możliwa historia literatury*. „Teksty Drugie”, nr 5, s. 167—184.
- Pamiętnik Czytelni Ludowej w Cieszynie na Śląsku austriackim wydany z powodu 25-letniego jej jubileuszu, 1887*. Cieszyn: Czytelnia Ludowa.
- Pilch J., 1974: *Z dawnych dziejów książki polskiej na Śląsku Cieszyńskim*. „Biuletyn Informacyjny Biblioteki Śląskiej”, t. 19, s. 41—44.
- [Pindór J.], 1932: *Pamiętnik ks. dr. Jana Pindóra*. Oprac. O. Michejda. Cz. 1. Czeski Cieszyn: Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej.
- Sajko M., red., 1996: *A—Z. Mała encyklopedia PWN*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sosna W., 1998: *Początki żywota „kamizelkorza”*. „Słowo i Myśl”, nr 3, s. 8—9.
- Sosna W., 2015: *Barwy luteranizmu na Śląsku Cieszyńskim. Wybór prac*. Katowice: Polskie Towarzystwo Ewangelickie.
- Spyra J., red., 2001: *Książka, biblioteka, szkoła w kulturze Śląska Cieszyńskiego. Materiały z konferencji naukowej, Cieszyn 4—5 listopada 1999*. Cieszyn: Książnica Cieszyńska.
- Spyra J., 2015: *Historiografia a tożsamość regionalna w czasach nowożytnych na przykładzie Śląska Cieszyńskiego w okresie od XVI do początku XX wieku*. Częstochowa: Wydawnictwo Akademii im. J. Długosza.
- Stalmach P., 1910: *Pamiętniki*. W: E. Grim: *Paweł Stalmach. Jego życie i działalność w świetle prawdy*. Cieszyn: Dziedzictwo bł. Jana Sarkandra, s. 129—310.
- Studnicki G., 2015: *Śląsk Cieszyński. Obrazy przeszłości a tożsamość miejsc i ludzi*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Szacki J., 1997: *O narodzie i nacjonalizmie*. „Znak”, nr 3, s. 4—31.
- Szczepański J., 2013: *Od Autora*. W: Idem: *Korzeniami wrosłem w ziemię*. Ustroń: Galeria na Gojach, s. 7—8.
- Szkaradnik K., 2016: *Sporny charakter Zaolzia w świetle „Dziennika” Józefa Pilcha oraz innych wybranych narracji autobiograficznych*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, t. 16, s. 55—69.
- Szkaradnik K., red., 2017: *Zmieszany zapach książek i jabłek. Wybór korespondencji Jana Wantuły z lat 1899—1953*. Ustroń—Katowice: Galeria na Gojach, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Wantuła J., 1918: *Przemówienie w Ustroniu na wiecu ludowym w roku 1918*. Kopia J. Brody, mps, Archiwum Muzeum Ustrońskiego, sygn. MU/A/159 (JB).
- Wantuła J., 2003: *Pamiętniki*. Red. W. Sosna. Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej.
- Zabawski W., 1934: *Droga do ziemi obiecanej. Ruch narodowy na Śląsku Cieszyńskim i udział w nim ewangelików (1848—1920)*. Cieszyn: Księgarnia „Nowe Kresy”.
- Żebrok J., 2001: *Pamiętnik śląskiego nauczyciela*. Oprac. J. Miękina-Pindur. Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej.



Berenika Dyczek

Uniwersytet Wrocławski

 <https://orcid.org/0000-0002-1152-8746>

## Spółeczno-kulturowe uwarunkowania postaw tolerancyjnych młodzieży z Cieszyna i Czeskiego Cieszyna (wybrane aspekty)

**Abstract:** In her article, Berenika Dyczek analyzes the attitudes of high-school students of Polish origin from Cieszyn and Český Těšín towards cultural diversity. Dyczek distinguishes empathic, conformist, active, and passive tolerance and juxtaposes these types with origin, religion, membership in organizations, and linguistic and cultural competence to ask whether there are correlations. She has used quantitative research (a survey with an auditorium questionnaire), which has allowed her to formulate the following conclusions: high cultural and linguistic competences correlate favorably with empathic and active tolerance, while low cultural and linguistic competences correlate with conformist and passive tolerance.

**Key words:** cultural diversity, tolerance, cultural competence

### Wstęp

Badania dotyczące Śląska Cieszyńskiego informują, że mieszkańcy tego regionu posiadają wysoką świadomość tego, czym jest różnorodność kulturowa, narodowa, religijna oraz językowa (Rusek, 2003, s. 9; 2008, s. 87; Chojnacka-Synaszko, 2009, s. 161—169; Lewowicki, Ogrodzka-Mazur, Urban, red., 2009, s. 63—74, 125—138). Oznajmniają też o tym, że różnorodność działa korzystnie na postawy ideowe oraz zachowania prospołeczne ludności na tym terenie. Jednak sam fakt życia na pograniczu kulturowym i językowym nie jest gwarantem pozytywnego wykorzystania zasobów różnorodności. Zbigniew Kurcz twierdzi, że badania nad

pograniczami wskazują na dwie całkowicie odmienne charakterystyki procesów kulturotwórczych. Z jednej strony, obserwuje się w społecznościach tendencję do otwartej postawy względem innych kultur, z drugiej strony, na niektórych terenach występuje wyjątkowa wrogość do odmiennych kulturowo sąsiadów (Kurcz, 2010, s. 288). Problem ten rozważono w książce *Kapitał kulturowy i społeczny młodzieży na Śląsku Cieszyńskim* (Dyczek, 2020), w której rozpatrywano m.in. zagadnienie związku różnorodności religijnej z postawami tolerancyjnymi wobec obcych pod względem światopoglądowym oraz związku różnorodności religijnej z kształtowaniem się postaw otwartych w stosunku do wyznawców innych religii.

W tym artykule natomiast skupiono się na pewnym zagadnieniu nie do końca rozwiązanym (wyjaśnionym) w wyżej wymienionej książce, tzn. na genezie współczesnych postaw tolerancyjnych charakteryzujących mieszkańców Śląska Cieszyńskiego oraz podjęto próbę rozstrzygnięcia, jakie czynniki decydują o aktualnym wizerunku zachowań tolerancyjnych w przypadku młodzieży z tego regionu. W analizie wzięto pod uwagę takie zmienne jak: różnorodność kulturowa, językowa, religijna, kwestia pochodzenia młodzieży oraz zaangażowanie w działalność organizacji społecznych. Następnie poszukiwano związku między tymi czynnikami a postawami tolerancyjnymi, a także podjęto próbę wyróżnienia składników kulturotwórczych i poddano badaniom te z nich, które na zachowania tolerancyjne mają wpływ pośredni, oraz te, które są ich bezpośrednimi przyczynami.

Materiał empiryczny analizowany w artykule dotyczył młodzieży z Cieszyna oraz Czeskiego Cieszyna. Zebrane informacje umożliwiły wyrażenie poglądu, że wymienione środowiska młodzieżowe są reprezentatywne dla całego Śląska Cieszyńskiego i zastosowano to założenie także w odniesieniu do wyników analiz statystycznych<sup>1</sup>. Przeanalizowano treści zawarte w odpowiedziach respondentów, które wskazywały na to, że młodzież z Czeskiego Cieszyna w większości ma pochodzenie miejscowe i utożsamia się z tradycją Śląska Cieszyńskiego. W przypadku badania postaw tolerancyjnych respondentów zamieszkujących tereny po obu stronach granicy nie zaobserwowano większych różnic statystycznych, co umożliwiło zbiorcze ujęcie ankiet w jednym pakiecie badawczym.

## Metodologia badań

Realizacja badań terenowych nastąpiła między październikiem 2012 a styczniem 2013 roku. Do grupy badawczej należeli uczniowie z liceum, technikum oraz zasadniczej szkoły zawodowej. Rok urodzenia znacznej większości, tzn. 97,4% uczniów, mieścił się w przedziale 1994—1997. Wielkość próby  $n = 273$  obliczono

---

<sup>1</sup> W badaniach wzięła udział młodzież ucząca się w gimnazjum z językiem polskim w Czeskim Cieszynie oraz w II Liceum Ogólnokształcącym w Cieszynie. Badania realizowano od października 2012 do stycznia 2013 roku.

na podstawie wzoru  $n = N / ((1 + d^2(N-1)) / u_{\alpha}^2 pq)$ , gdzie: N to liczebność populacji, p — spodziewany rząd wielkości szacowanej frakcji, q = 1 - p,  $u_{\alpha}$  — to wartość odczytana z tablicy rozkładu N(0,1) dla przyjętego współczynnika ufności 1 -  $\alpha$ , d — to dopuszczalny maksymalny błąd szacunku frakcji p (podawanym w ułamku dziesiętnym) (Greń, 1974, s. 245). Dane zebrano za pomocą kwestionariusza ankiety (sondaż ankietą audytoryjną), wypełnianej przez uczniów podczas zajęć szkolnych. Kwestionariusz zawierał 71 pytań i został podzielony na 4 części. Pierwsza część dotyczyła danych społeczno-ekonomicznych i demograficznych, druga — kompetencji językowych i kulturowych, trzecia — kapitału społecznego, czwarta — kapitału edukacyjnego. Niniejsza praca ogranicza się do analizy tylko kwestii dotyczących relacji między kompetencjami kulturowymi i społecznymi a postawami tolerancyjnymi.

## Pochodzenie młodzieży a stosunek do różnorodności kulturowej (typy tolerancji)<sup>2</sup>

Młodzież z Cieszyna i Czeskiego Cieszyna w badaniach ankietowych została zapytana o to, czy zauważa różnicę między regionem, w którym mieszka, a innymi terytoriami w Polsce. Pytanie to miało na celu zaobserwowanie, czy młodzież jest świadoma odmienności swojego regionu pod względem różnorodności kulturowej oraz czy ocenia tę różnorodność jako coś pozytywnego. Czy nabyty kapitał kulturowy stanowi wartość, z której zalet można korzystać, czy też raczej jest pretekstem skłaniającym do niechęci, konfliktów i agresji?

W badaniach wzięto też pod uwagę niesymetryczność warunków, jakie dotyczą życia w mieście podzielonym pod względem państwowym. Młodzież licealna pochodzenia polskiego z Czeskiego Cieszyna miała program nauczania obowiązujący w Republice Czeskiej i dodatkowo zajęcia z języka polskiego i kultury polskiej, więc dysproporcje w nauce szkolnej pobieranej w szkołach czeskich i polskich są oczywiste. W Czechach nauka religii nie obowiązuje w szkołach państwowych, co mogło wpływać na różnice światopoglądowe. Rozpatrując powyższe kontrowersje, zauważono, że nie kolidują one z poglądem o podobnych kompetencjach kulturowych młodzieży licealnej z Cieszyna i Czeskiego Cieszyna. Na podobne zależności zwróciła uwagę Aniela Róžańska analizując tożsamość młodzieży z pogranicza polsko-czeskiego (Róžańska, 2010).

<sup>2</sup> W badanej grupie wystąpiła nadreprezentacja kobiet (66,2%) w stosunku do mężczyzn (33,8%), jednak płeć nie różnicowała odpowiedzi, dlatego pominięto ją w analizach.

Tabela 1

## Pochodzenie ze Śląska Cieszyńskiego a jego odmienność

Pytanie z ankiety: Jak Ci się wydaje, czy Śląsk Cieszyński różni się od innych regionów w Polsce?	Respondenci zamieszkujący [%] (N = 255)	
	Cieszyn	Czeski Cieszyn
Tak	68,9	69,9
Nie	30,9	30,1
Ogółem	100,0	100,0

Źródło: badania własne.

Treści odpowiedzi zawartych w przeprowadzonych kwestionariuszach ankiet okazały się podobne dla respondentów z dwóch stron granicy, ponieważ ok. 70% uczniów zauważa odrębność Śląska Cieszyńskiego i Cieszyna jako miasta podzielonego, w którym mieszka (tabela 1). Dane wskazują na fakt, że młodzież jest świadoma tego, że mieszka na terytorium zróżnicowanym kulturowo. Zmienna terytorialna (Cieszyn Czeski, Cieszyn) nie różnicowała odpowiedzi. Zdiagnozowano natomiast, że większe znaczenie, związane ze świadomością życia na obszarze pogranicza i jego „inności” od centrum, miała zmienna określająca pochodzenie (ze Śląska Cieszyńskiego lub nie). Inaczej mówiąc, większą wagę miało pochodzenie ze Śląska Cieszyńskiego niż aktualne miejsce zamieszkania, tzn. Czechy lub Polska. Około 90% młodzieży zadeklarowało pochodzenie ze Śląska Cieszyńskiego<sup>3</sup>, ale wśród pozostałych 10%, które pochodziło z innych regionów, dostrzeżono uproszczoną schematyczną świadomość problematyki kulturowej pogranicza oraz odmienne postawy w stosunku do różnorodności. Dlatego uznano, że warto bliżej przyjrzeć się tym kwestiom, gdyż większość mieszkańców Śląska Cieszyńskiego jest ludnością tutejszą, silnie związaną z tradycją historyczną Księstwa Cieszyńskiego<sup>4</sup>.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że zmienna informująca o pochodzeniu ze Śląska Cieszyńskiego, w porównaniu ze zmienną informującą o pochodzeniu z innych regionów Polski, znacznie kontrastuje odpowiedzi. Około 70% młodzieży ze Śląska Cieszyńskiego zauważała odmienność Cieszyna, natomiast młodzież z innych regionów Polski nie dostrzegała specyfiki miasta w tak znaczącym stopniu, bo tylko około 50% respondentów dostrzegało różnice (tabela 2).

Tabela 2

## Pochodzenie ze Śląska Cieszyńskiego a odmienność Cieszyna

Pytanie z ankiety: Jak Ci się wydaje, czy Cieszyn różni się od miast podobnej wielkości w Polsce?	Pochodzenie respondentów [%] (N = 255)	
	Śląsk Cieszyński	Inny region
Tak	70,3	53,3
Nie	29,7	46,7
Ogółem	100,0	100,0

Źródło: badania własne.

<sup>3</sup> Szerzej w: Dyczek, 2005, s. 290.<sup>4</sup> Rozdział historyczny zob. Dyczek, 2020.

Tabela 3 ukazuje, w jaki sposób młodzież uzasadniła swoją opinię o tym, że Cieszyn różni się od innych miast w Polsce o podobnej wielkości. Pytanie to miało na celu zaobserwowanie tego, w jaki sposób młodzież zdefiniowała odmienność Cieszyna. Na podstawie odpowiedzi respondentów można było ustalić, jaki jest ich poziom świadomości, czy nawet kompetencji, w kwestii różnorodności kulturowej.

Tabela 3

Pochodzenie ze Śląska Cieszyńskiego a specyfika Cieszyna w opinii młodzieży

Pytanie z ankiety: Dlaczego Cieszyn różni się od innych miast?	Pochodzenie respondentów [%] (N = 184)	
	Śląsk Cieszyński	Inne regiony
Różnorodność kulturowa	68,4	48,0
Działalność organizacyjna	4,1	16,0
Czynniki subiektywne	13,3	20,0
Cechy przestrzenne	12,2	9,0
Brak akceptacji	2,0	5,0
Ogółem	100,0	100,0

Źródło: badania własne.

W tabelach 3 i 4 rozważano kategorie, które mogłyby posłużyć wyodrębnieniu widocznych różnic w odniesieniu do subiektywnych i obiektywnych spostrzeżeń respondentów, dotyczących środowiska, w którym funkcjonują. Okazuje się, że prawie 70% młodzieży pochodzącej ze Śląska Cieszyńskiego definiuje Cieszyn jako miasto różnorodne pod względem kulturowym, językowym, religijnym i narodowym. Młodzież pochodząca z innych regionów, a ucząca się i mieszkająca w Cieszynie, na różnorodność tę zwracała uwagę rzadziej (48%). Dość duży odsetek odpowiedzi otrzymały kwestie związane z działalnością w środowiskowych organizacjach społecznych Cieszyna oraz kwestie subiektywne, czyli takie, które nie do końca zostały zracjonalizowane, np. wyjątkowa atmosfera czy magia tego miejsca. Dane w tabelach 3 i 4 wyraźnie wskazują na związek między pochodzeniem młodzieży ze Śląska Cieszyńskiego a świadomością różnorodności, która prawdopodobnie wynika z socjalizacji odbywającej się na pograniczu różnych kultur.

Kategorie w tabeli 4 zostały utworzone na podstawie otwartych wypowiedzi respondentów. W celu bliższego zobrazowania charakteru treści zawartych w ankietach wybrano przykładowe odpowiedzi, należące do poszczególnych kategorii. Ujęte zostały najbardziej typowe stwierdzenia, zrezygnowano z powtarzających się wypowiedzi.



## Charakterystyka Cieszyna jako miasta

Kategoria opisu	Wypowiedzi respondentów*
1. Różnorodność kulturowa (językowa, religijna, narodowa itp.)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Różnorodność religijna, dużo ludzi z innych miast.</li> <li>• Więcej ewangelików.</li> <li>• Jest mieszanka religijna, dostęp do Czech, a co za tym idzie przenikanie się narodowości i języka.</li> <li>• Różni się narodowością i wyznaniem.</li> <li>• Strefa wpływów czeskich i polskich. Dwujęzyczność.</li> <li>• Bogata historia. Nigdy nie był pod okupacją, blisko granicy czeskiej. Inna mentalność ludzi uwarunkowana przeszłością.</li> <li>• Wielokulturowość. Na każdym kroku słyszy się polski i czeski język, gwara.</li> <li>• Inaczej postrzega obcokrajowców, widać wpływ czeskiej ludności, jest sporo imprez integracyjnych.</li> <li>• Ponieważ mamy tu inną kulturę.</li> <li>• Inna kultura, myślenie, religia nie broni rozwoju.</li> <li>• Jest tu wiele osób różnego wyznania, jest tu specyficzny klimat.</li> <li>• Różni się uwarunkowaniami kulturalnymi.</li> <li>• Na terytorium Śląska Cieszyńskiego jest mnóstwo grup etnicznych, narodowych i kulturowych.</li> <li>• Jest najlepszy, wysoka kultura, super ludzie.</li> </ul>
2. Działalność organizacyjna	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Jest małym miastem, a mimo to dużo jest tu obiektów kulturalnych dla ludzi.</li> <li>• Jest to bardzo ładne miejsce, gdzie są organizowane różne spotkania.</li> <li>• Instytucje kultury.</li> <li>• Dużo zabytków, atrakcyjne kluby sportowe.</li> </ul>
3. Czynniki subiektywne (coś ma w sobie itp.), styl życia	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Żyje się tu specyficznie. Ma klimat starego miasteczka.</li> <li>• Jest mały, bardzo przytulny i ma w sobie wdzięk.</li> <li>• Ponieważ w tym mieście jest specyficznie... oraz ludzie mają inne podejście do siebie.</li> <li>• Ma swój własny charakter.</li> <li>• Różni się sposobem bycia.</li> <li>• Dla mnie Cieszyn ma coś w sobie, wyjątkowe, piękne miasto.</li> <li>• Cieszyn jest bardziej specyficzny.</li> </ul>
4. Cechy przestrzenne (blisko/daleko), architektura	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ukształtowanie terenu, kultura, przyroda.</li> <li>• Znajduje się blisko nas.</li> <li>• Atrakcyjny, ładne widoki — każde miasto poniekąd różni się wieloma czynnikami, styl budownictwa.</li> <li>• Inna architektura.</li> </ul>
5. Brak akceptacji	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ludzie są niemili wobec tych, którzy nie pochodzą stąd [w gwarze cieszyńskiej — być stąd], są wredni, chamscy, arogancy, przy tym mało wykształceni.</li> </ul>

\* Nie wyszczególniono odpowiedzi podobnych lub powtarzających się

Źródło: badania własne.

Kolejna kwestia dotyczy tolerancji na poziomie praktycznym. Czyli informacji o konkretnych zachowaniach respondentów, gdy stykają się na co dzień z ludźmi, którzy są reprezentantami odmiennych kultur. Okazuje się, że ponad 80% młodzie-

ży, niezależnie od miejsca zamieszkania, w Polsce czy w Czechach, nie dostrzega faktu, że obok nich żyją ludzie z różnych środowisk kulturowych (tabela 5).

Tabela 5

Pochodzenie ze Śląska Cieszyńskiego a dostrzeganie odmienności

Pytanie z ankiety: Czy spotykasz osoby, które inaczej myślą i inaczej się zachowują?	Pochodzenie respondentów [%] (N = 260)	
	Cieszyn	Czeski Cieszyn
Tak	82,3	85,4
Nie	17,7	14,6
Ogółem	100,0	100,0

Źródło: badania własne.

Z badawczego punktu widzenia ważny jest sposób reakcji podmiotu na kontakty z ludźmi reprezentującymi kulturowo odmienne systemy wartości. Należy tu uwzględnić istnienie relacji między konkretnymi postawami względem odmienności kulturowej a innymi zmiennymi. Podobnie jak w poprzednim pytaniu, okazało się, że najsilniejszy wpływ na typ reakcji ma czynnik związany z pochodzeniem, i co za tym idzie — tradycja Śląska Cieszyńskiego (tabela 6). Nie zaobserwowano, by miejsce zamieszkania powodowało nadmierne zainteresowanie tematyką religijną. Nie wykryto większych różnic w odpowiedziach młodzieży, która była wyznania katolickiego lub ewangelickiego.

Tabela 6

Pochodzenie respondentów a stosunek do różnorodności kulturowej (typy tolerancji)

Typy tolerancji	Pochodzenie respondentów [%] (N = 184)	
	Śląsk Cieszyński	Inne regiony
Empatyczna	26,4	5,0
Konformistyczna	14,4	22,8
Aktywna	10,3	8,0
Pasywna	47,1	47,8
Brak tolerancji	1,8	16,4
Ogółem	100,0	100,0

Źródło: badania własne.

Do tabeli 6 wprowadzono cztery kategorie, będące pomysłem autorskim, które objaśniają podejścia respondentów do sposobu wyrażania lub rozumienia tolerancji. Empatyczna tolerancja to rozumienie „innego” zgodne z jego definicją tolerancji. Konformistyczna tolerancja oznacza takie jej rozumienie, które odpowiada obiegowym, ogólnie przyjętym sądom na ten temat. Aktywna tolerancja polega na wcielaniu w życie jej zasad. Pasywna tolerancja odnosi się do biernej akceptacji jej zasad, przejawiając się brakiem zaangażowania społecznego.

Postawy wobec różnorodności zostały zaklasyfikowane zgodnie z treścią odpowiedzi respondentów zawartych w ankietach. Dokonano konfrontacji poglądów respondentów wyrażających empatyczną tolerancję vs konformistyczną tolerancję oraz aktywną tolerancję vs pasywną tolerancję. W tabeli 7 przedstawiono przykładowe, reprezentatywne dla poszczególnych kategorii odpowiedzi z pominięciem powtarzających się lub bardzo podobnych.

Zdecydowaną różnicę w wyrażonych opiniach na temat tolerancji można zaobserwować w przypadku tolerancji empatycznej, ponieważ ok. 26% młodzieży wykazało taką postawę, przy 5% uczniów pochodzących z innych regionów Polski. Należy pamiętać, że z innych obszarów Polski pochodziło tylko ok. 10% uczniów i procenty odnoszą się do tej grupy. Możemy tutaj zaobserwować jakościowo odmienne postawy. Tak duże rozbieżności w przekonaniach obu grup (10% respondentów pochodzących spoza Cieszyna i Śląska Cieszyńskiego i 90% pochodzących z tego regionu) są znamienne, więc warto te różnice przeanalizować. Tym bardziej, że dysproporcja ta charakteryzuje całą populację młodzieży z Cieszyna i Czeskiego Cieszyna w porównaniu z młodzieżą pochodzącą z innych regionów Polski.

Warto zauważyć, że empatyczna tolerancja w sumie z aktywną tolerancją osiągnęła poziom 40% wśród młodzieży pochodzącej ze Śląska Cieszyńskiego, a 13% wśród uczniów pochodzących z innych regionów Polski.

Tabela 7

Postawy tolerancji

Typy tolerancji	Wypowiedzi respondentów*
1. Empatyczna tolerancja (ze współczynnikiem humanistycznym) — staram się zrozumieć	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Staram się te osoby rozumieć, imponują mi.</li> <li>• Słucham ich zdania, a potem wypowiadam się o ich przekonaniach.</li> <li>• Toleruję ich, każdy decyduje za siebie.</li> <li>• Wiem, że każdy jest inny, i nie chcę nikogo przekonywać o mojej racji.</li> <li>• Normalnie każdy jest oryginalny i trzeba go szanować.</li> <li>• Uważam, że każdy ma prawo do własnego zdania, jeżeli tylko wyraża je w sposób kulturalny.</li> <li>• Jestem tolerancyjna, nie przeszkadza mi to, uważam, że każdy powinien mieć swoje poglądy.</li> <li>• Każdy był wychowany inaczej, akceptuję to. Patrzę i uczę się.</li> <li>• Każdy ma swoje zdanie i prawo do własnych przekonań.</li> <li>• Ze zrozumieniem, akceptuję.</li> <li>• Uważam, że odmiennosc, dziwactwo trzeba ukrywać, bo w tym świecie od razu zostaniemy zaatakowani. Trzeba to zrozumieć.</li> <li>• Szanuję ich zdanie, mimo że go nie podzielam.</li> <li>• Staram się ich zrozumieć i wymieniam się z nimi swoimi opiniami.</li> </ul>
2. Konformistyczna tolerancja — toleruję, bo inni mają prawo do odmiennosci	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Toleruję ich, lecz nie zawsze się z nimi zgadzam, ale mają do tego prawo.</li> <li>• Póki mnie nie ograniczają i nie szkodzą, to toleruję.</li> <li>• Toleruję to.</li> <li>• Cóż mogę na to poradzić, każdy ma prawo myśleć inaczej niż ja, nie reaguję na to, bo nie ma sensu, człowieka się nie zmienia.</li> <li>• Toleruję, jeśli bardzo mi to przeszkadza, to staram się izolować.</li> <li>• Przeważnie w ogóle nie reaguję, ale drażni mnie to.</li> <li>• Szanuję zdanie innych, ale się z nim nie utożsamiam.</li> </ul>

<p>3. Aktywna tolerancja — toleruję, ale wyrażam swoje zdanie, jeśli coś mi się nie podoba; przedstawiam własne poglądy i uzasadniam swoje przekonania, czasem dyskutuję w tej kwestii; jestem tolerancyjna/y, ale mam swoje zdanie</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Przedstawiam im moje poglądy i uzasadniam swoje przekonania, czasem dyskutuję w tej kwestii.</li> <li>• Zależy, o co chodzi, czasami wytykam, a czasami nie interweniuję.</li> <li>• Zależy, w jakim stopniu to mnie drażni — zwracam im uwagę lub wcale nie reaguję.</li> <li>• Akceptuję ich zachowanie, ale nie odstępuję od swoich racji.</li> <li>• Czasami mówię im to, co mi się nie podoba w ich rozmowach.</li> <li>• Jestem tolerancyjna, ale mam swoje zdanie, sprzeczą się z nimi, rozmawiam z nimi, szanuję ich odrębność.</li> <li>• Mówię im, że są ignorantami i brak im szacunku dla swoich przodków.</li> <li>• Czasem oburzeniem, a czasem toleruję.</li> <li>• Zależy, czy takie zachowanie mnie denerwuje, czy nie, wymieniam poglądy.</li> </ul>
<p>4. Pasywna tolerancja — zachowuję się obojętnie, normalnie, ignoruję, akceptuję</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Toleruję to, ale nie zwracam na wszystko wielkiej uwagi.</li> <li>• Akceptuję, lecz czasami mnie to irytuje.</li> <li>• Akceptuję to, nijak.</li> <li>• Nie zwracam na to uwagi. Nie interesuje mnie to.</li> <li>• Nie mam konkretnego sposobu.</li> <li>• Nie reaguję, jest to OK.</li> <li>• Nie reaguję, oni są sobą, ja jestem sobą, a dopóki nie ingerują we mnie i moją osobę, nie obchodzi mnie to.</li> <li>• Nie rusza mnie to, dopóki nie zamieni się w działanie.</li> <li>• Nie interesuje mnie to, jest mi to obojętne. Ignoruję.</li> <li>• Nie reaguję w żaden sposób.</li> <li>• Ignorancją, uśmiechem. Ignoruję to, chyba, że osoba jest mi bliska.</li> <li>• Normalnie, nie interesuje mnie myślenie innych osób.</li> <li>• Nie rozmawiam z nimi.</li> <li>• Jeżeli nie jest to krzywdzące dla mnie, nie obchodzi to mnie.</li> </ul>
<p>5. Dyskryminacja — nie toleruję</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Jeżeli mi kolega/koleżanka powie, że jest Czechem, jestem bardzo zdenerwowany.</li> </ul>

\* Nie wyszczególniono odpowiedzi podobnych lub powtarzających się

Źródło: badania własne.

## Różnorodność religijna a postawy tolerancyjne młodzieży

Różnorodność religijna jest jednym z aspektów różnorodności kulturowej. Badacze Śląska Cieszyńskiego zauważają, że jest to wyjątkowy obszar ze względu na zamieszkujących tu ewangelików. W tym regionie mamy największe skupisko luteran, jeśli chodzi o terytorium Polski, a diecezja cieszyńska liczy 45 000 wyznawców (Lewowicki et al., red., 2002, s. 267). Z tego powodu śledzenie związku między wyznaniem a świadomością różnorodności oraz postawami

tolerancyjnymi wydaje się ważnym postulatem badawczym. Różnorodność religijna jest więc jednym z czynników, który umożliwia realizację kanonów edukacji międzykulturowej w praktyce. Jerzy Nikitorowicz podaje, że edukacja międzykulturowa to „ogół wzajemnych wpływów i oddziaływań jednostek i grup, instytucji, organizacji, stowarzyszeń, związków, sprzyjających takiemu rozwojowi człowieka, aby stawał się on w pełni świadomym i twórczym członkiem wspólnoty rodzinnej, lokalnej, regionalnej, wyznaniowej, narodowej, kontynentalnej, kulturowej, globalnej — planetarnej oraz był zdolny do aktywnej samorealizacji własnej, niepowtarzalnej i trwałej tożsamości i odrębności” (Lewowicki et al., red., 2003, s. 44—45). A konsekwencją takiego stanowiska jest „przewycięzenie tendencji do zamykania się w sferze własnych wartości, własnego kręgu kulturowego na rzecz otwarcia i zrozumienia innych, poszanowania dla różnic i traktowania ich, jako czynnika rozwojowego” (Lewowicki et al., red., 2003, s. 44).

Tabela 8

Wyznanie a dostrzeganie specyfiki kulturowej Cieszyna

Dostrzeganie specyfiki kulturowej Cieszyna	Wyznanie respondentów [%] (N = 124)			
	katolickie	ewangelickie	inne	bezwyznaniowy
Różnorodność kulturowa	69,0	67,9	73,0	61,5
Działalność organizacyjna	3,4	7,1	1,0	7,7
Czynniki subiektywne	13,8	14,3	1,0	15,4
Cechy przestrzenne	10,3	10,7	25,0	15,4
Brak akceptacji	3,5	0,0	0,0	0,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

Źródło: badania własne.

Tabela 9

Wyznanie a typy tolerancji młodzieży

Typy tolerancji	Wyznanie respondentów [%] (N = 181)			
	katolickie	ewangelickie	inne	bezwyznaniowy
Empatyczna	27,7	22,4	23,5	16,7
Konformistyczna	8,9	22,4	5,9	16,7
Aktywna	9,9	8,3	41,2	11,1
Pasywna	53,5	46,9	29,4	55,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

Źródło: badania własne.

Wydaje się, że odpowiedzi w tabelach 8 i 9 wskazują na brak koincydencji między wyznaniem a dostrzeganiem i rozumieniem różnorodności oraz postawami tolerancyjnymi. Około 70% młodzieży wyznania katolickiego oraz około

68% młodzieży wyznania ewangelickiego deklaruje, że jest świadoma odrębności kulturowej Cieszyna. Podobnie jest w przypadku postaw tolerancyjnych. Empatyczna i aktywna tolerancja nie zależy od wyznania. Analiza odpowiedzi wskazuje raczej na fakt, że różnorodność religijna stanowi czynnik pośredni, wpływający na świadomość odmienności tego regionu oraz postawy tolerancyjne. Należy przypuszczać również, że style życia młodzieży wyznania ewangelickiego oraz katolickiego wpływają wzajemnie na postawy młodzieży i w związku z tym trudna do wychwycenia empirycznego jest dominująca pozycja jednego z wyznań. Na obraz tolerancji składają się też liczne małżeństwa mieszane, w których nie łatwo doszukać się przewagi określonej religii. Praktyki i obrzędy religijne wzmacniają jakość relacji międzyludzkich. Pisze o tym Wojciech Świątkiewicz w dysertacji *Rola religijności w procesach legitymizacji społecznego świata* (Świątkiewicz, 1993, s. 37).

## Zaangażowanie w działalność organizacji społecznych a postawy tolerancyjne młodzieży

Kolejne pytanie, uwzględniające aspekt światopoglądowy, otwierało drogę do wydobycia informacji o tym, czy świadomość różnorodności i postaw tolerancyjnych ma wpływ na działalność organizacyjną, która jest jednym z kluczowych budulców kapitału społecznego<sup>5</sup>. W kontekście postaw tolerancyjnych warto również wspomnieć o kapitale pomostowym oraz spajającym według Roberta D. Putnama (2008). Ten pierwszy występuje wtedy, gdy integruje środowiska o różnych cechach i pojawia się właśnie przy działalności organizacji pozarządowych, natomiast kapitał spajający dotyczy zamkniętych środowisk, do których obcy nie mają wstępu. Na Śląsku Cieszyńskim możemy zaobserwować większą rolę tego pierwszego, co przekłada się na istnienie wysokiej korelacji między członkostwem w stowarzyszeniach a rzeczywistą działalnością. W uproszczeniu możemy uznać, że deklarowane członkostwo w organizacjach jest tożsame z faktyczną działalnością stowarzyszeniową (Dyczek, 2020, s. 200—202).

Młodzież z Cieszyna i Czeskiego Cieszyna, która zadeklarowała członkostwo w organizacjach, częściej zauważa różnorodność kulturową swojego miasta (76,9%) w porównaniu z młodzieżą niezaangażowaną w działalność społeczną (49,6%). Młodzież niezaangażowana społecznie z kolei, nastawiona do rzeczywistości refleksyjnie, częściej kierowała uwagę na czynniki subiektywne, wyrażające się w klimacie miasta, zaletach architektury, przyjaznej atmosferze, będącej zasługą jego mieszkańców (tabela 9).

Treść odpowiedzi respondentów zawarta w tabeli 10 informuje, że nie ma większych dysproporcji statystycznych ze względu na społeczną działalność orga-

<sup>5</sup> Szerzej o kapitale społecznym zob. Dyczek, 2020.



nizacyjną lub jej brak w stosunku do postaw tolerancyjnych. W analizowanym przypadku występuje podobny rozkład odpowiedzi respondentów działających w organizacjach lub niezaangażowanych społecznie.

Tabela 9

Członkostwo w organizacjach a dostrzeganie specyfiki kulturowej Cieszyna

Dostrzeganie specyfiki kulturowej Cieszyna	Członkostwo respondentów w organizacjach [%] (N = 121)	
	Tak	Nie
Różnorodność kulturowa	76,9	49,6
Działalność organizacyjna	10,0	9,6
Czynniki subiektywne	3,5	16,5
Cechy przestrzenne	5,8	20,3
Brak akceptacji	3,8	4,0
Ogółem	100,0	100,0

Źródło: badania własne.

Tabela 10

Członkostwo w organizacjach a stosunek do różnorodności

Typy tolerancji	Członkostwo respondentów w organizacjach [%] (N = 182)	
	Tak	Nie
Empatyczna	33,0	31,5
Konformistyczna	18,0	13,2
Aktywna	9,9	7,8
Pasywna	39,1	45,5
Brak tolerancji	0,0	2,0
Ogółem	100,0	100,0

Źródło: badania własne.

Członkostwo w organizacjach społecznych nie decyduje w arbitralny sposób o postawach i zachowaniach młodzieży szkolnej wobec tych, którzy prezentują odmienne poglądy i wartości. Wpływa natomiast na samą świadomość i rozumienie różnorodności, co wydaje się logiczne, gdyż młodzież działająca w organizacjach ma możliwość wzmożonego obcowania z „innymi” i obserwacji ich zachowań, a także wchodzenia w relacje bezpośrednie. Osobiste kontakty i bezpośrednia komunikacja z osobami wyznającymi inne wartości oraz prezentujące różne kultury pogłębia wiedzę o świecie i sprzyja tolerancji.

## Kompetencje kulturowe i językowe a tolerancja młodzieży

Analiza danych statystycznych umożliwiła wyodrębnienie zależności między pochodzeniem respondentów ze Śląska Cieszyńskiego a postawami tolerancyjnymi. Poszukiwanie i wykrycie konkretnych czynników, za którymi kryje się ta zależność, umożliwiło postawienie hipotezy, że jest to właśnie oddziaływanie kompetencji językowych i ogólnie kulturowych, ponieważ młodzież ze Śląska Cieszyńskiego cechuje się właśnie wysokim kapitałem kulturowym oraz społecznym<sup>6</sup>.

W ramach kompetencji językowych wykorzystano model kodów językowych Bernsteina (kod rozbudowany i ograniczony) oraz wskaźniki Hoła (1998), takie jak: estetyka formalna; czynniki praktyczne/indywidualistyczne; sprawozdawczy krytyczny odbiór kultury (określenia konkretne/abstrakcyjne); samorealizacja — postawa twórcza. Natomiast do zdefiniowania kompetencji kulturowych w wymiarze praktycznym (dotyczącym wartości) wykorzystano aspekty ucielesnionego kapitału kulturowego według Bourdieu. Respondenci zostali poproszeni o podanie ulubionych artystów z takich dziedzin jak literatura, muzyka, malarstwo i rzeźba oraz film oraz o uzasadnienie swojego wyboru. Następnie na podstawie odpowiedzi zostały stworzone wskaźniki ilościowe<sup>7</sup> (Bourdieu, 2005). Tabele 11 i 12 informują, jak kompetencje językowe wpływają na świadomość różnorodności kulturowej oraz postawy tolerancyjne. Natomiast tabele 13 i 14 przedstawiają związek kompetencji językowych ze świadomością różnorodności kulturowej oraz postawami tolerancyjnymi. Można dostrzec, że odsetek odpowiedzi odnoszących się do różnorodności kulturowej wyraźnie rośnie wraz ze wzrostem kompetencji językowych. Różnorodność kulturowa jest główną właściwością, która odróżnia Cieszyn od innych miast Polski. Informację taką podało 37,4% respondentów posiadających wysokie kompetencje językowe, 21,3% młodzieży o średnich kompetencjach językowych oraz tylko 3,3% o niskich. Podobną zależność możemy zaobserwować w przypadku postaw tolerancyjnych. Wskaźniki empatycznej tolerancji rosną wraz ze wzrostem kompetencji językowych (53% respondentów z wysokimi kompetencjami językowymi, 42,8% ze średnimi, a 15,5% z niskimi).

Współegzystencja wysokich kompetencji językowych z tolerancją empatyczną oraz wiedzą o różnorodności kulturowej pozwalają postawić tezę o istnieniu związku między tymi czynnikami a poziomem akceptacji różnorodności kulturowej.

Respondenci z niskimi wskaźnikami kompetencji kulturowej i językowej dużo rzadziej zauważali różnorodność kulturową w Cieszynie jako czynnik wyróżniający to miasto i również rzadziej określali swoją postawę jako empatyczną tolerancję w porównaniu z młodzieżą ze średnim i wysokim kapitałem. Zdecydowana większość młodzieży uważa, że różnorodność kulturowa jest główną cechą miasta Cieszyna, ale osoby z niskimi kompetencjami kulturowymi preferowały inne

<sup>6</sup> Rozdział historyczny zob. Dyczek, 2020.

<sup>7</sup> Omówienie konceptualizacji znajduje się w: Dyczek, 2020, s. 134—137, 153—184.

odpowiedzi, takie jak działalność organizacyjna (32,0%), czynniki subiektywne czy cechy przestrzenne (24,9%). Wskaźniki tolerancji empatycznej również są wyższe u młodzieży posiadającej wysokie (53,1%), i średnie kompetencje kulturowe (47,8%), natomiast niskie wskaźniki dotyczą 15,5% respondentów.

Tabela 11

Kompetencje językowe a dostrzeganie specyfiki kulturowej Cieszyna

Dostrzeganie specyfiki kulturowej Cieszyna	Kompetencje językowe respondentów [%] (N = 124)		
	niskie	średnie	wysokie
Różnorodność kulturowa	3,3	21,3	37,4
Działalność organizacyjna	35,0	45,7	43,3
Czynniki subiektywne	39,8	23,6	14,3
Cechy przestrzenne	21,9	9,4	5,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Źródło: badania własne.

Tabela 12

Kompetencje językowe a stosunek do różnorodności

Typy tolerancji	Kompetencje językowe respondentów [%] (N = 224)		
	niskie	średnie	wysokie
Empatyczna	15,5	42,8	53,1
Konformistyczna	25,3	17,2	14,4
Aktywna	29,7	25,0	17,2
Pasywna	29,5	15,0	15,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Źródło: badania własne.

Tabela 13

Kompetencje kulturowe a dostrzeganie specyfiki kulturowej Cieszyna

Dostrzeganie specyfiki kulturowej Cieszyna	Kompetencje kulturowe respondentów (wymiar dotyczący wartości) [%] (N = 124)		
	niskie	średnie	wysokie
Różnorodność kulturowa	5,3	43,7	44,5
Działalność organizacyjna	32,0	21,3	37,4
Czynniki subiektywne	37,8	23,5	14,3
Cechy przestrzenne	24,9	11,5	3,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Źródło: badania własne

Kompetencje kulturowe a stosunek do różnorodności

Typy tolerancji	Kompetencje kulturowe respondentów (wymiar dotyczący wartości) [%] (N = 181)		
	niskie	średnie	wysokie
Empatyczna	15,5	53,1	47,8
Konformistyczna	25,3	17,2	19,4
Aktywna	29,7	19,7	17,6
Pasywna	29,5	10,0	15,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0

Źródło: badania własne

Członkostwo i zaangażowanie w organizacjach społecznych czy przynależność religijna miały pośredni wpływ na postawy tolerancyjne. Natomiast zaobserwowano kształtującą postawy tolerancyjne bezpośrednią zależność od miejsca pochodzenia oraz kompetencji kulturowych, w tym językowych, oraz od świadomości różnorodności i postaw tolerancyjnych. Za pochodzeniem ze Śląska Cieszyńskiego kryje się dylemat codziennego kontaktu z ludźmi myślącymi i zachowującymi się odmiennie. Należy więc przypuszczać, że na ów dylemat miały wpływ różnorodność kulturowa wynikająca z przynależności religijnej, narodowej, etnicznej z równoczesnym wystąpieniem świadomości bytowania w środowisku zróżnicowanym, w którym kompetencje kulturowe i językowe ułatwiały codzienne życie. Wyjaśniając ten fenomen, można nawiązać do dwóch typów reakcji ludzi na uczestnictwo w różnorodnych systemach kulturowych według Floriana Znanieckiego, który twierdzi, że negatywne emocje w stosunku do obcych wynikają z niskiej świadomości zależnej od edukacji kulturowej (Znaniecki, 1974, s. 350—352). Osoby reagujące negatywnie na odmiennosc zazwyczaj wychowywały się w takim środowisku, w którym były uczone tego, że istnieją tylko konkretne, możliwe do zaakceptowania wartości i normy postępowania. Socjalizacja tego typu powoduje, że jednostki w kontaktach z innymi systemami kulturowymi wykazują niechęć i negatywnie je oceniają, ponieważ nie są w stanie zmienić postawy, której nauczono je w dzieciństwie, a polegającej na tym, że pozytywne nastawienie obowiązuje tylko w stosunku do osób reprezentujących „własną grupę”, natomiast „grupy obce” stanowią zagrożenie i należy się od nich dystansować. Osoby reagujące pozytywnie na różnorodność kulturową są świadome tego, iż ich konkretny świat wartości i norm, w którym zostały wychowywane, jest tylko jakąś częścią obiektywnej kultury (cywilizacji), nadrzędnej wobec kultury lokalnej. Wydaje się, że to wychowanie, czyli socjalizacja wraz z systemem edukacyjnym, wpływa i kształtuje kompetencje kulturowe i językowe, wiążące się również z ogólną humanistyczną wrażliwością, czy nawet właśnie patrzeniem na świat ze współczynnikiem humanistycznym, który powinien być nie tylko dyrektywą badawczą, ale również podstawową kompetencją jednostki żyjącej w społecznościach różnicowanych.

## Zakończenie

W artykule o sympatiach i antypatiach mieszkańców pogranicza polsko-czeskiego Halina Rusek i Andrzej Kasperek wykazali na podstawie przeprowadzonych badań statystycznych, że relacje sąsiedzkie układają się dobrze, gdyż obie strony postrzegają siebie w pozytywnym świetle (Rusek, Kasperek, 2012, s. 97—129). Potwierdzałoby to tezę o wpływie kapitału kulturowego, jakim dysponują mieszkańcy pogranicza, na postawy tolerancyjne. Inny problem badawczy związany z tolerancją podjął Tomasz Michał Korczyński, który obserwował religijność w związku ze stereotypami w kręgu młodzieży licealnej i studentów w Warszawie i sąsiednich województwach (Korczyński, 2017, s. 29—44). Stwierdził on, że „Interesujący nas czynnik religijności lub jej braku nie odgrywa zasadniczej roli w kreowaniu negatywnego nastawienia do Niemców. W poszukiwaniu relacji między religijnością/niereligijnością a indeksem uprzedzeń wobec Niemców nie stwierdzono w przypadku licealistów, jak również studentów, zarówno religijnych, jak i niereligijnych — istotności statystycznych” (Korczyński, 2017, s. 31). Wniosek ten potwierdza tezę zawartą w niniejszym artykule, że religijność nie jest bezpośrednim czynnikiem decydującym o tolerancji lub jej braku w stosunku do najogólniej pojętych obcych.

Z opozycją my—oni wiąże się kategoria stereotypu, która nie była przedmiotem zainteresowania w tym artykule, ale z pewnością stereotypy wpływają negatywnie na postrzeganie obcego, co zostało odnotowane przez Zbigniewa Bokszańskiego w kontekście wpływu „tożsamości grupy na konstruowanie stereotypów oraz systematyzowania sposobów konceptualizowania więzi między tożsamością a obrazami innych wytwarzanymi przez tę grupę” (Bokszański, 1999, s. 37). Ten problem nie podejmowano w artykule, gdyż skupiono się na roli kapitału kulturowego i społecznego w budowaniu tolerancji.

## Bibliografia

- Bernstein B., 1980: *Socjolingwistyka a społeczne problemy kształcenia*. W: *Język i społeczeństwo*. Red. M. Głowiński. Przeł. J. Arnold et al. Warszawa: Czytelnik, s. 83—119.
- Bokszański Z., 1999: *Tożsamość kolektywna a stereotypy*. „Acta Universitatis Lodziensis Folia Sociologica”, nr 28, s. 25—33.
- Bourdieu P., 2005: *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*. Przeł. P. Biłos. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Dyczek B., 2005: *Pamięć historyczna a elementy tożsamości oraz niektóre aspekty kapitału kulturowego i społecznego młodzieży z Cieszyna i Czeskiego Cieszyna*. W: *Forum Socjologiczne. Pamięć a przestrzeń*. Red. P. Czajkowski, B. Pabjan, M. Zuber. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 258—297.


- Dyczek B., 2020: *Kapitał kulturowy i społeczny młodzieży na Śląsku Cieszyńskim*. Wrocław: Wydawnictwo Chronicon.
- Greń J., 1974: *Statystyka matematyczna. Modele i zadania*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Holt D.B., 1998: *Does Cultural Capital Structure American Consumption?* "The Journal of Consumer Research", Vol. 25, No. 1, s. 1—25.
- Korczyński T.M., 2017: *Religijność a stereotypy narodowe. Analiza socjologiczna badań polskiej młodzieży w paradygmacie fenomenologicznej socjologii wiedzy*. "Journal of Modern Science", Vol. 32(1), s. 29—44.
- Kurcz Z., 2010: *Socjologia pogranicza i człowiek pogranicza w świetle polskich doświadczeń*. W: *Okolice socjologicznej tożsamości*. Red. Z. Kurcz, I. Taranowicz. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 283—301.
- Lewowicki T. et al., red., 2002: *Kwestie wyznaniowe w społecznościach wielokulturowych Cieszyn*: Uniwersytet Śląski Filia w Cieszynie.
- Lewowicki T. et al., red., 2003: *Świat wartości i edukacja międzykulturowa*. Red. T. Lewowicki et al. Cieszyn—Warszawa: Uniwersytet Śląski Filia w Cieszynie, Wyższa Szkoła Pedagogiczna ZNP.
- Lewowicki T. et al., red., 2008: *Socjalizacja i kształtowanie się tożsamości — problemy i sugestie rozwiązań*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Lewowicki T., Ogrodzka-Mazur E., Urban J., red., 2009: *Społeczne uwarunkowania edukacji międzykulturowej*. T. 1: *Konteksty teoretyczne*. Warszawa—Cieszyn—Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Putnam R.D., 2008: *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*. Przeł. P. Sadura, S. Szymański. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Różańska A., 2010: *Dynamika poczucia tożsamości religijnej młodzieży na pograniczu polsko-czeskim i jej edukacyjne uwarunkowania*. W: *Dziedzictwo kulturowe jako klucz do tożsamości pogranicza polsko-czeskiego*. Red. H. Rusek, A. Pieńczak, J. Szczyrbowski. Cieszyn—Katowice—Brno: Offsetdruk i media, s. 248—263.
- Rusek H., 2003: *Tożsamość pogranicza. Wprowadzenie*. W: *Pogranicza kulturowe i etniczne w Polsce*. Red. Z. Kłodnicki, H. Rusek. „Archiwum Etnograficzne”. T. 41. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, s. 7—10.
- Rusek H., Kasperek A., 2012: *Sympatie i antypatie polsko-czeskie w świetle badań nad antagonizmem i pojednaniem polsko-czeskim na Śląsku Cieszyńskim*. W: *TRANS-CARPATICA Prace EuroInstytutu Polsko-Czesko-Słowackiego*, T. 1: *Pogranicze — Sąsiedztwo — Stereotypy. Przypadek polsko-czeskich relacji wraz z francusko-niemieckim case study*. Red. A. Kasperek. Cieszyn—Katowice: Interfon, s. 97—129.
- Rusek H., Pieńczak A., Szczyrbowski J., red., 2010: *Dziedzictwo kulturowe jako klucz do tożsamości pogranicza polsko-czeskiego*. Cieszyn—Katowice—Brno: Offsetdruk i media.
- Świątkiewicz W., 1993: *Rola religijności w procesach legitymizacji społecznego świata*. W: *Społeczny świat i jego legitymizacje*. Red. Idem. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 25—43.
- Znaniecki F., 1974: *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.





Łukasz Wróblewski

Akademia WSB, Wydział Zamiejscowy w Cieszynie

 <https://orcid.org/0000-0002-4465-0107>

## Płaszczyzny i charakter współpracy podmiotów Śląska Cieszyńskiego w procesie kreowania produktów kulturalnych na transgranicznym rynku

**Abstract:** Łukasz Wróblewski's article is theoretical-empirical in character. In the first part, he focuses on a relatively recent and as yet underresearched category, that of the cross-border market. From the existing definitions of the market, Wróblewski derives a definition of the cross-border market of cultural services. He goes on to discuss the historical conditions of the creation of this market in the Cieszyn Silesia-Těšín Slezsko area. Next, he discusses the structure and specificity of the cross-border cultural product (CBCP). In the third part of the article, Wróblewski examines in detail the levels and nature of cooperation in the process of creating CBCP on the cross-border market of Cieszyn Silesia. He points out that local, regional, and Euroregional organizations and central authorities of the countries sharing the border are involved in the process of creating cultural products on the cross-border market.

**Key words:** Euroregion, culture, cross-border product, cross-border market, relations, Cieszyn Silesia

### Wprowadzenie

Z początkiem lat 90. XX wieku na Śląsku Cieszyńskim zauważyć możemy intensyfikację różnego rodzaju działań współfinansowanych często ze środków Unii Europejskiej, mających na celu pobudzenie transgranicznej współpracy kulturalnej. Służą one m.in. zacieraniu granic i podziałów między państwami

przygranicznymi. Doprowadziło to m.in. do wzrostu podaży na rynku usług kultury pogranicza polsko-czeskiego czy zmiany w zachowaniach polskich oraz czeskich odbiorców oferty kulturalnej i w konsekwencji wyodrębnienia się wspólnego transgranicznego rynku usług kultury Śląska Cieszyńskiego. Rynku bardzo specyficznego (choćby ze względu na ciągle istniejące polsko-czeskie animozje i podziały) i jak dotąd bardzo słabo rozpoznanego oraz opisanego. Rynku, na którym obserwować możemy wzrost liczby różnego rodzaju wydarzeń realizowanych przez podmioty kultury Śląska Cieszyńskiego, bardzo często w ramach projektów, których głównym założeniem jest transgraniczność przejawiająca się m.in. w tym, że przygotowanie i realizacja wydarzenia musi przebiegać w partnerstwie polsko-czeskim, a odbiorcą usług podmiotów kultury powinien być nie tylko obywatel rodzimego kraju, lecz także mieszkaniec kraju sąsiedniego.

Z dotychczasowych badań prowadzonych przez autora wynika jednak, że rosnąca liczba projektów artystycznych nie przekłada się w znaczący sposób na tzw. mieszanie się polskiej i czeskiej publiczności<sup>1</sup>. Wymusza to tym samym na menedżerach podmiotów kultury pogranicza polsko-czeskiego potrzebę stałego doskonalenia struktur, komunikacji, procedur czy podejmowanych działań marketingowych. Działań, które skoncentrowane są na kreowaniu transgranicznych produktów kulturalnych (TPK) stanowiących wartość dla odbiorców oferty kulturalnej zlokalizowanych po dwóch stronach granicy. Wymaga to jednak wnikliwego, uważnego spojrzenia zarówno na różne płaszczyzny, jak i charakter współpracy podmiotów Śląska Cieszyńskiego w procesie kreowania produktów kulturalnych na transgranicznym rynku.

## Pojęcie oraz historyczne uwarunkowania powstania transgranicznego rynku usług kultury na Śląsku Cieszyńskim

Dokonując opisu transgranicznego rynku usług kultury i dalej transgranicznych jej produktów, niezbędne jest określenie pojęcia kultury. Kiedy porównujemy bowiem ze sobą sposób użycia słowa *kultura* — charakterystyczny dla pracowników jej instytucji — z tym pojmowaniem kultury, które kształtuje się w ramach dociekań takich dyscyplin akademickich, jak filozofia, socjologia kultury czy antropologia kulturowa (etnologia), zauważamy istotną różnicę. W przypadku pierwszym — w urzędowej nomenklaturze kulturą nazywa się po prostu sposoby i środki upowszechniania kultury, inaczej formy upowszechniania kultury (działalności kulturalnej). Jerzy Kmita mówi w takim przypadku o praktyczno-administracyj-

<sup>1</sup> Więcej na ten temat w: Wróblewski, 2018; Wróblewski, Dziadzia, Dacko-Pikiewicz, 2018; Wróblewski, Kasperek, 2019.

nym rozumieniu kultury. Wedle tego ujęcia kulturę stanowi „ogół określonego rodzaju przedsięwzięć: wieczorów autorskich, wycieczek krajoznawczych połączonych ewentualnie ze zwiedzaniem muzeów czy zabytków architektonicznych, konkursów czytelniczych, festiwali folklorystycznych, działalność różnego typu zespołów amatorskich: śpiewaczych, tanecznych, teatralnych itd.” (Kmita, 1982, s. 5—6). W takim rozumieniu kultura staje się tożsama z życiem kulturalnym, czyli zbiorowym uczestnictwem w publicznych formach upowszechniania kultury. W przypadku drugim trudno mówić o jakimś jednym pojęciu, istnieje mnóstwo różnych teoretyczno-akademickich koncepcji kultury; przy całym jednak ich różnicowaniu nigdy nie odnosi się takiego czy innego, teoretyczno-akademickiego pojęcia kultury do tego bloku imprez i działań zespołowych, który nazywa się kulturą w ujęciu praktyczno-administracyjnym. Dla potrzeb niniejszego artykułu posłużono się terminem *kultura* w jego praktyczno-administracyjnym rozumieniu, utożsamiającym kulturę z formami upowszechniania uczestnictwa w niej i organizującymi to uczestnictwo instytucjami kultury<sup>2</sup>. Dodatkowo należy zaznaczyć, iż poruszać się będziemy w sferze kultury symbolicznej, najczęściej zaś analizowaną w pracy dziedziną kultury będzie sztuka, czyli forma świadomości społecznej regulująca praktykę artystyczną. Przez podmioty kultury w artykule rozumieć będziemy przede wszystkim publiczne, prywatne i mieszane instytucje kultury oraz firmy, organizacje nastawione na wytwarzanie różnych dóbr i usług kultury, których produkcja opiera się na przemysłowym powielaniu oryginalnych dzieł twórców<sup>3</sup>.

Przystępując do definiowania transgranicznego rynku usług kultury na Śląsku Cieszyńskim, warto posłużyć się zarówno ekonomiczną, jak i geograficzną definicją rynku. W rezultacie transgraniczny rynek usług kultury określać należy jako ogół stosunków wymiany, zachodzących między podmiotami oferującymi usługi zaspokajające potrzeby w zakresie kultury a odbiorcami nabywającymi te usługi na obszarach przygranicznych regionów państw dzielących wspólną granicę. Geograficzne rozumienie transgranicznego rynku odnosi się do terytorium, które położone jest po obu stronach granicy polsko-czeskiej, jako wyodrębniony obszar o zbliżonych warunkach dokonywania zakupu i sprzedaży. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pewien problem natury definicyjnej. Otóż dość często obszar transgraniczny utożsamiany jest z obszarem euroregionu, podobnie jak pojęcie współpracy transgranicznej utożsamiane jest ze współpracą euroregionalną, co stanowi pewne uproszczenie. W tym kontekście należy zatem zastanowić się, jak powinno definiować się obszar polsko-czeskiego transgranicznego rynku usług kultury Śląska Cieszyńskiego. Współpraca euroregionalna oznacza szczególną

---

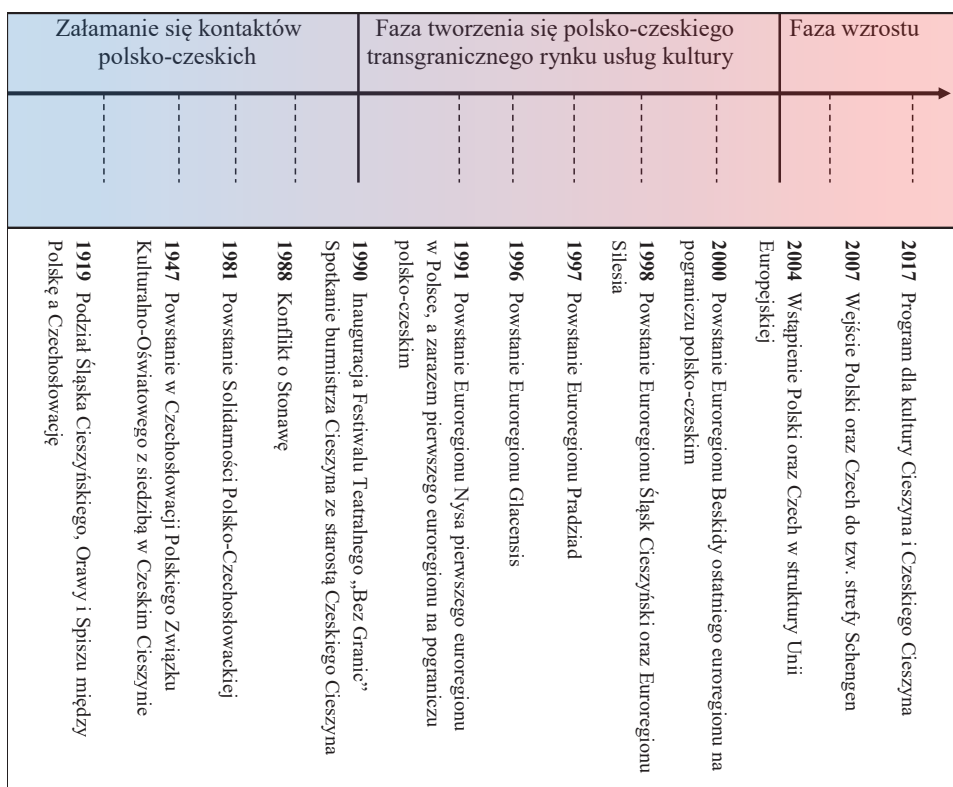
<sup>2</sup> Szerszą analizę funkcji kultury artystycznej zarówno wobec jednostki, jak i społeczeństwa można znaleźć m.in. w: Kroeber, Parsons, 1958; Dobrowolski, 1966; Conrad, 1971; Kłoskowska, 1980; Pietraszko, red., 1982; Kmita, 1985; Banaszak, Kmita, 1994; Fleischer, 2002.

<sup>3</sup> W niniejszej pracy pojęcie *podmiot kultury* będzie używane zamiennie z pojęciem *instytucja kultury*. Autor ma jednak pełną świadomość, że ze względu na występujące różnice między pojęciami stanowi to pewne uproszczenie (pojęcie *podmiot kultury* jest m.in. pojęciem szerszym). Szczegółowy podział podmiotów kultury znaleźć można m.in. w: Wróblewski, 2016.

formę współpracy międzynarodowej i transgranicznej, wyróżniającą się dodatkową cechą, którą jest wyższy stopień instytucjonalizacji tejże współpracy. Jak zatem należy zauważyć, współpraca transgraniczna jest pojęciem szerszym niż współpraca euroregionalna, bo wspólne struktury nie są dla jej prowadzenia konieczne. Akcentuje się element funkcjonalny, czyli przedmiot i cele. Dopiero wprowadzenie stałych, instytucjonalnych form działania, czyli podkreślenie znaczenia elementu strukturalnego, powoduje, iż mamy do czynienia ze współpracą euroregionalną (Toczyski et al., red., 1997, s. 107—108; Malendowski, Szczepaniak, 2000, s. 11). Biorąc jednak pod uwagę fakt, że główny cel kreowania transgranicznych produktów kulturalnych stanowi integracja, łączenie, jednoczenie, zespalanie polskich oraz czeskich podmiotów transgranicznego rynku (m.in. instytucje kultury, odbiorcy ich oferty), zaś obszar euroregionu jest bardzo wyraźnym przejawem integracji obszarów przygranicznych, na potrzeby niniejszego artykułu przyjęto, że polsko-czeski transgraniczny rynek usług kultury Śląska Cieszyńskiego w ujęciu geograficznym rozumiany będzie jako obszar Euroregionu Śląsk Cieszyński-Těšínské Slezsko. Tak wyznaczone terytorium (około 1730 tys. km<sup>2</sup>) zamieszkuje blisko 672 tys. osób, z czego po stronie polskiej mieszka około 312 tys. osób, a po czeskiej — 360 tys. osób (Kasperek, red., 2014).

Wyróżnikiem polsko-czeskiego rynku usług kultury funkcjonującego w ramach Euroregionu Śląsk Cieszyński-Těšínské Slezsko oprócz wyższego stopnia instytucjonalizacji struktur są liczne powiązania instytucji kultury z wyspecjalizowanymi krajowymi i międzynarodowymi organami koordynacji współpracy transgranicznej (Mierosławska, 1999, s. 5). Poza tym o ile współpraca transgraniczna w obszarze kultury na Śląsku Cieszyńskim pomiędzy instytucjami kultury spoza obszaru euroregionu sprowadza się często do jednego, konkretnego problemu, to współpraca między podmiotami rynku Euroregionu Śląsk Cieszyński-Těšínské Slezsko zawierana jest przeważnie z myślą o długim horyzoncie czasu oraz o różnych zagadnieniach z obszaru kultury, którymi ma się zajmować (Greta, 2000, s. 449).

Analizując kalendarium kontaktów polsko-czeskich z ostatnich stu lat (zwłaszcza tych odnoszących się do Śląska Cieszyńskiego), wskazać można na wiele bardzo ważnych wydarzeń, które miały istotny wpływ na powstanie transgranicznego rynku usług kultury, w tym również na proces kreowania TPK. Kontakty te mają swoją własną historię składającą się na cykl życia transgranicznego rynku usług kultury w regionie Śląska Cieszyńskiego. Według Romana Niestroja w cyklu tym wyróżnić można cztery następujące po sobie fazy: tworzenia się rynku, wzrostu, dojrzałości oraz schyłku (Niestrój, 1998, s. 65), które stwarzają specyficzne uwarunkowania i perspektywy rozwoju dla działających na nim polskich oraz czeskich podmiotów kultury (rys. 1).



**Rys. 1.** „Kamienie milowe” na drodze tworzenia się i rozwoju transgranicznego rynku usług kultury w regionie Śląska Cieszyńskiego

Źródło: opracowanie własne.

Od roku 1919, kiedy terytorium Śląska Cieszyńskiego, Orawy oraz Spiszu podzielono między Polskę a Czechosłowację, zaobserwować można wyraźne załamanie kontaktów polsko-czeskich również na gruncie kultury. Występujące w tym okresie na pograniczu polsko-czeskim konflikty, interwencje zbrojne, prześladowania, wysiedlenia miejscowej ludności zarówno narodowości polskiej, jak i czeskiej na długie lata podzieliły mieszkańców Śląska Cieszyńskiego. Podziały były tak głębokie, że właściwie zablokowały systematyczną transgraniczną współpracę w obszarze kultury. Dodatkowo II wojna światowa zburzyła strukturę polskich oraz czeskich instytucji kultury, szczególnie polskich organizacji kulturalnych, które przed wojną funkcjonowały zarówno po polskiej, jak i czeskiej stronie granicy.

W odradzającym się w 1945 roku spontanicznie życiu społecznym i kulturalnym pojawiła się organizacyjna pustka, ówczesne władze czechosłowackie nie zgodziły się bowiem na reaktywowanie przedwojennych polskich stowarzyszeń i organizacji kulturalnych. Dzięki trudnym negocjacjom w 1947 roku, a także poprawie stosunków między Czechosłowacją a Polską dochodzi jednak do powstania w Czeskim Cieszynie Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego (PZKO) — największej organizacji zrzeszającej Polaków poza granicami Polski. Organizacja ta,

prowadząca dziesiątki zespołów folklorystycznych, chórów, teatrów amatorskich, kabaretów, klubów w kilkudziesięciu Domach PZKO rozsianych na obszarze tzw. Zaolzia, pełni funkcję mostu łączącego Polaków mieszkających w Czechosłowacji (dzisiaj Republice Czeskiej) z macierzą — Rzeczpospolitą Polską. Z inicjatywy PZKO powstał również w 1951 roku jedyny polski teatr zawodowy poza granicami Polski — Scena Polska, która już od ponad 70 lat funkcjonuje w ramach Teatru Cieszyńskiego w Czeskim Cieszynie. Teatr ten ma swoich stałych odbiorców zarówno z polskiej, jak i czeskiej strony granicy.

W 1988 roku miał miejsce historyczny już spór o budowę przez władze Czechosłowacji koksowni w przygranicznej Stonawie. Ciąg zdarzeń, jaki zainicjowany został przez decyzję o uruchomieniu tej inwestycji, w tym masowość protestów lokalnych przygranicznych społeczności (zarówno polskich, jak i czeskich), był czymś wcześniej niespotykanym na polsko-czeskim pograniczu. W efekcie decyzja o budowie została zawieszona, a konflikt ten w opinii autora stał się m.in. ważnym kamieniem milowym na drodze do wyodrębnienia się transgranicznego rynku usług kultury Śląska Cieszyńskiego. Dowiódł bowiem, że nawet w tak podzielonym regionie, w którym wciąż nie zabliźniło się jeszcze wiele ran, możliwe jest przełamywanie barier, a także współpraca mieszkańców zarówno z polskiej, jak i czeskiej strony granicy. Protest ten pokazał, że możliwe jest stworzenie w przyszłości takiej atmosfery na granicy, w której sprawy wspólne dla obu społeczności, w tym również w obszarze kultury, będą rozwiązywane razem, z wzajemnym udziałem, a nie za plecami sąsiada (Kasperek, red., 2014).

Przyglądając się współpracy polsko-czeskiej z lat 90. na Śląsku Cieszyńskim, stwierdzić można, że właściwie główny jej ciężar spoczywał na linii Cieszyn — Czeski Cieszyn. Pomimo faktu, że w innych polskich i czeskich gminach przygranicznych również notowano jakieś kontakty, to jednak nie stanowiły one przedsięwzięć programowych, obliczonych na długą perspektywę, wypracowującą trwałą płaszczyznę współpracy w ramach transgranicznego rynku usług kultury. Dzięki wprowadzeniu małego ruchu granicznego wzrosły dodatkowo powiązania interpersonalne. Rozwijała się również współpraca samorządów oraz izb gospodarczych działających na pograniczu. Paradoksalnie jednak w przypadku zarówno gmin polskich, jak i czeskich lepiej widziane było nawiązywanie partnerskich relacji z miastami z zachodniej Europy niż z najbliższymi sąsiadami zza granicy. Aktywna rola miasta Cieszyna ukierunkowana na współpracę z Czechami nie budziła przy tym zdziwienia, gdyż była oceniana jako nieuchronna konsekwencja naturalnych warunków funkcjonowania tego miasta i istnienia tam przejść granicznych (Werpachowski, 2014, s. 19).

Początków tworzenia się polsko-czeskiego transgranicznego rynku usług kultury dopatrywać się można w wydarzeniach z 1990 roku. Wtedy to z inicjatywy Solidarności Polsko-Czechosłowackiej (organizacji mającej swoje początki w roku 1981) w Cieszynie i Czeskim Cieszynie zainaugurowany został pierwszy cykliczny transgraniczny Festiwal Teatralny „Na Granicy” (obecnie Festiwal Teatralny „Bez Granic”). Jeszcze tego samego roku doszło również do historycznej wizyty burmistrza miasta Cieszyna w Czeskim Cieszynie, co zostało



uznane za symboliczne rozpoczęcie nowego etapu we wzajemnych kontaktach (również tych w obszarze współpracy kulturalnej) między dwoma miastami. Podczas tego spotkania starosta Czeskiego Cieszyna (czeski odpowiednik burmistrza Cieszyna) wypowiedział słynne zdanie, że nadszedł czas „odwrócenia się do siebie twarzami”, co świadczyć może o charakterze wcześniejszych kontaktów — które wcześniej nie sprzyjały bynajmniej rozwojowi polsko-czeskiego transgranicznego rynku usług kultury — zarówno między tymi miastami, jak i innymi polskimi oraz czeskimi miastami rozszanymi na pograniczu polsko-czeskim. Można zatem przyjąć, że od 1990 roku współpraca w sferze kultury na polsko-czeskim pograniczu Śląska Cieszyńskiego nabiera nowego znaczenia, a mieszkańcy obszarów przygranicznych zaczęli przezwyciężać głęboko zakorzenione urazy, przełamywać narosłe przez lata uprzedzenia i historyczne zaszłości. To właśnie w sferze kultury zaczęto symbolicznie „przekraczać granicę”, jeszcze przed wstąpieniem Polski i Czech do Unii Europejskiej, a tym samym przed zniesieniem formalnoprawnych ograniczeń w swobodnym przemieszczaniu się mieszkańców z obu państw. Przykładem takiego symbolicznego przekraczania granicy mogą być pierwsze transgraniczne wydarzenia kulturalne, takie jak: Festiwal Teatralny „Na Granicy”, Festiwal „Cieszyńska Jesień Jazzowa” czy obchodzone wspólnie przez mieszkańców Cieszyna i Czeskiego Cieszyna Święto Trzech Braci związane z legendą o założeniu miasta. W trakcie tego popularnego miejskiego święta w latach 90. przez trzy czerwcowe dni organizowane były liczne koncerty, występy czy festyny, na których wspólnie bawili się mieszkańcy Cieszyna i Czeskiego Cieszyna, i co istotne, jeden dzień świętowano przy otwartej granicy.

W latach 90. powstają na pograniczu polsko-czeskim również pierwsze euro-regiony (w tym Euroregion Śląsk Cieszyński-Těšínské Slezsko), które odegrały i stale odgrywają ważną rolę w kształtowaniu się transgranicznego rynku usług kultury. Te ponadnarodowe formy współpracy sprawdzają się już przeszło pół wieku w różnych miejscach Europy, w tym również od 1991 roku w Polsce. Tym, co wyróżniało fazę tworzenia się polsko-czeskiego transgranicznego rynku usług kultury, były chęć i wola tworzenia (budowy), obok istniejących — szeroko rozumianych — mostów w obszarze kultury, również mostów zaufania, współpracy oraz współdziałania, kreowania wspólnej przyszłości. W okresie tym „ludzie kultury” działający po obu stronach polsko-czeskiej granicy budowali przede wszystkim wzajemne zaufanie, pojawiały się także nowe organizacje kultury funkcjonujące w ramach tzw. trzeciego sektora.

Wraz z powstaniem Euroregionu Śląsk Cieszyński-Těšínské Slezsko pojawiły się również nowe możliwości dotyczące finansowania podejmowanych przedsięwzięć kulturalnych, tym samym działacze kultury zaczęli przygotowywać i realizować wspólne wydarzenia kulturalne. Był to czas niewątpliwie bardzo trudny, ponieważ wspólne polsko-czeskie przedsięwzięcia bardzo często oznaczały dwa projekty, które się „ze sobą spotykały”. Był to jednak również okres, kiedy instytucje kultury pogranicza polsko-czeskiego mogły się dobrze przygotować do wejścia w drugą fazę cyklu życia transgranicznego rynku usług kultury, kiedy



pojawiły się instrumenty rzeczywiście dające możliwość pełnej współpracy (Olbrycht, 2014, s. 11–12).

Za symboliczną datę wejścia transgranicznego rynku usług kultury Śląska Cieszyńskiego w fazę wzrostu przyjąć można datę 1 maja 2004 roku, kiedy to Polska oraz Czechy stały się członkami Unii Europejskiej. Chociaż, jak wspomniano wcześniej, współpraca transgraniczna w obszarze kultury z powodzeniem rozwijała się na zasadzie inicjatyw oddolnych jeszcze przed rokiem 2004, to transgraniczny rynek usług kultury Śląska Cieszyńskiego swój wzrost w dużym stopniu zawdzięcza wsparciu finansowemu otrzymanemu po wejściu Polski oraz Czech w struktury unijne. Rozszerzyły się wówczas możliwości finansowania inwestycji realizowanych w sektorze kultury na pograniczu polsko-czeskim. Dzięki funduszom unijnym zorganizowano wiele transgranicznych wydarzeń kulturalnych, zrealizowano również projekty z zakresu modernizacji obecnej i rozbudowy nowej infrastruktury kultury. Pierwsze programy unijne wspierające współpracę transgraniczną na południowej granicy Polski pojawiły się w latach 90. W latach 1995 i 1996 w programie Polska—Czechy—Niemcy na działania stymulujące kontakty społeczności pogranicza trzech państw przeznaczono co roku 1,5 mln euro. W roku 1999 powołano program polsko-czeski ze środkami początkowo na poziomie 3 mln euro, a w latach 2000—2003 — 5 mln euro. W pierwszych latach po wejściu Polski i Czech do Unii Europejskiej obowiązywał Program Inicjatywy Wspólnotowej Interreg IIIA Czechy—Polska 2004—2006. Jednym z priorytetów tego programu było wspieranie struktur wzmacniających współpracę oraz kontakty między społecznościami lokalnymi po obu stronach granicy w ramach mikroprojektów. Dofinansowywano projekty, które związane były z organizacją imprez kulturalnych i sportowych, seminariów, warsztatów, szkoleń (w tym językowych), z tworzeniem transgranicznych instytucji społecznych i gospodarczych, z wspieraniem wymiany młodzieży, z rozwojem turystyki. Po stronie polskiej przeznaczono na tego typu działania około 18 mln euro. Program ten następnie został zastąpiony Programem Operacyjnym Współpracy Transgranicznej Republika Czeska — Rzeczpospolita Polska 2007—2013 (POWT), w którym na znaczeniu zyskały działania transgraniczne. Stały się one samodzielnym celem europejskiej polityki spójności, co doprowadziło do zwiększenia środków finansowych. Na program ten przeznaczono około 219 mln euro, podniesiono również maksymalną wysokość dofinansowania do 85%. Beneficjentami tych projektów były przede wszystkim jednostki samorządu terytorialnego (w tym bardzo często samorządowe instytucje kultury), uczestniczyły w nich też szkoły i uczelnie wyższe.

Kolejne istotne z punktu widzenia rozwoju polsko-czeskiego transgranicznego rynku usług kultury dziejowe wydarzenie to wejście Polski oraz Czech do strefy Schengen dnia 21 grudnia 2007 roku. Po tym dniu *de facto* zniesiono formalne ograniczenia przepływu ludzi, co znacząco ułatwiło ruch lokalny, a także dało dodatkowy impuls do wzrostu transgranicznego rynku usług kultury Śląska Cieszyńskiego. Wzmocniło to dotychczasowe relacje łączące zarówno instytucje kultury, jak i mieszkańców pogranicza polsko-czeskiego. Od tego momentu na transgranicznym rynku Śląska Cieszyńskiego obserwować możemy znaczący

wzrost liczby organizowanych wspólnych przedsięwzięć kulturalnych czy realizowanych przez instytucje kultury projektów transgranicznych. Duża ich liczba, a także poprawiająca się jakość i dynamika polsko-czeskich kontaktów transgranicznych w dziedzinie kultury wskazuje, iż rynek ten może w przyszłości jeszcze bardziej się rozwinąć, dogłębniej się zintegrować (Fundusz Mikroprojektów..., 2015, s. 51—79). Należy przy tym pamiętać, że dalszy jego wzrost wiązać się będzie z dużym nasileniem konkurencji o udział w rynku. Dodatkowo na rynku tym zwiększał się będzie udział powtórnych odbiorców oferty kulturalnej, a tym samym wzrost ich doświadczenia, wymagań i w rezultacie siły przetargowej. Sytuacja ta wymagać będzie od menedżerów polskich oraz czeskich podmiotów kultury Śląska Cieszyńskiego stałego poszerzania i doskonalenia transgranicznych produktów kulturalnych, a także jeszcze lepszego wykorzystania nowoczesnych technologii oraz nowych mediów w komunikacji marketingowej. Wymagać to będzie również adaptacji przez instytucje kultury koncepcji marketingu relacji.

Ostatnim etapem cyklu życia rynku, w tym również transgranicznego rynku usług kultury Śląska Cieszyńskiego, jest schyłek. Według Niestroja faza ta charakteryzuje się trwałą tendencją do spadku popytu, która wywołana jest z reguły zmianami zachodzącymi w ogólnym otoczeniu danego rynku, takimi jak:

- pojawienie się nowych technologii produkcji i sposobów zaspokajania danej potrzeby;
- kurczenie się rozmiarów rynku wywołane zmianami strukturalnymi po popytowej stronie rynku (zmiany demograficzne, koncentracja i/lub kurczenie się sektorów nabywających dany produkt itp.);
- zmiany potrzeb wywołane przyczynami socjologicznymi, kulturowymi lub stylem życia itp. (Niestrój, 1998, s. 69).

Jeszcze z początkiem 2020 roku, kiedy transgraniczny rynek usług kultury Śląska Cieszyńskiego znajdował się w fazie szybkiego wzrostu, trudno było wyobrazić sobie, by mieszkańcy pogranicza polsko-czeskiego przestali przejawiać zainteresowanie kulturą, a tym samym zgłaszać zapotrzebowanie na usługi oferowane przez jej instytucje. Sytuacja jednak radykalnie zmieniła się wraz z nadejściem pandemii koronawirusa, która doprowadziła do częściowego zamknięcia granicy polsko-czeskiej i istotnie ograniczyła funkcjonowanie polskich i czeskich podmiotów kultury na Śląsku Cieszyńskim. Należy również pamiętać, że nawet po ustąpieniu wirusa SARS-CoV-2 z różnych względów możliwy jest spadek popytu spowodowany chociażby wzrostem cen na usługi kultury. Wzrost cen może być związany m.in. z ograniczeniem w nowej perspektywie finansowej Unii Europejskiej dostępu do środków finansowych na realizację transgranicznych wydarzeń kulturalnych. Należy bowiem pamiętać, że dzięki unijnemu wsparciu finansowemu wiele usług na transgranicznym rynku oferowanych jest bezpłatnie lub po znacznie obniżonych cenach, na preferencyjnych warunkach. Nie należy również całkowicie wykluczać sytuacji ewentualnego wyjścia Polski i/lub Czech ze strefy Schengen czy struktur Unii Europejskiej, co może wiązać się z wprowadzeniem utrudnień w swobodnym przemieszczaniu się mieszkańców z obu stron granicy.

## Transgraniczny produkt kulturalny jako przedmiot rynkowej wymiany

W myśl teorii marketingu produktem jest wszystko, co stanowi przedmiot rynkowej wymiany, a więc wszystko to, co można zaoferować nabywcom do konsumpcji i użytkowania, a co dla nich stanowi określoną wartość. Produktem może być przedmiot, usługa, miejsce, organizacja lub idea (Altkorn, 2004, s. 97). Pojęcie produktu instytucji kultury obciążone jest jednak pewnymi niejasnościami. Może on oznaczać bowiem zbiór dóbr oferowanych przez daną instytucję (w tym znaczeniu rozumiany będzie jako oferta kulturalna) lub konkretne dobro (np. tematyczna wystawa w Muzeum Śląska Cieszyńskiego). Dodatkowo pojęcie produktu podmiotu kultury obejmuje dobra rzeczowe, usługi lub kombinację tych elementów. Rzeczowe produkty to dobra materialne zaspokajające potrzeby konsumentów. Przykładowo galerie sztuki sprzedają takie produkty jak obrazy i rzeźby, antyki czy biżuteria artystyczna. Usługi natomiast to dobra niematerialne, niemające cech fizycznych. Taki charakter ma spektakl teatralny czy lekcja gry na skrzypcach organizowana w domu kultury. Z produktami podmiotów kultury mającymi cechy usług mogą wiązać się również rozmaite dobra materialne, np. posiłki i napoje serwowane w teatralnej kawiarni czy też pamiątki oferowane w muzeum. Biorąc pod uwagę fakt, że znaczna część produktów podmiotów kultury ma cztery wspólne cechy, które wyróżniają przedsiębiorstwa usługowe — mianowicie: niematerialność, nietrwałość, jednoczesność procesu ich świadczenia i konsumpcji oraz niejednolitość (czyli trudność ich wystandaryzowania) — w niniejszym artykule przyjmuje się węższy zakres pojęcia produktu instytucji kultury. Będą to konkretne usługi podmiotów kultury lub pakiet wzajemnie powiązanych, spójnych i komplementarnych usług zaspokajających potrzeby odbiorców.

Produkt jest kluczowym (centralnym) instrumentem marketingu kreującym wartość dla odbiorcy oferty kulturalnej. Dlatego też decydom odpowiedzialnym za kształtowanie polityki kulturalnej w regionach transgranicznych już na etapie opracowywania produktu powinna towarzyszyć myśl o tym, w jaki sposób za pomocą tego instrumentu nawiązać i wzmocnić relację łączącą instytucję kultury z klientem. Chodzi zatem o swoiste „wbudowanie” w strukturę produktu elementów służących rozwojowi relacji. Praktyczna realizacja tej idei na transgranicznym rynku nie jest jednak łatwa. Należy bowiem pamiętać że mamy tutaj odbiorców z dwóch różnych państw, posługujących się innym językiem, funkcjonujących w różnych systemach ekonomiczno-prawnych czy wychowanych w innych kulturach. Dodatkowo należy zaznaczyć, że zapisy zawarte w misjach większości samorządowych podmiotów kultury wskazują wyraźnie, iż to mieszkańcy z własnej (narodowej) strony transgranicznego rynku stanowią najważniejszych odbiorców/potencjalnych odbiorców ich oferty.

Przystępując do projektowania produktu, który będzie przedmiotem wymiany na transgranicznym rynku, według Theodore'a Levitta należy skupić się na trzech głównych poziomach, takich jak:

- rdzeń produktu, czyli korzyść podstawowa, jakiej oczekuje odbiorca oferty kulturalnej (np. w odniesieniu do spektaklu teatralnego będzie to wzbogacenie własnej wiedzy, ekscytacja, katharsis). Możliwości indywidualizacji oferty kulturalnej na tym poziomie są ograniczone, co nie sprzyja kształtowaniu relacji na transgranicznym rynku;
- produkt rzeczywisty, czyli faktycznie oferowane dzieło, którego cechy materialne i/lub niematerialne zaspokajają potrzebę odbiorcy oferty kulturalnej. W przypadku spektaklu teatralnego na produkt rzeczywisty składać się będzie np. konkretny tytuł sztuki, nazwisko reżysera, obsada aktorska, scenografia, język sztuki (polski lub czeski). Na tym poziomie istnieją już możliwości indywidualizowania produktu, co nie oznacza oczywiście tworzenia zupełnie nowego produktu, który powstał pod dyktando klienta, pozwala natomiast na dokonanie przez odbiorcę wyboru kombinacji spośród standardowych elementów składających się na usługę podmiotu kultury. Przykładowo klient może zdecydować się na konkretny dzień, w którym chce uczestniczyć w spektaklu, wybrać miejsce na widowni (w loży, na balkonie czy w pierwszym rzędzie głównej sali);
- produkt poszerzony — uzupełniony jest o dodatkowe elementy, dodatkową wartość, która najczęściej przybiera formę usługi wzbogacającej produkt rzeczywisty i wyróżnia produkt na tle oferty kulturalnej konkurentów. W odniesieniu do instytucji kultury takiej jak teatr może to być np. możliwość spotkania się po spektaklu z występującymi aktorami, zapisanie się do klubu sympatyka teatru, uzyskanie autografu znanego artysty czy reżysera sztuki. Odbiorca oferty kulturalnej sam decyduje, które składowe produktu poszerzonego są dla niego ważne, co buduje u odbiorcy poczucie prawdziwej wspólnoty i współuczestnictwa. Instytucja kultury uwiarygodnia w ten sposób jakość swojej oferty, a odbiorca nabiera do niej zaufania, które stanowi niezwykle cenną wartość w procesie kształtowania długotrwałych relacji (w szczególności na etapie wzmacniania więzi) (Levitt, 1980, s. 83—91).

W odniesieniu do transgranicznego rynku usług kultury Śląska Cieszyńskiego istotne jest to, że produkt poddany zostaje ocenie odbiorców zlokalizowanych zarówno po polskiej, jak i czeskiej stronie granicy. Wcześniej jednak spotyka się on z opinią pracowników, menedżerów czy członków rad programowych odpowiedzialnych za kształtowanie struktury produktu, którzy próbują pomóc w skonfigurowaniu oferty kulturalnej w taki sposób, by była ona dla potencjalnego polskiego i czeskiego odbiorcy źródłem możliwie największej wartości. Opinie te dostarczają osobom zarządzającym podmiotami kultury cennych informacji, wskazówek, które mogą mieć wpływ na ostateczny kształt oferty kulturalnej dedykowanej klientom. Oferta ta składać się będzie nie tylko z produktów dedykowanych mieszkańcom (odbiorcom) jednej strony granicy (w tym przypadku można mówić o produktach kultury państw graniczących ze sobą), lecz także transgranicznych produktów kultury, które są źródłem wartości dla mieszkańców obu stron transgranicznego rynku. Termin *transgraniczny produkt kultury* należy rozumieć zatem jako formę skonkretyzowanej oferty rynkowej zawierającej wspólne elementy składowe

produktów instytucji kultury państw graniczących ze sobą, objęte wspólną koncepcją (idea), dystrybucją, komunikacją marketingową oraz ceną.

W tym miejscu należy również podkreślić, że produkty podmiotów kultury występują w postaci prostej (np. pojedyncze wypożyczenie książki w bibliotece miejskiej, koncert muzyki sakralnej organizowany w lokalnym kościele) lub złożonej (np. trzydniowy festiwal filmowy, który obejmuje seanse kinowe, seanse plenerowe, spotkania z reżyserami, aktorami).

W przypadku TPK, czyli produktu, który powstał na bazie kultury oddziałującej na dwie strony podzielonego granicą terytorium, mamy do czynienia w większości z produktami złożonymi. Głównym założeniem powstania złożonego produktu transgranicznego będzie skorelowanie wielu produktów prostych występujących zarówno na obszarze Polski, jak i Republiki Czeskiej. Dobrymi przykładami takich produktów mogą być: Przegląd Filmowy „Kino na granicy”, Międzynarodowy Festiwal Teatralny „Bez Granic” czy Święto Trzech Braci — wszystkie te wydarzenia ulokowane są zarówno po polskiej, jak i czeskiej stronie podzielonego granicą miasta Cieszyn — Czeski Cieszyn. Należy jednak pamiętać, że warunkiem istnienia TPK nie jest jego fizyczne ulokowanie po dwóch stronach granicy państwowej. Na transgranicznym rynku Śląska Cieszyńskiego mamy bowiem produkty z obszaru kultury, które świadczone są wyłącznie po czeskiej lub polskiej stronie miasta i jednocześnie posiadające stałe grono wiernych odbiorców zamieszkałych po drugiej jego stronie (przykładem mogą być spektakle Sceny Polskiej Teatru w Czeskim Cieszynie). Dodatkowo należy zauważyć, że w odniesieniu do TPK nie jest również wymagane fizyczne przemieszczanie się odbiorców z jednej strony granicy na drugą. W dobie wirtualizacji konsumpcji możliwe są bowiem do opracowania TPK, które konsumowane będą w domowym zaciszu (bez konieczności fizycznego przemieszczania się). Przykładem mogą być wirtualne wycieczki po muzeach opracowane w języku polskim oraz czeskim czy transmisje on-line organizowane przez instytucje kultury (np. transmisje koncertów on-line z Teatru w Czeskim Cieszynie dla licznego grona słuchaczy z Polski realizował PZKO w Republice Czeskiej). Nawiązując do wskazanych cech TPK, można stwierdzić, że:

- zazwyczaj jest on złożony, gdyż stanowi zbiór mniejszej lub większej liczby usług oferowanych przez podmioty kultury na obszarze miast (regionów) dzielących wspólną granicę;
- jest różnorodny, ponieważ elementy TPK są często bardzo urozmaicone, niestandardowe, niejednolite, mogą występować w różnych zestawieniach;
- najczęściej tworzony jest we współpracy podmiotów kultury z zaangażowaniem jednostek samorządu terytorialnego sąsiadujących ze sobą obszarów (miast, stowarzyszeń tworzących euroregion, województw);
- bazuje na potencjale kulturowym obszarze transgranicznego (z Polski i Czech) połączonym w jedną całość, często objętym wspólną nazwą, idea, promocją (np. Przegląd Filmowy „Kino na Granicy”);
- zarządzanie nim leży w gestii podmiotów kultury i jednostek samorządu terytorialnego znajdujących się po obu stronach granicy;

- konsumują go zarówno mieszkańcy podzielonego regionu, jak i odwiedzający obszar transgraniczny turyści;
- środki finansowe na kreowanie TPK w większości pochodzą z unijnych programów pomocowych (np. INTERREG), jednak utrzymanie rezultatów produktu powinny zapewnić podmioty kultury oraz władze samorządowe go tworzące.

TPK to oferta skierowana na rynek, której weryfikacja dokonywana jest przez odbiorców z polskiej i czeskiej strony granicy, dlatego też w procesie kształtowania TPK konieczne będzie współdziałanie podmiotów różnych szczebli (lokalnego, regionalnego, euroregionalnego czy centralnego) zarówno z polskiej, jak i czeskiej strony transgranicznego rynku.

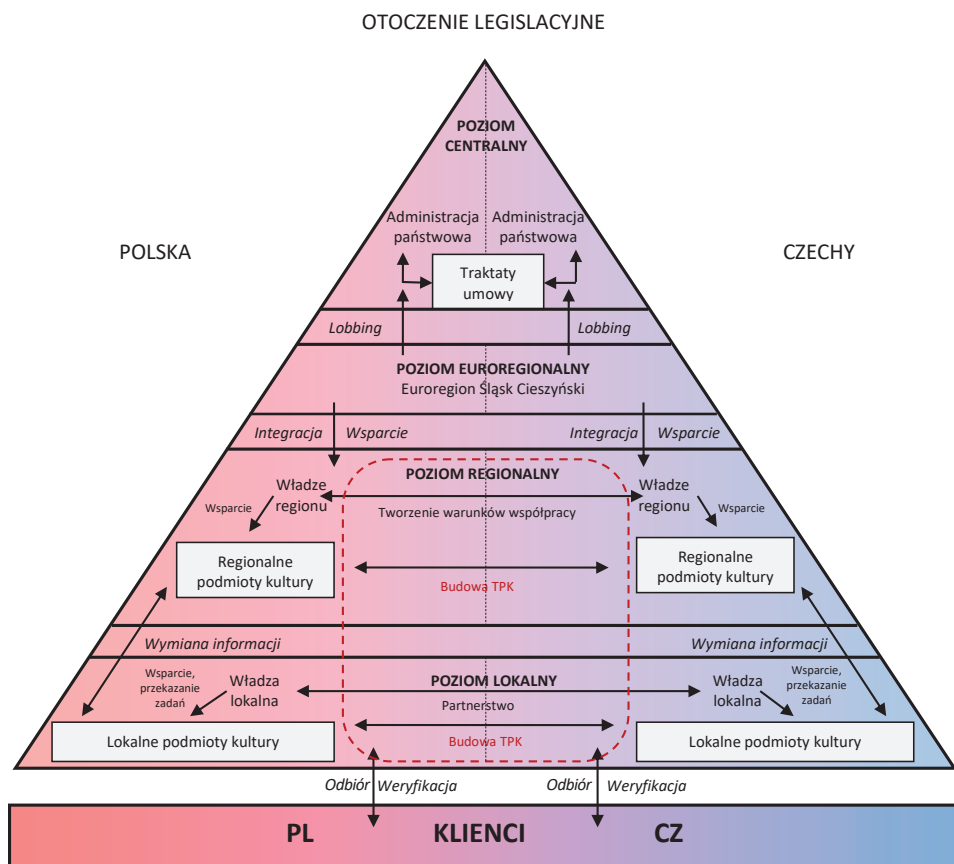
## **Modelowe ujęcie współpracy podmiotów Euroregionu Śląsk Cieszyński-Těšínské Slezsko w kreowaniu transgranicznych produktów kulturalnych**

Współpraca w procesie kreowania oferty kulturalnej na transgranicznym rynku usług kultury Śląska Cieszyńskiego jest złożona i wielowymiarowa. Z jednej strony charakteryzuje ją bowiem różnorodność podmiotów współtworzących TPK (złożoność podmiotowa — samorządowe instytucje kultury, organizacje trzeciego sektora czy prywatne podmioty świadczące usługi z obszaru kultury), z drugiej z kolei wielość płaszczyzn, na których występuje (złożoność procesu współpracy). Dlatego też skuteczność współpracy podmiotów zaangażowanych w proces kreowania TPK wymaga odpowiednich rozwiązań prawnych na poziomie centralnym czy euroregionalnym, a także jasno określonych kompetencji oraz zadań poszczególnych podmiotów uczestniczących w tym procesie. Proponowaną koncepcję współpracy w procesie kreowania TPK na transgranicznym rynku usług kultury Śląska Cieszyńskiego z określeniem zależności i relacji pomiędzy podmiotami zaprezentowano na rysunku 2.

W strukturze zaprezentowanej na rysunku 2 wyróżniono różne grupy podmiotów zaangażowanych w proces kreowania oferty kulturalnej na transgranicznym rynku Śląska Cieszyńskiego po polskiej i czeskiej stronie granicy (regionalne i lokalne podmioty kultury, takie jak: samorządowe instytucje kultury, organizacje trzeciego sektora czy prywatne organizacje kultury; władza lokalna, regionalna i euroregionalna; administracja rządowa) oraz ich kompetencje w tym obszarze. Podmioty te występują na czterech głównych poziomach: lokalnym, regionalnym, euroregionalnym oraz centralnym. Stopień zaangażowania poszczególnych podmiotów w kreowanie TPK jest oczywiście różny i zależy również od przynależności organizacji do strony polskiej lub czeskiej oraz płaszczyzny, na której dany



podmiot występuje. Jest to związane chociażby z różnym profilem kompetencji podmiotów po stronie polskiej i czeskiej oraz z możliwościami podejmowania decyzji. Nie ulega jednak wątpliwości, że współpraca związana z kreowaniem TPK na transgranicznym rynku realizowana jest głównie na szczeblu lokalnym i regionalnym. Na poziomie euroregionalnym oraz centralnym tworzy się z kolei warunki do podejmowania tej współpracy, których znaczenie jest istotne, ale nie rozstrzygające w procesie kształtowania TPK. Powstające na szczeblu centralnym rozwiązania prawne w sposób generalny regulują warunki współpracy międzynarodowej między Polską a Republiką Czeską oraz zasady funkcjonowania podmiotów sfery kultury, lecz nie mają bezpośredniego wpływu na strukturę TPK. Rozwiązania opracowywane na poziomie euroregionalnym wyznaczają z kolei m.in. obszary strategiczne (np. kultura, edukacja, turystyka), które uzyskać mogą wsparcie finansowe Unii Europejskiej za pośrednictwem euroregionu (np. z Funduszu Mikroprojektów) (Studzeniecki, 2005; Studzeniecki, Soares, 2017; Tătar et al., 2020).



**Rys. 2.** Schemat modelu współpracy podmiotów w kreowaniu TPK na transgranicznym rynku usług kultury Śląska Cieszyńskiego

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Gardzińska 2015, s. 209; Prokkoła, Zimmerbauer, Jakola, 2015.

L. Wróblewski: Płaszczyzny i charakter współpracy podmiotów Śląska Cieszyńskiego...



- Na szczeblu najniższym (lokalnym) współpraca samorządów w ramach partnerstwa na polsko-czeskim transgranicznym rynku usług kultury dotyczyć może:
- opracowywania wspólnych polsko-czeskich dokumentów strategicznych dotyczących sfery kultury (np. Program dla kultury Cieszyna i Czeskiego Cieszyna);
  - organizowania wspólnych wydarzeń z obszaru kultury (np. Święto Trzech Braci czy Przegląd Filmowy „Kino na Granicy” w Cieszynie i Czeskim Cieszynie);
  - wymiany doświadczeń i dobrych praktyk z obszaru funkcjonowania instytucji kultury (np. organizowane w Cieszynie i Czeskim Cieszynie giełd partnerstw w obszarze kultury czy transgranicznej konferencji naukowej „Współczesne problemy zarządzania i marketingu w instytucjach kultury”);
  - wspólnych inwestycji infrastrukturalnych (w tym inwestycji w poszczególne elementy transgranicznej oferty kulturalnej, np. Open Air Muzeum czy Ogród Dwóch Brzegów w Cieszynie i Czeskim Cieszynie);
  - wspólnej promocji oferty kulturalnej (np. wspólny kalendarz imprez, wspólne materiały promocyjne instytucji kultury opracowywane w języku polskim oraz czeskim).

Kluczowym działaniem na szczeblu lokalnym w kreowaniu TPK na transgranicznym rynku jest zawieranie partnerstw pomiędzy jednostkami samorządu terytorialnego (gminy, miasta, powiaty), w których jednym z obszarów współpracy jest kultura (Stverkova et al., 2018; Sucháček et al., 2018).

Oficjalne porozumienia pomiędzy lokalnymi samorządami są bardzo wyraźnym sygnałem dla różnych podmiotów kultury, wskazującym, że współpraca transgraniczna jest pożądana i wręcz oczekiwana. Innymi słowy, stanowi to punkt wyjścia do nawiązywania współpracy przez podmioty kultury, w tym w szczególności samorządowe instytucje kultury. Jest to jednocześnie istotna forma współdziałania, biorąc pod uwagę fakt, że przy kształtowaniu TPK nie obowiązuje kryterium delimitacji produktu (granicy państwowej, administracyjnej). Samorządy lokalne na pograniczu polsko-czeskim chcące kreować TPK powinny dążyć zatem do opracowania wspólnego dokumentu programowego, w którym wskazany zostanie m.in. kierunek rozwoju transgranicznego rynku usług kultury oraz instrumenty, przy pomocy których ten rynek będzie rozwijany. Przykładowo w Cieszynie i Czeskim Cieszynie dokumentem takim jest opracowany w 2018 roku „Program dla kultury Cieszyna i Czeskiego Cieszyna” lub dokument „Strategia współpracy transgranicznej Cieszyna i Czeskiego Cieszyna w kontekście rozwoju Euroregionu Śląsk Cieszyński” — opracowany w 2019 roku<sup>4</sup>. Oba dokumenty ukierunkowane są na działania oraz inwestycje obu miast mające na celu rozwój TPK, tym samym przyczyniają się do rozwoju transgranicznego rynku usług kultury Śląska Cieszyńskiego. Z dokumentów tych wynika m.in., że bardzo ważną rolę w procesie kształtowania TPK obok samorządowych instytucji kultury odgrywają lokalne organizacje tzw. trzeciego sektora. Organizacje te bardzo często podejmują się realizacji polsko-czeskich projektów z obszaru kultury finansowanych m.in. z Funduszu Mikroprojektów za pośrednictwem Euroregionu Śląsk

<sup>4</sup> Autor artykułu jest współautorem obu dokumentów.

Cieszyński-Těšínské Slezsko, które znacząco wzbogacają transgraniczną ofertę kulturalną.

Skuteczność działań podejmowanych w procesie kreowania TPK na poziomie lokalnym transgranicznego rynku usług kultury jest uzależniona również od zakresu współpracy pomiędzy lokalnymi i regionalnymi podmiotami kultury zarówno z polskiej, jak i czeskiej strony. Współpraca taka powinna odnosić się przede wszystkim do wymiany informacji o ofercie kulturalnej, wydarzeniach z obszaru kultury organizowanych w mieście czy regionie, zarówno po polskiej, jak i czeskiej stronie transgranicznego rynku. Kooperacja lokalnych i regionalnych podmiotów kultury z Polski oraz Czech (np. w trakcie regularnych spotkań miejskich oraz powiatowych pracowników wydziałów kultury, instytucji kultury oraz ich odpowiedników po stronie czeskiej) umożliwi prowadzenie wspólnego kalendarza wydarzeń kulturalnych w taki sposób, by oferty różnych podmiotów kultury były względem siebie komplementarne, a terminy poszczególnych wydarzeń z obszaru kultury nie nakładały się na siebie.

Warunki współpracy polsko-czeskiej (w tym również w obszarze kultury) na szczeblu regionalnym reguluje „Porozumienie o współpracy pomiędzy Województwem Śląskim (Rzeczpospolita Polska) i Krajem Morawsko-Śląskim (Republika Czeska)” podpisane dnia 21 listopada 2001 roku w Ostrawie. Strony w podpisanym porozumieniu jako jednostki samorządu terytorialnego przyjęły zgodnie ze swoimi właściwościami, że współpraca dotyczyć będzie w szczególności następujących dziedzin: gospodarki, ochrony środowiska, transportu i komunikacji (transport drogowy, kolejowy i wodny), restrukturyzacji przemysłu ciężkiego, administracji samorządowej, nauki i oświaty, turystyki, sportu i rekreacji, a także kultury, oraz obejmować będzie wspólne działania dotyczące wymienionych dziedzin. Regionalne polskie oraz czeskie władze w procesie kreowania TPK pełnią funkcję organów wspierających i wspomagających. Współpraca (także z władzami lokalnymi) jest niezbędna chociażby przy tworzeniu np. transgranicznych rozwiązań komunikacyjnych, które zwiększają dostępność do oferty kulturalnej, czy promowaniu idei „jednego biletu” do wybranych polskich i czeskich instytucji kultury. Udział polskich oraz czeskich władz regionu w kreowaniu TPK polegać może w szczególności na:

- tworzeniu warunków do podejmowania współpracy transgranicznej między podmiotami kultury;
- inicjowaniu inwestycji w infrastrukturę z obszaru kultury;
- dysponowaniu funduszami unijnymi;
- nadzorze prawnym i administracyjnym;
- opracowywaniu, koordynacji i realizacji strategii i programów rozwoju oferty kulturalnej na szczeblu regionalnym.

Podmioty kultury funkcjonujące na płaszczyźnie regionalnej odgrywają istotną rolę w procesie kreowania TPK. Przykładem takiej regionalnej instytucji na pograniczu polsko-czeskim może być Zamek Cieszyn (samorządowa instytucja kultury prowadzona jako wspólna instytucja kultury dwóch organizatorów, tj. miasta i województwa), który jest m.in. inicjatorem powstania Śląskiego Klastra Dizajnu.

Klaster ten łączy innowacyjne firmy, naukowców i projektantów. Spiowem jest design jako narzędzie, które pomaga wyróżnić się na rynku, poprawić zarządzanie czy obniżyć koszty. Podstawą funkcjonowania klastrów jest założenie, że nawet podmioty, które na co dzień walczą o ten sam rynek, mogą współdziałać, szczególnie gdy założone cele łatwiej można osiągnąć, współpracując niż konkurując. W Zamku Cieszyn uwierzono, że ogniwem łączącym różne dyscypliny wiedzy i gospodarki na pograniczu polsko-czeskim może być design, a Śląski Klaster Dizajnu może stać się pomostem ułatwiającym współpracę<sup>5</sup>. Dobry przykład płynący ze szczybla regionalnego z całą pewnością przyczynia się do wytwarzania pozytywnego klimatu współpracy na poziomie lokalnym.

Na płaszczyźnie euroregionalnej główną rolę w kreowaniu TPK odgrywa Euroregion Śląsk Cieszyński-Těšínské Slezsko, którego zadaniem jest przede wszystkim integracja polskich oraz czeskich samorządów lokalnych, wspieranie współpracy partnerskiej między nimi oraz kojarzenie ze sobą potencjalnych partnerów transgranicznych inicjatyw kulturalnych. Dzięki ponadlokalnemu i transgranicznemu charakterowi euroregion spełnia funkcje koordynacyjne dla pewnego zakresu działań podejmowanych w jednostkach terytorialnych, które są jego członkami. Uwarunkowaniem rozwoju współpracy w procesie kształtowania transgranicznej oferty kulturalnej na polsko-czeskim rynku jest położenie w obszarze jego działania. Dzięki temu można wykorzystać środki finansowe programów europejskiej współpracy terytorialnej INTERREG, które nie są dane innym regionom. Podstawą funkcjonowania euroregionu jest przede wszystkim umowa zawierana między władzami regionalnymi a lokalnymi. Współpraca euroregionalna ma na celu podejmowanie i harmonizowanie różnorodnych działań zarówno w obszarze kultury, jak i nauki, oświaty czy gospodarki. Co bardzo ważne, realizowane we współpracy polsko-czeskiej działania powinny być korzystne dla obydwu stron, a także służyć pogłębianiu wzajemnych relacji między instytucjami, podmiotami gospodarczymi oraz mieszkańcami lokalnych społeczności (Wieczorek, Ganczar, red., 2016, s. 17). Atutem Euroregionu Śląsk Cieszyński-Těšínské Slezsko jest z pewnością jego większa elastyczność w zakresie podejmowanych działań. Szeroki wachlarz działań statutowych umożliwia m.in. realizację wielu transgranicznych inicjatyw, w tym bardzo często z obszaru kultury. Można z całą pewnością stwierdzić, że jednostka ta ma pod pewnymi względami „wygodniejszą” pozycję aniżeli samorzady terytorialne, które muszą realizować pewien określony pakiet zadań własnych.

Omawiając płaszczyznę współpracy na poziomie euroregionalnym, należy również pamiętać o alternatywie dla euroregionów, jaką są Europejskie Ugrupowania Współpracy Terytorialnej (EUWT) (Böhm, 2014, s. 9). Obowiązujące regulacje prawne pozwalają bowiem na tworzenie na pograniczu polsko-czeskim ugrupowań wyposażonych w osobowość prawną, zajmujących się współpracą obszarów przygranicznych. W Polsce 25 lutego 2013 roku decyzją Ministra Spraw Zagranicznych RP nr 1/2013 zarejestrowano EUWT Tritia<sup>6</sup>, działające na

<sup>5</sup> Więcej na ten temat w: Wróblewski, 2016.

<sup>6</sup> Nazwa *Tritia* wskazuje na trzech partnerów, nawiązuje do nazewnictwa historycznego i geograficznego regionów europejskich, jest określeniem nowym, nie zapożyczonym.

terenie Polski, Czech i Słowacji, którego członkami są władze regionalne. Obszar aktywności działań EUWT Tritia obejmuje wspólne terytorium, jakim jest Region Morawsko-Śląski w Czechach, Województwo Śląskie w Polsce oraz Samorządowy Kraj Żyliński na Słowacji. EUWT Tritia wykonuje zadania mające na celu identyfikację, promowanie i realizację programów, projektów, wspólnych inicjatyw współpracy terytorialnej w czterech głównych obszarach: transport, gospodarka, ruch turystyczny, energetyka ukierunkowana na odnawialne źródła energii, i w pięciu obszarach dodatkowych, takich jak: kultura, ochrona środowiska, kapitał ludzki, edukacja i współpraca szkół wyższych, szkolenia, w tym ścisła współpraca z uczelniami, współpraca z instytucjami publicznymi, a także realizacja wymiany doświadczeń i staży międzynarodowych oraz sport (<http://www.egttritria.eu/pl/> [dostęp: 20.01.2020]).

Relacje warunkujące współpracę na poziomie lokalnym, regionalnym czy euroregionalnym zachodzą również na płaszczyźnie centralnej. Powiązania transgraniczne na szczeblu centralnym (międzyrządowym, międzypaństwowym) polegają zasadniczo na zawieraniu odpowiednich traktatów, umów międzynarodowych i innych aktów prawa międzynarodowego, które działają jako podstawy dalszych regulacji na niższych szczeblach, ale również jako stymulatory podejmowania inicjatyw transgranicznych przez społeczności lokalne i regionalne (Prokkola, 2019; Vulevic et al., 2020). Umowy dwustronne regulujące wzajemne relacje zawarte między rządem Polski a rządem Republiki Czeskiej (np. Umowa między Rzeczpospolitą Polską a Republiką Czeską o współpracy w zwalczaniu przestępczości, ochronie porządku publicznego oraz o współpracy na terenach przygranicznych) oraz inne obowiązujące normy i akty prawne tworzą zatem otoczenie legislacyjne dla współpracy podmiotów kultury w zakresie kreowania TPK. Władze centralne w procesie tym pełnią dodatkowo funkcję doradczo-konsultacyjną, np. nadzorując zgodność podejmowanych przez podmioty kultury działań transgranicznych z ustawodawstwem wewnętrznym i interesami kraju czy promując regiony transgraniczne na forum europejskim.

## Zakończenie

Aktualna sytuacja geopolityczna Polski oraz Republiki Czeskiej tworzy dobry klimat dla działań i skuteczności podmiotów działających na transgranicznym rynku Śląska Cieszyńskiego mających na celu kreowanie TPK. Z jednej strony wejście w struktury unijne, a następnie do strefy Schengen, zdecydowanie umożliwia korzystanie z oferty kulturalnej przez odbiorców zlokalizowanych po dwóch stronach polsko-czeskiej granicy. Z drugiej — Unia Europejska poprzez poziom środków desygnowanych na obszary przygraniczne ułatwia funkcjonowanie podmiotów kultury funkcjonujących na transgranicznym rynku. Z przeprowadzonych przez autora w latach 2013—2019 badań realizowanych na pograniczu polsko-

-czeskim<sup>7</sup> wynika, że w proces kreowania TPK oprócz lokalnych i regionalnych podmiotów kultury Śląska Cieszyńskiego zaangażowany jest przede wszystkim Euroregion Śląsk Cieszyński-Těšínské Slezsko. Aktywność euroregionu nie ogranicza się jednak jedynie do pośredniczenia w finansowaniu projektów z obszaru kultury, czy weryfikacji efektów dofinansowanych projektów. W ramach działań własnych prowadzi on również m.in. stały monitoring potrzeb kulturalnych mieszkańców po obu stronach granicy, a także wspiera działalność badawczo-naukową np. w ramach powołanego Euroinstytutu Polsko-Czesko-Słowackiego.

Reasumując, w opinii autora działania Euroregionu Śląsk Cieszyński-Těšínské Slezsko mają kluczowe znaczenie dla dalszego rozwoju TPK. Są one bowiem skoncentrowane na inicjowaniu i wspieraniu transgranicznych projektów kulturalnych zmierzających do uznawania za cenną w życiu społecznym różnorodność, a także działaniach sprzyjających nie tylko rozwojowi tolerancji wobec występujących w lokalnej społeczności różnicowań kulturowych, ale również akceptacji tych różnicowań, uznanie ich za wartość (Klatt, 2004; Prokkoła, 2011; Kurowska-Pysz, Ulrich, 2019).

Ważna w tych działaniach jest zarówno znajomość specyfiki i struktury TPK, jak i zaprezentowany w artykule schemat modelu współpracy podmiotów w kreowaniu TPK na transgranicznym rynku usług kultury Śląska Cieszyńskiego.

## Bibliografia

- Altkorn J., 2004: *Marketing w turystyce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Banaszak G., Kmita J., 1994: *Spoleczno-regulacyjna teoria kultury*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Böhm H., 2014: *A Comparison of Governance forms For Cross-border Co-operation Within the EU*. „Journal of Cross-border Studies”, Vol. 9, s. 36—50.
- Conrad J., 1971: *Człowiek, rasa, kultura*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dobrowolski K., 1966: *Studia nad życiem społecznym i kulturą*. Wrocław: Ossolineum.
- Fleischer M., 2002: *Teoria kultury i komunikacji. Systemowe i ewolucyjne podstawy*. Wrocław: Dolnośląska Szkoła Wyższa Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej.
- Fundusz Mikroprojektów Programu Operacyjnego Współpracy Transgranicznej Republika Czeska-Rzeczpospolita Polska 2007—2013 w Euroregionie Śląsk Cieszyński, Cieszyn 2015.
- Gardzińska A., 2015: *Transgraniczny produkt turystyczny*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.

<sup>7</sup> Autor w latach 2013—2019 był kierownikiem, koordynatorem lub członkiem zespołu badawczego następujących polsko-czeskich projektów realizowanych we współpracy z Euroregionem Śląsk Cieszyński oraz Euroregionem Beskidy: „Kulturalna inicjatywa edukacyjno-naukowa RAZEM DLA POGRANICZA” (2013—2014); „Rozwój współpracy naukowo-dydaktycznej uczelni wyższych w Euroregionie Beskidy” (2014); „Program dla Kultury Cieszyna i Czeskiego Cieszyna” (2017—2018); „Polsko-czeska współpraca akademicka na rzecz doskonalenia jakości transgranicznych badań naukowych” (2018—2019); „Český Těšín/Cieszyn INEurope” (2018—2019).

- Greta M., 2000: *Integracja sąsiedzka. Znaczenie euroregionów*. W: *Integracja Europejska*. Red. A. Marszałek. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 457—474.
- Kasperek A., red., 2014: *Euroregion Śląsk Cieszyński-Těšínské Slezsko Współpraca transgraniczna i międzyregionalna prowadzona w obszarze trójstyku polsko-czesko-słowackiego*. „TRANSCARPATICA”, Prace EuroInstytutu Polsko-Czesko-Słowackiego. Cieszyn—Katowice: Polska Akademia Nauk Oddział w Katowicach, Stowarzyszenie Rozwoju i Współpracy Regionalnej „Olza”.
- Kasperek B., red., 2014: *Euroregiony pogranicza polsko-czeskiego — Euroregiony polsko-ceského pohraničí*. Cieszyn: Stowarzyszenie Rozwoju i Współpracy Regionalnej „Olza”.
- Klatt M., 2004: *Regional Cross-Border Cooperation — Ideological vs. Practical Approach*. W: *Narva and the Baltic Sea Region*. Ed. K. Brüggemann. Narva: Tartu University Narva College, s. 391—400.
- Klatt M., 2017: *The Danish-German Border Region: Caught Between Systemic Differences and Re-Bordering*. “Eurasia Border Review”, Vol. 8(1), s. 15—30.
- Kłoskowska A., 1980: *Kultura masowa. Krytyka i obrona*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kmita J., 1982: *O kulturze symbolicznej*. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury.
- Kmita J., 1994: *Spoleczno-regulacyjna teoria kultury*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Kroeber A., Parsons T., 1958: *The Concept of Culture and of Social Systems*. “American Sociological Review”, Vol. 23(5), s. 582—583.
- Kurowska-Pysz J., Ulrich P., 2019: *Polish-German Cooperation in the Field of Cultural Heritage: The Case of the European Park Association of Lusatia*. “Cultural Management: Science and Education”, Vol. 3(2), s. 123—143.
- Levitt T., 1980: *Marketing Success Through Differentiation — Of Anything*. “Harvard Business Review”, Vol. 58(1), s. 83—91.
- Malendowski W., Szczepaniak M., 2000: *Rola euroregionów w procesie integracji europejskiej*. W: *Euroregiony — mosty do Europy bez granic*. Red. W. Malendowski, M. Szczepaniak. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, s. 9—15.
- Mierosławska A., 1999: *Euroregiony na granicach Polski*. Warszawa: Instytut Ekonomiki Rolnictwa i Gospodarki Żywnościowej.
- Niestrój R., 1998: *Zarządzanie marketingiem. Aspekty strategiczne*. Warszawa—Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Olbrycht J., 2014: *Przez przeszłość w stronę przyszłości*. W: *Euroregion Śląsk Cieszyński-Těšínské Slezsko Współpraca transgraniczna i międzyregionalna prowadzona w obszarze trójstyku polsko-czesko-słowackiego*. Red. A. Kasperek. „TRANSCARPATICA”, Prace EuroInstytutu Polsko-Czesko-Słowackiego. Cieszyn—Katowice: Polska Akademia Nauk Oddział w Katowicach, Stowarzyszenie Rozwoju i Współpracy Regionalnej „Olza”, s. 11—12.
- Pietraszko S., red., 1982: *Przedmiot i funkcje teorii kultury*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Prokkola E.K., 2011: *Cross-Border Regionalization, the INTERREG III: A Initiative, and Local Cooperation at the Finnish-Swedish Border*. “Environment and Planning”, Vol. 43(5), s. 1190—1208.
- Prokkola E.K., 2019: *Border-Regional Resilience in EU Internal and External Border Areas in Finland*. “European Planning Studies”, Vol. 27(8), s. 1587—1606.



- Prokkola E.K., Zimmerbauer K., Jakola F., 2015: *Performance of Regional Identity in the Implementation of European Cross-Border Initiatives*. "European Urban and Regional Studies", Vol. 22(1), s. 104—117.
- Studzieniecki T., 2005: *Euroregions — New Potential Destinations*. "Tourism Review", Vol. 60(4), s. 26—32.
- Studzieniecki T., Soares J.R.R., 2017: *Interregional Tourism Cooperation: A Europe Case Study*. "Holos", Vol. 33(4), s. 135—158.
- Stverkova H., Pohludka M., Kurowska-Pysz J., Szczepańska-Woszczyzna K., 2018: *Cross-Border Entrepreneurship in Euroregion Beskydy*. "Polish Journal of Management Studies", Vol. 18(2), s. 324—337.
- Sucháček J., Walancik M., Wróblewski Ł., Urminský J., Drastichová M., Šotkovski I., 2018: *Management of Municipal Development of Euroregion Beskydy in Poland and Czechia*. "Polish Journal of Management Studies", Vol. 18(1), s. 365—378.
- Tătar C.F., Studzieniecki T., Czimre K., Penzes J., 2020: *Marketing Awareness of Cross-Border Destination — The Case Study of Bihor — hajdu/bihar Euroregion*. "Geo-Journal of Tourism and Geosites", Vol. 28(1), s. 95—103.
- Toczyski W., Sartorius W., Zaucha J., red., 1997: *Międzynarodowa współpraca regionów — wybór ekspertyz.* Warszawa: Wydawnictwo Przedświt, s. 107—108.
- Vulevic A., Castanho R.A., Naranjo Gómez J.M., Loures L., Cabezas J., Fernández-Pozo L., Martín Gallardo J., 2020: *Accessibility Dynamics and Regional Cross-Border Cooperation (CBC) Perspectives in the Portuguese — Spanish Borderland*. "Sustainability", Vol. 12(5): 1978 [dostęp: 23.11.2020].
- Werpachowski L., 2014: *Regionalna współpraca transgraniczna na Śląsku Cieszyńskim Doświadczenia i perspektywy*. W: *Euroregion Śląsk Cieszyński-Těšínské Slezsko Współpraca transgraniczna i międzyregionalna prowadzona w obszarze trójstyk polsko-czesko-słowackiego*. Red. A. Kasperek. „TRANSCARPATICA”, Prace EuroInstytutu Polsko-Czesko-Słowackiego. Cieszyn—Katowice: Polska Akademia Nauk Oddział w Katowicach, Stowarzyszenie Rozwoju i Współpracy Regionalnej „Olza”, s. 15—25.
- Wieczorek I.M., Ganczar M., red., 2016: *Wybrane aspekty współpracy transgranicznej polskich samorządów w kontekście przemian prawa Unii Europejskiej*. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Doctrina.
- Wróblewski Ł., 2016: *Marketing strategiczny w sektorze kultury Euroregionu Śląsk Cieszyński*. Warszawa: CeDeWu.
- Wróblewski Ł., 2018: *Structure and Conditions for the Functioning of the Polish-Czech Cross-Border Market of Cultural Service*. "Ekonomski vjesnik", Vol. 31(2), s. 371—384.
- Wróblewski Ł., Dziadzia B., Dacko-Pikiewicz Z., 2018: *Sustainable Management of the Offer of Cultural Institutions in the Cross-Border Market for Cultural Services — Barriers and Conditions*. "Sustainability", Vol. 10(9), s. 1—30.
- Wróblewski Ł., Kasperek A., 2019: *Euroregion as an Entity Stimulating the Sustainable Development of the Cross-Border Market for Cultural Services in a City Divided by a Border*. "Sustainability", Vol. 11(8): 2232 [dostęp: 23.11.2020].

# OSOBOWOŚCI





Janusz Mariański

Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie

 <https://orcid.org/0000-0002-0620-8000>

## Odrodzenie moralne społeczeństwa polskiego w refleksji socjologicznej Jana Szczepańskiego

**Abstract:** In this study, Janusz Mariański first presents selected themes from the works of Jan Szczepański, the great representative of Polish sociological thought. These themes include: the moral condition of Polish society (the concept of man and society, the morality of public life, economy and work ethos, manifestations of moral evil, suffering) and moral revival as an idea and reality, with particular emphasis on the issues of individuality. On the basis of these findings, Mariański formulates some general conclusions regarding moral transformations in Polish society and a proposal for changes conducive to moral revival (moral reform, a revitalization of morality, moral education).

**Key words:** the concept of man and society, the morality of public life, the economy and work ethos, manifestations of moral evil, moral revival

Współczesne społeczeństwa, niezależnie czy nazwiemy je nowoczesnymi czy ponowoczesnymi, niosą ze sobą określone szanse i niebezpieczeństwa dla wartości, zwłaszcza o charakterze uniwersalnym. Nie są one końcowym stadium historii ludzkości, ani idyllicznym rajem, ani nieuchronną apokalipsą. Między rajem i apokalipsą będą istnieć zawsze realne społeczeństwa ze swoimi problemami, dylematami, konfliktami, ale i z wizją lepszej przyszłości, którą trzeba świadomie i odpowiedzialnie kształtować. Teraźniejszość i przyszłość nie jest czymś wyznaczonym z góry i deterministycznie określonym. Należy wyrazić nadzieję, że potencjał wspólnych wartości nie został jeszcze zużyty i jest możliwa jego rewitalizacja w społeczeństwach współczesnych.

W życiu publicznym, a zwłaszcza politycznym, potrzebne jest odrodzenie moralne czy nawet swoista rewolucja moralna. Zbyt wiele jest korupcji, działań „na skróty”, klientelizmu, kłamstwa, „bezinteresownej” niezyczliwości itp. Potrzebny jest namysł nad tym, co nas łączy i co nas dzieli, do czego prowadzi to, co dzieje się aktualnie, do czego doszliśmy dzisiaj. Czy odchodzenie od trwałych wartości moralnych do zmiennych opcji tworzących swoiste uniwersum liberalne jest pod każdym względem procesem pożądanym, prowadzącym we właściwym kierunku? Według jakich kryteriów podejmować tzw. racjonalne decyzje, skoro wybrane rozstrzygnięcia odpowiadają jednemu, są zaś odrzucane przez innych (Mariański, 2008b, s. 60—68)?

Wiedza socjologiczna ma tylko prawdopodobny charakter, a socjologia nie wypowie wszystkiego i do końca o moralnej kondycji społeczeństwa. Jej diagnozy nie powinny być jednak niedostrzegane czy tym bardziej ignorowane. W perspektywie socjologicznej możemy opisać zjawiska i procesy moralne w społeczeństwie, wskazać ich genezę, mechanizmy rozwojowe, konsekwencje społeczne itp., pokazać, jak działają wartości i normy moralne w określonym kontekście społeczno-kulturowym, ale nie potrafimy postawić ważnych z etycznego punktu widzenia pytań o jakość analizowanych zjawisk, ich sens, pożądaną kierunek przemian. Możemy jednak przyjąć, że moralność na miarę godności i wielkości człowieka to coś więcej niż zwykły produkt (konstrukt) zmiennych wartości społeczno-kulturowych. Wyznacza ją jakaś „prawda” moralna oparta na naturze ludzkiej, którą socjolog może określić bardziej intuicyjnie niż w precyzyjnych kategoriach teoretycznych.

Socjologia nie interesuje się wprost istnieniem absolutnych wartości i norm moralnych, niezależnych od zmiennych poglądów i okoliczności życia jednostkowego i społecznego. Prawdą jest, że socjologowie znacznie częściej ukazują przejawy ich zmienności niż trwałości, że z reguły wskazują na zróżnicowanie ocen i norm oraz zachowań moralnych w zależności od warunków historycznych i społeczno-kulturowych. Socjologia — podkreślając empiryczną relatywność czy pluralizm moralności — ukazuje tylko część prawdy o człowieku, o jego kondycji moralnej i duchowej. Różnorodność wartości i norm, jaką opisuje ta empiryczna nauka o moralności, nie stoi w sprzeczności z przekonaniem o istnieniu norm i wartości moralnych o charakterze absolutnym, chociaż zależnych od środowiska społeczno-kulturowego. Zmusza jedynie do refleksji nad nieadekwatnością naszego ujmowania wartości i norm moralnych oraz przyczynia się do głębszego i bardziej krytycznego sprecyzowania w wielu sprawach tradycyjnej problematyki moralnej. Pośrednio jest także wołaniem o przeciwdziałanie relatywizmowi moralnemu, który stał się częścią naszej codziennej wyobraźni i problematyki życiowej.

Socjologia nie jest jedyną interpretatorką życia moralnego. Takie rozwiązanie oznaczałoby konieczność przejęcia przez nią funkcji historii, psychologii, pedagogiki, filozofii i teologii, co byłoby swoistym absurdem. Interpretowanie moralności w świetle tylko jednej z nauk byłoby wyraźnym redukcjonizmem. Należy także podkreślić zasadę ustawicznej zmienności w socjologii. Jej ustalenia nie są nigdy ostateczne, często mają poniekąd przybliżony charakter i mogą być udoskonalane.

Różnice w postrzeganiu i wyjaśnianiu zjawisk społeczno-moralnych nie muszą być wynikiem interesów czy uprzedzeń osób prowadzących badania empiryczne. Nie można też oczekiwać od socjologa moralności zbyt wiele. Nie jest on w stanie odpowiedzieć na wszystkie oczekiwania społeczne. Socjologia ukazuje, jak moralność jest praktykowana w życiu codziennym, nie wskazuje zaś na to, jaka moralność powinna być akceptowana. Normatywne kryteria, według których jest wartościowane społeczeństwo, nie mogą być do końca socjologicznie uzasadniane. We współczesnej socjologii moralności utrwaliło się przekonanie, że socjolog odkrywa pewne prawidłowości społeczne (prawa) o charakterze etycznym, które nie mają mocy obowiązującej. Także teorie socjologiczne wyjaśniają rzeczywistość, ale jej nie normują (Marianiński, 2005, s. 53—82).

Socjologia przyczyniła się do zrozumienia, w jak wielkim stopniu poznanie ludzkie jest względne i zależne od okoliczności. „Przedmiotem socjologii jest badanie wpływu środowiska na człowieka i określa ona stopień, w jakim człowiek zależny jest od środowiska” (Leclercq, 1964, s. 216). Socjologia uprawiana w perspektywie personalistycznej usiłuje pokazać człowieka nie tylko jako „wytwór” społeczeństwa, ale i opisać jego wpływ na społeczeństwo, pozwala postawić pytania o wartości bezwzględne związane z godnością osobową człowieka i o kryteria kształtowania dobrego społeczeństwa. Można także zapytać: co powinien robić socjolog w warunkach pogłębiającej się dekonstrukcji moralności prywatnej i publicznej? Czy może dostarczyć wartościom i normom moralnym socjologicznej legitymizacji?

W niniejszym opracowaniu prezentujemy najpierw wybrane wątki z prac klasyka polskiej socjologii Jana Szczepańskiego dotyczące zagadnień moralnych, takich jak: kondycja moralna społeczeństwa polskiego (konceptcja człowieka i społeczeństwa, moralność życia publicznego, gospodarka i etos pracy, przejawy zła moralnego, cierpienie) oraz odrodzenie moralne jako idea i rzeczywistość, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki indywidualności. Na kanwie tych ustaleń spróbujemy sformułować kilka ogólnych wniosków dotyczących przemian moralnych w społeczeństwie polskim oraz propozycję zmian w kierunku odrodzenia moralnego (reformacja moralna, rewitalizacja moralności, wychowanie moralne).

## Kondycja moralna społeczeństwa polskiego w pismach Jana Szczepańskiego

W naukach społecznych są prowadzone badania nad rzeczywistymi zjawiskami oraz procesami zachodzącymi w różnych grupach społecznych i w całym społeczeństwie, które dostarczają danych empirycznych o zespołach działań ludzkich, kwalifikowanych jako moralne lub niemoralne. W sensie pozytywnym moralnością nazywa się te zespoły zachowań ludzkich, które odpowiadają uznawanym



kryteriom dobra i doskonałości w sensie etycznym. Człowiek postępujący zgodnie z tymi kryteriami jest zazwyczaj oceniany pozytywnie. W codziennej praktyce każdy człowiek staje jednak często przed wyborem: albo osiągnie i zrealizuje swoje cele życiowe i aspiracje, naruszając w mniejszym lub większym stopniu ustalone nakazy etyki, lub też będzie przestrzegał zasad etyki, a ceną za to będzie poniesienie strat w realizacji własnych celów (Szczepański, 1980, s. 7).

W życiu społecznym najważniejsze jest to, co dzieje się między ludźmi, to, co ich łączy w zbiorowości społeczne. Życie społeczne — stwierdza Szczepański — jest zespołem zjawisk zachodzących między ludźmi. Dlatego też cechy ludzi wzajemnie na siebie oddziałujących nie mogą być obojętne dla badaczy społecznych, w tym i socjologów. Chodzi tu o coś więcej niż tylko o przemijające cechy i zmienne ich kombinacje — przede wszystkim o pewne podstawowe właściwości człowieka decydujące o nim lub też stanowiące jego człowieczeństwo, naturę ludzką, wyznaczającą w sposób trwały zachowania ludzkie. Wielu socjologów i przedstawicieli innych nauk o człowieku, zajmujących się życiem społecznym, sądzi, że natura ludzka jest wielkością stałą, działającą zawsze jednakowo, a zatem w badaniu zachowań społecznych ludzi możemy się nią nie interesować, a skupiać uwagę tylko na elementach społecznych i kulturowych. Inni uważają, że istnienie takiej gatunkowej natury ludzkiej jest niezbędnym warunkiem prawidłowości przebiegu życia społecznego i dlatego jej poznanie i uwzględnienie w badaniach to konieczność (Szczepański, 1970, s. 104—105, 158; Sztompka, 2017, s. 94—97).

Według Szczepańskiego należy diagnozować kondycję społeczną, polityczną, kulturalną, moralną i gospodarczą społeczeństwa, formułować programy działania i działać (Szczepański, 1982, s. 337—345; 1986b, s. 3—7; 1987a; 1989b, s. 4—5, 17; 1992b, s. 11—108).

W obszernym biogramie Szczepańskiego, zamieszczonym w *Encyklopedii socjologii*, Jolanta Kulpińska omówiła najważniejsze kierunki zainteresowań badawczych tego socjologa. Wymieniła m.in. takie zagadnienia, jak: przemiany w strukturze społeczeństwa polskiego (makrostruktura społeczna), przemiany w warstwie inteligencji i na wsi, industrializacja i jej skutki społeczne, przemiany w konsumpcji i systemie wartości, edukacja i oświata, rozważania nad losem człowieka. Ta ostatnia problematyka dominowała w twórczości Szczepańskiego w latach 80. i 90. XX wieku. Jako jedną z najważniejszych książek tego kierunku badań można wymienić pracę *O indywidualności* (Warszawa 1988) (Kulpińska, 2005, s. 329—334).

Każdy człowiek — według Szczepańskiego — jest niepowtarzalną jednostką, choć ukształtowaną społecznie. Postuluje on traktowanie indywidualności jako swoistego zadania człowieka, także jako jeden ze sposobów obrony przed złem. Zło ma swoje źródło przede wszystkim w życiu społecznym — także egoizm. Przeciwnością egoizmu jest poczucie obowiązku i odpowiedzialności jako społecznie zakorzenione zasady moralne (Szczepański, 1971; 1986a, s. 5; 1989a; 1993, s. 89—117). Tymi właśnie zagadnieniami, tj. diagnozą zła moralnego w społeczeństwie i problemami odrodzenia moralnego, będziemy zajmować się w dalszych częściach niniejszych rozważań.

Na pozornie proste pytanie „kim jest człowiek?” czy też „czym jest człowiek?” odpowiadały teologia i wiele innych nauk, jak filozofia, antropologia fizyczna i kulturowa, psychologia, socjologia, ekonomia i inne. Człowiek posiada jakieś cechy wyróżniające go wśród innych gatunków, czy to będzie specyficzny stosunek do Stwórcy (koncepcja teologiczna), czy stosunek do rozumu przenikającego świat (koncepcja filozoficzna), czy specyficzne zdolności, jak umysł, język, tworzenie symboli itp. Na ogół przyjmuje się, że każdy człowiek posiada jednakową w zasadzie strukturę psychofizyczną czy też może tylko psychiczną, wspólną całemu gatunkowi i tłumaczącą nie tylko miejsce człowieka w świecie, lecz także jego życie społeczne (Szczepański, 1970, s. 106—111). Przez naturę ludzką Szczepański rozumie „zespół trwałych zdolności i sił motorycznych działających w organizmie ludzkim i zmuszających go do zaspokajania nie tylko potrzeb biologicznych, ale także do aktywnego przystosowania do środowiska społecznego i kulturalnego, zdolności do tworzenia wartości społecznych i kulturalnych” (Szczepański, 1970, s. 113).

W swoich rozważaniach nad sprawami ludzkimi Szczepański odwołuje się do idei człowieczeństwa i stwierdza, że wyobrażenia ludzi o człowieczeństwie są bardzo zróżnicowane. Dla jednych człowieczeństwo mierzy się umiejętnościami realizowania idei — moralnych, intelektualnych, estetycznych czy społecznych — poprzez określone dzieła. Dla innych miarą człowieczeństwa nie jest dzieło, ale wierność ideom. Jednak są i tacy, dla których miarą człowieczeństwa stanowi sukces w działaniu, w polityce, na wojnie itp. Idea człowieczeństwa jest potrzebna jako miara i wzór, jako drogowskaz, który stanowi zbiór cech idealnych, konstrukt złożony z cech wyidealizowanych, będących odbiciem doskonałości Stwórcy.

Idea człowieczeństwa działa powoli, ale mobilizuje coraz potężniejsze siły, stwarza coraz silniejszy nacisk i coraz więcej ludzi musi się z nią liczyć. W życiu indywidualnym i społecznym jesteśmy jednak dalecy od tej doskonałości. Człowieczeństwa trzeba szukać nie tyle w świecie idei, ile w świecie ludzkim, tj. w świecie zewnętrznym lub wewnętrznym, lub w świecie powstającym między światami wewnętrznymi człowieka. We własnej pracy lub w korzystaniu z pracy innych tworzy się codziennie ludzkie człowieczeństwo, stąd wywodzą się jego cechy (Szczepański, 1984a, s. 75—88). W odczuciu przeciętnych ludzi to dobro lub chęć czynienia dobra powoduje, iż mówimy o kimś, że jest on ludzki. Bez względu na poziom zaawansowania intelektualnego każdy człowiek może zrobić dobro.

„Dobro natomiast jest jedno i niepodzielne. Nie ma czynów więcej lub mniej dobrych — każdy czyn dobry jest taki sam. Nie ma zachowań mniej lub więcej dobrych. Kto chce i czyni dobro, jest człowiekiem. Wszystkie inne cechy występujące w umyśle i zachowaniu dowolnego egzemplarza *homo sapiens*, jak jego rozumność, zdolność do tworzenia sztuki, dążenie do sprawiedliwości, wolności, prawdy itp., są cechami wtórnymi. Kto nie chce zrobić dobra, ten nie jest człowiekiem!” (Szczepański, 1984a, s. 81). Rozważania Szczepańskiego nad człowieczeństwem są nieco zawile, ale ogólnie rzecz ujmując, sytuują się nie tyle w ideach człowieczeństwa, co w realiach życia człowieka. Bliskie są one temu, co nazywamy godnością osobowościową i osobistą. Znamienne dla tych refleksji jest

rozważanie człowieczeństwa w kontekście społecznym, a zwłaszcza w kontekście spraw życia codziennego, życia przeciętnych ludzi.

W teorii człowieka Szczepański przyjmuje dwa sposoby jego istnienia. Po pierwsze, jako istoty społecznej, będącej tworem uspołecznienia i wychowania w społeczeństwie. Od społeczeństwa człowiek przejmując wiedzę, wartości, obyczaje, umiejętności praktyczne itp. Odpowiednio w swoich zachowaniach i działaniach odzwierciedla całość stosunków społecznych, w których wyrastał. Pod drugie, człowiek istnieje także jako niepowtarzalna indywidualność, wykazująca cechy właściwe tylko jej i wyróżniająca ją spośród wszystkich pozostałych członków gatunku (Szczepański, 1987d, s. 3; 1988). Taka koncepcja człowieka leży u podstaw rozważań nad moralnością jednostek, grup społecznych i całego społeczeństwa.

W diagnozie moralnej społeczeństwa polskiego Szczepański podejmuje m.in. zagadnienia moralności życia publicznego, w tym i moralności pracy. Odróżnia wyraźnie etykę i moralność. Etyka to nauka normatywna ustalająca, co jest dobrem, a co złem, oraz jakie powinny być dyrektywy kierujące postępowaniem i celowymi działaniami człowieka. Moralność odnosi się do zachowań ludzkich, które odpowiadają uznanym kryteriom dobra i doskonałości. Ważnym elementem moralności jest sprawiedliwość, wiążąca się z moralnym poczuciem słuszności. Związek sprawiedliwości z moralnością to czynnik powodujący zdecydowaną reakcję na niesprawiedliwość. Człowiek czyniący niesprawiedliwość jest naganny moralnie. Potępienie niemoralności jest sprawiedliwe, podobnie jak działania przeciwko niemoralności. Szczepański odróżnia „dobro” i „zło” jako kategorie nauki o moralności, gdzie mogą występować jako wartości istnienia oraz wartości etyki normatywnej ustalającej kryteria postępowania i działania jednostek i grup społecznych (Szczepański, 1995b, s. 253).

Moralność będąca dążeniem do dobra, do doskonałości w czynieniu dobra, może być traktowana jako wartość sama w sobie i pewien ideał (etyka) oraz instrumentalnie jako funkcjonująca w rzeczywistości w różnych dziedzinach życia społecznego (np. moralność pracy, moralność życia zbiorowego, moralność gospodarowania i stosunków gospodarczych, moralność życia publicznego). O moralności życia publicznego mówimy wtedy, gdy analizujemy zachowania i działania ludzi dotyczące spraw zbiorowych, jak produkcja dóbr i wykonywanie usług dla innych, załatwianie spraw w urzędach, wykonywanie władzy, stosunek obywateli do władzy i przedstawicieli władzy do obywateli, a także pod kątem przestrzegania zasad etyki w tych działaniach. Moralność życia publicznego składa się z wielu dziedzin, zaczynając od moralności pracy i wykonywania zawodu, do moralności współżycia na wszystkich płaszczyznach wzajemnych oddziaływań i stosunków społecznych; od moralności osobistej przejawiającej się w życiu rodzinnym i w poszanowaniu prawa, do moralności działań politycznych (Szczepański, 1980, s. 8—9).

Szczepański analizuje m.in. zagadnienia moralności w dziedzinie życia gospodarczego, w stosunkach produkcji, wymiany i konsumpcji oraz w zachowaniach gospodarczych. Moralność staje się czynnikiem wzrostu gospodarczego w tych sytuacjach, w których systemy gospodarcze są uporządkowane prawem, kiedy

miejsce wyzysku zajmuje współpraca, a miejsce zależności — współzależność. W systemie opartym na prawie każde jego naruszenie wprowadza do systemu dezorganizację i nieład. Kiedy pracownik rzetelnie wykonuje swoje czynności, cały system może funkcjonować rzetelnie, a moralność staje się czynnikiem optymalnego realizowania interesów gospodarczych. Naruszanie zasady sumienności, zła praca, łapownictwo, nieprzestrzeganie dyrektyw technologicznych i organizacyjnych musi prowadzić do dezorganizacji systemu. Te gospodarki i te jednostki gospodarujące, które nie respektują tych prostych prawd i naruszają zasady moralności gospodarowania, działają także przeciw swoim interesom. Gospodarka polska, pomimo wielu reform, nie może wyjść ze „stanu niemożności” (Szczepański, 1980, s. 10—11).

W wielu swoich pracach Szczepański podejmuje także zagadnienie pracy związanej z rozwojem gospodarczym. Przestrzeganie norm moralnych, podobnie jak wszelkie inne zachowania człowieka, jest uwarunkowane określonymi czynnikami życia zbiorowego. Dotyczy to także środowiska pracy zawodowej. „By być pracowitym, praca musi zaspokajać poczucie sensu pracującego, musi być pracą sensowną, prowadzącą do znanych i oczekiwanych wyników. Człowiek pracowity musi widzieć kumulowanie się wyników jego pracowitości — pracownicy byli budowlani widzący, jak szybko rosną budowane przez nich domy i dzielnice. Trudno wymagać pracowitości, gdy praca jest źle zorganizowana i wyposażona. Lecz prawdą jest także, że bardzo często brak tych warunków, sprzyjających pracowitości, jest wynikiem właśnie lenistwa, braku umiejętności organizacyjnych, apatii i obojętności. Wtedy wytwarza się usprawiedliwienie własnego nieróbstwa zamiast tworzenia warunków do pracowitości” (Szczepański, 1987c, s. 167). Podobnie jest z przestrzeganiem innych norm moralnych i zaleceń etyki. Zawsze muszą być uwzględnione dwa kompleksy czynników: postawy i cechy jednostek oraz warunki zewnętrzne wyznaczające działania.

Jest wiele powodów, dla których ludzie podejmują pracę (wielość funkcji pracy). Po pierwsze, bez pracy ludzie nie mogliby żyć i zaspokajać swoich potrzeb, stąd większość podejmuje pracę z konieczności życiowej; po drugie, praca umożliwia utrzymanie pozycji w społeczeństwie; po trzecie, pozwala uzyskać poczucie sensu własnego życia, wypełnionego celową działalnością; po czwarte, praca daje poczucie zadowolenia z dobrze wykonanych czynności i poczucie dumy z własnej sprawności; po piąte, zapewnia prestiż w ocenie innych ludzi i uznanie dla zalet okazywanych w wykonywaniu pracy; po szóste, poprzez pracę ludzie osiągają potwierdzenie własnej wartości (Szczepański, 1986b, s. 6—7). Za ważne uznaje Szczepański: „każdy pracownik powinien być w stanie wyliczyć sobie kiedy i do czego dojdzie, w zależności od intensywności i wydajności swojej pracy. Młody pracownik podejmujący pracę powinien móc wyliczyć sobie, kiedy dojdzie do swoich celów życiowych w zależności od jakości swojej pracy na danym stanowisku pracy. Na tym polega subiektywny sens pracy, który może stać się czynnikiem motorycznym gospodarki” (Szczepański, 1987b, s. 9).

Praca nadaje — choć w różny sposób — sens ludzkiemu życiu. Praca ma służyć człowiekowi, nie odwrotnie — ma sprzyjać jego rozwojowi, samorealizacji,

zaspokojeniu rzeczywistych potrzeb, a nie człowiek ma służyć pracy. Atrakcyjna praca nie sprowadza się do satysfakcji materialnej i do materialnego dobrobytu, ale stwarza przede wszystkim warunki do podmiotowego rozwoju, w której to, co indywidualne, wiąże się z tym, co społeczne. Pozaekonomiczne czynniki pracy oznaczają, że staje się ona bardziej sposobem na życie niż zarabianiem na nie. Takie pojmowanie pracy, przywracające jej należną godność, jest dzisiaj szczególnie ważne, tworzy swoistą etykę pracy, będącą do pewnego stopnia „siłą produkcyjną” (Szczepański, 1987c, s. 164).

Zagadnienia moralności życia publicznego są zawsze aktualne, zwłaszcza w okresach trudności czy kryzysu gospodarczego stają się przedmiotem dyskusji. W korupcji instytucji i w upadku moralności obywateli dostrzega się poważne zagrożenia dla dalszego rozwoju społeczeństwa. Wskazuje się na alkoholizm pociągający za sobą niski poziom jakości pracy i wydajności, a także na łapownictwo dezorganizujące sprawne funkcjonowanie instytucji państwa, na zanikanie poczucia obowiązku, przywłaszczanie sobie mienia społecznego. Wszystkie te zjawiska — występujące w określonym natężeniu — powodują osłabienie siły państwa i zagrożenie przyszłego rozwoju narodu. Do tych i wielu innych zagrożeń moralności życia publicznego Szczepański nawiązuje w wielu swoich raportach, opracowaniach specjalistycznych, raportach na zlecenie określonych ośrodków władzy, w diagnozach i prognozach, w propozycjach zmian społecznych, politycznych i gospodarczych (Szczepański, 1980, s. 13—14).

W podejmowanej przez Szczepańskiego problematyce dobra i zła pojawia się jeszcze dość często, zwłaszcza w latach 80. i 90. XX wieku, zagadnienie cierpienia. Istnieją różne rodzaje cierpienia. Jedne są skutkami intencjonalnych działań człowieka, motywowanych głupotą czy nienawiścią do innych ludzi, czy uleganiem złudzeniom. Istnieją też rodzaje cierpienia niezawinionego przez ludzi, zmuszonych do uczestniczenia w wojnach, wyzyskiwanych, prześladowanych za wiarę czy przynależność do grup politycznych i etnicznych, morderstwa. Szczególnie odrażającą postacią cierpienia niezawinionego jest torturowanie dzieci. Filozofowie, ideologowie, rewolucjoniści, reformatorzy, a także teologowie, politycy i różnego rodzaju utopiści tworzą wizje świata bez cierpienia. Nie można sobie jednak wyobrazić świata bez niego, gdyż wypadki losowe, choroby i konflikty nieubłagalnie niszczą życie ludzkie (Szczepański, 1995b, s. 101; Baniak, 2015, s. 206—209).

Cierpienie jest wpisane w doświadczenie człowieka i będzie istnieć zawsze. Cierpi człowiek jako osoba moralna i podmiot swoich doznań, przeżyć i doświadczeń. Na strukturę i sposób przeżywania cierpienia duży wpływ mają kultura, życie społeczne, postawa innych ludzi wobec cierpienia, poziom tolerancji na cierpienie i sposoby radzenia sobie z cierpieniem. „Człowiek nie chce się pogodzić z cierpieniem, którego sensem i celem jest przemijanie i śmierć. Szuka więc sensu życia w twórczości, w działaniu na rzecz innych ludzi, grup i społeczeństw, w religii głoszącej, że sensem życia jest istnienie pośmiertne, w filozofii analizującej drogi i metody poznawania świata, by tymi drogami dojść do poznania możliwości rozprawienia się z przemijaniem” (Szczepański, 1999a, s. 73).



Wielu ludzi cierpiących, doświadczających zachwiania wewnętrznej równowagi, pesymizmu i smutku, odnajduje w religii nowy sens życia. Bez wątpienia choroba i cierpienie są granicą i próbą dla człowieka, są jednak także szansą rozwoju moralnego. Religia pomaga człowiekowi radzić sobie z sytuacjami stwarzanymi przez cierpienie, doszukiwać się w nich sensu i jakiegoś celu. Człowiek próbuje także poradzić sobie z cierpieniem, nawet w sytuacjach granicznych, gdy szuka pozytywnych skutków cierpienia w rozwoju własnej osobowości czy też w rozwoju grup społecznych (Szczepański, 1988, s. 133). Cierpienie może być zepchnięte w zapomnienie lub poddane interpretacji w perspektywie poszukiwania jego sensu, może być uznane za bezsensowne albo za mające jakiś sens, który trzeba tylko odnaleźć (Marianiński, 2018a, s. 79—85).

Na pytanie, kto odpowiada za poziom moralności życia publicznego i w czym przejawia się troska o ojczyznę, Szczepański odpowiada bardzo konkretnie. Troska o ojczyznę zaczyna się od dbałości o własny wygląd, od troski o wygląd mieszkania, domu, ulicy, osiedla, wsi czy miasta. Ojczyzna to zakład pracy i wytwór pracy. Jeżeli z mojego zakładu wychodzą produkty źle wykonane, jest to ujmą dla honoru mojej ojczyzny. Naród pijący nadmiernie, uciekający w narkotyki, o wysokim stopniu przestępczości, nie tylko osłabia się gospodarczo, lecz także wytwarza niebezpieczny dla jego przyszłości ujemny obraz w skali międzynarodowej (Szczepański, 1980, s. 14—15).

Na pytanie, kto jest odpowiedzialny za poziom moralności życia publicznego: władza czy obywatele, odpowiada krótko: „Jako człowiek wychowany w protestanckiej kulturze odpowiedzialności za siebie i za swoje czyny uważałbym za obelgę, gdyby mi wmawiano, że jakiś rząd może ze mnie zrobić pijaka czy człowieka nie wykonującego swoich obowiązków. Za siebie i za swoje postępowanie odpowiadam sam i uważam, że za poziom moralności publicznej odpowiadają obywatele. Władza odpowiada za moralność życia publicznego, politycznego i za moralność postępowania przedstawicieli władzy. Trzeba starannie odróżniać sytuacje, kiedy funkcjonowanie władzy stwarza warunki sprzyjające upadkowi moralności obywatelskiej od tych sytuacji, kiedy obywatele chętnie korzystają z warunków wytwarzanych przez władzę, aby usprawiedliwić swoją niską moralność życia publicznego” (Szczepański, 1980, s. 15).

Badania nad kondycją moralną społeczeństwa polskiego mają już długą tradycję. Były one prowadzone także przed 1989 rokiem. Szczepański zajmuje się w jednym ze swoich artykułów swoistą socjologią zła i opisuje różne przejawy zła moralnego w społeczeństwie polskim, ukazuje różne metody eliminacji zła oraz czynności wychowawcze w stosunku do dzieci, młodzieży i dorosłych, działania wskazujące, jak należy postępować w rozmaitych sytuacjach konfliktowych, jak kształtować motywację do pracy i działania represyjne w stosunku do przestępstw, a także jak tworzyć struktury społeczne i gospodarcze utrudniające lub ograniczające zachowania niepożądane, wreszcie jak tworzyć klimat, w którym ludzie sprzeciwiający się złu będą czuli się silni i przekonani o skuteczności swoich działań. Zło nie zostanie wykorze-nione w pełni ze społeczeństwa, ale wszelkie aktywności na rzecz społeczeń-

stwa moralnego są godne poparcia (*Prof. Jan Szczepański, socjolog, 1986, s. 242—247*).

Potrzebne są także badania empiryczne ukazujące rozmiary zła moralnego w społeczeństwie. Badani Polacy częściej zwracają uwagę na zjawisko zakłamania i dwulicowości w życiu publicznym, przywłaszczania sobie mienia państwowego i niesprawiedliwego odnoszenia się ludzi do siebie niż na zjawiska niedochowywania powierzonych tajemnic, niechęci do wzajemnej pomocy w trudnych sytuacjach życiowych i niełojalności małżeńskiej. Postępuje proces funkcjonalizacji stosunków międzyludzkich oraz tendencja do zamykania się w obrębie małych grup społecznych. W istniejącej sieci powiązań społecznych z trudem są realizowane potrzeby życzliwości i zaufania (Mariański, 1990, s. 152—240; 2018b, s. 58—59; Lindenberg 1991, s. 528—529). Negatywne oceny społeczeństwa nie sprzyjają zapewne kształtowaniu się nastawień prospołecznych, przekonanie zaś, że wielu ludzi postępuje niemoralnie, nie jest siłą aktywnie pobudzającą do przeciwdziałania negatywnemu stanowi rzeczy. Wyniki badań empirycznych z zakresu socjologii zła są wyzwaniem dla wielokierunkowej pracy wychowawczej w społeczeństwie.

## Kondycja moralna społeczeństwa wyzwaniem dla odrodzenia moralnego

W kontekście kryzysów społecznych, kulturalnych, politycznych i gospodarczych co jakiś czas pojawiają się hasła odrodzenia moralnego, rewolucji moralnej, odnowy moralnej, reformy etycznej itp. W połowie lat 80. ubiegłego wieku Szczepański pisał, że kampanie na rzecz odrodzenia moralnego mają na celu wyeliminowanie z życia publicznego różnego rodzaju patologii, tj. zjawisk odchylających się od norm moralnych, obyczajowych i prawnych, w przekonaniu, że życie codzienne stanie się wówczas łatwiejsze, bardziej przyjemne, zwiększy się dobrostan psychiczny i dobrobyt. Jeżeli wszyscy obywatele, a przynajmniej ich większość, będą pracowici, obowiązkowi, rzetelni, lojalni, solidarni, gdy będą przestrzegać nie tylko norm prawnych, ale i moralnych, wówczas odmieni się nasze życie, wyjdziemy z kryzysu, odbudujemy naszą gospodarkę, łatwiej spłacimy długi itp. Różne instytucje domagają się stworzenia „mechanizmów” gwarantujących to, że normy moralne będą częścią składową wyposażenia kulturowego ludności kraju (Szczepański, 1987c, s. 164—165).

Według Szczepańskiego droga do zmian w moralności, droga do stworzenia społeczeństwa, w którym normy moralne są przestrzegane, musi iść dwoma torami. Po pierwsze, odpowiednie instytucje powinny tworzyć warunki powodujące, że przestrzeganie norm moralnych stanie się zachowaniem sensownym i sprzyjającym realizacji celów życiowych członków tego społeczeństwa. Po drugie, członkowie tego społeczeństwa nie powinni nawracać innych przez głoszenie kazań umo-



ralniających, lecz rozpocząć pracę nad umoralnianiem własnego postępowania. W tworzeniu moralnego społeczeństwa trzeba zacząć od siebie (Szczepański, 1987c, s. 168). Jest to jedyna, niezwykle trudna droga do tworzenia takiego społeczeństwa. Hasło odrodzenia moralnego brzmi: „Zacznijmy od siebie. Przecież normy moralne, religijne są nam dobrze znane. Wiemy, co powinniśmy zrobić. Gdy ktoś w jakiejś sytuacji mówi »nie wiem co czynić« — znaczy, że nie chce zrobić tego, co zrobić powinien. A dlaczego od czterdziestu lat w szkolnictwie zawodowym o etyce zawodowej mówi się prawie tyle co nic?» (Szczepański, 1987c, s. 168).

Podsumowując wyniki ze spotkania przewodniczącego Rady Państwa z przedstawicielami środowisk opiniotwórczych oraz działaczami społecznymi i państwowymi w dniu 7 kwietnia 1986 roku, Szczepański podejmuje próbę dokonania klasyfikacji różnych przejawów zła moralnego w społeczeństwie. Po pierwsze, przejawy zła związane są z procesami fizjologicznymi organizmu, mając cechy choroby, ale są wywoływane przyczynami społecznymi i mającymi ujemne skutki społeczne. Są to m.in. alkoholizm i uzależnienie od narkotyków. Ograniczenie tych negatywnych zjawisk wymaga leczenia, opieki społecznej, odpowiedniej polityki państwa i działań w mikroskali (rodzina, kolektywy pracy, kręgi koleżeńskie itp.). Jest to ogromny zakres działań. Po drugie, różne formy przestępczości, jak włamania, napady rabunkowe, kradzieże oraz inne przestępstwa popełniane przez „zawodowych” przestępców. Te przestępstwa są popełniane szczególnie wtedy, gdy są wspierane przez szersze grupy społeczne oraz swoisty klimat ułatwiający przestępczość.

Po trzecie, to przestępstwa popełniane w czasie „służby”, kradzieże popełniane przez SOK, różne postacie korupcji funkcjonariuszy instytucji gospodarczych i administracyjnych. Nadużycia władzy, wykorzystywanie możliwości służbowych dla osobistych korzyści, to zjawiska szczególnie rzucające się w oczy. Należy wskazać jeszcze zjawiska szczególnie groźne, ale trudne do ustalenia i wyeliminowania, jak niewykonywanie obowiązków, zwykłe niedbalstwo i lenistwo, unikanie podejmowania inicjatyw, unikanie odpowiedzialności, asekuranctwo itp. Po czwarte, to kategoria zła nazywana „bezinteresowną nienawiścią” czy też „bezinteresowną chęcią szkodenia”, ale i ogólna nieżyczliwość, zawiść, wykorzystywanie stanowisk służbowych dla intryg przekształcających stosunki pracy w koszmar udręczenia. Po piąte, zło wynikające z cech psychiki ludzkiej, ze słabości, głupoty, ignorancji, namiętności, ze źle pojętych celów życia, z nadmiernych ambicji itp. (*Prof. Jan Szczepański, socjolog, 1986, s. 242—247*).

Te i zapewne wiele innych przejawów zła moralnego wymaga przeciwdziałania. Jeżeli nawet wskazywane metody wychowania moralnego są do pewnego stopnia skuteczne, to nie ma jednego cudownego środka absolutnie skutecznego wobec wszystkich przejawów zła. Każda postać zła moralnego wymaga swoistych metod. Wszelkie wysiłki organizacyjne i wychowawcze przyczyniają się do eliminowania zła, ale nie doprowadzą do stworzenia jakiegoś w pełni moralnego społeczeństwa. Według Szczepańskiego wszelkie braki i błędy występujące w naszym społeczeństwie łatwiej można sprowadzić do wad organizacyjnych instytucji, do nadmiaru

aktywności administracyjnej itp., niż do podstawowych (egoistycznych) cech człowieka (Szczepański, 1969, s. 21).

Problematyka dobra i zła społecznego i moralnego pojawia się w wielu pracach Szczepańskiego. Dobra i zło zaznaczają się w działaniach człowieka jako jednostki, a także — w instytucjach społecznych, w różnych ustrojach politycznych. Zwłaszcza problemy zła moralnego pojawiają się w rozmaitych analizach życia społecznego, zarówno w ustroju socjalistycznym, jak i kapitalistycznym oraz w społeczeństwie polskim po 1989 roku. Po obaleniu socjalizmu i wprowadzeniu gospodarki rynkowej i demokracji parlamentarnej społeczeństwo polskie przeżyło wiele afer gospodarczych, kradzieży i mordów, zostało dotknięte bezrobociem i nędzą pociągającą za sobą wzrost liczby samobójstw, poznało problem bezdomności, młodzież ogarnęła fala narkomanii (Szczepański, 1995b, s. 89).

„Wszystko to wyzwalało szok moralny, tym ostrzejszy, że po upadku socjalizmu nastąpiło odrodzenie religijne, intensyfikacja działalności kleru, że księża pojawili się we wszystkich dziedzinach życia publicznego i prawie wszystkie zorganizowane formy życia społecznego znalazły swoich opiekunów duchowych. Bezsilność Kościoła wobec tej fali zła i jego nowych postaci jest doświadczeniem równie ostrym jak bezsilność socjalizmu wobec tego zła. Sądzę, że nauki społeczne nie wykorzystały dostatecznie tej wielkiej okazji do badań naukowych nad problemem zła, pozostając raczej na poziomie uproszczonej wizji, formułującej swoje obserwacje w języku potocznym” (Szczepański, 1995b, s. 89).

Zło jest zasadniczym elementem świata, przede wszystkim świata ludzkiego, lub nawet szerszej — jako funkcjonalnie powiązanego z wszelkimi przejawami życia. Szczepański w różnych swoich pracach omawia rozmaite rodzaje zła. W sposób całościowy podjął zagadnienie zła w życiu jednostek i społeczeństwa w artykule *Człowiek w strukturach zła*, opublikowanym w kwartalniku Instytutu Jana Pawła II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pt. „Ethos”.

Zło istnieje jako względnie samodzielny czynnik egzystencji człowieka, wytwarza własne struktury i człowiek jest w te struktury uwikłany. Nie tkwi ono w samym człowieku pojmowanym jako indywidualność. Indywidualność to swoista postać istnienia, która nie zależy od cech gatunkowych, ani od cech społecznych ani zinternalizowanych wartości kultury, ale jest światem autonomicznym, zdolnym do samodzielnego tworzenia własnego świata wewnętrznego i do przekształcania świata zewnętrznego. Jako indywidualność człowiek może istnieć poza strukturami zła, poza społecznymi kontekstami czynienia zła, a zatem może istnieć w przestrzeni, w której nazwy *dobro* i *zło* tracą sens (Szczepański, 1992a, s. 66—68, 76).

Tak pojmowany człowiek nie może jednak wyzwolić się ze związków ze społeczną osobowością, z uwikłania w sprawy społeczeństwa, nie może wyzwolić się ze związków z cechami gatunkowymi. Człowiek jest także istotą społeczną i jako taki uczestniczy w różnych formach życia zbiorowego, współpracuje z innymi lub ich zwalcza, zależnie od sytuacji i konstelacji warunków życia tych grup. We wzajemnym współżyciu ludzkim, w strukturach społecznych rodzi się zło, kształtują się struktury zła. Każda forma współżycia społecznego „zawiera” także

elementy rodzące niezawinione cierpienia. Członkowie społeczeństwa podlegają prawom współżycia i współdziałania, które zawsze mogą tworzyć pewne postacie zła (Szczepański, 1992a, s. 76).

Zło działań ludzkich wydaje się możliwe do eliminacji, gdyż wolna wola daje człowiekowi możliwość nieczynienia zła. Mimo wysiłków podejmowanych od tysiącleci zło utrzymuje się w postaci nędzy, głodu, prześladowań, terroru władzy, ucisku, niewolnictwa, ludobójstwa itp. Działania w imię dobra i walka o dobro nie przynoszą oczekiwanych rezultatów. Szczepański analizuje szczegółowo trzy próby eliminacji zła: reformy, rewolucje i walkę o dobro. Wszystkie one są nieskuteczne, gdyż każda walka o dobro rodzi zło. Każdy członek gatunku, każdy członek społeczeństwa i każda osoba uspołeczniona nosi w sobie korelaty zła istniejącego w zewnętrznych strukturach, stąd w walce o dobro wykorzystuje elementy zła, przekreślając możliwość pełnej realizacji celów. Szczepański podkreśla, że społeczne mechanizmy zadawania cierpienia są zawsze czymś pochodnym wobec mechanizmów jednostkowych. Dlatego też każde dążenie do zmniejszenia cierpienia w społeczeństwie trzeba zaczynać od dążenia do eliminacji własnych, osobistych, jednostkowych dążeń do zadawania cierpienia innym (Szczepański, 1987d, s. 3).

Życie zbiorowe opiera się przede wszystkim na tym, co ludzie powtarzają, naśladują, zapewniając w ten sposób zbiorowościom ciągłość i trwałość. Rozwój wynikający z innowacji, a także wprowadzanie nowych idei, wartości i to wszystko, co wynika z twórczości, jest dziełem indywidualności (indywidualność to nie indywiduum). Powszechnie sądzi się, że drogą do eliminacji zła i cierpienia jest uspołecznienie jednostek tak, by czuły się one w pełni członkami społeczeństwa. W ten sposób można będzie je skłonić do działania na rzecz dobra. Zapominamy wówczas, że złe strony natury człowieka pojawiają się wszędzie tam, gdzie dąży on do władzy, majątku czy zarobku, do stanowisk i prestiżu, czyli gdzie występuje oddziaływanie człowieka na człowieka.

„Wychowanie do życia w społeczeństwie, uspołecznienie, z konieczności musi także przygotowywać do walki, do konkurencji, do umiejętności osiągania celów i realizowania własnych interesów, które z konieczności łączą się z zadawaniem innym cierpienia. Uspołecznienie młodych pokoleń, znane z historii, nie przyczyniało się do eliminacji zła w takim zakresie, jak tego starsze pokolenia oczekiwały. Sądzę więc, że trzeba większą uwagę zwracać na indywidualność, gdyż wkład twórczy człowieka w rozwój społeczeństwa jest zawsze wkładem wypromieniowanym z niepowtarzalnej indywidualności” (Szczepański, 1967d, s. 3).

Jest tylko jeden sposób istnienia człowieka, który może być niezależny od wszelkich struktur zła, mechanizm życiowy mogący skutecznie eliminować zło z jego życia — to indywidualność. Siły ludzkie, które można wykorzystać w eliminowaniu zła z życia jednostek i społeczeństwa, nie tkwią w zbiorowościach społecznych, ale „mieszczą się” w indywidualnościach ludzi. „Indywidualność jest tą sferą istnienia człowieka, w której nie występują żadne cechy społeczne ani gatunkowe, która składa się z cech i własności nie występujących u innych ludzi i która wytwarza własny świat wewnętrzny, nie mający żadnych korelatów świata

zewnątrznego. W zakresie swojej indywidualności człowiek jest sam ze sobą, w jego świecie wewnętrznym nie ma innych ludzi i dlatego nie ma w nim także zła. Zło bowiem rodzi się w świecie międzyludzkim ze wzajemnego oddziaływania między społecznymi strukturami i ich korelatami w społecznej naturze człowieka, czy w naturze gatunkowej, biologicznej” (Szczepański, 1992a, s. 75).

Indywidualność przejawia się przede wszystkim w twórczości artystycznej, ale można ją dostrzec także w każdej twórczości „małej” każdego człowieka, który w zakresie podejmowanej przez siebie działalności coś zmienia, ulepsza, organizuje, tworzy. Rola indywidualności w życiu jednostek, w tworzeniu nowych elementów życia zbiorowego, w rozwoju społeczeństw i kultur jest ogromna. „Odwołanie się do indywidualności oznacza odwołanie się do sił twórczych człowieka. Gdy społeczeństwo ulega skłonnościom patologicznym, gdy nie może opanować fali przestępczości, jest rzeczą jednostek, by we własnej indywidualności znajdowały siły moralne i zdolności intelektualne, wolę i upór pozwalające im osiągnąć cele życiowe i działać zgodnie z zasadami moralności” (Szczepański, 1984b, s. 4).

Indywidualność jednostki jest najważniejszą instancją w eliminowaniu zła. Istnieją także różnorakie mechanizmy i sposoby, przez które społeczeństwo żąda i wymusza respektowanie podstawowych zasad i norm. Natomiast wychowanie w sensie moralizowania ma ograniczone skutki. Wychowywać jednak trzeba, a „podstawowym warunkiem skuteczności wychowania moralnego jest stosowanie nauczanych zasad moralnych w codziennej praktyce przez wszystkich członków społeczeństwa. Jeżeli warunek ten nie jest spełniony, wychowywana młodzież szybko spostrzeże, że werbalne powtarzanie zasad jest koniecznością, ale stosować się do nich trzeba tylko w takim zakresie, jak to czynią wszyscy” (Szczepański, 1984b, s. 3).

Szczepański szczególnie dobitnie podkreśla rolę pracy jako środka i ważną moralnie metodę osiągania celów. „Można jeszcze wybrać oszustwo, rozbój, kradzież, cwaniactwo, hazard, szukanie przywilejów, czepianie się »pańskiej klamki« i co tam jeszcze różnego rodzaju ludzki pośląd może wymyślić. Przestrzeganie praw indywidualności i szacunek dla własnej indywidualności nakazuje mi trzymać się zasad godności, nie warto oszukiwać samego siebie” (Szczepański, 1984b, s. 4). Jeżeli nawet założone idee, plany i aspiracje nie dają się w pełni zrealizować, to pozostaje dążenie do nich, szukanie nowych dróg ich urzeczywistnienia, próby stosowania ich w małym zakresie codziennych poczynań. Zmierzamy wówczas do osiągnięcia „ograniczonego dobra”. Następnym pokoleniom powinniśmy przekazać szacunek dla indywidualności jako podstawę ludzkiej twórczości we wszystkich zakresach życia (Szczepański, 1984b, s. 4).

Pozostaje jednak otwarte pytanie, jak konkretnie opisać i wyjaśnić funkcjonowanie indywidualności w życiu poszczególnych osób oraz w życiu społeczeństw, a zwłaszcza uwolnienie człowieka od — jak się wydaje — immanentnego zła i jego skutków. Zaznacza się w tej koncepcji swoista przepaść między orientacją na autonomię indywidualności, z niebezpieczeństwem zamykania się w swoim świecie wewnętrznym, a światem zewnętrznym przenikniętym różnymi przejawami zła. W sposób niezwykle wymowny opisał swoje wątpliwości w tych sprawach prof.

Zbigniew Sufin, bliski współpracownik prof. Jana Szczepańskiego, po przeczytaniu książki *O indywidualności*.

„Jak przeczytałem ją po raz pierwszy, byłem zdezorientowany. Nie potrafiłem zrozumieć relacji między światem wewnętrznym a światem zewnętrznym w ogólnej koncepcji indywidualności mojego Mistrza. Profesor Jan uważał świat wewnętrzny człowieka za podstawę jego autonomii wobec świata zewnętrznego. Świat wewnętrzny to ostoja autonomii osoby — pisał — nie tylko wobec nacisków społeczeństwa i kultury, ale także wobec popędów biologicznych i psychologicznych. Istotę indywidualności Profesor łączył jedynie ze światem wewnętrznym człowieka przypisując jej tak różne funkcje, jak autonomia działania, wartość osoby, tożsamość osoby, twórczość osoby, rozprawy z samotnością i osamotnieniem, rozprawy z czasem i z losem, a także radzenie sobie ze śmiercią. Tak rozumiana indywidualność to podstawa wartości człowieka i czynienia przez niego dobra. Zewnętrzny świat społeczny, w koncepcji indywidualności Jana Szczepańskiego, to świat walki o byt, konkurencji, zawiści, nienawiści, dążenia do bogactwa i wiedzy. Natomiast dobro, miłość, solidarność są »importem« indywidualności — pisał. Profesor Jan wyrażał wątpliwość, czy indywidualność jako ostoja dobra może oddziaływać skutecznie na świat zewnętrzny pełen przejawów zła. Mimo to uważał, że indywidualność »uświadomiona« i »wyrażana« jest szansą w przewyciężaniu zła, że »można przeciwstawiać się złu tylko na podstawie indywidualnych sił wewnętrznych«” (Sufin, 2005, s. 254).

Wskazania Szczepańskiego: od diagnoz do działań, jakkolwiek odnosiły się do społeczeństwa zwanego socjalistycznym (przed 1989 rokiem), wydaje się, że zawierają w swojej znacznej części aktualność. Także i dzisiaj stawiamy pytania o to, jakie jest społeczeństwo polskie (diagnoza), ale też jak skutecznie doskonalić to społeczeństwo (propozycje dobrego społeczeństwa). W diagnozach społeczeństwa polskiego i propozycjach reform Szczepańskiego pojawiał się problem zła i odrodzenia moralnego. Zło jest rzeczywistością wielowymiarową. Może być rozważane jako koncepcja metafizyczna, koncepcja religijna, jako czyn jednostkowy lub zbiorowy, przejaw działań politycznych i społecznych (Szczepański, 1999b, s. 91). W pewnym sensie można uznać Szczepańskiego za prekursora subdyscypliny socjologicznej zwanej socjologią zła. Zadanie socjologii zła stanowi zdiagnozowanie i zrozumienie tego, co jest złem (w terminologii teologicznej — grzechem) we wszelkich jego przejawach, przy zastosowaniu socjologicznych metod i narzędzi badawczych, dla jego pomniejszenia w życiu jednostek i społeczeństwa (Wargacki, 2015, s. 758—761).

Szczepański jako socjolog ma rację, należy rozwijać zarówno etykę instytucji, jak i etykę indywidualnych postaw. Nasuwa się jednak pytanie: czy poza sformułowaniem ogólnych wskazań socjologia może zrobić coś więcej? Czy może uprawomocnić konkretne wskazania zmierzające do urzeczywistnienia społeczeństwa moralnego? Czy rzeczywiście zmiana w indywidualnych postawach wywoła samoczynnie pożądane skutki w innych dziedzinach życia? W jakim zakresie socjolog może współdziałać w tworzeniu i urzeczywistnianiu wizji dobrego moralnie społeczeństwa i włączyć się w zarządzanie światem społecznego w imię



sprawiedliwości i ludzkiej godności? Tego typu pytania należy traktować jako dyskusyjne i do pewnego stopnia „otwarte”.

Wielu socjologów sądziło i nadal sądzi — stwierdza Szczepański w referacie wygłoszonym w Lublinie na IX Ogólnopolskim Zjeździe Socjologicznym w dniu 27 czerwca 1994 roku — że socjologowie są przede wszystkim uczonymi tworzącymi zobiektywizowaną i zweryfikowaną wiedzę naukową. Inni uważali, że ta wiedza naukowa uzasadnia ich występowanie jako reformatorów albo jako aktywnych polityków, doradców politycznych czy socjalnych. Inni ograniczali swoją działalność publiczną do publicystyki.

„W moim długim i urozmaiconym życiu próbowałem występować w prawie wszystkich wymienionych tu rolach. Uważałem bowiem, że socjolog wiedząc, powinien swoją wiedzę użytkować z korzyścią dla bliźnich. Uprawiałem mozolnie socjologię empiryczną, doradzałem politykom, pisałem analityczne raporty, projektowałem reformy, występowałem w parlamencie, przewodniczyłem komitetom, ostrzegałem itp. Nie żałuję tego bogatego życia, ale doszedłem do wniosku, że socjolog powinien być przede wszystkim uczonym, badaczem tworzącym naukę, gdyż w każdej innej funkcji łatwo go zastąpią legiony innych praktyków, a w tworzeniu wiedzy naukowej nie zastąpi go nikt” (Szczepański, 1995a, s. 22).

Profesor Szczepański był przede wszystkim uczonym, badaczem tworzącym naukę. Jego socjologia była bardzo zróżnicowana w tym sensie, że sytuowała się w kilku co najmniej subdyscyplinach socjologicznych. W latach 80. i 90. XX wieku coraz częściej pojawiały się tematy związane z problemami ludzkimi, jak indywidualność, sens życia i sens cierpienia, dobro i zło moralne, religia i moralność, wychowanie moralne, odrodzenie (rozwój) moralne. Te wszystkie tematy — w warstwie diagnostycznej i działaniowej — układają się w miarę zwartą koncepcję dobrego życia, które czeka na całościowe opracowanie (Rosińska, 2007).

Szczepański twierdzi, że „wartość życia polega na osiągnięciu optimum w każdym wymiarze, w którym żyjemy, optimum dopuszczalnego przez obiektywne wyznaczniki i warunki przebiegu życia jednostki oraz optimum dopuszczalne przez jej subiektywne wyznaczniki i warunki. Wartościowe jest życie człowieka, który jest w takim stanie zdrowia i sprawności, jaki jest dla niego możliwy, którego władze psychiczne, zdolności i wszystkie mechanizmy psychiki działają harmonijnie i w granicach swoich możliwości, który do życia społeczeństwa wnosi dzieło optymalnie doskonałe, na jakie go stać, który wnosi do kultury i jej wartości wszystko, co jest dla niego możliwe, i który z dziedzictwa kulturowego swojego społeczeństwa wzięł wszystko, co mogłoby wzbogacić jego doznania, przeżycia, kontemplacje, który jest ekonomicznie samodzielny i osiąga swoje cele, który z rodziną, wszystkimi grupami, w jakich uczestniczy, żyje w stosunkach optymalnych w danych warunkach. [...]. Subiektywne odczucie wartości życia jest bowiem zawsze ściśle powiązane z możliwością realizacji celów, osiągnięcie których uważa za »spełnienie siebie« i o nich mówi: »po to żyłem, by te cele osiągnąć«” (Szczepański, 1986c, s. 188—189)



## Refleksje ogólne nad rewitalizacją moralności w społeczeństwie

Socjologia ustala, co rzeczywiście w społeczeństwie jest wartością moralną, nie zaś to, co nią być powinno. Wyjaśnia zjawiska moralne, poszukując ich przyczyn i wskazując na funkcje, jakie te zjawiska pełnią. Wypowiada sądy o rzeczywistości, ale nie formułuje praw uniwersalnych, ani sądów o wartościach. Jej rekomendacje dotyczące „dobrego” czy „moralnego” społeczeństwa są w istocie dość ograniczone. Nie może jednak ona całkowicie abstrahować od ważnych społecznie i etycznie pytań: jak kształtować życie wspólnotowe i wspólne podstawy życia społecznego w warunkach zanikania uniwersalnych wartości łączących ludzi nawzajem i w warunkach zakwestionowania autorytetów moralnych? Czy może funkcjonować pluralistyczne społeczeństwo bez bazy wspólnych wartości, rzeczywiście wiążących wszystkich? W społeczeństwie, w którym nic nie jest ogólnie wiążące, istnieje niebezpieczeństwo, że wartości i normy wypracowane z trudem w przeszłości pozostaną porzucone raz na zawsze. Nerozwiązany będzie problem ważny dla wychowania moralnego — jak powinniśmy żyć w społeczeństwie bez autorytetów i norm<sup>1</sup>.

W dziedzinie wartości i norm ostatnie słowo nie należy do socjologów. Przemiana wartości i norm moralnych nie oznacza *ipso facto* ich upadku, dlatego też każda zmiana wymaga etycznej oceny, chociaż ta nie należy bezpośrednio do socjologów. Z pedagogicznego punktu widzenia możemy stawiać wielorakie, etycznie ważne pytania. Moralność odnosimy wówczas do wartości powinnościowych. Wszeghobecny w naszym społeczeństwie i kulturze relatywizm moralny, który niczego nie uznaje za ostateczne i dla którego podstawowym kryterium jest pragmatyczne „ja”, stanowi groźną przeszkodę w wychowaniu do wartości uniwersalnych. Jeżeli nawet z socjologicznego punktu widzenia można twierdzić, że wartości są konstruktem społecznym, to nie jest bynajmniej czymś irracjonalnym oczekiwanie, że społeczeństwa nie będą wyprane z wartości i będą w nich zasady wymagające lojalności i poszanowania godności osoby ludzkiej (Mariański, 2008, s. 33—34).

Pytanie, co jest zmienne a co trwałe w normach i stojących za nimi wartościach moralnych, jest niezwykle ważne także dla socjologa, chociaż nie rozstrzyga on problemu, czy istnieją obiektywne, ogólnie obowiązujące wartości i normy moralne, niezależne od świadomości zbiorowej. Może on jednak przyjmować tezę, że jednostki i społeczeństwa bez wartości i norm są po prostu fikcją, a modernizacja społeczna nie musi wiązać się koniecznie z negacją wartości moralnych. Socjolog empiryk stoi raczej po stronie umiarkowanych relatywistów, gdyż ustawicznie opisuje zmieniającą się rzeczywistość moralną, ale z tej wielości nie wyciąga

---

<sup>1</sup> „Rzecz w tym, że nie ma gotowych, jednolitych i spójnych rozwiązań — zwłaszcza w zakresie wychowania moralnego — światopoglądowych i w zakresie edukacji obywatelskiej. Wraz z wolnością polityczną i otwartością informacyjną i komunikacyjną szerokim otworem stały się dostępne różnorodne wręcz migotliwe w swej wielości i zmienności oferty kulturowe” (Kwieciński, 2004, s. 154).

wniosku o nieistnieniu wartości uniwersalnych, nie przeczy istnieniu idei prawdy. Pozostaje kwestią otwartą, czy i w jakim stopniu socjologia może stawiać sobie pytania normatywne, stając się czymś więcej niż tylko wiedzą podającą spóźnione informacje o faktach społecznych. Dokonując tego historycznego zwrotu, mogłaby jednak unieważnić teoretyczny rozdział pomiędzy poznaniem faktów i powinności.

W warunkach narastających kulturowych orientacji o charakterze indywidualistycznym i utylitarystycznym, opierających się na sceptycyzmie i relatywizmie etycznym, ważna staje się refleksja nad tym, co określa się skrótowo jako dobro wspólne społeczeństwa na miarę godności człowieka, a także poszukiwanie nowych wartości i norm moralnych kształtujących się w warunkach szybkich zmian społecznych. Wydaje się, że współpraca socjologów z tymi, którzy usiłują budować moralnie dobre społeczeństwo (oparte na wartościach), może być bardziej intensywna niż dotychczas, nawet jeżeli dotyczyłaby ona bardziej płaszczyzny tego, jak jest, niż tego, jak być powinno, lub co zrobić, aby było inaczej. Najogólniej chodzi o uznanie pewnych trwałych wartości moralnych, czy innych elementów niepodlegających relatywizacji.

Jedno wydaje się pewne, że dalszy zanik autorytetów moralnych, uprawomocnienie się wszystkich opinii bez względu na ich treść, podważanie znaczenia wspólnych reguł społecznych — grozi nam w konsekwencji nie tylko permissywizmem, ale i uogólnionym relatywizmem. Coś w życiu społecznym musi obowiązywać bezwzględnie, inaczej będzie się upowszechniać chaos i anomia. W bardzo labilnym społeczeństwie potrzebne są stabilne wartości, a społeczeństwa mogą istnieć i przetrwać dzięki wartościom i normom społeczno-moralnym. Szanując godność człowieka i wypływającą z niej wolność, trzeba go wspomagać w samodzielnym i odpowiedzialnym decydowaniu o jego życiu. Nie wystarczy tylko zwiększenie wiedzy o normach moralnych ani zewnętrzne dyscyplinowanie moralne, ważniejsze jest wzmacnianie kompetencji etycznych jednostek (moralna siła naszego „ja”) i tworzenie warunków ułatwiających postępowanie moralne, w bardziej przyzwoitym społeczeństwie. Postawy i zachowania każdego człowieka składają się na treść moralną społeczeństwa. Odbudowa społeczeństwa jako całości musi akcentować wymiar społeczno-moralny. To jedyna droga wyjścia z wielorakich kryzysów. Tego rodzaju postulaty są zbieżne z tymi, które formułował 30—40 lat temu Szczepański.

Mogą sobie socjologowie opisywać różne przejawy aksjonormatywnego relatywizmu w społeczeństwie, mogą zachwycać się demontażem drogowskazów etycznych w życiu codziennym w ponowoczesnych społeczeństwach, mogą nawet lekceważyć wywody etyków na temat powszechności czy obiektywności wartości i norm moralnych, ale muszą zdawać sobie sprawę, że ich przekonania o tym, iż „systemy aksjonormatywne zawsze są produktem okoliczności kulturowych i historycznych, co oznacza, że bywają czymś stałym jedynie przez jakiś czas” (Szlendak, 2004, s. 21), to tylko część prawdy o kondycji moralnej człowieka. Pluralizm czy relatywność wartości moralnych w społeczeństwie jest faktem, ale nie normą czy ideałem. Nie sposób wychowywać do relatywizmu moralnego według reguły: dzisiaj przekazuję ci takie oto wartości i normy, ale są

one tymczasowe, jutro mogą być inne lub nawet z pewnością będą inne. Potrzebne są stałe drogowskazy aksjologiczne i normatywne, przede wszystkim wartości o charakterze uniwersalnym.

Wychowanie moralne — rozważane z socjologicznego punktu widzenia — doprowadza do takiego punktu rozwoju osobowościowego, w którym jednostka rozstrzyga o wartości moralnej swoich działań, o tym, co słuszne lub niesłuszne, uczciwe lub nieuczciwe, opierając się na powszechnie uznawanych w danej kulturze zasadach, celach i ideałach moralnych. Taki rozwój moralny jest procesem długotrwałym i wielorako uwarunkowanym, przeciągającym się głęboko w okres życia dojrzałego. Pełna autonomia moralna, będąca znakiem dojrzałości, oznacza samodzielne podejmowanie decyzji i działań na własną odpowiedzialność w świetle uniwersalnych zasad etycznych. Wychowanie w duchu tych zasad jest szczególnie ważne w społeczeństwie współczesnym, w którym zaznacza się kryzys moralności zadekretowanych odgórnie norm, powszechnie i bez wyjątku obowiązujących reguł postępowania.

„Przyszłość jest interesująca dla wszystkich, ale prognozy są niebezpiecznym zajęciem” (Berger, Brix, Prisching, 2001, s. 155) — twierdzi socjolog amerykański Peter L. Berger. Według Szczepańskiego „można ekstrapolować istniejące tendencje zmian zachodzących w społeczeństwie, można ustalać skład ludności, poziom jej wykształcenia, jej rozmieszczenie w przestrzeni i inne zjawiska oraz procesy, których elementy składowe już istnieją. Można także ekstrapolować występujące zjawiska regresu pewnych stanów rzeczy czy to w ludności, gospodarce, polityce, kulturze. Najtrudniej jednak jest przewidywać nagłe mutacje, nagłe zwroty w przebiegu zjawisk, pojawianie się nowych sposobów działania i myślenia” (Szczepański, 1999b, s. 165).

Można wyraźnie próbować wskazywać na pewne rekomendacje wychowawcze ważne dla przyszłości. Dzisiaj — także z socjologicznego punktu widzenia — ważne jest pytanie nie tyle, jak możliwe jest społeczeństwo, lecz jak należy budować dobre społeczeństwo. Porządek społeczny nie utrzyma się bez wartości moralnych, a moralność nie da się zastąpić mechanizmami rynkowymi. Moralności nie da się uzasadnić ekonomicznie. W polu widzenia dzisiaj stoi przede wszystkim godność osoby ludzkiej i związane z nią wartości, jak wolność, sprawiedliwość, prawda, solidarność, uczciwość itp. Moralność ma zawsze w sobie coś z uniwersalizmu, a kompetencje etyczne obywateli są niezbędne dla budowania dobrego społeczeństwa, także społeczeństwa obywatelskiego.

Ważne jest, by przekonać ludzi, że ich decyzje i wybory powinny orientować się na wartości, choćby nie zawsze były to wartości z najwyższej półki. Jeżeli każdy jest odpowiedzialny za kształt własnego życia, to musi poczuwać się do obowiązku uczynienia z niego czegoś sensownego. W świecie o rozchwianych wartościach trudno jest znaleźć wartości sensotwórcze. Warunkiem sensownego życia są jednak trwałe wartości. Jeżeli ich byt zależy od autonomii jednostki albo są one zawsze wytworem społeczeństwa (Bauman, 2001, s. 31), wówczas muszą być one ze swej istoty zmienne i nietrwałe. Z trudem będą gwarantować sens ludzkiego życia. Ważne jest także zachowanie trwałości ładu moralnego

w warunkach szybkich i radykalnych zmian społeczno-kulturowych (Mariański, 2005, s. 53—82).

Sytuacja moralna nie zmienia się tylko poprzez nawoływanie kaznodziei, ideologów, moralistów, polityków itp., lecz także oddolnie, kiedy ludzie na przykład mają dość „dna moralnego” płynącego z egoizmu i nieuczciwości. Moralny protest może być początkiem odrodzenia moralnego. Kondycja moralna społeczeństwa nie jest dana raz na zawsze, jej poziom zależy nie tylko od tego, kto sprawuje władzę w państwie, lecz także od tego, jacy są ludzie, jakie są ich intencje i inicjatywy oraz konkretne działania. Postawy i zachowania każdego człowieka składają się na treść moralną społeczeństwa.

Upowszechniający się relatywizm — według którego wszelkie postaci moralności mają równą wartość — budzi jednak coraz wyraźniejszy sprzeciw. Nie można bowiem poradzić sobie z różnymi problemami współczesnego świata, jeżeli twierdzi się, że wszystko jest względne. Odchodzenie od normatywności, fleksybilność, akceptacja „niezwiązania”, subiektywizacja postaw, indywidualizacja zachowań ludzkich itp. zjawiska muszą mieć pewne granice, by wychowanie miało jakiś sens, a społeczeństwa mogły się ostać. Nie można oprzeć wychowania na relatywizmie poznawczym negującym możliwość ustalenia obiektywnych kryteriów prawdziwości sądów, ani na relatywizmie moralnym kwestionującym wszelkie obiektywne wartości i normy, a w konsekwencji wykluczającym moralne potępienie czegokolwiek.

## Bibliografia

- Baniak J., 2015: *Religia i jej rola w życiu ludzi w krytycznym spojrzeniu młodzieży. Analiza socjologiczna*. W: *Ratio, religio, humanitas. Miscellanea dedykowane Profesorowi Zbigniewowi Drozdowiczowi*. Red. E. Jeliński, Z. Stachowski, S. Sztajer. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, s. 189—213.
- Bauman Z., 2001: *Wieczność w opałach, czyli o wyzwaniach pedagogicznych płynnej nowoczesności*. „Teraźniejszość — Człowiek — Edukacja. Kwartalnik Myśli Społeczno-Pedagogicznej”, nr specjalny, s. 11—32.
- Berger P.L., Brix E., Prisching M., 2001: *Persönliches und Gesellschaftliches. Ein Gespräch*. W: *Peter L. Berger und die Soziologie der Gegenwart. Gesellschaft verstehen*. Hrsg. M. Pritsching. Wien: Passagen Verlag 149—163.
- Kulpińska J., 2005: *Jan Szczepański*. W: *Encyklopedia socjologii. Suplement*. Red. W. Kwaśniewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 329—334.
- Kwieciński Z., 2004: *Edukacja jako nadzieja wobec zagrożeń współczesności*. „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Katechetyczno-Pedagogiczno-religijny”, t. 3, nr 1, s. 145—158.
- Leclercq J., 1964: *Katolicy i wolność myśli*. Przeł. J. Prokop. Kraków: Wydawnictwo Znak.

- Lindenberg G., 1991: *Studenci Warszawy po upływie ćwierćwiecza*. W: *Studenci Warszawy. Studium długofalowych przemian postaw i wartości*. Red. S. Nowak. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 507—536.
- Mariański J., 1990: *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Mariański J., 2005: *Między rajem a apokalipsą. O potrzebie wychowania ku wartościom uniwersalnym*. W: *Wychowanie. Pojęcia, procesy, konteksty*. T. 2. Red. M. Dudzikowa, M. Czerepaniak-Walczak. Sopot: Wydawnictwo Psychologiczne, s. 53—82.
- Mariański J., 2008a: *Religia a wartości uniwersalne*. W: *Uniwersalia w międzynarodowym porównaniu. Studium polsko-niemieckie*. Red. E. Dubas, H.M. Griese, M. Dziegielewska. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 33—43.
- Mariański J., 2008b: *Spoleczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Mariański J., 2018a: *Sens życia i cierpienia w ujęciu socjologicznym w nawiązaniu do myśli Jana Szczepańskiego*. W: *Spotkania filozoficzno-socjologiczne na pograniczu w ramach Polsko-Czeskiej Wolnej Szkoły Nauk Filozoficznych i Społecznych im. Profesora Jana Szczepańskiego*. Red. A. Kasperek, H. Böhm. Katowice: Polska Akademia Nauk Oddział w Katowicach, Stowarzyszenie Rozwoju i Współpracy Regionalnej „Olza”, s. 79—85.
- Mariański J., 2018b: *Wartości prospołeczne i egoistyczne w świadomości maturzystów puławskich (1994—2009—2016)*. „Zeszyty Naukowe WSNS”, nr 1, s. 55—74.
- Prof. Jan Szczepański, socjolog, 1986. W: *O kondycję moralną społeczeństwa. Materiały ze spotkania Przewodniczącego Rady Państwa z przedstawicielami środowisk opiniotwórczych oraz działaczami społecznymi i państwowymi 7 kwietnia 1986*. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, s. 242—247.
- Rosińska A.M., 2007: *Jana Szczepańskiego koncepcja dobrego życia*. Lublin: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie (mps pracy licencjackiej).
- Sufin Z., 2005: *Promieniująca indywidualność*. W: *J. Szczepański: Humanista — uczoney — państwowiec. Księga wspomnień*. Red. J. Kulpińska. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, s. 253—256.
- Szczepański J., 1969: *Filozoficzna i socjologiczna koncepcja człowieka*. „Studia Filozoficzne”, nr 1, s. 15—22.
- Szczepański J., 1970: *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Szczepański J., 1971: *Rozważania o Rzeczypospolitej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Szczepański J., 1980: *Moralność życia publicznego*. „Człowiek w pracy i w osiedlu. Biuletyn TWWP”, r. 19, nr 5—6, s. 7—15.
- Szczepański J., 1982: *Wartość działania*. W: *Człowiek i świat wartości*. Red. J. Lipiec. Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza, s. 337—345.
- Szczepański J., 1984a: *Sprawy ludzkie*. Warszawa: Czytelnik.
- Szczepański, 1984b: *Świat ludzkich wartości. Z socjologiem, prof. Janem Szczepańskim rozmawiają Joanna Konieczna i Andrzej Wieluński*. „Prawo i Życie”, nr 44, s. 3—4.
- Szczepański J., 1986a: *Dyskusje o szkolnictwie*. „Odrodzenie. Tygodnik Patriotycznego Ruchu Odrodzenia Narodowego”, r. 3, nr 5, s. 5.
- Szczepański J., 1986b: *O pracy*. „Odra”, nr 11, s. 6—7.
- Szczepański J., 1986c: *Zapytaj samego siebie*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Szczepański J., 1987a: *Od diagnoz do działania*. Warszawa: Redakcja Publikacji Wydziału Ideologicznego KC PZPR. Wydawnictwo „Książka i Wiedza”.

- Szczepański J., 1987b: *Od diagnoz do działania*. „Rada Narodowa” z dnia 3 VIII (Wydanie specjalne, 3).
- Szczepański J., 1987c: *Rozmowy z dniem wczorajszym*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Szczepański J., 1987d: *Tworzyć lepszy świat*. „Tygodnik Kulturalny”, r. 31, nr 42, s. 3.
- Szczepański J., 1988: *O indywidualności*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych.
- Szczepański J., 1989a: *Polska wobec wyzwań przyszłości*. Warszawa: Wydział Geografii i Studiów Regionalnych UW.
- Szczepański J., 1989b: *Próba prognozy*. „Przekrój”, nr 2279, s. 4—5, 17.
- Szczepański J., 1992a: *Człowiek w strukturach zła*. „Ethos”, r. 5, nr 1 s. 66—76.
- Szczepański J., 1992b: *Polska lokalna*. W: *Spółczesność i gospodarka w Polsce lokalnej*. Red. B. Jałowiecki. Warszawa: Europejski Instytut Rozwoju Regionalnego i Lokalnego. Warszawa, s. 11—108.
- Szczepański J., 1993: *Polskie losy*. Warszawa: Polska Oficyna Wydawnicza BGW.
- Szczepański J., 1995a: *Ludzie i instytucje. Powstawanie ustroju Polski Ludowej i przekształcenia społeczeństwa polskiego*. W: *Ludzie i instytucje. Stawianie się ładu społecznego. Pamiętnik IX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego Lublin, 27—30 VI 1994*. Red. A. Sułek, J. Styk, we współpracy I. Machaj. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 16—22.
- Szczepański J., 1995b: *Wizje naszego życia*. Warszawa: Wydawnictwo Prywatnej Wyższej Szkoły Businessu i Administracji.
- Szczepański J., 1999a: *Fantazje na temat czasu*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.
- Szczepański J., 1999b: *Najważniejsze i najtrudniejsze*. Warszawa: Warszawska Drukarnia Naukowa PAN.
- Szlendak T., 2004: *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Sztompka P., 2017: *Spółczesność dzieje się pomiędzy*. „Więź”, nr 1, s. 94—105.
- Wargacki S.A., 2015: *Socjologia zła*. W: *Leksykon socjologii moralności. Podstawy — teorie — badania perspektywy*. Red. J. Mariański. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 758—761.





Danuta Walczak-Duraj

Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0000-0001-9831-4232>

## Rytualizacja pracy i życia codziennego. Doświadczenia Jana Szczepańskiego a specyfika nowych form życia społecznego

**Abstract:** The main goal of the study is an attempt to show that rites, regardless of what areas of social life they concern, always occur in an interactive and axionormative context. They are universal in nature, but their content and manner of manifestation in individual and group behavior are changing. Attempts were made to demonstrate this from the perspective of Jan Szczepański's childhood and his youth experiences, related not only to work but also to selected aspects of everyday life. A broad, processual understanding of the rite (ritualisation process) was adopted as a set of individual and group behaviors based on common beliefs and values, both practical and expressive. Efforts were made to demonstrate the basic types and functions of rites, especially contained in the practices of organizational culture, so distant from the practices related to the work performed by Szczepański on the farm of his parents. The analysis made it possible to show how much the work and everyday life of the adolescent Szczepański was framed by sacred rites creating a coherent, predictable and transcendent image of the world and people.

**Key words:** rite, ritualisation, types of rites, work, organizational culture, values, everyday life

### Wprowadzenie

Wśród rozlicznych prób ponownego odczytywania i interpretacji życia i twórczości Jana Szczepańskiego warto podjąć i taką, w której akcent położony zostanie na rolę rytuałów w życiu codziennym, zwłaszcza zaś w pracy, którą to tematyką autor zajmował się we wczesnym okresie życia, jeszcze przed studiami filozoficznymi w Poznaniu. Rozważając problem śmierci i stwierdzając, że ona nie

znika, tylko znikają ludzie, Profesor, odwołując się do łacińskiej maksymy *non omnis moriar*, zarazem podkreślał, że „zostają moje dzieła, dzieci, wnuki, ślady, które wyryłem na powierzchni globu, w myślach, ideach” (Szczepański, 1978, s. 191).

Owe ślady, choćby najbardziej ulotne, mają jednak swoje zakorzenienie w złożonym procesie socjalizacji i internalizacji podstawowych wartości i norm życia społecznego, który w większym lub mniejszym stopniu oparty jest na rytuałach. Ich obecność widoczna jest zwłaszcza w retrospektywnym spojrzeniu Szczepańskiego na swoją biografię, którą zawarł zarówno w dziennikach, jak i w publikacji *Korzeniami wrosłem w ziemię* (2003), gdzie pojęcie owego zakorzenienia, przewijające się w bardzo wielu jego wypowiedziach i pełniące funkcję metafory socjologicznej, stanowi jeden z istotnych tropów dla zrozumienia jego twórczości, jak również postawy życiowej, wyłożonej w wielu innych publikacjach. Na marginesie warto dodać, że pojęcie to we współczesnej socjologii, zwłaszcza socjologii gospodarki i ekonomii instytucjonalnej, jest coraz częściej używane (zob. m.in. Boltanski, Thevenot, 1983; Granovetter, 1985; 1990; Zukin, DiMaggio, 1990, s. 16—25; Polanyi, 2010).

Bogusław Dziadzia, pisząc o przemianach ponowoczesnej lokalności i odwołując się m.in. do wspomnianej publikacji Szczepańskiego, stwierdza, że:

Niejednokrotnie podkreślał znaczenie miejsca swego urodzenia. Nie odżegnywał się od chłopskich korzeni. Co więcej, umiejętnie łączył swe korzenie, a z nimi takie a nie inne wychowanie, z charakterem i jakością swych dokonań. Pojmował wyraźnie to, jak trudnym i złożonym zadaniem jest zrozumienie samego siebie jako fundamentu do pojmowania otaczającego świata (Dziadzia, 2016, s. 81—82).

To chłopskie zakorzenienie Szczepańskiego odnosiło się nie tylko do społeczności lokalnej, stanowiącej podstawę budowania zarówno jego społecznej, jak i indywidualnej tożsamości, lecz także do pracy wykonywanej w tej społeczności. Jak pisałam nieco wcześniej (Walczak-Duraj, 2017a), charakteryzowana przez niego jednostka zakorzeniona była ówczesnie w owym mikroświecie Ustronia — a szerzej rzecz ujmując, Śląska Cieszyńskiego — na wiele różnych sposobów. Jednym z nich była praca, czy jak ujmował to Szczepański — robota. Z jednej strony człowiek zakorzeniał się w społeczności lokalnej przez pracę, z drugiej zaś to praca była głównym sposobem zakorzeniania się w tej społeczności, ponieważ dla jej członków była dwojakiego rodzaju przymierzem — z Bogiem i z ludźmi. Dla Szczepańskiego w pierwszych latach jego życia podstawowym mikroświatem był dom rodzinny, stojący do dzisiaj, oraz jego rodzice. Jak pisze Daniel Kadłubiec, dom ten:

[...] był czysty, ściany pobielone, plac pozamiatany, krowy wymyte, napasione. Książki były jego nieodłączną częścią. Darzono je szczególnym szacunkiem, gdyż były czymś, co łączyło Brzezinę z całym światem, nawet z tym ponad chmurami. Matka małego Janka wbijała mu do głowy, że słów nie wolno puszczać.

czać na wiatr, że słowami nie wolno poniewierać, gdyż pochodzą od samego Boga. Zapamiętał to na całe życie, podobnie jak czterowiersz wypisany ozdobnym pismem i umieszczony w korytarzu jego szkoły [szkoła ludowa przy ustroniskim kościele ewangelickim — D.W.-D.]. Był on niezwykły, gdyż utożsamiał szkołę z kościołem, czyli z tym, co szczególnie, sakralne. Szkoła była kościołem, a mowa wartością świętą (Kadłubiec, 2018, s. 13).

W pierwszym wydaniu 30 autobiograficznych miniatur zawartych w dziele *Korzeniami wrosłem w ziemię* (1983) — oraz w wydaniach kolejnych (nie licząc tych po jego śmierci), opublikowanych jeszcze za życia Profesora, w 1993 i w 2003 roku — Szczepański w nocie od Autora pisał m.in.:

Każdy z nas „oddaje” społeczeństwu to, co od niego wziął w procesie wrastania w to społeczeństwo w rodzinie, szkole, wśród rówieśników, sąsiadów, a potem w zakładach zatrudnienia. Trzeba więc dobrze zdawać sobie sprawę z tego, co się wzięło. Lecz oryginalnego wkładu w dorobek społeczeństwa możemy wnieść tylko tyle, ile możemy wypromieniować z własnej niepowtarzalnej indywidualności. Bez refleksji nad korzeniami tej indywidualności dla siebie nie zdefiniujemy i nie potrafimy się określić sami (Szczepański, 2003, s. 6).

Dodać przy tym należy, że Śląsk Cieszyński to jeszcze wciąż wyjątkowy region, jeśli chodzi o pielęgnowanie złożonej i bogatej tradycji, nadal pozwalającej patrzeć z historyczno-socjologicznej perspektywy na przebieg procesu formatywnego jednostki. Tę unikatowość Śląska Cieszyńskiego dostrzegał nie tylko Szczepański (1935) — dostrzegają ją również współcześni polscy socjologowie (zob. m.in. Świątkiewicz, 1993; 2016, s. 43—48; Rusek, 2014; Sołdra-Gwiżdż, 2017). Halina Rusek zauważa np., że:

Ziemia cieszyńska jest pograniczem w rozumieniu antropologicznym i socjologicznym — jest przestrzenią kontaktu różnych grup ludzkich o odmiennych systemach wartości, tradycjach kulturowych, wzorach zachowań, językach, gwarach czy dialektach, a często wyznaniach. [...] W przestrzeni śląskocieszyńskiego pogranicza spotykali się nie tylko Polacy z polskiej strony granicy, Słowacy i Czesi, ale także Polscy z Zaolzia — części Śląska Cieszyńskiego włączonej do Czechosłowacji, której do czasu podziału regionu w 1920 roku nikt tak nie nazywał. Polską część podzielonego Śląska Cieszyńskiego konsekwentnie nazywa się dalej Śląskiem Cieszyńskim, natomiast dla części zachodniej, włączonej do Czechosłowacji, poszukiwano nowej nazwy. [...] Polscy historycy mówią o tym obszarze: Czechosłowacki Śląsk Cieszyński, Śląsk Cieszyński w Czechosłowacji, Zaolziański Śląsk Cieszyński czy Zaolzie (Rusek, 2014, s. 46).

Autorka dalej stwierdza, przywołując bardzo odległą historię:

Dla wielu Śląsk Cieszyński to region o szczególnej urodzie, tak piękny i przyjazny ludziom, że 1200 lat temu trzej polscy książęta Leszko, Bolko i Cieszko, zachwyceni tym skrawkiem ziemi i uradowani ze spotkania, postanowili

założyć tu perłę wśród śląskich miast — Cieszyn. Niektórzy utożsamiają ten region z ludźmi, nazywanymi przez Jana Szczepańskiego społecliwymi, pracowitymi, przywiązani do tradycji i regionalnej kultury, ale też oswojonymi z odmiennościami i różnicami, wyposażonymi w umiejętność transgresji, przekraczania różnorodnych granic i swobodnie poruszającymi się po tej „drugiej” stronie (Rusek, 2014, s. 55—56).

Wojciech Świątkiewicz, wspominając swoje studia na Uniwersytecie Łódzkim w latach 1970—1975, podkreśla<sup>1</sup>, że choć nie miał okazji słuchać wykładu Profesora Szczepańskiego ze wstępu do socjologii, to drugie wydanie *Elementarnych pojęć socjologii* z 1970 roku, z którego korzystał, stanowiło dla niego zbiór:

[...] reguł legitymizujących, dających swoistego rodzaju pewność, że odkrywany przez nas świat jest oczywisty, naturalny, nie budzący wątpliwości w swoim terminologicznym uporządkowaniu. Wiedza socjologiczna pozwala sprawnie poruszać się po głównych arteriach procesów społecznych, jak również wspiera w podróżach w boczne czy ukryte segmenty społecznego świata, wspiera w odpowiedzi na odwieczne pytanie, *jak żyć?* (Świątkiewicz, 2016, s. 47).

Jestem głęboko przekonana o tym, że tak jak podstawy wiedzy socjologicznej wielu pokoleń polskich socjologów budowane były na wspomnianym podręczniku — pozwalającym rozpocząć refleksje socjologiczne od konstatacji, iż „świat społeczny jest poukładany” — tak określony typ wrażliwości i wyobraźni socjologicznej Szczepańskiego we wczesnym okresie jego życia był kształtowany na podstawie doświadczanych i przeżywanych przez niego rytuałów odnoszących się zarówno do domu, pracy, jak i do życia codziennego. Stąd też z perspektywy współczesnego społeczeństwa polskiego, tak różnego pod wieloma względami od tego z okresu międzywojennego, warto spojrzeć z jednej strony na trwałość, z drugiej zaś na zmienność szeroko rozumianych rytuałów społecznych i procesu rytualizacji, zwłaszcza w odniesieniu do sfery pracy. Praca ludzka, choć współcześnie podlega daleko idącemu przewartościowaniu co do swej treści, formy i form zatrudnienia, to nadal zawiera w sobie pierwiastek antropologiczny i stanowi jeden z istotnych punktów odniesienia w poszukiwaniu odpowiedzi na wspomniane fundamentalne pytanie — *jak żyć?*

---

<sup>1</sup> Tak jak Daniel Kadłubiec i Wojciech Świątkiewicz pozwolę sobie na wątek osobisty, związany z postacią Profesora. W 1970 roku, a więc 50 lat temu, jeszcze przed odejściem z Uniwersytetu Łódzkiego, Jan Szczepański zaproponował mi — tuż po magisterium — pracę w Instytucie Socjologii. Tym samym ja kończyłam studia socjologiczne, a Świątkiewicz je rozpoczynał.

## Rytuały jako wiodący czynnik instytucjonalizacji życia społecznego

W psychologii społecznej i socjologii formułowane są dwie podstawowe, komplementarne względem siebie odpowiedzi na pytania o trwałość porządku społecznego — pewną stałość i powtarzalność zachowań jednostkowych i grupowych. Pierwsza z nich odwołuje się do podstawowych mechanizmów socjalizacyjnych, przy pomocy których wpajane normy i zasady postępowania zostają choćby częściowo zinternalizowane. Druga z kolei nawiązuje głównie do mechanizmów kształtowania się osobowości ludzkiej, zwłaszcza zaś do procesu formowania pozytywnego obrazu samego siebie i osiągania akceptacji innych. Jednak kiedy mówimy o instytucjonalizacji życia społecznego, warto również odwołać się do ustaleń dotyczących znaczenia procesu socjalizacji i czynników kształtujących osobowość człowieka w perspektywie ujęć strukturalnych.

Tak np. według Melvina L. Kohna i Carmiego Schoolera to sytuacja pracy (ang. *job conditions*) — zwłaszcza zaś te jej właściwości, które określają samostereowność (w rozumieniu bliskim pojęciu autonomiczności) — jest najważniejszym elementem wyznaczającym zależność między miejscem w strukturze społecznej a osobowością (Kohn, Schooler, 1986, s. 23). Ważne jest przy tym to, że przygotowując omawianą koncepcję, badacze zrezygnowali z badania zależności między cechami osobowościowymi a konkretnymi zawodami (np. urzędnika bankowego, stolarza itd.) na rzecz badania tej zależności poprzez odwołanie się do poszczególnych cech pracy (złożoności, stopnia zrutynizowania, ścisłości nadzoru), a więc nie do indywidualnej percepcji i oceny sytuacji pracy, ale do obiektywnych warunków i charakteru pracy. Na podstawie ich analiz potwierdzono hipotezę, że praca „oddziałuje na wartości wyznawane przez jednostkę, na jej stosunek do samej siebie, orientację wobec rzeczywistości społecznej, a nawet na sprawność intelektualną” (Kohn, Schooler, 1986, s. 24).

Kilka ustaleń poczynionych w tych badaniach zasługuje na zainteresowanie. Przede wszystkim zwraca uwagę próba oszacowania wpływu przynależności strukturalnej rodziców (do określonej dużej grupy, nazywanej klasą społeczną) na treść relacji między nimi i ich dziećmi, a więc na przebieg procesu socjalizacyjnego, a w efekcie na ludzkie zachowanie. Proces ten zawsze w mniejszym lub większym stopniu oparty jest o rytuały, stanowiące określone zasoby symboli charakterystyczne dla danej grupy społecznej czy szerzej rzecz ujmując — kultury narodowej.

Znaczna część rytuałów zawiera również komponent językowy, stąd też analizując rytuały tylko na poziomie językowym, możemy podejmować próby rekonstrukcji wiodących wartości dla danej grupy społecznej — zarówno tych, którymi jednostki kierują się w swych zachowaniach na co dzień, jak i tych odświętnych, którym przypisuje się szczególne znaczenie, choć nie muszą być one często powtarzane. Tego typu analizy prowadzone są także w antropologii w nurcie symbolicznym (zob. Drozdowicz, 2009). Symbole odgrywają kluczową rolę w praktykach

rytualizacyjnych, oczywiście nie w rozumieniu Mertonowskim (Merton, 2002), ale tylko procesualnym. Rytuały o charakterze religijnym, etycznym czy politycznym zawsze funkcjonują w społecznym, interakcyjnym kontekście, mającym charakter aksjonormatywny (Znaniecki, 1936, s. 88). Jak stwierdza Mircea Eliade: „Symbol religijny przekłada sytuację ludzką na terminy kosmologiczne i na odwrót, bardziej precyzyjnie — odkrywa ciągłość między strukturami ludzkiego doświadczenia i strukturami kosmicznymi” (Eliade, 1959, s. 86—107, za: Hałas, 2001, s. 102). Przy czym symbol religijny odnoszący się do sfery sacrum może dotyczyć wielu znaczeń, nie zawsze spójnych w codziennym doświadczeniu. Jak piszą Howard Becker i Harry E. Barnes, symbol religijny „zdolny jest wyrażać paradoksy, antynomie i biegunowość doświadczenia jako jedność” (Becker, Barnes, 1964, s. 53).

Rytuały wpływające na proces kształtowania się zarówno osobowości jednostki, jak i więzi społecznej wyznaczają przede wszystkim treść stosunków społecznych, rozumianych głównie w kategoriach zespołu interakcji podejmowanych w odniesieniu do określonych, wiodących wartości, które w sposób wyraźny decydują o trwałości i ciągłości określonej zbiorowości. Ważnym elementem tego procesu są również instytucje społeczne, które w ujęciu Szczepańskiego są określonymi sposobami utrwalania zasad, wedle których przebiegają owe stosunki społeczne; zwłaszcza zasad wyprowadzanych z określonych norm i wartości (Szczepański, 1970). Owe sposoby utrwalania zasad społecznego działania, opierając się na rytuałach społecznych, pełnią funkcje kontrolne oraz nadają koloryt życiu społecznemu, funkcjonującemu w ramach zarówno sacrum, jak i profanum. Przy tak szerokim ujęciu instytucji możemy stwierdzić, iż w zasadzie całość życia społecznego podlega procesowi instytucjonalizacji, który zawarty jest między instytucjami formalnymi (ze skrajną ich formą w postaci instytucji totalnych) i instytucjami nieformalnymi (ze skrajną ich formą w postaci instytucji ceremonialnych, które w znacznym stopniu opierają się na rytuałach społecznych).

Próba ujęcia rytuałów społecznych, zwłaszcza tych odnoszących się do pracy, z perspektywy instytucjonalizacji życia społecznego wydaje się więc w pełni uzasadniona. Tym bardziej, że dzieciństwo i wczesna młodość Szczepańskiego związane były z małą społecznością lokalną, która dla wielu badaczy — tak jak i dla Antoniny Kłoskowskiej (1964, s. 119—134) — stanowi typowy przykład zbiorowości, w której dominuje więź wspólnotowa. Co więcej, wykorzystując typologię kultur Richarda R. Gestelanda (2000), można przyjąć, iż Polska, mimo zmian, jakie zaszły w przestrzeni życia społecznego, nadal może być zaliczana do kultur umiarkowanie propartnerskich, ceremonialnych, polichronicznych i o niestałej ekspresyjności<sup>2</sup>. Dalece zróżnicowane kultury, mimo zachodzących procesów

---

<sup>2</sup> Pozostałe typy kultur według Gestelanda to: kultury propartnerskie, ceremonialne, polichroniczne i powściągliwe; kultury propartnerskie, ceremonialne, monochroniczne i powściągliwe; kultury propartnerskie, ceremonialne, polichroniczne i ekspresyjne; kultury umiarkowanie protransakcyjne, ceremonialne, o zróżnicowanym podejściu do czasu i ekspresyjne; kultury protransakcyjne, umiarkowanie ceremonialne, monochroniczne i powściągliwe; kultury umiarkowanie protransakcyjne, ceremonialne, dość monochroniczne i powściągliwe; kultury protransakcyjne, nieceremonialne, monochroniczne i o zróżnicowanej ekspresyjności (Gesteland, 2000).



dyfuzji kulturowej i globalizacji, nadal wywierają najczęściej nieuświadomiany przez jednostkę wpływ nie tylko na jej proces postrzegania i przeżywania świata społecznego, lecz także na odczytywanie intencji innych ludzi i preferowany sposób zachowania. To z kolei wpływa na zróżnicowanie rytuałów społecznych podtrzymujących tożsamość zarówno kulturową, jak i jednostkową. Tym samym nasze kompetencje kulturowe wobec wspomnianych wcześniej procesów globalizacyjnych muszą być w większym lub mniejszym zakresie poszerzone wszędzie tam, gdzie będziemy wchodzić w interakcje na zasadzie kontaktów bezpośrednich, jak również przy wykorzystaniu nowoczesnych, interaktywnych mediów, pozwalających jednocześnie na indywidualizację kontaktów interpersonalnych i grupowych.

## Rola rytuałów społecznych — problemy definicyjne

Kiedy mówimy o rytuałach społecznych — kategorii zaliczanej do kluczowych pojęć w naukach społecznych, nie tylko w socjologii, lecz także w antropologii (zob. m.in. Rancew-Sikora, Woroniecka, Obracht-Prondzyński, red., 2009; Westman, 2011; Eller, 2012) czy pedagogice (zob. m.in. Jaskulska, 2013), określanych też (również potocznie) jako ceremonie, zwyczaje czy obrzędy — musimy mieć na względzie fakt, że w literaturze stosowane jest zarówno szerokie, jak i wąskie rozumienie tego terminu, odnoszone jedynie do sfery sacrum (zob. m.in. Zimoń, 1997). Jack D. Eller określa rytuał jako:

[...] wystylizowany i sformalizowany wzór zachowań. Wszystko co jednostka — czy nawet bardziej społeczeństwo — wykonuje raz za razem w ten sam sposób (Eller, 2012, s. 353).

W ujęciu Barry’ego A. Turnera rytuał to również:

[...] względnie zorganizowane, zaplanowane i przewidziane w czasie działanie (zachowanie), którego konsekwencje mają zarówno charakter praktyczny jak i ekspresyjny. Są one również względnie ustrukturalizowane, często sformalizowane i powtarzalne w czasie (Turner, 1971, s. 18).

Najczęściej jednak rytuał (ang. *rite*) rozumiany jest jako określony rodzaj zorganizowanych działań, opartych na wspólnych przekonaniach i wartościach, charakteryzujących określoną społeczność czy kulturę, podtrzymujących więź i ciągłość społeczną. Można również traktować rytuał jako zespół działań służących nie tylko i nie tyle podtrzymywaniu więzi, ale też zmianie społecznej. Stosując szerokie podejście do rytuału, możemy zatem przyjąć, że rytuały, stanowiące nieodłączną cechę ludzkich zachowań, dotyczą wszystkich zachowań zestandaryzowanych

(co nie oznacza, że głównie sformalizowanych) i powtarzalnych, choć ta powtarzalność może być bardzo zróżnicowana. Można również określić rytuał poprzez położenie akcentu na to, że działania bądź czynności do niego zaliczane, mające charakter symboliczny, są zarazem nośnikiem czy platformą praktykowania wartości wspólnotowych, które mogą być zaliczane zarówno do sfery sacrum czy tabu, jak i do sfery profanum (zob. m.in. Maisonneuve, 1995; Turner, 1974; 2010; van Gennep, 2006). W naukach społecznych zaczęto częściej skłaniać się ku tezie o uniwersalnej naturze rytuałów, jak również możliwości badania rytuałów poprzez rekonstrukcję znaczeń wartościująco nacechowanych, zawartych w samym języku, stosowanym do opisu przeżyć, sytuacji społecznych, odwzajemnianych znaczeń czy interakcji ugruntowanych aksjologicznie. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że, mówiąc słowami Lecha Zachera:

Teorie, koncepcja, nawet język [...] dotyczą świata, którego *już nie ma*, przynajmniej znaczących jego „fragmentów”, świata, z którym [ludzie — D.W.-D.] są obeznani, związani i w którym są zakorzenieni nie tylko mentalnie, ale swoją edukacją, wiedzą, osiągnięciami, kolejami swego losu, interesami, uwikłaniami itp. (Zacher, 2013, s. 3).

W ramach prowadzonych tutaj analiz, w których będziemy odwoływać się do rytuałów w życiu codziennym i w pracy doświadczanych przez Szczepańskiego w okresie jego dzieciństwa i wczesnej młodości, stosować będziemy rozszerzające rozumienie rytuałów, które jak stwierdza Jean Maisonneuve:

[...] mogą być religijne (msza, szabas), świeckie (protokół, zaprzysiężenie), zbiorowe (święta narodowe, rodzinne), prywatne (modlitwa i niektóre rytuały cielesne). Inne dotyczą po prostu życia codziennego (Maisonneuve, 1995, s. 7).

Tym bardziej, że nadal podkreśla się, iż to:

Dom stanowi pierwszy, najbliższy krąg przestrzeni człowieka, zarazem ośrodek najważniejszych egzystencjalnych wartości, dlatego też jest najbardziej nacechowany emocjonalnie. To wokół domu, w rytmiczności rutynowych czynności, skupiają się wiodące praktyki kulturowe, to tutaj krystalizuje się sens życia (Copik, 2013, s. 98).

Takie retrospektywne postrzeganie domu rodzinnego zaznacza się u Szczepańskiego bardzo wyraźnie. Tym bardziej, że owa krystalizacja sensu życia w rodzinnym domu odbywa się nie tylko poprzez powtarzalność owych rutynowych czynności, lecz także poprzez ich rytualizację, a więc nadawanie znacznej ich części dodatkowych, również symbolicznych znaczeń. Jak stwierdza Ilona Copik, „Strony rodzinne tradycyjnie [...] należą do przestrzeni sakralizowanych, o czym opowiadają dawne mity o *terra mater*, według których to ziemia rodzi ludzi, dzięki czemu łączy ich z nią afektywna, mistyczna, wiekuista więź” (Copik, 2013, s. 98).

Dalej pisze:

*Genius loci* odwołuje się [...] do natury, kompleksowego, żywego organizmu, którego doskonałość wynika z tajemniczego gestu stworzenia, jednak w istocie kryje się pod nim coś więcej niż tylko wyczuwalna analogia przyrody i życia ludzkiego. Duch jest patronem [...] „więzi z Byciem”. To dlatego w nim czy też poprzez niego człowiek po heideggerowsku szuka w świecie miejsca dla siebie, odnajdując w tym procesie głębszy, egzystencjalny sens (Copik, 2013, s. 99—100).

Mimo iż współcześnie, m.in. w wyniku procesu sekularyzacji tylko nieznaczna część rytualnych zachowań jednostkowych i grupowych przebiega w kontekście czysto religijnym (zob. m.in. Douglas, 2007), to zarazem należy zgodzić się z tezą zarówno Jeana Maisonneuve, jak i Mary Douglas, że proces sekularyzacji współczesnych społeczeństw nie powoduje zawężania się obszaru rytualizacji życia społecznego. Maisonneuve, podnosząc problem komunikacyjno-etycznej funkcji rytuałów społecznych, podkreśla np., że zapewniają one:

[...] nie tylko regulację społeczną i moralną, ale również zaspokojenia pragnień życiowych zarówno kiedyś, jak i dzisiaj. [...] Tym bardziej absurdalne mogą wydawać się twierdzenia pomniejszające rolę rytuałów, traktujące je jako zjawiska archaiczne czy folklorystyczne i mówiące o utracie ich znaczenia w dobie obecnej lub o drugorzędym znaczeniu rytuału w ogóle (Maisonneuve, 1995, s. 15).

Z kolei Douglas zwraca uwagę na to, że człowiek:

[...] jako istota społeczna [...] też jest istotą rytualną. Rytuał wypierany w jednej formie odradza się w innych tym silniej, im większa intensywność interakcji społecznych (Douglas, 2007, s. 101).

Proces ten jest bardzo widoczny m.in. w odniesieniu do współczesnego, bardzo często wysoce stechniczowanego środowiska pracy, w którym rytuały stanowią istotny element kultury organizacyjnej<sup>3</sup>.

## Typologia rytuałów społecznych

Zazwyczaj w literaturze przedmiotu wyróżnia się sześć typów rytuałów, a typologia ta odnoszona jest do analizy zarówno rytuałów w społeczeństwach pierwotnych (zob. m.in. Becker, Barnes, 1964), jak i rytuałów praktykowanych we współczesnych, rozwiniętych społeczeństwach. Głównie zaś do analizy rytuałów organizacyjnych (zob. Trice, Beyer, 1985), stanowiących jeden z istotnych elementów kultury organizacyjnej, ujmowanej zazwyczaj w aspekcie zinternalizowanych

<sup>3</sup> Problematyka złożonych funkcji rytuałów w kulturze organizacyjnej zostanie przedstawiona nieco dalej.

norm i wartości, które stają się stymulatorami zachowań pracowników danej organizacji, służąc efektywnemu tworzeniu pożądanych zachowań organizacyjnych, tak zbiorowych, jak i jednostkowych (zob. m.in. Rohlen, 1986; Sikorski, 1986; Konecki, 1992; Zbiegień-Maciąg, 1999). W tym ostatnim przypadku rytuały rozumiane są zazwyczaj jako zespoły czynności podejmowanych wspólnie przez uczestników danej organizacji.

Jednymi z rytuałów dość mocno zróżnicowanych kulturowo i temporalnie są rytuały przejścia (ang. *rites passage*), które dotyczą tych wszystkich dziedzin życia ludzkiego, w których pojawia się zmiana (van Gennep, 2006, s. 37). Tytułem przykładu można wskazać rytuały przejścia praktykowane powszechnie w systemie szkolnym (zob. Jaskulska, 2013). W ramach tych rytuałów jednostka w uroczysty i podniosły sposób zmienia swój status społeczny, stając się członkiem nowej grupy w danej społeczności, i zostaje wprowadzona w nowe zasady (wzór) przebiegu stosunków społecznych (por. Turner, 1971, s. 21). W odniesieniu do tego typu rytuałów zwraca się szczególną uwagę na ich rozbudowaną strukturę i różne fazy (np. faza oddzielenia, przejścia i włączenia). Bardzo rozbudowane są rytuały gratyfikacyjne, nagradzające (ang. *rites of enhancement*) osiągnięcia danej jednostki czy grupy. Ze względu na swoje udratyzowanie z jednej strony podkreślają czyjeś zachowanie, z drugiej wzmacniają zachowania pożądane u pozostałych członków danej grupy czy społeczności. Istotne są również rozbudowane, powszechnie występujące rytuały integracyjne (ang. *integration rites*), których celem jest zazwyczaj zmniejszenie dystansu, niechęci wewnątrzgrupowej poprzez uruchamianie intensywności interakcji wzmacnianych wspólnymi posiłkami, muzyką, tańcami, przerwami w pracy i spotkaniami poza pracą, wspólnymi wycieczkami itp., które często są wbudowane w różnego rodzaju rocznice, festiwale itp., co ma wywoływać lub podtrzymywać poczucie przynależności do wspólnoty.

Kolejnym typem rytuałów są rytuały odnowienia (ang. *rites of renewal*), służące „odświeżeniu” określonej relacji społecznej, uroczystemu podkreśleniu znaczenia jakiejś instytucji (np. małżeństwa) czy struktury społecznej i zwiększeniu efektywności jej działania. Ten typ rytuałów istotny jest zwłaszcza w momentach pojawiających się wyraźnych zmian w systemach wartości, kultury; służy też wzmocnieniu władzy, również władzy politycznej. Rytuały te mają zatem charakter raczej konserwatywny, spowalniający zachodzące zmiany. Ważną rolę odgrywają również rytuały redukcji konfliktu, których istota zawiera się w chęci zachowania lub odbudowania równowagi w stosunkach społecznych. Głównie poprzez organizowanie różnego rodzaju spotkań stron/zespołów (w sensie indywidualnym lub grupowym), w ramach których można nie tylko poznać różnice interesów między grupami funkcjonującymi w danej społeczności czy organizacji, lecz także sprawdzić poziom wzajemnego zaufania i zidentyfikować źródła jego spadku. Stanowi to zazwyczaj punkt wyjścia do podjęcia różnego rodzaju działań naprawczych. Gdy dochodzi np. do konfliktu w relacjach pracowniczych danej organizacji, dość efektywną metodą w ramach tego rytuału jest tzw. wymiana wizerunków polegająca na tym, iż każda ze stron dowiaduje się, jak jest postrzegana przez drugą stronę. Wymiana tych wizerunków przebiega wedle wieloetapowego sce-

nariusza, w którym jest miejsce zarówno na indywidualne oceny siebie i innych, na funkcjonowanie własnych „emisariuszy”, jak i na wspólne spotkania zwaśnionych stron. Można oczywiście posłużyć się również maksymą, wedle której najlepszym sposobem na rozwiązanie konfliktu jest „tak długo stukać nawzajem głowami obie strony, aż się pogodzą”. Konflikt społeczny jest jednak tak złożonym procesem, że radykalne metody, proponowane nawet w formie metaforycznej, nie są w stanie doprowadzić do zadowalających efektów; tym bardziej, że ma on zarówno obiektywne, jak i subiektywne uwarunkowania. Warto też zwrócić uwagę na ostatni typ rytuałów — rytuały degradacji (ang. *degradation rituals*), których celem jest publiczna dyskredytacja, odebranie określonym członkom danej społeczności czy organizacji niektórych społecznych atrybutów tożsamości, pozycji lub władzy.

## Rytuały jako istotny element współczesnej kultury organizacyjnej w środowisku pracy

Mówiąc o funkcjach kultury organizacyjnej, w której rytuały mają wyraźnie nie tylko behawioralny, ale i symboliczny charakter, warto odwołać się do prac Edgara H. Scheina, który rozwinął zagadnienie znaczenia kultury organizacyjnej, jaką pełni ona w środowisku członków danej organizacji (Schein, 1985). Badacz wyróżnił dwa rodzaje funkcji, jakie spełnia kultura organizacyjna — funkcje wewnętrzne i funkcje zewnętrzne, związane z dostosowaniem do otoczenia zewnętrznego, instytucjonalnego. W ramach funkcji wewnętrznej wyróżnić można funkcję integrującą, poznawczo-informacyjną i adaptacyjną. Funkcja integrująca polega na tym, iż podstawowe elementy kultury są wspólne dla wszystkich uczestników organizacji jako pewnej całości. Tworzenie się grupy pracowniczej polega w zasadzie na formowaniu się kultury organizacyjnej. Kształtuje się podzielany przez wszystkich obszar wspólnego myślenia, wierzeń, uczuć i wartości, decydujący również o tożsamości grupy będącej w sumie efektem wspólnych doświadczeń i wspólnego uczenia się. Wytworzenie takiego obszaru stanowi tym samym podstawę do integracji wokół akceptowanego i wyznawanego systemu wartości, co ogranicza jednocześnie indywidualne aspiracje i dążenia uczestników organizacji, choć nie jest ona przecież oparta na przymusie. Wspólnota wartości prowadzi do lepszej współpracy i zadowolenia z korzyści zarówno materialnych, jak i emocjonalnych, jakich doświadcza członek grupy pracowniczej.

Funkcja poznawczo-informacyjna, określana również jako funkcja percepcyjna, polega na postrzeganiu środowiska pracy w kontekście nadawania znaczenia społecznemu i organizacyjnemu wymiarowi życia pracownika. Informacje dotyczą np. koniecznego stopnia samokontroli bądź podporządkowania się, postrzegania określonego porządku społecznego w organizacji czy sposobu rozumienia racjonalności. Badacze rozwijający ten wątek funkcji pełnionej przez kulturę

organizacyjną zwracają uwagę przede wszystkim na to, iż jednostka działająca w ramach określonej rzeczywistości musi mieć elementarne poczucie tego, czym ta rzeczywistość jest i czego dotyczy (Sikorski, 1986). Percypowanie przez jednostkę owych podstawowych znaczeń występujących w organizacji pozwala dokonywać niezbędnych korekt własnego działania tak, aby było ono dostosowane do oczekiwań innych członków organizacji. Rozpoznanie pola podstawowych wartości pozwala również kierownictwu dokonywać określonej hierarchizacji tych wartości tak, aby przyczyniały się one do osiągnięcia przez pracowników zakładanych celów.

Z kolei funkcja adaptacyjna polega na dostarczaniu członkom danej organizacji uczestniczącym w określonej kulturze organizacyjnej gotowych wzorów zachowań, odnoszących się do konkretnych sytuacji i do konkretnych osób. Wzory te umożliwiają i ułatwiają zarazem adaptację do zmieniających się warunków. Kultura organizacyjna zmniejsza odczuwaną w takich przypadkach niepewność poprzez wyjaśnianie występujących procesów, zjawisk i konkretnych zdarzeń i nadawanie im sensu. Dzięki realizowaniu tej funkcji jednostka uczestnicząca w danej kulturze organizacyjnej ma większe poczucie bezpieczeństwa i stabilności w działaniu. Może również z tej perspektywy przewidywać, planować i prognozować pewne zdarzenia, które mogą mieć miejsce w przyszłości. Podstawowym założeniem w koncepcji kultury organizacyjnej jest teza, iż kultura w danej organizacji odzwierciedla dominujące w danym społeczeństwie wartości i normy postępowania, które z kolei wpływają na organizację pracy, motywację do pracy, nastawienie na współpracę, przebieg stosunków społecznych czy preferowane style kierowania. Tym samym różnice między kulturami poszczególnych społeczeństw zaznaczają się również na poziomie praktyki organizacyjnej, posilkującej się zespołem wspólnych, symbolicznych, często zrytualizowanych zachowań.

## Rytualizacja pracy i życia codziennego we wczesnym doświadczeniu Jana Szczepańskiego

### Rytualizacja pracy

Chcąc ukazać choćby najważniejsze różnice dotyczące roli i znaczenia rytuałów w doświadczeniu społecznym, zwłaszcza zaś w sferze pracy, a do pewnego stopnia również w codziennych zachowaniach z perspektywy historycznej, przyjęto zasadę odwróconej chronologii. Najpierw zaprezentowano wybrane poglądy na temat istoty rytuałów, ich typologii oraz funkcji pełnionych we współczesnych społeczeństwach, w tym w kulturze organizacyjnej podmiotów gospodarczych, by na zasadzie kontrpunktu odnieść się do wczesnych doświadczeń Szczepańskiego, przedstawionych przez niego przede wszystkim w publikacji *Korzeniami wrośłem w ziemię*, jak również w *Dziennikach z lat 1935—1945* oraz do pewnego stopnia



w *Dziennikach z lat 1945—1968*. Ta swoista socjologiczna podróż „w poszukiwaniu straconego czasu”, widzianego oczyma wielkiego socjologa, stanowi znakomitą ilustrację tezy, że rytuały w tak szerokim rozumieniu, jak przyjęto w tym opracowaniu, mają uniwersalny charakter, choć podlegają różnego rodzaju zmianom i przewartościowaniom. Dotyczy to zwłaszcza procesu przechodzenia rytuałów związanych z pracą ze sfery sacrum do sfery profanum. To jednak praca jako taka, mimo iż często była to praca prosta, fizyczna, powtarzalna, stanowiła dla Szczepańskiego wielokrotniony, wielowymiarowy symbol sensu wszelkiej aktywności człowieka, źródło jego zakorzenienia się w społeczeństwie. Ponad 80 lat temu, 8 stycznia 1940 roku, podczas pobytu w Ustroniu Szczepański napisał:

Założymy sobie własne muzeum. [...] Powoli będziemy zbierali, co się da. To będzie świetne. Będziemy mieli w Ustroniu dwie rzeczy cenne: bibliotekę i muzeum. A może uda nam się zrealizować kiedyś jeszcze jedno marzenie: wolną szkołę nauk filozoficznych i społecznych w Ustroniu. Droga do realizacji tych marzeń jest jedna: Praca. A więc nietrudna (Szczepański, 2009, s. 108).

Przekonanie, że dzięki pracy można bardzo wiele osiągnąć, przewija się bardzo często w wielu jego wypowiedziach. Z pewnością tak silne zinternalizowanie wartości pracy nie byłoby możliwe, gdyby nie była ona wpisana w kontekst sakralny, który nadawał jej wiodącego sensu życia i transcendentnych znaczeń. Jak stwierdza Szczepański:

Człowiek żył po to, aby robić, to znaczy wykonywać przeznaczoną mu robotę. Robotą była najistotniejszą treścią życia. [...] Była także miarą wartości człowieka, codziennym sprawdzianem jego możliwości. [...] Robotą oznaczała także potwierdzenie wartości moralnej gazdy i jego rodziny. Człowiek robotny był człowiekiem dobrym. Bo robotą stanowiła także religijne przymierze z Panem. [...] Robotą nad siły była męką ofiarowaną Panu. Owoce roboty przynoszące dobrobyt i zadowolenie, dostatek i wygodę były świadectwem życzliwości Pana. Robotą także określała miejsce człowieka, przede wszystkim rodziny, w społeczności lokalnej (Szczepański, 2003, s. 34—35).

Odpoczynek zaś, który „musiała uzasadniać praca i zmęczenie [...] był nie tylko regeneracją sił do dalszej pracy, lecz także przerwą na życie towarzyskie” (Szczepański, 2003, s. 65). W odpoczynku przejawiał się również jego głęboki sens, polegający na procesie integrowania społeczności lokalnej, na utrzymywaniu bezinteresownej więzi sąsiedzkiej i rodzinnej. Nie chodziło w nim bowiem tylko:

[...] o sztywniejące stawy ani potargane mięśnie. Odpoczynek był potrzebny dla innego przymierza — z ludźmi. Jeśli robotą tworzyła podstawy człowieczeństwa, odpoczynek wśród bliźnich był jego spełnieniem (Szczepański, 2003, s. 65—66)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Więcej na ten temat w: Walczak-Duraj, 2017a.

Dalej zaś Szczepański zadaje dość retoryczne pytanie:

Czy małe dziecko chłopskie wie i uświadamia sobie tę „trywialną” prawdę, że aby trwać, trzeba mieć w ziemi korzenie? Oczywiście, ani ja ani nikt z moich rówieśników na Zawodziu, ani moje siostry o kilka lat starsze nie potrafiłyby jej tak sformułować. Ale wiedza o zależności między korzeniami a życiem była dla nas wszystkich oczywistością. Trawa zerwana czy skoszona schnie. Schnie każda odłamana od korzeni gałąź drzewa czy krzaka. Korzenie są życiem (Szczepański, 2003, s. 28).

Praca wykonywana przez Szczepańskiego wiele lat później, podczas pobytu w rodzinnym gospodarstwie na Zawodziu, to tylko z pozoru zwykła enumeracja wykonywanych czynności. Jak pisał 11 września 1940 roku w *Dzienniku z lat 1935—1945*:

Rozkład dnia. Dziś wstałem o 6.20. Dałem trawy *sznufom*. Potem męłem na żarnach jęczmień dla świń. Po śniadaniu układaliśmy słomę w stodole. Od 9. do 15. młóciliśmy owies; wiązałem wymłóconą słomę. Potem do 16. popędzałem konie przy orce (Szczepański, 2009, s. 130).

W przytoczonym fragmencie nadal pobrzmiewają echa przekonania, że odpowiedź czy rozrywkę musi uzasadniać praca i zmęczenie. Robota, o której pisał Szczepański, w okresie jego dzieciństwa związana była z ziemią i z prowadzeniem rodzinnego gospodarstwa rolnego, zarówno zaś sama ziemia, jak i czynności wykonywane przez członków rodziny w czasie orki, sianokosów, żniw, wykopków czy karczowania lasu nabierały w jego wypowiedziach wręcz mitycznego charakteru:

Ziemia to było coś konkretnego. To to, po czym się chodziło. Podłoga w domu, czyli deliny, też była ziemią. Gdy coś spadło na podłogę albo leżało na niej, mówiło się, że spadło na ziemię lub leży na ziemi. Pole uprawione to grunt. Jakość gruntu mierzyło się wysiłkiem, jakiego wymagała uprawa, a uprawa była przede wszystkim ręczna. [...] Ziemia to bezlitosny, twardy przymus, dyktujący rytm życia codziennie, rok po roku, rytm pór roku, w których ziemia stawiała swoje wymagania. [...] Ale za tym rytmem stała gdzieś przyczyna pierwsza — bezwzględny nakaz ziemi, która dawała chleb i życie tylko pod bardzo surowymi warunkami. Ziemia wymagała orki, pracy rąk, potu i trudu nie ludzkiego, a ponadto modlitwy, zabiegów magicznych, ochrony przed czarami i przed siłami naturalnymi. [...] Ziemia zapewniała życie, a ceną życia była praca. Lecz stosunek człowieka do ziemi był bardzo złożony. Bo przecież grunt uprawny to dzieło człowieka. [...] Podstawową sprawą było wyzwolenie ziemi od kamieni — kamień nie rozdził nic. Był symbolem bezpłodnego trwania (Szczepański, 2003, s. 22—24).

Pisząc zaś o trawie, o której wiejskie dziecko musiało mieć dużą wiedzę i po której w dzieciństwie Szczepański tak jak i inne dzieci od wiosny do jesieni chodził boso, autor używa wręcz poetyckiego języka — zarówno wtedy, gdy wspomina o misterium zmartwychwstania traw na wiosnę, jak i wtedy, kiedy stwierdza, że:

Trawa rosła sama. Była wieczna. Nie trzeba było jej wysiewać. Na najbardziej zrytej i zdeptanej ziemi wiosną wychodziły kielki traw. Sama sobie tworzyła kożenie. W tym była krewną każdej chłopskiej rodziny (Szczepański, 2003, s. 29).

W opisie wielu złożonych i zrytualizowanych czynności związanych z koszeniem trawy, a potem zwożeniem wyschniętego siana pod strych nad oborą znalazły się takie oto słowa:

Wychodzili o świcie [koszący trawę — D.W.-D.] i mama zanosila im w pole pierwsze śniadanie, potem „podobiadek”, na obiad przychodzili do domu. Wypijali po dwa kieliszki wódki, jedli rosół z wędzonek wieprzowiny, ugotowane w rosole mięso z „zasmażoną” kapustą i znowu szli w pole; koło czwartej mama przynosiła im w koszyku „swaczynę”. Na wieczерzę wracali już dobrze po zmroku (Szczepański, 2003, s. 30).

Słowo *żniwa*, jak pisze Szczepański, znaczyło bardzo wiele:

Znaczyło ciężką pracę, ale także spełnienie. Znaczyło dotrzymanie przymierza przez Pana i przez ziemię. Stąd waga żniw była prawie religijna. Bo przecież rodziny podgórskich chłopów doskonale jeszcze pamiętały lata głodu, żyjące w pamięci pokoleń (Szczepański, 2003, s. 38).

Wielość, złożoność i ściśle określona kolejność czynności (w których brały udział również dzieci) oraz towarzyszących im emocji, które Szczepański przedstawiał bardzo dokładnie, czyniły ze żniw regularnie powtarzany rytuał czy wręcz obrządek:

[...] w tym całym obrządku roboty i wypruwania żył była nie tylko nadzieja na chleb. Było także poczucie zobowiązania wobec ziemi rodzącej plon, jakby poczucie, że za trud rodzenia plonu ziemia wymaga od człowieka równego wysiłku, że trzeba się trudzić nad miarę, by zasłużyć na plon. Może dlatego chłopci odnosili się także z pewną nieufnością do innowacji ułatwiających pracę? (Szczepański, 2003, s. 40).

### **Rytuały w życiu codziennym**

Wiele dodatkowych, symbolicznych znaczeń, a więc i zrytualizowanych zachowań przybierających formę nie tylko nakazów, ale i zakazów, odnosiło się do przebiegu życia codziennego i określonego traktowania przedmiotów, wytworzonych produktów spożywczych czy zwierząt obecnych w gospodarstwie. Chyba najbardziej wyrazistą formą tych zachowań, wynikających z wypracowanych, symbolicznych schematów motywacyjnych i interpretacyjnych, był w rodzinnym domu Szczepańskiego stosunek do chleba, o którym autor pisze:

Chyba wcześniej odkryłem, że chleb jest istotą żywą. Ciasto wymieszane rękami mamy rosło w dzieży samo, nie dopilnowane, podnosiło wieko i samodzielnie wychodziło na świat. Trzeba było go w porę rozłożyć do słomianki, a i tu pęcz-

niało swoim własnym życiem. Znacznie później odkryłem, że w dzieży dokonuje się ostatni akt zamkniętego łańcucha zdarzeń. [...] A sam wypiek chleba był obrzędem i uroczystością, miał swoje specyficzne czynności, zabiegi i magię [...] Czym był chleb dla chłopskiego dziecka od najwcześniejszych lat jego życia?. Składowym elementem porządku życia, pracy, procesów przyrody, obrzędów, nabożeństw, modlitw odmawianych w odpowiednich porach. [...] Miał cechy świętości, symbolu tych odwiecznych sił, w których łańcuchu przesuwali się pokolenia chłopskich rodzin na ojcowiznie (Szczepański, 2003, s. 42—43).

Stąd też pojawienie się czasem w domu chleba „kupnego” traktowano jako coś dziwnego i nieprawdziwego: „Było oczywiste, że nie jest to chleb prawdziwy — pochodził z innego cyklu życia i innego porządku świata” (Szczepański, 2003, s. 43). Bardzo mocno przy tym brzmi swoiste credo autora, pojawiające się w ostatnim akapicie rozważań na temat chleba:

Chleba nie wolno było ani niszczyć, ani marnować, ani go poniewierać. [...] karmienie inwentarza żywego, drobiu czy bydła chlebem było zwyczajnym grzechem, karany surowo przez bezwzględne, luterańskiego Boga. **Dlatego do dziś uważam, że wiele współczesnych nieszczęść spadających na nasz kraj jest karą boską za marnowanie chleba** [podkr. D.W.-D.] (Szczepański, 2003, s. 44).

W sposób wręcz rozczulający przedstawia Szczepański sposób traktowania zwierząt, zwłaszcza krów, oraz retrospektywnie przywoływane emocje i doznania związane z ich obecnością w mikroświecie rodzinnego domu:

Gdybym miał jeszcze raz przyjść na świat, to chciałbym w nim być krową u mojej matki. Tak myślałem widząc, czym były krowy w naszym codziennym życiu. [...] Krowa była współniczką w pracy produkcyjnej, była partnerem i współwychowawcą dzieci karmionych mlekiem jeszcze ciepłym po udoju. [...] dziecko wcześniej dowiadywało się o ważności i potędze krów. Pasało je od najmłodszych lat, wcześniej łączyło smak chleba i masła z poczciwą, ocięzając żywotnością krów. Były także przyjaciółkami, można było się z nimi bawić, przywiązywały się i słuchały głosu, wezwań i próśb. [...] Nie było rodziny chłopskiej bez krów — a kto nie miał własnej, ten żył w okaleczonym porządku istnienia (Szczepański, 2003, s. 46—47).

Swoistą puentą dotyczącą miejsca krów w rodzinie chłopskiej tamtego okresu — w którym dbano o nie wyjątkowo i przydawano im wiele spersonifikowanych cech (np. Szczepański pisze, że były one wrażliwe na czary, więc wymagały wielostronnej opieki i troski) — było stwierdzenie, że:

[...] krowy w cyklu życia chłopskiego były jedną z tych sił trzymających świat w wiecznym ruchu. Nic więc dziwnego, że stary Legierski, gdy prowadził krowę do byka, wkładał stary frak — nie tylko wtedy, kiedy szedł na wesele (Szczepański, 2003, s. 48).

Złożone czynności wymagające bardzo zróżnicowanej wiedzy, a zarazem nacechowane zazwyczaj ukrytą symboliką, dotyczyły także sposobów obchodzenia się z mlekiem i z produktami od niego pochodnymi, które również dopełniały swą treścią mikroświat Szczepańskiego w okresie dzieciństwa. Jak pisał, stanowiły one ostatecznie:

[...] ogromny kompleks spraw: krowy, pastwiska, cielenie się krów, dojenie, złożone systemy czynności technicznych, magicznych, religijnych, społecznych. Gospodarka mlekiem to podział pracy, organizacja rodziny, hierarchie wartości, pogląd na siły przyrody, to sposób życia i sposób odżywiania (Szczepański, 2003, s. 51).

Autor akcentuje przy tym, że mleko wykazywało zadziwiającą wrażliwość na wpływ czarów, zwłaszcza wtedy, kiedy w drodze na targ czy do krewnych nie szło się chodnikiem, ale zbaczało na cudze miedze lub też zatrzymywało się na tym chodniku. Co więcej, wtedy urok padał nie tylko na mleko, lecz także na krowę, od której to mleko udojono. Konstatacja poczyniona przy tej okazji przez Szczepańskiego oddaje sedno rytualizacji życia codziennego i pracy wszechobecnej w jego doświadczeniu z okresu dzieciństwa i wczesnej młodości:

Jak wiele innych spraw życia codziennego, pracy, zabiegów, tak i sprawy mleka — tak niezmiernie doniosłe w życiu — mieściły się w tych przestrzeniach magicznych, dzielonych siłami niewidzialnymi, lecz realnymi, kształtującymi działania i stosunki. Wiedza o tym, w jakich miejscach mleko jest bezpieczne przed urokami, była więc wiedzą istotną. Lecz wiedzieliśmy także od bardzo wczesnych dni życia, że najważniejsza jest praca, „robota”, że chcąc coś mieć, człowiek musi być „robotny”, że oczywiście ta ludzka robotność też jest w rękach sił wyższych, decydujących o powodzeniu, zdrowiu, szczęściu i także o jakości mleka. Praca, modlitwa, wiedza magiczna — oto czym człowiek dysponował, by z kamienistego gruntu wydobyć chleb, a ze skąpych pastwisk życiodajne mleko (Szczepański, 2003, s. 52—53).

Współcześnie z pewnością trudno byłoby również zidentyfikować sytuację, w której tak prozaiczna czynność jak pranie urastałaby do rangi nie tylko — jak pisał Szczepański — swoistej eposy, lecz także zrytualizowanego zachowania:

Pranie [...] było podniosłym obrzędem, wykonywanym zgodnie z tradycją dokładnie, pilnie, prawie z nabożeństwem. Czystość ciała, bielizny, pościeli, podłóg w domu, czystość wybielonych ścian — wszystko to razem urastało do jakby symbolu i wskaźnika czystości duszy. Stąd powaga czynności prania (Szczepański, 2003, s. 58).

Dalej zaś badacz stwierdza:

Pranie było elementem życia, w którym robotą stanowiła jego sens. Robotą, jak modlitwa, musiała być wykonana „choćby kije z nieba leciały”. Robotą to

trud i brud, pot i kurz, błoto i gnój. To wszystko człowiek robotny brał na siebie i z tego wydobywał chleb. Pranie dawało mu czystą koszulę, czyste odzienie, by w dzień spoczynku idąc do kościoła był godny pochwalić Pana, że dał mu robotę i siłę do jej wykonania. Był czysty, obmyty (Szczepański, 2003, s. 60).

Ta czystość ubrania i ciała potrzebna była przede wszystkim po to, aby godnie idąc do kościoła, dokończyć — jak pisał autor — „prania duszy”. Powaga i doniosłość, wręcz uroczystość związana z praniem i wynikającą z niego czystością odnosiła się również do ceremoniału prowadzenia rozmów, które były sprawą poważną i bazowały na zaufaniu i szacunku zarówno do osoby, jak i do wypowiedzianych słów. Szczepański zwraca uwagę na fakt, że słów „kąpielorze”, czyli osoby które przyjeżdżały do Ustronia na leczenie borowinowe, i „świeżopowietrzowcy”, którzy szukali w nim dobrego powietrza górskiego i pięknego krajobrazu, nie szanowano, bo ludzie ci przyjeżdżali i nic nie robili. Człowiek zaś, który nic nie robił, nie zasługiwał na poważne traktowanie. Słowa były na trwale przyporządkowane do określonych sytuacji życiowych, stąd wiadomo było, kiedy, o czym i jak należy rozmawiać. Jednak to, co najważniejsze, jeśli chodzi o kontekst i podstawę autorytetu wypowiedzianych słów, to — jak pisał Szczepański — ich boskie pochodzenie:

Powstawało stąd, że w nich Bóg objawił swoje Pismo. Były użyte do napisania Biblii i innych ksiąg religijnych. Służyły temu, by słać Boga. Nie można więc tych słów ani lekceważyć, ani nadużywać, a tym bardziej poniewierać złym użytkiem (Szczepański, 2003, s. 56).

Tym bardziej, że w społeczności ewangelickiej, wśród której dorastał Szczepański — i co podkreślał:

Religia zastępowała wiele obecnych dziedzin życia. Organizowała odpoczynek niedzielny i świąteczny. Organizowała systematyczne spotkania członków wspólnoty. Zastępowała całość życia kulturalnego, gdyż poza [...] uroczystościami, jak urodziny, chrzciny, śluby, wesela, pogrzeby i stypy — wszystko uporządkowane religijnie — i z nimi związanymi obyczajami, mało było zabaw i rozrywek. [...] Ta wiara stanowiła część codzienności i było wiadomo, że Bóg towarzyszy ludziom robotnym, przygląda się ich pracy, chwali lub gani. [...] Wiarę wyznawało się codziennym postępowaniem. Dlatego luteranie wzruszali ramionami na pobożność ludzi modlących się żarliwie w niedzielę, a zapominających o boskich przykazaniach w życiu codziennym (Szczepański, 2003, s. 69—70).

Na końcu tych wybranych przywołań z okresu dzieciństwa i wczesnej młodości Szczepańskiego warto zaznaczyć, iż pozostałe elementy jego życia codziennego i świątecznego — wspomnienia związane z krajobrazem rodzinnych stron, szkołą, dalszą rodziną, a zwłaszcza domem rodzinnym i rodzicami — również zanurzone były w wymiarze sakralnym. A praca, o której tak wiele pisał, była



także formą modlitwy. Kiedy zaś 21 marca 1965 roku w wieku ponad 88 lat zmarł ojciec Szczepańskiego, 24 marca tak o nim pisał w swych *Dziennikach z lat 1945—1968*:

Stałem u trumny, ludzie zaczęli się schodzić. Koło trumny paliły się świece w dużych lichtarzach, pokój pachniał dymem jałowcowym, bo Józek wykadził, żeby nie było czuć innych zapachów. Patrzyłem na spokojne oblicze Starzyka, ręce złożone, czerniejące paznokcie — mój Boże, ile te ręce się napracowały, naharowały nieludzko. Bo Tata przecież zawsze szukał największego wysiłku i wszystko chciał zawsze robić rękami. Patrzyłem i tak mi się układały słowa: *Poniosą Cię Tato, poniosą, W trumnie dębowej wyniosą, Na progach zniżą trzy razy, Niech Ci się w ziemi podarzy. Nie będziesz więcej gazdował. Ani na ziemi harował. A Cię ta ziemia przygarnie, Soki obudzi jak w ziarnie, W bujnych trawach ożyjesz, Kwiatami ku słońcu wzbijesz, Żywy będziesz na zawsze, Póki słońce nie zgaśnie* (Szczepański, 2013, s. 247).

## Podsumowanie

Na zakończenie rozważań dotyczących procesu rytualizacji życia codziennego i pracy w sposób naturalny pojawiają się dwa bardziej ogólne, podstawowe pytania o charakterze prospektywnym. Można by je sformułować w sposób następujący: jak dalece zmieniają się podstawowe funkcje i postacie rytuałów społecznych jako nośników praktyk socjalizacyjnych w różnych segmentach życia społecznego, zwłaszcza w pracy, odnoszonych już do postsieciowego społeczeństwa? A być może rytuały i rytualizacja życia codziennego i pracy będą nieuchwytnie dla socjologa w perspektywie płynnej, rozmytej ponowoczesności? Wobec wielości formułowanych scenariuszy nawiązujących do sposobu funkcjonowania takiego społeczeństwa pojawia się też wiele pytań, które bezpośrednio bądź pośrednio odnosić można do procesu powtarzalności zachowań społecznych. Tym bardziej, że jak słusznie zauważa Tadeusz M. Ciołek:

Ściśle niegdyś określony zbiór zachowań przewidzianych, skonwencjonalizowanych, zrytualizowanych, dziś przestał być użyteczny, gdyż codzienne sytuacje zaskakują [...] swoją różnorodnością i nie pozwalają na utrwalenie tylko jednego sposobu reakcji [...]. [...] człowiek współczesny musi zostać wyposażony (albo to wyposażenie zdobyć) w generalne dyspozycje pozwalające mu ocenić, konwencjonalizować i rytualizować każdorazowe reakcje na nie dające się przewidzieć bodźce. Współcześnie rytualizacja zachowań polega przede wszystkim na umiejętności korzystania z tych generalnych predyspozycji i nadawania im, zależnie od sytuacji, okazjonalnie zrozumiałej, społecznie właściwej formy (Ciołek, Olędzki, Zadrożyńska, 1976, s. 286).

Inni autorzy, m.in. Sylwia Jaskulska, zwracają jednak uwagę na to, że obecnie mówi się wręcz o powrocie do rytuałów jako wymiaru życia społecznego (parady, happeningi), powiązanego z ekologicznym stylem funkcjonowania jednostki i związanych z nim wartości odnoszących się do zmienności przyrody (Jaskulska, 2013, s. 85). Wtedy też możemy mówić zarówno o obiektywnym, jak i subiektywnym wymiarze rytuału, gdzie — jak w przypadku Szczepańskiego — ten subiektywny sens zachowań rytualnych identyfikowany jest przede wszystkim poprzez odwołanie do jego sensu obiektywnego, a w znacznym stopniu również transcendentnego. Doświadczał przy tym Szczepański szeregu wątpliwości — jak wtedy, gdy 16 marca 1941 roku w swym dzienniku zapisał:

Spółeczeństwo jest elementem kultury, jest mitem, w który jednostki wierzą, elementem, który osiągnął obiektywizację mityczną, ale nie rzeczową (jak np. [obraz — D.W.-D.] Wenus [ze zwierciadłem — D.W.-D.] Velazqueza). Od czego zależy stopień obiektywizacji? (Szczepański, 2009, s. 80).

A dzień później, 17 marca 1941 roku pytał:

Co znaczy obiektywny? Czyż może być inna definicja obiektywności jak tylko zgodność wielu subiektywnych sądów o pewnej rzeczy? Nonsensem jest obiektywność absolutna. Obiektywność relatywna? Zagadnienie obiektywności kultury, obiektywizacji elementów kultury styka się (a może mi się tylko zdaje) z zagadnieniem „wartości” w sensie Znanieckiego. „Rzecz” ze „współczynnikiem humanistycznym” jest „wartością”. Obiektywizacja elementów kultury dokonuje się w aktach psychicznych. [...] Czy też raczej obiektywność jest cechą niezależną od ludzkich sądów? (Szczepański, 2009, s. 80).

Jak wynika z przywołanych tutaj autobiograficznych zapisków Szczepańskiego, odnoszonych m.in. do luterańskiej społeczności Śląska Cieszyńskiego na początku XX wieku i w okresie międzywojennym, zarówno wysokie standardy moralne i pracowitość, jak i religijna zasada zachowywania ascezy, nie tylko wewnętrznej, ale i zewnętrznej, powiązana z traktowaniem pracy w kategoriach modlitwy, przekładane były na indywidualne, jak również zbiorowe zrytualizowane działania społeczne. Co więcej, pracowitość i oszczędność jako podstawa tego, by podobać się Bogu, były stale obecne w świadomości społecznej. W ciągu XX wieku wiele się zmieniło, jeśli chodzi o społeczną efektywność protestanckiej etyki normatywnej dotyczącej pracy; podobnie jak i etyki katolickiej. Choć Jan Paweł II w encyklice z 1981 roku poświęconej pracy (*Laborem exercens*) podkreślał, że praca jest najważniejszą formą aktywności człowieka na ziemi, emanacją jego kreatywnych możliwości i podmiotowości.

Jednak procesowi rewaloryzacji pracy jako wartości samej w sobie i związanym z nią rytuałom zespołowego, pracowniczego zachowania towarzyszy współcześnie proces przeciwny. Z jednej strony jest to proces prowadzący do deprecjacji pracy, powiązany z praktycznym indywidualizmem generującym sytuacje, w których społeczny sens pracy i zespołowego działania nabiera

charakteru instrumentalnego, wolnego nie tylko od poczucia moralnej odpowiedzialności za innych pracujących, lecz także od wielu rytuałów wbudowanych w kulturę organizacyjną podmiotów gospodarczych. Wielość dodatkowych przesłanek składających się na proces wykorzeniania z pracy jednostek i całych kategorii zawodowych, jak również zawężania moralnej przestrzeni pracy można usytuować w teoretycznych koncepcjach „odtrudnienia” rynku pracy (Porter, 1997) i „odstandaryzowania” pracy zarobkowej (Beck, 2000). Proces indywidualizacji pracy we współczesnych społeczeństwach jest oczywistym rezultatem zaistnienia zróżnicowanych zjawisk i procesów, w konsekwencji niepozostających bez wpływu na przekształcenia w treściach więzi społecznej na wszystkich jej poziomach.

Różne scenariusze dotyczące przyszłości pracy, w których przewiduje się m.in. pojawienie się dużych obszarów pracy nieodpłatnej i niezarobkowej również nie pozostaną bez wpływu na przekształcenia w rytualizacji zarówno samej pracy, jak i przebiegu życia codziennego. John Danaher — autor książki *Automation and Utopia. Human Flourishing in a World Without Work* (2019), etyk zajmujący się przyszłością pracy, etycznymi konsekwencjami rozwoju AI, cyborgizacją człowieka oraz związkami prawa z neuronauką — w wywiadzie udzielonym Rafałowi Wosiowi (2020) zwraca uwagę na jeszcze inny problem, który może pojawić się po obecnej pandemii COVID-19. Problemem tym jest swoista rewolucja moralna przybierająca według niego postać hiperutilitaryzmu, związanego m.in. z koniecznością uruchamiania przez rządy nieformalnego, pandemicznego systemu przydatności społecznej, odnoszonej do określonych sekwencji otwierania i zamykania gospodarek. Tym samym, jak stwierdza:

W każdym kraju władze musiały podejmować decyzje, które aktywności są ważne, a które mniej istotne. [...] w kryzysie norma pryncypialnej równości po prostu nie działa. Nasza indywidualna przydatność dla społeczeństwa jest oceniana, czy nam się to podoba, czy nie (Danaher, 2020, s. 27).

Co więcej, przywoływany filozof jest zdania, że wiele osób odkryło podczas pandemii, że można pracować mniej, w dodatku bez specjalnej szkody dla efektu końcowego. Jak zauważa, pandemia przypomniała też, że ludziom nadal brakuje bycia razem, wychodzenia, spotykania się. Zaznacza jednocześnie, że wiele zajęć nie daje wykonującym je jednostkom niczego — ani niezależności ekonomicznej, ani satysfakcji. Nawiązując do pracy Davida Graebera *Bullshit Jobs: A Theory* (2019), Danaher podkreśla, że wiele z wykonywanych współcześnie prac nie tylko nie ma sensu, ale jest jeszcze gorzej:

[...] wiele z tych prac — choć nie daje nam nic: ani prestiżu, ani pieniędzy, to jeszcze zabiera nam najważniejszy zasób. Czyli czas. Praca we współczesnym świecie ma tendencję do rozlewania się. Niewielu potrafi zostawić ją za sobą w biurze. Zbyt wielu bierze do domu. Postęp technologiczny jeszcze to oczywiście ułatwia (Danaher, 2020, s. 28).

Jednocześnie we współczesnych nurtach teoretycznych ekonomii — np. w nowym pragmatyzmie czy w naukach o zarządzaniu, zwłaszcza zaś w zarządzaniu humanistycznym — sięga się po stosunkowo młode i obiecujące, humanistycznie nacechowane podejście do organizacji, czyli po teorię praktyki (ang. *practice theory, practice turn in management*). Zgodnie z tą teorią daną organizację można postrzegać zarówno jako rezultat, jak i przedmiot działania (Cossette, 2004, s. 10), jako „teksturę praktyk” (Gherardi, 2012, s. 2), a więc określony ciąg działań odtwarzanych codziennie w ramach danego otoczenia rynkowego, instytucjonalnego, społecznego, technologicznego i kulturowego (zob. szerzej: Walczak-Duraj, 2017b). Przy takim podejściu tradycyjne funkcje kultury organizacyjnej i zawartych w niej rytuałów organizacyjnych odnoszonych do sytuacji pracy mogą być wzbogacane nowymi treściami, powiązаны z samą pracą tylko w sposób pośredni. Mogą też nabierać dodatkowych znaczeń poprzez przenoszenie punktu ciężkości z pełnienia przez kulturę organizacyjną funkcji wewnętrznych na funkcje zewnętrzne, zdecydowanie bardziej zorientowane na budowanie kapitału pomocowego, a nie tylko integracyjnego, odnoszonego do osób zatrudnionych w danej organizacji.

Jednak zarządzanie praktykami kulturowymi, zanurzonymi w szeroko rozumianych praktykach rytualnych, będzie się komplikować, głównie za sprawą rozwoju technologii cyfrowych. Zwłaszcza tam, gdzie dochodzić będzie do relacji pracownik — sztuczna inteligencja i gdzie samoucząca się maszyna stanie się „interaktywnym” partnerem, współpracownikiem w wymiarze zarówno intelektualnym, jak i emocjonalnym. Złożoność procesów dotyczących zmian w świecie pracy bierze się przede wszystkim z tego, że sam proces przewartościowywania treści i form pracy oraz form zatrudnienia uwikłany jest w szersze, złożone procesy globalizacyjne *in statu nascendi*. Wspierane są one coraz to nowszymi rozwiązaniami technologicznymi, stanowiącymi podstawę wyłaniania się „cywilizacji algorytmów”, gdzie, jak się coraz częściej podkreśla, nie żyje się ani online, ani offline, tylko onlife — w przestrzeni przenikniętej rzeczywistością tak cyfrową, jak i analogową. Wiodącymi ramami teoretyczno-interpretacyjnymi dla badania takiego społeczeństwa będą głównie niepewność i ryzyko (zob. Walczak-Duraj, 2016). Co więcej, jak stwierdza Alina Betlej:

Technologia indywidualizuje nasze podmioty zmian i wyznacza ramy symbolicznej regulacji ich działalności. Dowodów potwierdzających tezę dostarczają odkrycia współczesnej technonauki. [...] Biosieciowy człowiek przekroczył już dawno granicę znanego indywidualizmu, wkraczając w obszar hiperkonektywnej, zindywidualizowanej kolektywności (Betlej, 2019, s. 202).

Tym samym obok problemów związanych z nowym zjawiskiem transgresji etycznej w gospodarce cyfrowej (zob. szerzej: Walczak-Duraj, 2019) pojawiają się będą problemy bardziej ogólnej natury, dotyczące technospołecznej transgresji. W pełni zasadne zatem jest pytanie:

Kim będą bohaterowie zmian świata po modelu społeczeństwa sieci? Interesująca wydaje się pozycja aktorów postinformatycznych. Awatary, cyborgi, androidy, hybrydy zintegrowane w ramach większych technospołecznych całości także dysponują potencjalami zmian stosunków między ludźmi, maszynami, organizacjami, państwami, społeczeństwami (Betlej, 2019, s. 232).

Czy zatem rytuały — choć w różnej i zmieniającej się formie — od zawsze obecne w praktyce życia społecznego mogą w przyszłości stać się mocno nacechowane logiką funkcjonowania owych postinformatycznych aktorów? Być może w perspektywie prowadzonych tutaj rozważań współcześni mieszkańcy Śląska Cieszyńskiego, wyposażeni w drodze długo trwającego treningu społecznego w umiejętność różnego rodzaju transgresji kulturowej, z większą łatwością będą się poruszać w zredefiniowanych regułach postsieciowego społeczeństwa. Takiego społeczeństwa, w którym nadal będzie miejsce dla zróżnicowanych kulturowo i tożsamościowo mikroświatów, których przykładem jest nadal ziemia cieszyńska.

## Bibliografia

- Beck U., 2000: *The Brave New World of Work*. Cambridge: Cambridge Polity Press.
- Becker H., Barnes H.E., 1964: *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii. Historia i interpretacja ludzkich pojęć o współzyciu ludzi*. Cz. 1. Przeł. J. Szacki. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Betlej A., 2019: *Spoleczeństwo sieciowe. Potencjały zmian i ambiwalentne efekty*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Boltanski L., Thevenot L., 1983: *Finding One's Way in Social Space. A Study Based on Games*. "Social Science Information", Vol. 22, s. 631—680.
- Ciołek T.M., Olędzki J., Zadrożyńska A., 1976: *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Copik I., 2013: *Genius loci jako figura antropologiczna — transformacje znaczeniowe, konteksty interpretacyjne*. „Transformacje”, nr 1—2(76—77), s. 92—108.
- Cossette P., 2004: *L'organization. Une perspective cognitiviste*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Danaher J., 2019: *Automation and Utopia. Human Flourishing in a World Without Work*. Harvard: Harvard University Press.
- Douglas M., 2007: *Czystość i zmaza*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Drozdowicz J., 2009: *Symbole w działaniu. Akademickie konteksty nurtu symbolicznego w antropologii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Dziadzia B., 2016: „Korzeniami wrosłem w ziemię” i przemiany ponowoczesnej lokalności. W: *W kręgu myśli profesora Jana Szczepańskiego*. T. II. Red. D. Kadłubiec, E. Ogrodzka-Mazur, A. Kasperek. Cieszyn: Oficyna Drukarsko-Wydawnicza Akant, s. 75—83.

- Eliade M., 1959: *Methodological Remarks on the Study of Religions Symbolism*. W: *The History of Religions*. Eds. M. Eliade, J.M. Kitagawa. Chicago: University Chicago Press, s. 86—107.
- Eller J.D., 2012: *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*. Przeł. A. Gąsior-Niemiec, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gennep A., van, 2006: *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Przeł. B. Biały. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gesteland R.R., 2000: *Różnice kulturowe a zachowania w biznesie*. Przeł. H. Malarecka-Simbierowicz. Warszawa: Wydawnictwa Naukowe PWN.
- Gherardi S., 2012: *How to Conduct a Practice-based Study: Problems and Methods*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Graeber D., 2019: *Bullshit Jobs: A Theory*. London: Penguin Books Ltd.
- Granovetter M.S., 1985: *Economic Action and Social Structure. The Problem of Embeddedness*. "American Journal of Sociology", Vol. 91, s. 481—510.
- Granovetter M.S., 1990: *The Old and the New Economic Sociology: A History and an Agenda*. W: *Beyond the Marketplace: Rethinking Economy and Society*. Eds. R.O. Friedland, A.F. Robertson. New York: Walter de Gruyter Inc., s. 85—102.
- Hałas E., 2001: *Symbol w interakcji*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Jan Paweł II, 1981: *Laborem exercens*. Vaticana: Libreria Editrice.
- Jaskulska S., 2013: *Rytuał przejścia jako kategoria analityczna. Przyczynek do dyskusji nad badaniem rytualnego oblicza rzeczywistości szkolnej*. „Studia Edukacyjne”, nr 26, s. 79—97.
- Kadłubiec D., 2018: *Profesor Jan Szczepański — też trochę osobiście*. W: *Spotkania filozoficzno-socjologiczne na pograniczu w ramach Polsko-Czeskiej Wolnej Szkoły Nauk Filozoficznych i Społecznych im. Profesora Jana Szczepańskiego*. Red. A. Kaspepek, H. Böhm. Cieszyn—Katowice: Polska Akademia Nauk Oddział w Katowicach, Stowarzyszenie Rozwoju i Współpracy Regionalnej „Olza”. TRANSCARPATICA, t. VI, s. 11—15.
- Kłoskowska A., 1964: *Kultura masowa — krytyka i obrona*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kohn M.L., Schooler C., 1986: *Praca a osobowość. Studium współzależności*. Przeł. i oprac. B.W. Mach. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Konecki K., 1992: *W japońskiej fabryce*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Maisonneuve J., 1995: *Rytuały dawne i współczesne*. Przeł. M. Mroczek. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Merton R.K., 2002: *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Przeł. J. Wertenstein-Żuławski, E. Morawska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Polanyi K., 2010: *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*. Przeł. M. Zawadzka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Porter A.L., 1997: *Zmiany w zatrudnieniu, czyli „odtrudnienie”*. W: *Problemy społeczeństwa informacyjnego. Elementy analizy, ewaluacji i prognozy*. Red. L.W. Zacher. Wyższa Szkoła Przedsiębiorczości i Zarządzania im. Leona Koźmińskiego, Warszawa, s. 172—183.
- Rancew-Sikora D., Woroniecka G., Obracht-Prondzyński C., red., 2009: *Kreacje i nostalgie. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych kontekstach*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Socjologiczne.
- Rohlen T., 1986: *Spiritual Education in Japanese Bank*. W: *Japanese Culture and Behavior*. Eds. T.S. Lebra, W.P. Lebra. Honolulu: University of Hawaii Press, s. 307—335.



- Rusek H., 2014: „Inny” Śląsk — południowe rubieże województwa śląskiego. „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa”. T. 5. Red. E. Budzyńska, s. 42—57.
- Schein E.H., 1985: *Organizational Culture and Leadership*. San Francisco: Jossey, Bass Publishers.
- Sikorski C., 1986: *Sztuka kierowania. Szkice o kulturze organizacyjnej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Centralnych Związków Zawodowych.
- Soldra-Gwiżdż T., 2017: *Socjologiczny ogląd Śląska w ujęciu Jana Szczepańskiego*. W: *W kręgu myśli Profesora Jana Szczepańskiego*. T. III. Red. D. Kadłubiec, E. Ogrodzka-Mazur, A. Kasperek. Cieszyn: Wydawnictwo Arka, s. 85—100.
- Szczepański J., 1935: *Socjologiczne problemy Śląska*. „Zaranie Śląskie”, z. 2, s. 73—94.
- Szczepański J., 1970: *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szczepański J., 1978: *Sprawy ludzkie*. Warszawa: Czytelnik.
- Szczepański J., 2003: *Korzeniami wrosłem w ziemię*. Wydano z okazji Jubileuszu 90. urodzin Profesora Jana Szczepańskiego. Ustroń: Galeria „Na Gojach”.
- Szczepański J., 2009: *Dzienniki z lat 1935—1945*. Przepisał, opracował i wstępem opatrzył D. Kadłubiec. Ustroń: Galeria „Na Gojach”.
- Szczepański J., 2013: *Dzienniki z lat 1945—1968*. Opracował, wstępem i przypisami opatrzył D. Kadłubiec. Ustroń: Galeria „Na Gojach”.
- Świątkiewicz W., 2016: *O elementarnych pojęciach socjologii czyli poukładanym społeczeństwie*. W: *W kręgu myśli profesora Jana Szczepańskiego*. T. II. Red. D. Kadłubiec, E. Ogrodzka-Mazur, A. Kasperek. Cieszyn: Oficyna Drukarsko-Wydawnicza Akant, s. 43—48.
- Świątkiewicz W., red., 1993: *Społeczne problemy Górnego Śląska we współczesnych badaniach socjologicznych*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Trice H., Beyer J., 1985: *Using Six Organizational Rites to Change Culture*. W: *Gaining Control of Corporate Culture*. Ed. R. Kilmann et al. San Francisco—London: Jossey, Bass Publishers, s. 367—389.
- Turner B.A., 1971: *Exploring the Industrial Subculture*. London: The Macmilland Press Ltd.
- Turner V.W., 1974: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Harmondsworth: Penquin Book.
- Turner V.W., 2010: *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*. Przeł. E. Dżurak. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Walczak-Duraj D., 2016: *Niepewność i ryzyko jako główne ramy interpretacyjne współczesnych społeczeństw*. „Humanizacja Pracy”, r. 49, nr 1, s. 9—21.
- Walczak-Duraj D., 2017a: *Proces wykorzeniania z pracy w perspektywie społeczeństwa ponowoczesnego*. W: *W kręgu myśli Profesora Jana Szczepańskiego*. T. III. Red. D. Kadłubiec, E. Ogrodzka-Mazur, A. Kasperek. Cieszyn: Wydawnictwo Arka, s. 59—70.
- Walczak-Duraj D., 2017b: *Wartości etyczne w kulturze zarządzania organizacją*. „Humanizacja Pracy”, r. 50, nr 3, s. 9—26.
- Walczak-Duraj D., 2019: *Praca a nowe technologie. W kierunku transgresji etycznej i pracy nieodpłatnej w gospodarce cyfrowej*. „Przegląd Socjologiczny”, nr 3, s. 71—94.
- Westman C.N., 2011: *Contemporary Studies of Ritual in Anthropology and Related Disciplines*. “Reviews in Anthropology”, Vol. 40, s. 210—231.
- Woś R., 2020: *Czyści, że aż strach. Wywiad przeprowadzony z Johnem Danaherem*. „Tygodnik Powszechny”, nr 35, s. 26—29.

- Zacher L., 2013: *Transformacje świata i ludzi (próba rozpoznania i interpretacji)*. „Transformacje”, nr 1—2(76—77), s. 2—17.
- Zbiegień-Maciąg L., 1999: *Kultura w organizacji. Identyfikacja kultury znanych firm*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zimoń H., 1997: *Badania nad rytuałami i pojęcie rytuału*. „Collectanea Theologica”, t. 67, nr 3, s. 183—190.
- Znaniecki F., 1936: *Social Actions*. New York: Farrar & Rinehart, Inc.
- Zukin S., Dimaggio P., 1990: *Structures of Capital: The Social Organization of the Economy*. New York: Cambridge University Press.



Teresa Sołdra-Gwiżdż

Uniwersytet Opolski

 <https://orcid.org/0000-0003-3339-9786>

## „Los granicznej krainy” Śląsk Cieszyński w socjologicznej refleksji Jana Szczepańskiego

**Abstract:** The article is an attempt to reconstruct the image of Cieszyn Silesia contained in the works of Jan Szczepański. The author presents the most important elements of the image of Silesia (the Polish part of Silesia, i.e. the Silesian Voivodeship at that time) drawn by Szczepański in the interwar period, and the image of Cieszyn Silesia in the post-war period. In his opinion, the essence of Silesian reality is conflict and struggle. Treating Cieszyn Silesia as a borderland area with a strongly outlined cultural, religious (Protestant) and aesthetic distinctiveness, he argues about its Polishness, emphasizing that it is a misunderstood region in Poland. The author believes that in Jan Szczepański's deliberations on Cieszyn Silesia, it is not possible to identify a clear “thinking style”, while Szczepański's way of thinking about Cieszyn Silesia, despite its fragmentary nature and many understatements, is part of the two most important research paradigms identified in the sociology of Silesia: borderland and multiculturalism.

**Key words:** Cieszyn Silesia, conflict, socialization, borderline, Protestantism, Polishness, research paradigms

### Uwagi wprowadzające

Nie jest łatwo zrekonstruować socjologiczny obraz Śląska Cieszyńskiego wyłaniający się z twórczości i przemysłów Jana Szczepańskiego, chociażby dlatego, że poświęcił on zagadnieniom śląskim tylko jeden całościowy artykuł zatytułowany *Socjologiczne problemy Śląska* (Szczepański, 1935a, s. 91—93), powstały w latach 30. ubiegłego wieku, czyli we wczesnych latach swojej naukowej działalności.

Uzupełnieniem ówczesnej wyłaniającej się z niego wizji Śląska była krytyczna recenzja (Szczepański, 1934, s. 78) pracy Emila Szramka pt. *Śląsk jako problem socjologiczny* (Szramek, 1934) oraz niewielki artykuł poświęcony jednemu z kanałów socjalizacji dzieci na pograniczu, czyli przejściu z rodziny do szkoły, opracowany na podstawie życiorysów śląskiej młodzieży (Szczepański, 1935b, s. 293—308). Nie znaczy to, że Szczepański nie odnosił się do spraw śląskich w okresie powojennym, niemniej jednak czynił to raczej fragmentarycznie i dygresyjnie, przede wszystkim w recenzjach poświęconych omówieniu publikacji dotyczących szeroko rozumianej problematyki śląskiej oraz w kilku tekstach wspomnieniowych i w *Dziennikach*. Można zatem powiedzieć, że wśród wielości problemów socjologicznych podejmowanych przez Szczepańskiego i zróżnicowanej refleksji nad życiem społecznym i społeczeństwem wątki śląskie podejmowane w sensie naukowym pojawiają się stosunkowo rzadko.

Zajmując się od lat socjologią Śląska, przedstawiłam tę problematykę w monografii pt. *Socjologia wobec Śląska — jedność czy wielość?* oraz w artykule pt. *Socjologiczny ogląd Śląska w ujęciu Jana Szczepańskiego* (Sołdra-Gwiżdż, 2010) zamieszczonym w 3 tomie monografii redagowanej pt. *W kręgu myśli Profesora Jana Szczepańskiego*, a obecnie moim zamiarem jest uzupełnienie tej wizji z uwypatnieniem refleksji dotyczącej Śląska Cieszyńskiego (Sołdra-Gwiżdż, 2019). Rozpoczynając rozważania, należy uczynić taką oto uwagę: myślenie Szczepańskiego o Śląsku Cieszyńskim często przeplata się z refleksją dotyczącą wszelkich śląskich spraw, dlatego też prezentuję najważniejsze elementy obrazu Śląska nakreślonego przez Szczepańskiego w okresie międzywojennym, jednocześnie zaznaczając, że szersze rozważania na ten temat zawarłam we wspomnianych opracowaniach.

## Obraz Śląska z lat trzydziestych ubiegłego wieku — „spieniony nurt” śląskiej rzeczywistości

Socjologiczna wizja Śląska została nakreślona przez Szczepańskiego w opozycji i w odpowiedzi na pracę Szramka przedstawiającą ten region w kategoriach *problemu socjologicznego*, silnie naznaczoną katolicką aksjologią i nasyconą emocjami. Szczepański generalnie odrzucił ten sposób widzenia śląskich spraw, a fragmentaryczna akceptacja owej Szramkowej wizji Śląska dotyczyła jedynie sposobu przedstawienia *duszy Ślązaka* poprzez analizę konstytuujących ją problemów narodowościowych, ludnościowych, politycznych, religijnych i ekonomicznych wyraźnie uwidaczniających się w tym czasie. Nie mogąc przyjąć takiego, jak uznał, nienaukowego obrazu śląskiej rzeczywistości, ripostował, że to nie Śląsk jest problemem socjologicznym, tylko na Śląsku istnieją socjologiczne problemy, które socjolog powinien badać w sposób obiektywny i naukowy. Jedyne wniknięcie w procesy społeczne zachodzące wewnątrz terytorialnej grupy śląskiej, jako cało-

ści, badanie wartości, tradycji, mitów, wzorów społecznego działania mieszkańców, zbadanie zależności ich życia społecznego od zmian ekonomicznych uczyni możliwym, w jego przekonaniu, wskazanie czynników wyznaczających przebieg procesów społecznych na Śląsku.

Należy podkreślić, że przedstawiony w latach 30. ubiegłego wieku obraz Śląska odnosi się wyłącznie do *polskiej części* Śląska, czyli ówczesnego województwa śląskiego, a nie do Śląska w jego historycznych granicach. Szczepański czyni wyraźne zastrzeżenie odnośnie do terytorialnego zakresu swoich rozważań. Interesują go zjawiska „zachodzące na terenie całego województwa i zmieniające pośrednio lub bezpośrednio całokształt jego życia społecznego”<sup>1</sup> (Szczepański, 1935a, s. 91) zarówno w części przemysłowej, jak i rolniczej, w miejskich i wiejskich lokalnych społecznościach. Nie wyróżnia też Śląska Cieszyńskiego jako odrębnego przedmiotu badań socjologicznych, można zatem przyjąć, że zarówno jego refleksja nad Śląskiem, jak i zarysowany program uprawiania socjologii Śląska odnosi się także do Śląska Cieszyńskiego.

Drugie zastrzeżenie dotyczy charakteru śląskiej rzeczywistości; w jego przekonaniu, nie jest ona chaosem, obszarem irracjonalnych działań, lecz stanowi ciąg zdarzeń logicznie uporządkowanych, mimo iż na pozór „wydawałoby się, że życie społeczne jest wielkim chaosem, że wszelka działalność ludzka jest irracjonalna, że współżycie ludzkie determinują subtelne, nieuchwytnie dla sztywnych formuł naszego rozumu teoretycznego, nastawienia i uprzedzenia — że życie społeczne jest tak bogate i różnorodne, iż wszelka próba naukowego ujęcia nie potrafi objąć nawet drobnej cząstki jego form — tak się wydaje, lecz tak nie jest” (Szczepański, 1935a, s. 91).

Porównanie życia społecznego Śląska do „spienionego nurtu” prowadzi nas do jego istoty, czyli do konfliktów i walki, jak to określał, niemal wszystkich ze wszystkimi: „po pierwszym rozejrzeniu nasuwa się wprost pytanie: kto tu z kim nie walczy? Polacy z Niemcami, robotnicy z kapitałem, władze z magnatami rolnymi i przemysłowymi, »sanacja« z opozycją, partie chrześcijańskie z socjalistami i komunistami, Jung-Deutsche Partei z Volksbundem i sen. Pantem, nauczycielstwo z duchowieństwem, katolicy z protestantami” (Szczepański, 1935a, s. 93). Owe konfliktowe stosunki społeczne przejawiają się w grupach i poprzez grupy: narodowościowe, wytwórcze, przemysłowe, związki zawodowe, partie polityczne, organizacje religijne, organizacje młodzieży itd. Stąd wyrazista analogia do „kothującego wiru”, który ma obrazowo przybliżyć czytelnikowi esencję śląskiego życia społecznego. Antagonizm — oto istota śląskich stosunków społecznych i centralny problem Śląska. Z tych założeń i analogii wyłania się nakreślony przez Szczepańskiego obraz śląskiej struktury społecznej ukazujący dychotomiczny podział klasowy oraz o wiele bardziej zróżnicowany układ grup narodowościowych, etnicznych i wyznaniowych: „Obok magnatów, jak von Pless — rzesze wyrobników i małorolnych, obok baronów węglowych i przemysłowych — tysiące bezrobotnych, obok patryotów polskich — wielki odsetek Niemców

<sup>1</sup> We wszystkich cytatach w artykule została zachowana oryginalna pisownia.

oraz ludzi pod względem narodowościowym niezdecydowanych, obok fanatycznych katolików — protestanci i żydzi” (Szczepański, 1935a, s. 92). Nic więc dziwnego, że to właśnie na Śląsku szczególnego znaczenia nabierają wszelkie relacje antagonistyczne oraz będąca w tradycji niechęć Ślązaków do obcych, ujawniająca się zarówno, jak to określał Szczepański (1935a, s. 92), wobec „goroli” na Górnym Śląsku, jak i wobec przybyszy z „ruskiej polski” na Śląsku Cieszyńskim. Społeczne podłoże owych konfliktowych relacji stanowiły, w przekonaniu Szczepańskiego, obecność obcego kapitału, nasilający się napływ ludności spoza Śląska (głównie z Małopolski) oraz łączące się z tym faktem zjawiska zablokowania kanałów awansu Ślązaków i ograniczenie procesów międzywarstwowej czy międzyklasowej ruchliwości społecznej.

Spojrzenie Jana Szczepańskiego na problem antagonizmów i konfliktów grupowych na Śląsku było zdecydowanie rozszerzające w stosunku do spojrzenia Józefa Chałasińskiego, który analizując te kwestie, zwracał przede wszystkim uwagę na antagonizm narodowy polsko-niemiecki, jakkolwiek wzmocniany antagonizmem socjalnym wynikającym ze stanowej struktury społecznej (Chałasiński, 1935, s. 154—185).

## **Wybrane problemy socjalizacji na śląskim pograniczu. „Przejście z rodziny do szkoły w życiorysach śląskiej młodzieży”**

Zupełnie nowy wątek w swoich analizach socjologicznych, podejmowanych także w latach 30. ubiegłego wieku, stanowi problematyka dzieci i młodzieży. Szczepański analizował proces uspołecznienia (przyswajanie wzorów społecznego działania) dziecka w przełomowym okresie rozwojowym, jakim jest przejście z rodziny do szkoły. Zajmował się zmianami w jego zachowaniu po podjęciu nauki w szkole i w pierwszych latach uczenia się. Dla prowadzonych tu rozważań ważny jest fakt, że jakkolwiek badał procesy ogólne, to materiał źródłowy, który był podstawą analizy, stanowiły życiorysy śląskiej młodzieży<sup>2</sup>, będące pokłosiem ogłoszonego w 1933 roku przez Polski Instytut Socjologiczny w Poznaniu konkursu na pamiętniki. Owocowało to uwypukleniem pewnych swoistości związanych z faktem, że procesy uspołecznienia dzieci śląskich przebiegają w obszarze pogranicza kulturowego i etnicznego. Należy jednak zaznaczyć, że Szczepański nie analizował szczegółowo tego wątku, poprzestając jedynie na drobnych komentarzach owych swoistości, głównym jego zamiarem było bowiem rozważenie ogólnych, zróżnicowanych dróg socjalizacji. Śląsk jako teren polsko-niemieckich codziennych relacji

---

<sup>2</sup> Życiorysy pisane przez młodzież w wieku 17—21 lat, w liczbie 32, zostały zebrane przez PIS w 1934 roku.



oferował odmienne warunki określające przyswajanie wzorów społecznego działania zarówno jeśli chodzi o osoby będące przekazicielami wiedzy, jak i o działanie społecznej instytucji szkoły. Jeden z autorów wspomina: „Czasami przyjechała Ciocia z Niemiec i ona uczyła mię czytać z elementarza” (Szczepański, 1935b, s. 295). Ogląd procesów socjalizacji na Śląsku poprzez działanie szkoły pozwala ukazać dodatkowe trudności, z którymi musiały zmierzyć się dzieci. „Znaczna część — pisał Szczepański — uczęszczała najpierw do szkoły niemieckiej, przechodząc do szkoły polskiej dopiero po 2—3 latach. Prawie wszyscy zaczęli uczęszczać do szkoły w okresie społecznego przewrotu powojennego, w czasie powstań śląskich, a więc w okresie dezorganizacji, zmniejszonego autorytetu władzy i szkoły. W okresie społecznego rozprężenia szkoła była instytucją zaniedbaną i źle zorganizowaną” (Szczepański, 1935b, s. 294).

Dlatego też podstawowe trudności szkolnej socjalizacji dziecka wiązały się ze zmianami szkoły i języka. Przed przyznaniem części Śląska Polsce była to konieczność uczęszczenia do szkoły niemieckiej i nauki w języku obcym (niemieckim), podczas gdy językiem codziennego życia był język polski / gwara, co wyraźnie podkreślał autor pamiętnika: „Dlatego ta nauuczka, cośmy się uczyli w pierwszej klasie, nie sprawiała mi żadnej przyjemności, to sobie tylko tak mówiłem. A rzeczywistość była dla mnie bardzo ciężką, bo po niemiecku nie znałem nawet żadnej literki, bo ojciec mnie nauczył, to wszystko po polsku. A ja sobie tylko mówiłem przecież ja to potrafię, bo mnie ojciec już to nauczył” (Szczepański, 1935b, s. 297).

Inną kwestią była dezorganizacja nauki związana z wojenną sytuacją i wybuchem powstań śląskich, co skutkowało przechodzeniem ze szkoły niemieckiej do polskiej: „Z początku było wesoło, ale później, gdy człowiek musiał więcej się uczyć, już mniej dokazywał, mniej się bawił dziecinnie, tylko więcej myślał, uczył się, lecz po niemiecku i spoczątku [*sic!*] okazywałem nawet niechęć do szkoły i nie miałem dobrych chęci iść chętnie do szkoły. Ale z biegiem czasu człowiek chodził dość chętnie. I tak chodziłem 3 miesiące do szkoły niemieckiej. Później powstało powstanie śląskie” (Szczepański, 1935b, s. 296).

Kolejną odmiennością była relacja między gwarą, która była „językiem serca”, językową codziennością dla dzieci, a polskim językiem literackim, którym posługiwano się w szkole: „Najgorzej szła mi matematyka... najlepiej szła mi historia i geografia. Przed niemi [*sic!*] zawsze była religia. Była ona najbardziej pociągająca też z tego względu, że była prowadzona w gwarze śląskiej, a nie w znieawidzonej mowie literackiej, której tylko nauczyciele tyrani używają” (Szczepański, 1935b, s. 305).

Szczepański, badając procesy ogólne, takie jak: udział dziecka w tworzeniu grupy społecznej i walka każdego dziecka o stanowisko społeczne w tej grupie, podkreślał, że „Wiadomości nie mogą zostać zużytkowane, bo nauka odbywa się w obcym języku i nie mogą stać się czynnikiem awansu dziecka” (Szczepański, 1935b, s. 297—298). „[...] Natomiast religia wykładana gwarą — operująca wartością dla dziecka dobrze znaną zostaje przyjęta jako ulubiony przedmiot, co więcej dziecko łatwo ją rozumie” (Szczepański, 1935b, s. 305). Ogląd śląskich spraw poprzez działanie instytucji społecznej, jaką stanowi szkoła, wskazuje na

silny wpływ czynników swoistych dla zbiorowości pogranicza identyfikowanych przez współczesną socjologię jako przemoc symboliczną, polegającą na narzucaniu dzieciom zmiennych kanonów kulturowych oraz komunikacyjnych (język), które na tym obszarze silnie oddziaływały na procesy uspołecznienia.

## Powojenna refleksja o Śląsku Cieszyńskim

Po zakończeniu II wojny światowej i podjęciu pracy na Uniwersytecie Łódzkim Szczepański zasadniczo nie powrócił do zagadnień, którymi interesował się przed wojną. Niestety nie napisał ani monografii, ani nawet całościowego artykułu poświęconego problematyce śląskiej, nawet tego rodzaju jak artykuł Stanisława Ossowskiego opublikowany w „Przeglądzie Socjologicznym” po jego pobycie ze studentami na Śląsku Opolskim, prezentujący w naukowych rozważaniach problem relacji między więzią narodową i regionalną wśród Górnoślązaków (Ossowski, 1947, s. 73—124). Zapisy w *Dziennikach Szczepańskiego* (2013) z tamtych lat świadczą, co prawda, o pewnych zamysłach dotyczących naukowego kontynuowania tej problematyki, niemniej jednak już pierwszy zamieszczony wpis z 4 listopada 1945 roku, uczyniony w Łodzi, gdzie bezpośrednio po wojnie zamieszkał Szczepański, odnoszący się do powojennej śląskiej rzeczywistości, świadczy o świadomej rezygnacji z możliwych przedsięwzięć naukowych, prawdopodobnie ze względu na sytuację polityczną panującą w kraju, w tym na Śląsku Cieszyńskim: „A teraz moje prace. Opracowałem projekt badań nad Ślązakowcami, dostałbym na to pieniądze, ale Norka odpisała, że w tej atmosferze, jaka obecnie panuje w Cieszyńskim, jest to niemożliwe” (Szczepański, 2013, s. 19). W 2 tygodnie później, 17 listopada 1945 roku, kolejna refleksja nad powojenną polską rzeczywistością odniosła się również do sytuacji na Śląsku: „Strzelecki, Obrębski, Chałasiński, Assorodobraj wprowadzają mnie w aktualne sprawy problemy polskie. Przyjazd do Polski był silnym ciosem. Przede wszystkim rabunkowa gospodarka, nieład bałagan, idiotyczne represje wobec Ślązaków, nędza i drożyzna — wyróżnęło mnie to, jak obuchem” (Szczepański, 2013, s. 20). Kolejne próby podjęte po upływie prawie roku również skończyły się niepowodzeniem. W dniu 12 września 1946 roku Szczepański zanotował: „Napisałem dłuższą recenzję do »Myśli Współczesnej« i artykuł do »Kuźnicy«, pełen goryczy i żółci na temat spraw niemieckich i śląskich [...]. Napisałem do »Kuźnicy« gorzki artykuł o Śląsku Cieszyńskim. Żółkiewski jest w Paryżu, więc nie wiem, czy i kiedy się ukaże” (Szczepański, 2013, s. 39). Sprawa wyjaśniła się dwa tygodnie później, podczas pobytu Szczepańskiego w Warszawie na „Zjeździe Profesorów, pracowników nauki i demokratów” (28 i 29 września 1946 roku). W dniu 4 października 1946 roku zanotował w *Dzienniku*: „Tam dowiedziałem się od Schaffa, że cenzura skonfiskowała moją recenzję w »Myśli Współczesnej« nast. książek: *Niemcy rozgromione?, Odzyskane ziemie — odzyskani ludzie, Łużycom wolność, Były i będą nasze*” (Szczepański, 2013, s. 41).

Nic więc dziwnego, że generalnie nie znajdujemy wielu odniesień do sytuacji panującej na Śląsku Cieszyńskim bezpośrednio po wojnie. Pewne światło na owe skomplikowane okoliczności śląskiej rzeczywistości rzucają zapisy w *Dzienniku Ossowskiego* (Archiwum Stanisława Ossowskiego, sygn. rkp. 338—339: *Dziennik 1905—1962*, t. 1—14), który podczas pobytu na Ziemi Cieszyńskiej w 1946 roku rejestrował wybrane aspekty panującej tam sytuacji społecznej i politycznej, do których odwołam się w dalszej części artykułu. Wśród nich znajdujemy nawet zapisek, w którym Ossowski zachwycił się ówczesnymi zbiorami muzealnymi — „Z muzeum miejskiego w Cieszynie: piękno naczyń i sprzętów rzniętych w jednym kawale. Analogia z naczyniami glinianymi bez kółka garncarskiego” (Archiwum Stanisława Ossowskiego, sygn. rkp. 338—339: *Dziennik 1905—1962*, t. 1—14, s. 497).

Powracając do kwestii śląskiej w twórczości Szczepańskiego, należy wyraźnie stwierdzić, że powojenne odwołania do problematyki śląskiej, do Śląska Cieszyńskiego, noszące charakter naukowej refleksji, pojawiają się w twórczości socjologa dopiero w latach 70. ubiegłego wieku. Zatem podłoże mojej analizy mogą stanowić jedynie komentarze odnoszące się do sytuacji społecznej panującej na Śląsku Cieszyńskim zamieszczone w recenzjach, przede wszystkim z lat 70. i 80. ubiegłego wieku oraz krótki popularno-naukowy artykuł opublikowany w czasopiśmie „Śląsk” w latach 90. Niewielka książeczka pt. *Korzeniami wrosłem w ziemię* (Szczepański, 1984), jak również fragmenty *Dziennika* (Szczepański, 2013) ze względu na swój osobisty i wspomnieniowy charakter wymagałyby potraktowania ich jako materiał źródłowy szczególnego rodzaju i oddzielnego opracowania, na przykład w duchu socjologii Floriana Znanieckiego.

## Śląsk Cieszyński jako obszar pogranicza

Jaki wobec tego jest Śląsk Cieszyński? Szczepański nie ma wątpliwości. Śląsk Cieszyński jest nie tylko polski i piastowski, ale ponadto „Śląsk Cieszyński jest krajem niezmiernie ciekawym, o bardzo złożonej problematyce społecznej. Oderwany od Polski przed wiekami, pozostał krajem polskich mas chłopskich, trzymających się polskości olbrzymią siłą uporządkowania” (Szczepański, 1973, s. 219). Owa ludowa wola trwania była wzmocniana przez odradzający się ruch narodowy z początku XIX wieku, inicjowany przez rodzimą inteligencję — „oto bowiem w latach 40. ubiegłego wieku, w złożonej mozaice tego kraju: ludności polskiej, czeskiej, niemieckiej poddanej władzy biurokracji austriackiej, wyłania się grupa młodych inteligentów polskich i rozpoczyna długotrwałą działalność odradzającą polskość Śląska Cieszyńskiego” (Szczepański, 1998b, s. 62). Nie odbywała się ona jednak w społecznej próżni, „polscy szermierze — jak wskazywał — wiele zawdzięczali intelektualistom słowackim z Preszburga” (Szczepański, 1998b, s. 62).

W swojej refleksji o Śląsku Cieszyńskim Szczepański wyraźnie akcentował jego swoiste cechy: pograniczność i związaną z nią obecność zróżnicowanych wpływów i korzeni kulturowych (Szczepański, 1999, s. 1—4), odmienność religijną od reszty Polski przejawiającą się w dominacji religii protestanckiej oraz utrzymaną przez wieki polskość tego regionu. Dla Szczepańskiego, podobnie jak dla Emila Szramka, Józefa Chałasińskiego czy Pawła Rybickiego (uczonych inaugurujących socjologiczną refleksję nad Śląskiem), to kraina pogranicza, obszar na którym „od wieków [...] krzyżowały się wpływy kulturalne, polityczne, ekonomiczne Polski, Niemiec, Czech, Słowacji, Austrii, a nawet Węgier [...]”. Każdy z tych narodów pozostawiał na Śląsku swoich członków, swój język, swoje dzieła kultury, swoje instytucje polityczne, swoją politykę gospodarczą” (Szczepański, 1986, s. 26). Koegzystencja zróżnicowanych grup etnicznych na Śląsku Cieszyńskim rodziła z jednej strony tolerancję, z drugiej ostre napięcia i konflikty. Z owego zróżnicowania kulturowego, konstatował Szczepański, wyłoniła się grupa etniczna Ślązaków, wewnętrznie silnie zróżnicowana na: Ślązaków-Polaków; Ślązaków-Czechów; Ślązaków-Niemców; Ślązaków-Ślązaków: „tak, że w końcu już od dawna zaczęło się formować wyobrażenie o tym, że rdzenni mieszkańcy tej ziemi są swoistą kategorią etniczną, że są Ślązakami od wieków i że ich książęta składali hołdy królom Polski, Czech i Niemiec, itp.” (Szczepański, 1986, s. 26). Ślązacy mimo swej tożsamościowej heterogeniczności stanowili grupę spójną od wieków poczuciem odrębności: „Od książąt śląskich, przez Ślązakowców z początku XX wieku, do stworzonej przez Polskę Ludową kategorii »autochtonów« — pisał — utrzymywało się to poczucie odrębności wśród mieszkańców Śląska” (Szczepański, 1986, s. 26).

Szczepański niewiele uwagi poświęcił wewnętrznemu zróżnicowaniu grupowemu Ślązaków oraz konfliktom między odłami tej grupy. Nie odniósł się ani do społecznych podziałów, ani do konfliktów wewnątrzgrupowych wynikających z wprowadzonej przez Niemców Volkslisty, która zróżnicowała i skonfliktowała grupę śląską. W zapiskach Ossowskiego ta kwestia wyraźnie się zaznaczyła. Osoba, z którą rozmawiał w tamtych tuż powojennych czasach, jasno akcentowała ten problem występujący w świadomości potocznej mieszkańców Śląska Cieszyńskiego. Jego rozmówczyni „rozzóżnia Polaków i Ślązaków. Polacy to ci, którzy się tam w Polsce urodzili. Ona urodziła się jako poddana austriacka, później była pod Polską, potem pod Niemcami, teraz znowu pod Polską i niewiedomo jeszcze, jakie tu mogą być władze w przyszłości. Jest lojalna względem każdej władzy, ale pozostaje zawsze Ślązaczką. Nigdy za Niemców nie powiedziała, że jest Niemką. Mówiła, że jest Ślązaczką, a gdy Niemcy dali im Volkslisty — to przyjęła: każdy chce żyć” (Archiwum Stanisława Ossowskiego, sygn. rkp. 338—339: Dziennik 1905—1962, t. 1—14, s. 499—500).

Od Ossowskiego dowiadujemy się również, iż poczucie odrębności Ślązaków Cieszyńskich nie dotyczyło jedynie Niemców i osób spoza grupy (urodzonych w Polsce), ale było silnie powiązane z odrębnością wewnątrzgrupową, ze względu na kwestie religijne związane z dominującym w tym regionie wyznaniem protestanckim: „To sprzyja — pisał Ossowski — wzrostowi poczucia odrębności regionalnej także w stosunku do Ślązaków rybnickich i pszczyńskich” (Archiwum

Stanisława Ossowskiego, sygn. rkp. 338—339: *Dziennik 1905—1962*, t. 1—14, s. 499). Jakkolwiek Szczepański bardzo często podkreślał znaczenie odmienności religijnej w kształtowaniu się poczucia odrębności Ślązaków Cieszyńskich (protestantów) w stosunku Polaków (katolików), to raczej nie akcentował znaczenia tego czynnika dla wewnątrzregionalnego zróżnicowania Ślązaków.

Odmienny czynnik antagonizmu w grupie Ślązaków, o którym też Szczepański raczej nie wspominał, miał znaczenie w przypadku grupy śląskiej z dawnego zaboru pruskiego. Natomiast Ossowski w trakcie swego powojennego pobytu na Śląsku Cieszyńskim zanotował w *Dzienniku*: „Stosunek do Ślązaków spod dawnego zaboru pruskiego niechętny” oraz przytoczył następującą opinię rozmówcy: „źle mówią i po polsku i po niemiecku, są bezczelni, znać na nich wpływy pruskie. Podczas wojny trzeba się było obawiać tamtych Ślązaków w służbie niemieckiej gorzej niż Niemców” (Archiwum Stanisława Ossowskiego, sygn. rkp. 338—339: *Dziennik 1905—1962*, t. 1—14, s. 498—499).

Z zapisków Ossowskiego wynika także nieco odmienny obraz przedwojennych stosunków narodowościowych na Śląsku Cieszyńskim (np. w Ustroniu), niż wyłania się z rozważań Szczepańskiego, który generalnie odrzucał twierdzenie o narodowej nieokreśloności Śląska, akcentując przywiązanie Ślązaków Cieszyńskich do polskości. Rozmówcy Ossowskiego natomiast stwierdziła: „Przed wojną nikt nie wiedział, że tam kto jest Czechem albo Niemcem i wszyscy dobrze ze sobą żyli. Dopiero podczas wojny się zmieniło [...]. Ślązacy mało się interesują sprawami narodu, mało ich obchodzi, kto kim jest, pracują nad podniesieniem poziomu materialnego” (Archiwum Stanisława Ossowskiego, sygn. rkp. 338—339: *Dziennik 1905—1962*, t. 1—14, s. 498).

Mieszkanie na kresach, konieczność codziennego konfrontowania się z kulturą niemiecką spowodowały, że grupa polska musiała wypracować własne wzory życia i mechanizmy odporności na inne wpływy kulturowe, chroniąc swoją spójność grupową i wewnętrzną solidarność: „Kresy zachodnie — wskazywał Szczepański — to obszar zderzenia kultury polskiej i niemieckiej, na którym społeczności polskie, pozornie skazane na zupełną klęskę wypracowały sobie spontanicznie sposoby życia i działania pozwalające na trwanie i wytrwanie” (Szczepański, 1988, s. 92). Tym, co spajało grupę, była, o ile można to wywnioskować z rozważań Szczepańskiego, więź społeczna, która łączyła grupę mieszkańców Śląska Cieszyńskiego poprzez uczestnictwo w zbiorowości regionalnej i narodowej. Rozumiejąc więź społeczną jako swoisty stan świadomości, poczucie szczególnej łączności, kult wspólnych wartości oraz wartościujący stosunek do terytorium, należy stwierdzić, że na Śląsku Cieszyńskim, podobnie jak na Śląsku Opolskim, jak to przedstawił Ossowski, więź regionalna dominowała nad więzią narodową, stanowiąc atrybut ludności śląskiej. Była to więź predestynowana, trwała, w zasadzie nierozzerwalna. Miała za sobą tradycję wielu stuleci, a o jej zasięgu decydowały czynniki kulturowe, własny język, własna religia, własne cechy obyczajowe i własna wielowiekowa tradycja historyczna związana z terytorium regionalnym. To więź regionalna stanowiła o poczuciu odrębności grupowej względem innych kategorii mieszkańców: Niemców, Polaków przybyłych z „Polski” oraz Ślązaków przybyłych

z innych części Śląska. Z odrębnym językiem, konserwatyżmem obyczajowym związane było uczestnictwo w regionalnej zbiorowości („tych, którzy są stela”), dla której charakterystyczny był wiejski świat pojęć, wiejskie wzory kulturowe oraz oparcie swego życia na zbiorowości wiejskiej (Ossowski, 1947, s. 74). Więż regionalna była trwała, niemal namacalna, natomiast więż narodowa była czymś zmiennym, o czym nie do końca można było samodzielnie decydować.

Zatem, jak pisał Szczepański, „Śląsk i jego mieszkańcy zjawiają się przed oczyma czytelników w procesie dziejowym pełnym konfliktów i dramatów, jako uczestnicy trudnej walki o tą łatwą do zatarcia tożsamość etniczną i kulturalną, jako członkowie społeczeństwa nadającego sens życiu przez pracę i obowiązek zmagający się z problemami wynikającymi z napięć politycznych, socjalnych, ekonomicznych, religijnych i ideologicznych” (Szczepański, 1986, s. 27).

## Zapomniana ziemia, protestantyzm i polskość Śląska Cieszyńskiego

Odnosząc się do losów historycznych tej „granicznej krainy”, Szczepański podobnie jak Szramek konstatuje niewłaściwą politykę Polski wobec Śląska, brak zainteresowania, zaniedbania, a często i zapominanie o tym „skrawku polskiej ziemi” oraz pozostawienie go samego w odmęcie dziejów bez stosownej opieki politycznej czy militarnej. Szramek w celu zilustrowania tej sytuacji odwołał się do poezji ks. Józefa Gregora, który w 1880 roku napisał: „Długo Śląsk nasz ukochany,/ bez wszelkiej obrony,/ Został od swych zaniedbany,/ Od obcych wzgardzony” (Szramek, 1934, s. 5).

Podobną myśl wyraził Szczepański: „Przez wieki, ani królowie polscy, ani polskie klasy rządzące nie interesowały się Śląskiem, ani nie starały się wykorzystać okazji dla jego odzyskania”. Stąd wywodziła się niechęć do obcych wyrażana przez Ślązaków Cieszyńskich, którzy byli zmuszeni chronić swoją grupę przed obcymi wpływami kulturowymi: „Żywiona przez Ślązaków miłość do Polski była przez setki lat miłością jednostronną i niezbyt odwzajemnianą. Lud śląski musiał z własnej organizacji sposobu życia czerpać siły, by trwać i żyć z językiem polskim i polskimi obyczajami” (Szczepański, 1986, s. 27).

Tym bardziej za warty podkreślenia i uwydatnienia uznawał fenomen utrzymania się polskości Śląska i Śląska Cieszyńskiego mimo niesprzyjających warunków historycznych: „sądzę, że jednym z najbardziej pasjonujących zjawisk w dziejach narodu polskiego jest utrzymanie się polskości Śląska przez stulecia oddzielenia i obojętności ze strony Polski” (Szczepański, 1986, s. 26), chociaż: „Od czternastego wieku trwała ekspansja niemiecka miast i osiedli, od XVIII wieku Górny Śląsk stał się częścią Prus, a Austria została przez Prusy ze Śląska zepchnięta, zachowując tylko jego południowe skrawki” (Szczepański, 1986, s. 26).



Śląsk Cieszyński charakteryzowany był przez Szczepańskiego jako kraina nowoczesna, uprzemysłowiona, z wcześniej rozwiniętymi stosunkami kapitalistycznymi od XVIII wieku, z klasowo rozwarstwowaną strukturą społeczną i nasilonymi walkami klasowymi wzmacnianymi zróżnicowaną strukturą narodowościową oraz wyznaniową: „Ruch rewolucyjny w r. 1848 znalazł tu żywy oddźwięk [...]. Ruch socjalistyczny rozwijał się silnie od końca XIX wieku. Tak więc wrzały tu walki społeczne między kapitałem a proletariatem, chłopstwem i obszarnikami, splatając się z nieustanną i zawiłą walką narodowościową polskich mas ludowych i z ludu pochodzącej inteligencji polskiej, z niemieckim aparatem państwa austriackiego, z niemieckimi panami i kapitalistami i napływową inteligencją niemiecką. Lecz te walki społeczne komplikował od dawna trwający, silny i systematycznie podsycany antagonizm religijny między katolikami a protestantami, antagonizm rozbijający jedność obozu polskiego oraz jedność ruchu robotniczego i ludowego” (Szczepański, 1973, s. 220).

Szczepański wielokrotnie podkreślał, że odmiennosc religijna Śląska Cieszyńskiego (protestantyzm) jest ściśle związana z polskością, a nie z niemieckością, odmiennie niż np. na Śląsku Opolskim, i jest kluczowym czynnikiem utrzymania polskości tej części Śląska: „Trzeba tu wskazać dla wyjaśnienia jeszcze jedną cechę specyficzną skomplikowanych stosunków społecznych w Cieszyńskim — mianowicie na to, że w okresie reformacji masy chłopskie przyjmujące protestantyzm w ślad za Piastami cieszyńskimi przyjęły protestantyzm z Polski wraz z polskimi bibliami, postyllami i polską literaturą protestancką. W okresie kontrreformacji, kiedy protestanci śląscy nie mieli własnych kościołów ani duchowieństwa, polska książka religijna zastępowała jedno i drugie, stając się w ten sposób potężnym czynnikiem utrzymania polskości” (Szczepański, 1973, s. 220).

Podobnie silne związki protestantyzmu z Polską, jak wskazał, utrzymywały się na Dolnym Śląsku, we wspólnotach ewangelickich: „Związki Dolnego Śląska z Polską i świadectwa stwierdzającego zdecydowanie, że na tym Śląsku w połowie XIX wieku żyło ok. 100—120 tys. ludności polskiej nie znającej języka niemieckiego [...]. Ten dolnośląski »kęs Polactwa« trwał na zasadzie względnie samodzielnych wspólnot wioskowych, w których język i obyczaj identyfikował »swoich« i wyróżniał obcych, mogących stanowić zagrożenie” (Szczepański, 1988, s. 92).

Czynnikami konstytuującymi polskość były własny język, wyznanie, wzory kulturowe, twórczość literacka oraz świadomość etniczna jego mieszkańców: „Polskość Śląska przewijała się przede wszystkim w jego kulturze, jego mowie, twórczości pisarskiej, samowiedzy etnicznej jego mieszkańców” (Szczepański, 1988, s. 92), którą wspierała i podtrzymywała „żywołność ewangelickich wspólnot polskich”, na Śląsku bowiem, co wyraźnie podkreślał: „Nie tylko katolicyzm identyfikował się z polskością” (Szczepański, 1988, s. 92).

Starając się ukazać Śląsk jako region tolerancji i udanego współżycia grup polskich i niemieckich, przywołał postać pastora Roberta Fiedlera z Międzyborza (pow. sycowski), który z „poczucia chrześcijańskiego obowiązku walczy o prawa ludności polskiej w prowincji Wrocławskiej Królestwa Pruskiego” (Szczepański, 1988, s. 91). „[...] Pisma Fiedlera świadczą o tym, że liberalnie nastawione władze

i kościelne i państwowe nie prowadziły zdecydowanie antypolskiej Polityki, traktując na równi prawa obywateli niemieckich narodowości polskiej i rodowitych Niemców (połowa XIX w.; zmiana imperialna, polityka Prus, a potem cesarstwa niemieckiego)” (Szczepański, 1988, s. 92).

Jednakże przetrwanie Ślązaków Cieszyńskich jako grupy polskiej jest immanentnie związane z kluczową rolą wspólnot protestanckich, „jako etnicznych grup polskich, roli zborów ewangelickich w codziennym życiu tych grup polskich, roli szkoły w kształtowaniu relacji z władzami, itp. Mamy tu obraz współżycia społeczności polskich i niemieckich w ramach jednej wsi, jednej parafii i jednej prowincji, współżycia codziennego, tzn. tego, które wielkie sprawy polityki zmienia w istotne sprawy dnia powszedniego. Lecz widzimy w nich także, jak w tej codzienności funkcjonują zasady wielkiej polityki państwa, jak przełamują się w zwykłych sprawach dalekosiężne plany rządowe” (Szczepański, 1988, s. 92).

Związek protestantyzmu z polskością jest i był wielokrotnie podważany zarówno w nauce, jak i w świadomości potocznej, z czym Szczepański starał się zawsze polemizować. Wielokrotnie kwestionował stereotypowe myślenie wiązania z polskością Śląska wyłącznie katolicyzmu, a protestantyzmu z niemieckim nurtem kulturowym. Zdecydowanie negatywnie odbierał ową utrzymującą się jednostronność spojrzenia, czemu jednoznacznie dał wyraz, odnosząc się do pracy pod redakcją Ewy Nowickiej *Swoi i obcy* oraz *Religia a obcość*, pisząc: „przyjęty w Polsce zwyczaj nakładania kryterium etnicznego na wyznaniowe i identyfikowania polskość z katolicyzmem powodował traktowanie ewangelików — w sposób krzywdzący — jako obcych. [...] Ta jednostronność postaw i uczuć wobec nich ciągle wyraźnie jest odbierana przez społeczność luterańską” (Szczepański, 1994, s. 55).

## **Śląsk Cieszyński jako region niezrozumiany. Społeczność polska na Zaolziu**

Kontynuację przedstawionych wątków dostrzec można w rozważaniach dotyczących kwestii trwania społeczności polskiej na Zaolziu, która, zdaniem socjologa, od lat znajduje się w sytuacji zagrożenia nasilającą się asymilacją w państwie czeskim. „Państwo czeskie powstałe po upadku imperium austro-węgierskiego, przekształcone przez imperium Hitlera, a potem przez imperium radzieckie, prowadziło politykę utwierdzenia czeskości tych ziem przez instytucje państwowe, szkoły, zakłady pracy i instytucje czeskiej kultury” (Szczepański, 1996, s. 18). Procesy asymilacyjne, podkreślał Szczepański, „przebiegają na dwóch poziomach: makro- i mikro społecznym. Na pierwszym z nich można stwierdzić znaczenie czynników dziejowych, a także społeczno-kulturowych, na drugim można wejść w działanie rodzin i innych małych grup społecznych” (Szczepański, 1998a, s. 50). Czynniki identyfikujące i wyróżniające polską zaolziańską społeczność to przede wszystkim:

- a) osiadłość od wieków, ludność i własny język: „ludność Zaolzia to nie spolszczeni Morawianie lub potomkowie imigrantów z Galicji szukający pracy w kopalniach [...], to ludność polska zachowała jednak swój język — gwaraę cieszyńską, wywodzącą się z języka polskiego dawnych wieków; istotny wyróżnik grupy” (Szczepański, 1996, s. 18); „[...] Zaolzianie mają jednak swoją gwaraę, stanowiącą istotny wyróżnik grupy, oddzielającej Zaolzian i od literackiego języka czeskiego, i od literackiego polskiego... rola gwary jest wyjątkowa, wskazując jej ważność dla utrzymania wewnętrznej spójności, dla identyfikacji jej członków, stworzenia specyficznej więzi porozumienia, wyłączającego obcych... gwara nie jest bowiem gorszą odmianą języka, lecz stanowi »arkę przymierza«, by użyć słów Mickiewicza, między kolejnymi pokoleniami” (Szczepański, 1996, s. 19);
- b) spójność grupowa podtrzymywana przez kulturę ludową zawierającą tradycyjne wartości etniczne;
- c) tradycyjna moralność i obyczajowość;
- d) odmienne wyznanie.

Polska społeczność na Zaolziu, Cieszyniacy zaolziańscy, byli zawsze społecznością zagrożoną, którą nurtowały poważne problemy społeczne. W czasach socjalizmu były one ukryte pod płaszczkiem ideologii, oficjalnej doktryny jedności bratnich narodów, identyczności interesów klasowych, która stosunki między polską i czeską grupą etniczną sytuowała na płaszczyźnie przyjacielskiego współżycia. Z kolei po transformacji ustrojowej z jednej strony państwo czeskie prowadziło politykę utwierdzenia czeskości Zaolzia przez instytucje państwowe (Szczepański, 1996, s. 18), z drugiej owa społeczność poddana była oddziaływaniu kultury masowej oraz nasilonym procesom urbanizacji, które zagrażały integracji i spójności grupy: „Społeczność polska na Zaolziu jako społeczność pogranicza, jest ostrzej niż dzielnice centralne wystawiona na oddziaływania kultury masowej, płynącej zarówno z Czech i Polski oraz telewizji międzynarodowej docierającej także z innych krajów” (Szczepański, 1996, s. 18). Takie procesy przebiegają, zdaniem Szczepańskiego, na wszystkich pograniczach: „Społeczności pogranicza są wystawione na podwójne oddziaływanie rozkładające; jedne pochodzą ze społeczeństwa państwowego, do którego społeczność aktualnie należy, drugie ze społeczności macierzystej. Społeczność pogranicza jest wystawiona na wpływ współzawodnictwa obu państw w pokazowym dążeniu do nowoczesności, urbanizacji i tworzenia cywilizacji miejskiej, a więc na eliminowanie sił, utrzymujących spójność grup pogranicza” (Szczepański, 1996, s. 20).

W konsekwencji wizja Zaolzia jako regionu podlegającego nasilonym zmianom, zagrożonego asymilacją i przechodzeniem Polaków do grupy dominującej (czeskiej) prowadzi do uznania go za region niezrozumiany w Polsce. Stąd postawił kluczowe pytanie: „Polacy z Zaolzia szukają porozumienia z Czechami, lecz czy mają już pełne zrozumienie nad Wisłą i Wartą?” (Szczepański, 1998c, s. 163) i udzielił na nie następującej odpowiedzi. Dominacja Kościoła katolickiego, usuwanie ewangelików poza polską przynależność narodową przez elity, które uważają, że Polska powinna być katolicka, przemianowanie na autochtonów Ślązaków, Mazurów,

Warmiaków i Opolan i ich niszczenie spowodowało przechodzenie rodzin Cieszyńskich do grupy dominującej (czeskiej), nasiloną emigrację oraz wyraźne tendencje do przekształcenia się w diasporę (Szczepański, 1996, s. 20). Przyszłość małych ojczyzn, w których żyją, jest zatem niepewna, silnie oddziałują bowiem na nie procesy makrospołeczne, przede wszystkim amerykańskizowanie się Europy (czarna fala kultury masowej narzucanej przez USA i niektóre kraje Afryki), które osłabiają lokalne, pograniczne społeczności, takie jak polska społeczność na Zaolziu. Może ona przetrwać jedynie wówczas, gdy zatrzymane zostaną procesy marginalizacji kultury ludowej, to bowiem „kultura ludowa nawiązująca do wspólnego pnia kultury polskiej służyła jako czynnik identyfikacji członków jako swoich, dając im poczucie bezpieczeństwa i własnej siły” (Szczepański, 1998d, s. 51). W tym procesie dominująca będzie rola lokalnych społeczności ze względu na ważność kultury ludowej dla samodzielności kulturowej poszczególnych narodów (Szczepański, 1998d, s. 51). To tradycyjna moralność, obyczajowość małych wspólnot etnicznych (Zaolzie) może dać podłoże do przeciwstawienia się procesom społecznej patologii (np. rozprzestrzeniającym się nielegalnym sposobom osiągania fortuny). Siły do takiej walki tkwią w indywidualnym umyśle i indywidualnej duszy. Zbiorowość ma być silną siłą swoich członków opartą na społecznych procesach ciągłości i transmisji tradycji: „Najważniejsza jest wola trwania, istnienia i rozwoju... Społeczności zagrożone i mające poczucie zagrożenia muszą przede wszystkim wytworzyć w sobie osobowości przywódcze, ludzi otoczonych uznaniem, szacunkiem, którzy te pytania formułują i wnoszą do świadomości członków, którzy także na te pytania znajdują odpowiedź, którzy dają przykład życia godziwego i pokazują drogi ku wspólnym wartościom, którzy są jak drogowskazy idące drogą, którą wskazują” (Szczepański, 1996, s. 20).

## Uwagi końcowe

Socjologia Śląska rozpoczęła się od silnie emocjonalnego i noszącego znamiona ideologiczne obrazu skonstruowanego przez ks. Szramka, chociaż stosunkowo szybko ewoluowała w kierunku naukowej obiektywności. W ten nurt rozważań wpisuje się sposób myślenia Szczepańskiego o Śląsku Cieszyńskim, mimo jego fragmentaryczności i wielu niedopowiedzeń. Śląsk Cieszyński dla Szczepańskiego to obszar pogranicza z silnie zarysowaną odrębnością kulturową i estetyczną. To piastowska ziemia związana z Polską, chociaż przez nią niezrozumiana i niedoceniana. To Śląsk Ślązaków, rdzennej ludności tej ziemi, to Śląsk zagrożonych asymilacją protestanckich społeczności etnicznych, ich małych lokalnych ojczyzn oraz trwających w polskości społeczności zaolziańskich. Wyłaniająca się z jego rozważań taka wizja Śląska Cieszyńskiego to świat konstruowany nie tylko przez wiedzę naukową, lecz także poprzez osobiste doznania i indywidualne doświadczenia.

Odniesienie refleksji Szczepańskiego do wyróżnionych przez mnie dominujących paradygmatów badawczych w socjologii Śląska (Sołdra-Gwiżdż, 2010, s. 272—279) pozwala usytuować ją w obrębie dwóch najważniejszych paradygmatów: pogranicza oraz wielokulturowości. „Pogranicze” oznacza w tym przypadku nie tylko granicę państwową, ale przede wszystkim pogranicze kulturowe i etniczne. To obszar konfliktowy, na którym, jak pisał Chałasiński, „intensyfikuje się konflikt ekspansywnych dążeń narodów i państw” (Chałasiński, 1935, s. 219) oraz antagonizmów wynikających z odmienności wyznaniowej. Drugi paradygmat, do którego nawiązywał Szczepański, to paradygmat wielokulturowości, akcentowanie wielości wpływów kulturowych oraz wynikających z nich zróżnicowanych relacji międzygrupowych: antagonizmu, obcości, zbliżenia i przenikania.

Czy można jednak ustalić jakiś wyrazisty styl myślowy (przymus myślowy) leżący u podłoża rozważań Szczepańskiego o Śląsku Cieszyńskim? Nie jest nim na pewno, wyróżniony przeze mnie jako dominujący w rozważaniach o Śląsku, styl myślowy „krzywdy i wewnętrznej kolonii” (Sołdra-Gwiżdż, 2010, s. 290). W moim przekonaniu w myśleniu Szczepańskiego mamy do czynienia nie ze stylem myślowym, ale raczej z wielokrotnym akcentowaniem „niezrozumienia” swoistości regionu i procesów społecznych zachodzących w tej części historycznego Śląska uwidaczniających się zarówno w naukowym, jak i w publicznym dyskursie.

## Bibliografia

- Archiwum Stanisława Ossowskiego, sygn. rkp. 338—339: Dziennik 1905—1962, t. 1—14. Połączone Biblioteki Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN i Polskiego Towarzystwa Socjologicznego.
- Chałasiński J., 1935: *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia” na Górnym Śląsku*. „Przegląd Socjologiczny”, t. 3, s. 154—185.
- Ossowski S., 1947: *Zagadnienia więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim*. „Przegląd Socjologiczny”, t. 9, z. 1/4, s. 73—124.
- Sołdra-Gwiżdż T., 2010: *Socjologia wobec Śląska-jedność czy wielość?* Opole: Instytut Śląski.
- Sołdra-Gwiżdż T., 2019: *Socjologiczny ogląd Śląska w ujęciu Jana Szczepańskiego*. W: *W kręgu myśli Profesora Jana Szczepańskiego*. Red. D. Kadłubiec, E. Ogrodzka-Mazur, A. Kasperek. T. 3. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 85—100.
- Szczepański J., 1936: *Sprawozdanie z Konkursu na życiorys Ślązaka*. „Przegląd Socjologiczny”, t. 4, s. 289—291.
- Szczepański J., 1934: *Szramek Emil, dr: Śląsk jako problem socjologiczny. Próba analizy. Katowice 1934, str. 78* (recenzja). „Przegląd Socjologiczny”, t. 2, s. 163—164.
- Szczepański J., 1935a: *Socjologiczne problemy Śląska*. „Zaranie Śląskie”, nr 2, s. 91—93.
- Szczepański J., 1935b: *Przejście z rodziny do szkoły w życiorysach młodzieży*. „Przegląd Socjologiczny”, t. 3, s. 293—308.

- Szczepański J., 1973: *Przykład Jana Wantuły*. W: Idem: *Odmiany czasu teraźniejszego*. Warszawa: Książka i Wiedza, s. 218—225.
- Szczepański J., 1984: *Korzeniami wrośłem w ziemię*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- Szczepański J., 1986: *Los granicznej krainy* [rec. W. Szewczyk, *Syndrom śląski*. Katowice 1985]. „Zdanie”, nr 5, s. 26.
- Szczepański J., 1988: *Pisma niemieckiego pastora* [rec. Ks. R. Fiedler, *Tam jeszcze kęś Polactwa*. Opole 1987]. „Zdanie”, nr 4—5, s. 92.
- Szczepański J., 1994: *Nasi luteranie* [rec. E. Nowicka, M. Majewska, *Obcy u siebie*. Warszawa 1993]. „Nowe Książki”, nr 3, s. 55.
- Szczepański J., 1996: *Wola trwania. O Śląsku cieszyńskim, Zaolziu i problemach pogranicza*. „Śląsk”, nr 7(9), s. 18—20.
- Szczepański J., 1998a: *Rodziny na Zaolziu* [rec. Z pracy H. Rusek, *Kulturowe wzory życia polskich rodzin na Zaolziu a asymilacja*. Katowice 1997]. „Nowe Książki”, nr 1, s. 50.
- Szczepański J., 1998b: *Polacy z Cieszyńskiego* [rec. E. Buława, *Pierwsi szermierze ruchu narodowego na Śląsku Cieszyńskim*. Cieszyn 1997]. „Nowe Książki”, nr 4, s. 61.
- Szczepański J., 1998c: *Pogranicze polsko-czeskie* [rec. K.D. Kadłubiec a kol. *Polska Narodni mensina na Tesinsku v Ceske republice*. Ostrava 1997]. „Przegląd Humanistyczny”, nr 4, s. 163.
- Szczepański J., 1998c: [rec. W. Szeliga przy współudziale K.D. Kadłubca, *Tam około Bogumina. Obrazy z życia autochtonicznej ludności północnego Zaolzia*. Czeski Cieszyn 1997]. „Przegląd Humanistyczny”, nr 4, s. 163.
- Szczepański J., 1998d: *Mała Ojczyzna* [rec. A. Kupiec, *Polatane Żywobyci*. Czeski Cieszyn 1997]. „Nowe Książki”, nr 1, s. 51.
- Szczepański J., 1999: *O zagadnieniach korzeni kulturowych*. „Przegląd Humanistyczny”, nr 1, s. 1—4.
- Szczepański J., 2013: *Dzienniki z lat 1945—1968*. Oprac., wstęp D. Kadłubiec. Ustroń: Galeria „Na Gojach”.



VARIA





Ondrej Štefaňak

Uniwersytet Konstantyna Filozofa w Nitrze

 <https://orcid.org/0000-0001-9362-993X>

## Wpływ polskiej szkoły socjologicznej na badania religijności na Słowacji<sup>1</sup>

**Abstract:** Although after the political change in 1989 it is possible to scientifically study the phenomenon of religiosity also in post-communist countries, it should be humbly recognized that the authentic sociology of religion in Slovakia is still *in statu nascendi*. This is evidenced, for example, by the fact that in the most famous Slovak sociological journal called “Sociology” only one issue has been devoted to the topic of religiosity during last 30 years (“Sociology”, 2001). We can claim, that researching of religiosity in Slovakia is almost like discovering a “virgin land”. At the same time it should be acknowledged that the development of research of religiosity in the Slovak reality was most positively influenced by the Polish school of sociology. The purpose of this study is to describe the outlined impact and emphasize its importance for researching of Slovakian religiosity.

**Key words:** Poland, religiosity, Slovakia, sociology of religion

### Wstęp

W ramach opisywania wpływu polskich naukowców na rozwój nauki w innych krajach Europy i świata warto zwrócić uwagę na wpływ wybitnych polskich socjologów religii na rozwój badań nad religijnością na Słowacji. Ten wpływ był i jest znaczący — częściowo ze względu na bliskość językową oraz częściowo ze względu na podobne realia socjoreligijne narodów z północnej i południowej strony Tatr. Chociaż po zmianie ustrojowej w 1989 roku również w krajach post-

<sup>1</sup> Praca była wspierana przez Słowacką Agencję ds. Badań i Rozwoju w ramach umowy Nr APVV-17-0158.

komunistycznych można badać zjawisko religijności, należy z pokorą uznać, że autentyczna socjologia religii na Słowacji jeszcze ciągle znajduje się *in statu nascendi*. Świadczy o tym np. fakt, iż w najbardziej znanym słowackim czasopiśmie socjologicznym pod nazwą „Sociológia” przez ostatnich 30 lat tematowi religijności poświęcono tylko jeden numer („Sociológia”, 2001). Można więc stwierdzić, jak to kiedyś napisał jeden z polskich socjologów, że badania nad religijnością na Słowacji przypominają odkrywanie „dziewiczej krainy” (Zemło, 2009).

W świetle zarysowanego kontekstu należy uznać, że na rozwój badań nad religijnością w realiach słowackich największy wpływ wywarła polska szkoła socjologiczna (lubelska, katowicka, warszawska, krakowska, poznańska i inne), która wiąże się przede wszystkim z takimi nazwiskami jak: Władysław Piwowarski, Janusz Mariański, Wojciech Świątkiewicz, Edward Ciupak, Witold Zdaniewicz, Sławomir Zaręba, Maria Libiszowska-Żółtkowska, Irena Borowik, Józef Baniak i inni. Oprócz pośredniego wpływu polskich socjologów religii na rozwój badań nad religijnością na Słowacji (wyrażającego się poprzez bogatą literaturę przedmiotu lub współpracę w ramach projektów badawczych) ów wpływ był i jest również bardziej bezpośredni (wykształcenie kilku socjologów religii, kilkunastu teologów pastoralnych oraz religioznawców). Celem niniejszego opracowania jest opisanie owego bardziej bezpośredniego wpływu oraz podkreślenie jego znaczenia dla badań nad religijnością na Słowacji. Artykuł składa się z trzech części: Władysław Piwowarski oraz badania nad religijnością Kamila Kardisa; Janusz Mariański oraz badania nad religijnością młodzieży Ondreja Štefaňaka; Wojciech Świątkiewicz oraz badania nad religijnością Ľubora Gála.

## **Władysław Piwowarski oraz badania nad religijnością Kamila Kardisa**

Jednym z nestorów polskiej socjologii religii jest prof. Władysław Piwowarski, autor ponad 500 prac naukowych. Urodził się 1 stycznia 1929 roku w Mokrzych koło Brzeska (zmarł 4 sierpnia 2001 w Lublinie). W 1961 roku obronił na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim doktorat z filozofii chrześcijańskiej w zakresie filozofii praktycznej i został zatrudniony na KUL w Sekcji Teologii Pastoralnej. Habilitował się w 1967 roku, sześć lat później (1973) uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego, a w 1982 roku został profesorem zwyczajnym. Był wybitnym i zasłużonym socjologiem religii, autorem kilku podręczników, wieloletnim kierownikiem Katedry Socjologii Religii na Wydziale Nauk Społecznych KUL. Jego zainteresowania naukowe skupiały się wokół socjologii religii i katolickiej nauki społecznej. Wśród jego publikacji znajdują się dzieła o charakterze monograficznym, encyklopedycznym i podręcznikowym, między innymi: *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, 1971; *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*,

1977; *Religijność ludowa — ciągłość i zmiana*, 1983; *ABC katolickiej nauki społecznej*, 1993; *Socjologia religii*, 2000. (Mariański, 2004a, s. 291—292).

Piwowarski z pasją starał się poznać i opisać prawdę o religijności Polaków. Jego diagnozy nieraz prowadziły do kontrowersji. Pisał odważnie i kontrowersyjnie o stanie świadomości religijnej polskich katolików. Należał do wielu towarzystw naukowych w kraju i za granicą (np. do Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Socjologicznego czy Görres-Gesellschaft). Pod jego kierownictwem stopień naukowy doktora uzyskało kilkanaście osób, m.in. Mirosław Kalinowski (1993), Kazimierz Świąt (1994) i Wiesław Łużyński (1999) (Świąt, 2018, s. 187—188). Wśród jego doktorantów znalazł się również Kamil Kardis z Litwy, który później zamieszkał na Słowacji, gdzie pracuje naukowo (Uniwersytet Preszowski w Preszowie, Katedra Filozofii i Religioznawstwa). Chociaż formalnie obronił pracę doktorską pod kierunkiem Kazimierza Ryczana, uważa się za ucznia Piwowskiego.

Kardis urodził się 23 września 1976 roku w Wilnie na Litwie. W 1994 roku uzyskał maturę. W latach 1994—1995 studiował na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a w latach 1995—1999 na Wydziale Teologii KUL. W okresie 1999—2003 odbył studia doktoranckie na Wydziale Nauk Społecznych KUL, najpierw pod kierunkiem Piwowskiego a następnie pod kierunkiem Ryczana. W 2004 roku otrzymał stopień doktora socjologii na podstawie rozprawy pt. *Wartości podstawowe społeczeństwa polskiego w świetle listów pasterskich Prymasa Kardynała Stefana Wyszyńskiego i Episkopatu Polski 1946—1981* (Skrzyniarz, 2018a, s. 461).

W 2011 roku Kardis uzyskał habilitację w zakresie religioznawstwa na Preszowskim Uniwersytecie w Preszowie, a w 2018 roku na tejże uczelni otrzymał tytuł profesora religioznawstwa. Jego zainteresowania naukowe skupiają się przede wszystkim wokół socjologii religii, socjologii rodziny oraz socjologii kultury i grup etnicznych. Słowacki uczony litewskiego pochodzenia należy do różnych towarzystw naukowych na Słowacji i w Polsce (jest m.in. ekspertem Polskiej Komisji Akredytacyjnej, członkiem Słowackiego Towarzystwa Socjologicznego oraz Rady Naukowej Wydziału Teologii Greckokatolickiej na Preszowskim Uniwersytecie w Preszowie) (<https://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologiczna-fakulta/katedry/kfr/7/kkardis/op/> [dostęp: 28.01.2021]).

Wśród badań empirycznych oraz bazujących na nich publikacji Kardisa znajdują się dzieła o charakterze podręcznikowym i monograficznym, m.in.: *Zakłady socjologii [Podstawy socjologii]*, 2009; *Náboženstvo v kontexte paradigmy sociálnej zmeny [Religia w kontekście paradygmatu zmiany społecznej]*, 2013; *Vybrané kapitoly zo sociológie náboženstva I [Wybrane rozdziały z socjologii religii I]*, 2013; *Sociológia náboženstva II [Socjologia religii II]*, 2016; *Kapital spoločný a religia w perspektywie społeczeństwa ryzyka*, 2017; *Úvod do kultúrnej a sociálnej antropológie [Wstęp do antropologii kulturowej i społecznej]*, 2019 (<http://www.pulib.sk/web/kniznica/epc/autor/Kardis+Kamil+%281976%29> [dostęp: 28.01.2021]). Dla rozwoju badań nad religijnością na Słowacji ważne jest również to, że od 2004 roku pod kierownictwem Kardisa różne stopnie naukowe uzyskało wielu

studentów — m.in. Anna Krehlíková (2014), Jana Štefančíková (2015) i Ľubomír Jankura (2020) — których prace dyplomowe (doktorskie, magisterskie lub licencjatskie) niejednokrotnie bazowały na badaniach socjoreligijnych (<https://kzp.pulib.sk/#/library/kzp?supervisor=Kardis%20Kamil> [dostęp: 28.01.2021]).

## Janusz Mariański oraz badania nad religijnością młodzieży Ondreja Štefaňaka

Wśród najwybitniejszych polskich socjologów religii znajduje się również doktor honoris causa prof. Janusz Mariański. Lista jego prac naukowych obejmuje ponad 1500 tytułów oraz ciągle się poszerza. Urodził się 6 września 1940 roku w Borowie koło Sierpca na Mazowszu. W 1972 roku obronił na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim doktorat z filozofii chrześcijańskiej w zakresie socjologii. Habilitował się w 1979 roku, dziesięć lat później (1989) uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego, a w 1992 roku został profesorem zwyczajnym. Jest wybitnym i zasłużonym socjologiem religii, autorem kilku podręczników i mnóstwa publikacji książkowych, wieloletnim kierownikiem Katedry Socjologii Moralności (1984—2012) oraz Katedry Socjologii Religii (2001—2012) w Instytucie Socjologii KUL (Smyczek, 2015a, s. 385—386).

Zainteresowania naukowe Mariańskiego skupiają się wokół socjologii religii, socjologii moralności i katolickiej nauki społecznej. Wśród jego licznych publikacji znajdują się dzieła o charakterze monograficznym, encyklopedycznym i podręcznikowym, m.in.: *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, 2001; *Leksykon socjologii religii*, 2004; *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*, 2004; *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, 2006; *Socjologia moralności*, 2006; *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, 2008; *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, 2010; *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994—2009. Studium socjologiczne*, 2011; *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne*, 2014; *Leksykon socjologii moralności. Podstawy, teorie, badania, perspektywy*, 2015; *Godność ludzka w kontekście społecznym. Szkice ze społecznego nauczania Kościoła katolickiego*, 2017; *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988—1998—2005—2017*, 2018. (Fel, Zemło, 2020, s. 489—588).

Lubelski uczony jest socjologiem o niekwestionowanym autorytecie w dziedzinie socjologii religii i socjologii moralności, niedościgłym erudytą i diagnostykiem. Jest badaczem niezależnym, nie pisze pod niczyje dyktando, nie upiększa rzeczywistości, nie chce się nikomu przypodobać, nie ucieka przed tematami trudnymi i kontrowersyjnymi. Przeciwnie — usiłuje w naukowej formule dokonać



obiektywnej i rzetelnej diagnozy aktualnych problemów społecznych oraz wskazać probabilistyczne kierunki zmian. Jest uczonym rzetelnych diagnoz, mądrych i uczciwych interpretacji, generalizacji i teorii oraz rozsądnych i trafnych refleksji wobec przyszłości (Świątkiewicz, red., 2019, s. 21—37).

Mariański należał lub należy do wielu towarzystw naukowych w kraju i za granicą (np. do Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Centralnej Komisji ds. Stopni i Tytułów, Zespołu ds. Dobrych Praktyk Akademickich czy Görres-Gesellschaft) (Marczewski, 2018, s. 17—18). Pod jego kierownictwem stopień naukowy doktora uzyskało około 60 osób, m.in.: Andrzej Tarczyński (1990), Ewa Budzyńska (1990), Mariusz Zemło (1994) Emilia Żereł (1998) i Leon Smyczek (2002). Wśród jego doktorantów znalazł się również Ondrej Štefaňak ze Słowacji, który od 2008 do 2017 roku wykładał na Katolickim Uniwersytecie w Ružomberku oraz od 2017 roku wykłada na Uniwersytecie Konstantyna Filozofa w Nitrze — obecnie jest kierownikiem Katedry Socjologii na tejże uczelni (Fel, Zemło, red., 2020, s. 635—658).

Štefaňak urodził się 24 grudnia 1979 roku w Kežmarku na Słowacji. W 1998 roku uzyskał maturę. W latach 1998—2003 studiował na Uniwersytecie Komeńskiego w Bratysławie, a w latach 2003—2004 na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu w Ružomberku. W okresie 2005—2008 odbył studia doktoranckie na Wydziale Nauk Społecznych KUL Jana Pawła II pod merytorycznie wspomagającym i życzliwym kierownictwem Mariańskiego, który zabierał go na różne konferencje lub spotkania socjoreligijne, wprowadzając go do społeczności socjologów religii w Polsce i na Słowacji. W 2008 roku otrzymał stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie socjologii na podstawie rozprawy pt. *Postawy religijno-moralne młodzieży diecezji spiskiej*. W 2015 roku uzyskał habilitację w zakresie socjologii również na Wydziale Nauk Społecznych KUL Jana Pawła II (Smyczek, 2015b, s. 814—815).

Zainteresowania naukowe Štefaňaka skupiają się przede wszystkim wokół socjologii religii, socjologii moralności oraz katolickiej nauki społecznej. Jest autorem kilkunastu monografii oraz ponad 100 artykułów naukowych. Działa w Radach Naukowych kilku słowackich i zagranicznych czasopism. Jest członkiem Słowackiego Towarzystwa Socjologicznego przy Słowackiej Akademii Nauk, członkiem Komisji ds. Stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich przy Polskiej Akademii Nauk, ekspertem Słowackiej Agencji Akredytacyjnej ds. Szkolnictwa Wyższego, ekspertem watykańskiej Agencji ds. Oceny i Promocji Jakości Kształcenia na Uniwersytetach i Wydziałach Kościelnych w dziedzinie nauk społecznych (AVEPRO) oraz członkiem Międzynarodowego Stowarzyszenia Badań nad Religią w Europie Środkowo-Wschodniej (ISORECEA) (Skrzyniarz, 2018b, s. 461).

Wśród badań empirycznych oraz bazujących na nich publikacji omawianego socjologa znajdują się dzieła o charakterze monograficznym i podręcznikowym, m.in.: *Religijność młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spiskiej*, 2009; *Úvod do sociológie [Wstęp do socjologii]*, 2009; *Wartości moralne maturzystów słowackich. Na przykładzie diecezji spiskiej*, 2013; *Úvod do katolíckej sociálnej*

*náuky [Wstęp do katolickiej nauki społecznej]*, 2013; *Moralność młodzieży w opinii nauczycieli*, 2014; *Religijni i moralni?*, 2014; *Globalny stosunek do wiary młodzieży słowackiej w procesie przemian*, 2018; *Hodnoty, túžby a obavy mládeže [Wartości, dążenia i obawy młodzieży]*, 2018; *Religiozita mládeže v procese premien [Religijność młodzieży w procesie przemian]*, 2019; *Manželstvo a rodina v ponímaní mládeže [Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży]*, 2020; *Úvod do sociológie náboženstva [Wstęp do socjologii religii]*, 2021 (<https://www.ukf.sk/univerzita/kontakt/adresar-osob> [dostęp: 28.01.2021]).

Oprócz licznych prac empirycznych Štefaňaka, wykorzystujących przede wszystkim własne badania empiryczne nad religijnością i moralnością młodzieży słowackiej, dla rozwoju tego typu badań na Słowacji istotne jest również, że od 2008 roku pod jego kierownictwem różne stopnie naukowe uzyskało wielu studentów Katolickiego Uniwersytetu w Ružomberku oraz Uniwersytetu Konstantyna Filozofa w Nitrze, których prace dyplomowe (doktorskie, magisterskie lub licencjackie) niejednokrotnie bazowały na badaniach socjoreligijnych. Do studentów tych należą m.in.: Branislav Dubovec (2012), Martina Ziburová (2014), Jozef Virdzek (2016), Martin Majda (2017), Jozef Bartoš (2017), Peter Janáček (2017) i Inga Kolomiyets (2019) (Štefaňak, 2021a).

Štefaňak na podstawie ostatnich trzech spisów ludności oraz własnych i innych badań socjologicznych podkreśla, że po trzech dekadach transformacji polityczno-społecznej i kulturowej religijność w społeczeństwie słowackim pozostaje na względnie stabilnym poziomie. Dotyczy to — z pewnymi zastrzeżeniami — również środowisk młodzieżowych. Zmiany w strukturach społecznych na Słowacji zachodzą znacznie szybciej niż zmiany w sferze aksjologicznej. Przemiany w religijności młodzieży słowackiej nie są procesem ani jednokierunkowym, ani jednolitym. Nie muszą one przypominać do złudzenia schematów rozwojowych zachodnioeuropejskiej dechrystianizacji, są możliwe alternatywne scenariusze przemian socjoreligijnych. Na razie wyniki jego badań empirycznych wspierają przede wszystkim scenariusz powolnie postępującej sekularyzacji, ale częściowo także scenariusz stabilizacji lub nawet rewitalizacji religijności wśród pewnej części młodego pokolenia Słowaków (Smyczek, 2015b, s. 814—815).

Zarysowane stwierdzenia bardzo trafnie dokumentuje typologia religijności młodzieży słowackiej, którą omawiany uczony opracował na podstawie dwóch badań socjoreligijnych przeprowadzonych w środowisku młodzieży diecezji spińskiej w latach 2006 i 2016. Wyróżnił następujące cztery typy religijności:

1. **Religijność zorientowana kościelnie** (2006 — 15,9%; 2016 — 14,9%). Ten typ religijności cechuje się wysokim poziomem wskaźników religijności we wszystkich jej podstawowych wymiarach. Nie oznacza to, że młodzież o religijności kościelnej nie zna jakichkolwiek odchyień od oficjalnej nauki Kościoła, jednakże różnice te nie są liczne i nie dotyczą centralnych punktów wiary religijnej.
2. **Religijność zorientowana selektywnie** (2006 — 38,3%; 2016 — 29,5%). Osoby o religijności selektywnej wybierają z depozytu wiary to, co odpowiada ich subiektywnym potrzebom i opiniom. Niektóre praktyki religijne praktykują

częściej, inne rzadziej; niektóre wierzenia religijne lub zasady moralne akceptują, innych nie akceptują.

3. **Religijność wahająco-poszukująca** (2006 — 31,3%; 2016 — 37,7%). Młodzież o takich postawach nie ignoruje całkowicie problemów religijnych, ale też nie aprobuje automatycznie zinstytucjonalizowanej religii. Są to osoby niezdecydowane, pytające, wątpiące, ale też poszukujące odpowiedzi w sprawach religijnych.
4. **Obojętność lub niewiara** (2006 — 14,5%; 2016 — 17,9%). Chodzi o osoby otwarcie deklarujące obojętność wobec wiary religijnej lub niewiarę. Typ „niewierzących” wskazuje na ludzi, którzy nie przyjmują oficjalnych modeli religijnych oraz tworzą dla siebie nowe, własne interpretacje życia i świata.

Podsumowując przedstawioną typologię, można powiedzieć, iż religijność większości dwukrotnie badanej młodzieży była nacechowana selektywnie albo wahająco (2006 — 69,6%; 2016 — 67,2%). Z jednej strony z tą większością graniczyła część młodzieży o religijności zorientowanej kościelnie, a z drugiej strony część młodzieży obojętnej wobec wiary religijnej lub niewierzącej (Štefaňak, 2019, s. 227—233).

## Wojciech Świątkiewicz oraz badania nad religijnością Łubora Gála

Do wybitnych polskich socjologów religii należy również prof. Wojciech Świątkiewicz, który od lat jest związany z Uniwersytetem Śląskim w Katowicach, ale podczas ostatnich kilkunastu lat również z Uniwersytetem Konstantyna Filozofa w Nitrze. Lista jego prac naukowych obejmuje ponad 200 tytułów i ciągle się poszerza. Urodził się 2 kwietnia 1951 roku w Gdańsku. W 1979 roku obronił na Uniwersytecie Łódzkim doktorat z nauk humanistycznych w zakresie socjologii. Habilitował się w 1988 roku, a tytuł profesora otrzymał w 1998 roku. Od 1975 roku wykłada na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, na którym pełni również liczne funkcje akademickie (np. dyrektor Instytutu Socjologii UŚ, prodziekan Wydziału Nauk Społecznych UŚ, prorektor UŚ).

Jego zainteresowania naukowe skupiają się wokół socjologii kultury, socjologii regionu, socjologii religii i socjologii rodziny ([https://silesia.edu.pl/index.php/%C5%9Awi%C4%85tkiewicz\\_Wojciech](https://silesia.edu.pl/index.php/%C5%9Awi%C4%85tkiewicz_Wojciech) [dostęp: 28.01.2021]). Wśród jego publikacji znajdują się m.in. następujące dzieła monograficzne: *Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania*, 1987; *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*, 1997; *Rodzina w sercu Europy. Rybnik — Nitra — Hradec Králové — Szeged. Socjologiczne studium rodziny współczesnej*, 2009; *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne studium religijności polskiej w kontekście europejskim*, 2010; *Religiousness and Lifestyles. A sociolo-*

*gical Study of Slovak Families [Religijność i style życia. Studium socjologiczne rodzin słowackich]*, 2017. (<https://publons.com/researcher/3579072/wojciech-swiatkiewicz/publications/> [dostęp: 28.01.2021]).

Zainteresowania naukowe Świątkiewicza obejmują szczególnie region śląski, problematykę społeczno-kulturowych uwarunkowań wzorów religijności, przekazu wartości religijnych w rodzinie, tradycyjnej religijności w kontekście przemian religijności współczesnej czy też roli religii w procesach legitymizacji świata społecznego. Badacz należał lub należy do wielu towarzystw naukowych w kraju i za granicą (np. do Komitetu Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Centralnej Komisji ds. Stopni i Tytułów, Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego, Komisji ds. Stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich i Słowackiego Towarzystwa Socjologicznego) ([https://silesia.edu.pl/index.php/%C5%9Awi%C4%85tkiewicz\\_Wojciech](https://silesia.edu.pl/index.php/%C5%9Awi%C4%85tkiewicz_Wojciech) [dostęp: 28.01.2021]). Pod kierunkiem śląskiego uczonego stopień naukowy doktora uzyskało około 30 osób, m.in.: Dorota Pawlik (1999), Andrzej Kasperek (2001), Andrzej Górny (2005), Agnieszka Skołućka (2009) i Monika Grotek (2014) (<https://nauka-polska.pl/#/profile/scientist?id=68697&k=tahsxo> [dostęp: 28.01.2021]). Wśród jego doktorantów — na Uniwersytecie Konstantyna Filozofa w Nitrze — znalazł się również Ľubor Gál ze Słowacji, który obecnie pracuje jako duszpasterz i okolicznościowo wykłada socjologię na tejże uczelni. Chociaż formalnie obronił pracę doktorską pod kierunkiem Petera Kondrly, w znacznej mierze uważa się za ucznia Świątkiewicza, który oprócz niego wypromował w Nitrze kilkunastu absolwentów socjologii, którzy w swoich pracach dyplomowych niejednokrotnie odwoływali się do badań socjoreligijnych.

Gál urodził się 6 grudnia 1979 roku w Nowych Zamkach na Słowacji. W 1998 roku uzyskał maturę. W latach 1999—2007 studiował na Uniwersytecie Komeńskiego w Bratysławie oraz uzyskał magisterium w zakresie teologii katolickiej. W latach 2011—2013 odbył studia doktoranckie w Katedrze Socjologii Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Konstantyna Filozofa w Nitrze, w znacznej mierze pod kierunkiem Świątkiewicza, chociaż formalnie pod kierunkiem Kondrly. W 2013 roku otrzymał stopień doktora socjologii na podstawie rozprawy pt. *Náboženské hodnoty vo farskom spoločenstve v Nitre [Wartości religijne w społeczności parafialnej w Nitrze]*. W latach 2007—2011 pracował jako wikariusz w Żółtych Morawcach, a w okresie 2011—2014 jako wikariusz w Nitrze. Od 2014 roku jest proboszczem w parafii Nowa Wiesz nad Żytawą (Gál, 2021).

Zainteresowania naukowe Gála skupiają się wokół socjologii religii, socjologii parafii i socjologii Internetu. Wśród badań empirycznych oraz bazujących na nich publikacji znajdują się m.in. następujące prace naukowe słowackiego uczonego: *Náboženské hodnoty v Katechizme Katolíckej cirkvi — substanciálne vymedzenie náboženstva v sociológii [Wartości religijne w Katechizmie Kościoła katolickiego — substancjalne definiowanie religii w socjologii]*, 2013; *Tri aspekty skúmania hodnôt [Trzy aspekty badania wartości]*, 2013; *Chudoba a jej etické aspekty [Ubóstwo oraz jego aspekty etyczne]*, 2014; *Médiá — hodnoty — spoločnosť [Media — wartości — społeczeństwo]*, 2014; *K sociologickej diferenciacii*

*vplyvov vzdelania [Ku dyferenciacii socjologicznej vplyvov vykshtalcenia]*, 2015; *Vzdelanie a religiozita [Wykshtalcenie i religijnosť]*, 2015 (<https://kis.ukf.sk/opa/cXE?fn=resultform&rankfield=true&prequelF=4> [dostęp: 28.01.2021]). Chociaż Gál nie pracuje przede wszystkim naukowo, w związku z czym nie promuje kolejnej kadry socjoreligijnej, własnymi refleksjami teoretycznymi i analizami empirycznymi z zakresu socjologii religii, socjologii parafii oraz socjologii Internetu chętnie dzieli się przy okazji różnych konferencji lub spotkań naukowych i religijnych.

## Zakończenie

Po przedstawieniu kilku wybitnych polskich socjologów religii (Władysława Piwowarskiego, Janusza Mariańskiego i Wojciecha Świątkiewicza) oraz ich uczniów, którzy pochodzą ze Słowacji oraz (lub) tam pracują (Kamila Kardisa, Ondreja Štefaňaka i Ľubora Gála), należy powtórzyć, iż na rozwój badań nad religijnością w realiach słowackich największy wpływ wywarła polska szkoła socjologiczna (lubelska, katowicka, warszawska, krakowska, poznańska i inne). Oprócz wymienionych naukowców z pewnością istnieją jeszcze inni Słowacy, którzy studiowali w Polsce — np. na Wydziale Teologii KUL Jana Pawła II w Lublinie, na Wydziale Teologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (wcześniej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie), na Wydziale Teologii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (wcześniej Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie), ale też w innych polskich ośrodkach naukowych — i zajmują się problematyką socjoreligijną.

To, że w tym zakresie znaczenie polskich socjologów religii jest pierwszorzędne, nie oznacza, że na rozwój badań nad religijnością na Słowacji nie miały wpływu również inne szkoły socjologiczne (np. francuska, angielska, włoska, niemiecka, hiszpańska, amerykańska, austriacka, węgierska czy czeska). Jednak oddziaływanie polskiej szkoły socjologicznej wydaje się najistotniejsze — zarówno ze względu na bliskość językową, jak i ze względu na podobne realia socjoreligijne w Polsce i na Słowacji. Opisywany wpływ jest widoczny także w odniesieniu do wątków tematycznych, jak również metodologicznych (np. badania nad religijnością w ramach jej siedmiu podstawowych wymiarów wyróżnionych przez Piwowarskiego kontynuowane przez Mariańskiego, Świątkiewicza, Kardisa, Štefaňaka, Gála i innych).



## Bibliografia

- Fel S., Zemło M., red., 2020: *Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940—2020)*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Gál L., 2013: *Náboženské hodnoty v Katechizme Katolíckej cirkvi — substanciálne vymedzenie náboženstva v sociológii*. W: *Sociálne poslanstvo Jána Pavla II. pre dnešný svet 2013*. Red. A. Lisník, K. Greňová, M. Ambrózy, I. Franzenová. Ružomberok: Verbum, s. 146—155.
- Gál L., 2015a: *K sociologickej diferenciacii vplyvov vzdelania*. „Mládež a spoločnosť”, nr. 3, s. 26—35.
- Gál L., 2015b: *Vzdelanie a religiozita*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- Gál L., 2021: *Życiorys*. Archiwum prywatne Lubora Gála.
- Gál L., Kondrla P., Pavlíková M., Pavlovičová P., 2013: *Tri aspekty skúmania hodnôt*. Ljubljana: KUD Apokaslipsa.
- Gál L., Šarvajcová M., 2014a: *Chudoba a jej etické aspekty*. Košice: UPJŠ.
- Gál L., Šarvajcová M., 2014b: *Média — hodnoty — spoločnosť*. W: *(Ko)media. (Ko)munikácia, (Ko)operácia, (Ko)ntestácia*. Red. Z. Widera, L. Čábyová. Katowice: Wydawnictwo Naukowe Unikat 2, s. 151—158.
- Kardis K., 2009: *Základy sociológie*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove.
- Kardis K., 2013a: *Náboženstvo v kontexte paradigmy sociálnej zmeny*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity.
- Kardis K., 2013b: *Vybrané kapitoly zo sociológie náboženstva I*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove.
- Kardis K., 2016: *Sociológia náboženstva II*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove.
- Kardis K., 2017: *Kapital społeczny a religia w perspektywie społeczeństwa ryzyka*. Warszawa: Jedność w Różnorodności.
- Kardis K., Nguyen Trong D., 2019: *Úvod do kultúrnej a sociálnej antropológie*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity.
- Libiszowska-Żółtkowska M., Mariański J., red., 2004: *Leksykon socjologii religii*. Warszawa: Verbinum.
- Marczewski M., 2018: *Mariański Janusz*. W: *Encyklopedia 100-lecia KUL*. T. II. Red. A. Dębiński. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 17—18.
- Mariański J., 2001: *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Mariański J., 2004a: *Płowowski Władysław*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa: Verbinum, s. 291—292.
- Mariański J., 2004b: *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mariański J., 2006a: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mariański J., 2006b: *Socjologia moralności*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mariański J., 2008: *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mariański J., 2010: *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mariański J., 2011: *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994—2009. Studium socjologiczne*. Lublin: Wydawnictwo KUL.



- Mariański J., 2014: *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mariański J., 2017: *Godność ludzka w kontekście społecznym. Szkice ze społecznego nauczania Kościoła katolickiego*. Lublin: Gaudium.
- Mariański J., 2018: *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988—1998—2005—2017*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mariański J., red., 2015: *Leksykon socjologii moralności. Podstawy, teorie, badania, perspektywy*. Red. Idem. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Piowowski W., 1971: *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Piowowski W., 1977: *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Piowowski W., 1993: *ABC katolickiej nauki społecznej*. Pelplin: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Piowowski W., 2000: *Socjologia religii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Piowowski W., red., 1983: *Religijność ludowa — ciągłość i zmiana*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- „Sociologia”, 2001, nr 1.
- Skrzyniarz R., 2018a: *Kardis Kamil*. W: *Encyklopedia 100-lecia KUL*. T. I. Red. A. Dębiński. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 461.
- Skrzyniarz R., 2018b: *Štefaňak Ondrej*. W: *Encyklopedia 100-lecia KUL*. T. II. Red. A. Dębiński. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 461.
- Smoczyk L., 2015a: *Mariański Janusz*. W: *Leksykon socjologii moralności. Podstawy, teorie, badania, perspektywy*. Red. J. Mariański. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 385—386.
- Smoczyk L., 2015b: *Štefaňak Ondrej*. W: *Leksykon socjologii moralności. Podstawy, teorie, badania, perspektywy*. Red. J. Mariański. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 814—815.
- Štefaňak O., 2009a: *Religijność młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spiskiej*. Ružomberok: Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku.
- Štefaňak O., 2009b: *Úvod do sociológie*. Ružomberok: Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku.
- Štefaňak O., 2013a: *Úvod do katolíckej sociálnej náuky*. Ružomberok: Verbum.
- Štefaňak O., 2013b: *Wartości moralne maturzystów słowackich. Na przykładzie diecezji spiskiej*. Lublin: Norbertinum.
- Štefaňak O., 2014a: *Moralność młodzieży w opinii nauczycieli*. Lublin: Norbertinum.
- Štefaňak O., 2014b: *Religijni i moralni?* Lublin: Norbertinum.
- Štefaňak O., 2018a: *Globalny stosunek do wiary młodzieży słowackiej w procesie przemian*. Katowice: Studio Noa.
- Štefaňak O., 2018b: *Hodnoty, túžby a obavy mládeže*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- Štefaňak O., 2019: *Religiozita mládeže v procese premien*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- Štefaňak O., 2020: *Manželstvo a rodina v ponímaní mládeže*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- Štefaňak O., 2021a: *Prace dyplomowe*. Archiwum prywatne Ondreja Štefaňaka.
- Štefaňak O., 2021b: *Úvod do sociológie náboženstva*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.

- Świątkiewicz W., 1987: *Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Świątkiewicz W., 1997: *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*. Katowice—Wrocław: Societas Scientiis Favendis Silesiae Superioris.
- Świątkiewicz W., 2010: *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Świątkiewicz W., Górny A., Juszczyk-Frelkiewicz K., 2017: *Religiousness and Lifestyles. A Sociological Study of Slovak Families*. Katowice: University of Silesia.
- Świątkiewicz W., red., 2009: *Rodzina w sercu Europy. Rybnik — Nitra — Hradec Králové — Szeged. Socjologiczne studium rodziny współczesnej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Świątkiewicz W., red., 2019: *Janusz Mariański. Doctor Honoris Causa Universitatis Silesiensis*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Święs K., 2018: *Piwowarski Władysław*. W: *Encyklopedia 100-lecia KUL*. T. II. Red. A. Dębiński. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 187—188.
- Zemło M., 2009: *Recenzja. O. Štefaňak: Religijnosť mlodzieży slowackej. Na przykladzie diecezji spiskiej*. Lublin: Norbertinum.

#### **Źródła internetowe**

- <http://www.pulib.sk/web/kniznica/epc/autor/Kardis+Kamil+%281976%29> [dostęp: 28.01.2021].
- <https://kis.ukf.sk/opacXE?fn=resultform&rankfield=true&prequelF=4> [dostęp: 28.01.2021].
- <https://kzp.pulib.sk/#/library/kzp?supervisor=Kardis%20Kamil> [dostęp: 28.01.2021].
- [https://nauka-polska.pl/#/profile/scientist?id=68697&\\_k=tahsxo](https://nauka-polska.pl/#/profile/scientist?id=68697&_k=tahsxo) [dostęp: 28.01.2021].
- <https://publons.com/researcher/3579072/wojciech-swiatkiewicz/publications/> [dostęp: 28.01.2021].
- [https://silesia.edu.pl/index.php/%C5%9Awi%C4%85tkiewicz\\_Wojciech](https://silesia.edu.pl/index.php/%C5%9Awi%C4%85tkiewicz_Wojciech) [dostęp: 28.01.2021].
- <https://www.ukf.sk/univerzita/kontakt/adresar-osob> [dostęp: 28.01.2021].
- <https://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/katedry/kfr/7/kkardis/op/> [dostęp: 28.01.2021].

# RECENZJE





Krzysztof Frysztacki

Uniwersytet Jagielloński (Professor Emeritus)

 <https://orcid.org/0000-0001-6832-6021>

## O trudnościach płynących z ubóstwa i sposobach ich przezwyciężania

*Everyday Hardship. Patterns of Resilience in the Households Living in Poverty*, red. nauk. Monika Gnieciak, Krzysztof Łęcki, Kazimiera Wódz, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2020, 365 s.

### Uwagi wprowadzające

Tą tematyką, a co za tym idzie tą literaturą przedmiotu, która niezmiennie zasługuje na uwagę, wzbogacając naszą wyobraźnię, wiedzę i możliwości aplikacyjne, jest obszar socjologiczno-socjalny. Oznacza to m.in. znamieny w naszym kraju, z pewnością pożyteczny oraz owocny związek między socjologią, polityką społeczną i pracą socjalną, w którego konsekwencji pojawiło się w ostatnich dziesięcioleciach szereg prac. Raz jeszcze podkreślmy znaczenie tego nurtu. W jego ramach wskaźmy na konteksty, przejawy oraz sposoby reagowania na bodajże najoczywistszy, bodajże kluczowy problem społeczny, jakim jest ubóstwo; jest to splot zagadnień, którego bogactwo w naszych krajowych publikacjach zasługuje na podkreślenie. Jeśli tak, to od razu wyróżnijmy najnowsze u nas, jak piszącemu te słowa wiadomo, wymienione w nagłówku studium, będące przedmiotem niniejszego komentarza. Jest to studium, o którym można z przekonaniem rzec, że w zasługujący na podkreślenie sposób kontynuuje oraz odzwierciedla tę wskazaną linię badań. Jest bezsprzecznie wartościowe oraz godne zainteresowania i krytycznej debaty, wzmacnia to, co wiemy, oraz możliwości pozytywnego działania.

Zanim jednak przejdziemy do właściwych temu szczegółów, w charakterze swoistego prologu przywołajmy — jako nieliczne przykłady — pewne dokumentujące ów obszar opracowania. Niejako z natury rzeczy są one mniej lub bardziej wyraziście interdyscyplinarne. Czy jednak w tych ramach podejście w szerokim sensie tego słowa socjologiczne jest uchwytnie, a wręcz w poszczególnych przypadkach dominujące? Odpowiedź jest prosta i przewidywalna — naturalnie tak. O jakimś bardziej rozwiniętym poświęconym temu komentarzu w tym miejscu nie może być mowy. Ograniczmy się do uwag o charakterze sygnałnym, dotyczących pojedynczych, wybranych przypadków, z jednej strony sięgając do prac dawniejszych, a z drugiej strony wskazując przykładowo na przejawy bliższe obecnemu czasowi. W każdym razie do takich przykładów, o których można rzec, że ze względu na istotne cechy skorelowane jest z nimi recenzowane studium.

Podkreślmy na początku i przede wszystkim znaczenie Łódzkiej Szkoły Badań nad Biedą i Pomocą Społeczną. Mamy w tym nurcie do czynienia z podejmowanymi przez lata przedsięwzięciami, konsekwentnie i twórczo realizowanymi pod kierunkiem Wielisławy Warzywody-Kruszyńskiej, z ukazaniem rozlicznych i zróżnicowanych, szczegółowo dokumentowanych uwarunkowań; mamy do czynienia z pouczającym obrazem zjawisk zachodzących w mieście, które stało się znamiennym przejawem naszej rzeczywistości i naszych problemów. Przywołajmy przy tym tylko jedno studium, zarówno z wynikami badawczymi, jak i wnioskami składającymi się na „łódzki klimat” (Warzywoda-Kruszyńska, red., 1998). Przy czym cechą szczególną stało się wyróżnianie enklaw biedy i względnie całościowego splotu właściwych im czynników demograficznej, materialnej, ściślej społecznej (dez)organizacji. Przykładem kontynuacji niech będzie znowu wyraźnie uogólniająca książka Jolanty Grotowskiej-Leder (2002). Niejako w opozycji do takiego względnie syntetyzującego podejścia na wyróżnienie zasługuje również to, któremu właściwe było, także jest, uchwycenie bardziej zindywidualizowanej narracji, przejawiającej się na poziomie życia poszczególnych osób i rodzin. Zasygnalizujmy wymowę tych indywidualnych przypadków życiowych, wymowę autentycznych, niejednokrotnie drastycznych trudności, o jakich prosto mówili zmagający się z tymi trudnościami ludzie. Nadzwyczaj pod tym względem ważny przykład to pewne pokłosie badań o metodzie narracyjnej (Tarkowska, Warzywoda-Kruszyńska, Wódz, red., 2003). Te głównie kobiece głosy... Z kolei z nowszych — praca, której niejako konstytutywnie właściwa jest myśl i kategoria przeciwdziałania, „przeciw-problemowego” aktywizmu (Boryczko et al. 2016). Nieprzypadkowo zwrócono uwagę na tym razem współwystępowanie ujęcia socjologicznego i pedagogicznego oraz na społecznie fundamentalną zasadę społecznej solidarności. Wszystkie te punkty widzenia, powiedzmy raz jeszcze, znajdują się w dziele, któremu poświęcona jest ta recenzja.

Jeśli jednak wielość i wielorakość polskich studiów zasługuje na podkreślenie, tym bardziej, co znowu łatwo przewidywalne, możemy to powiedzieć o zagranicznej literaturze przedmiotu. W charakterze swoistego kontrapunktu odwołajmy się do strony amerykańskiej; niech to znowu będzie zaledwie kilka przykładów.



Wobec tego warto zwrócić uwagę na nurt w tamtejszej debacie i literaturze odznaczający się szczególną siłą, na nurt aksjologiczno-ideologiczny. Trudno zapewne byłoby znaleźć jakieś inne krajowe pole z równie silnymi konfrontacjami między podstawowymi stanowiskami światopoglądowymi, by ograniczyć się do wymiarów konserwatyizmu oraz progresywizmu (jako że historycznie ujmując, taki porządek chronologiczny jest zdecydowanie usprawiedliwiony). Owe zapowiedziane przykłady? Po jednej stronie ciągle najświeższej daty obszerne, nadzwyczaj we wszelakie szczegóły obfitujące dzieło, którego autorem jest powszechnie znany i wpływowy George Will (2019). Stwierdzenia, że amerykański fenomen został zapoczątkowany i był budowany na podstawie praw naturalnych, że pochodzą z nich czynniki wolności oraz jednocześnie odpowiedzialności, co oznacza poniekąd nadrzędną zasadę kształtowania własnego losu, związanych z tym wyborów, to linia przewodnia tego rozumowania. W odpowiedzi sięgnijmy do stosunkowo dawnego, bo z 1962 roku, ale cieszącego się wielkim rozgłosem i wznawianego studium Michaela Harringtona (wyk. wydanie 1997) — aż nazbyt dobitnie ukazującego amerykańskie ubóstwo jako coś znacznie więcej, niż pozornie domniemywany margines tamtejszego świata, bynajmniej nie wynikający, a w każdym razie przede wszystkim nie wynikający z ludzkich słabości, lecz płynący z błędów systemu. W tym miejscu oczywiście nie może być mowy o żadnej poświęconej temu konkluzji. Wystarczy, jeśli raz jeszcze podkreślimy znaczenie takiej debaty.

Oczywiście z tą debatą związane są nadzwyczaj bogate w rozmaite szczegóły aspekty empiryczne. W tym takie, których prezentacja ma szczególnie dobitną wymowę, co w sposób prosty (potraktujmy to oczywiście jako zaletę) przemawiałoby do wyobraźni, tak jak w ujęciu Barbary Ehrenreich (2001 — wyk. wydanie 2011). I znowu: kto (lub co) w związku z ubóstwem zasługuje w pierwszej kolejności na krytykę? Czy sami ubodzy? Wreszcie, Daniel Hatcher (2016), jako jeden z tych badaczy, którzy skupili się na dysfunkcjonalnych aspektach tamtejszego systemu socjalno-pomocowego, na wręcz wykorzystywaniu samego zjawiska ubóstwa i ludzi tym dotkniętych.

Zwróćmy przy tym uwagę, że Hatcher — w ślad za innymi — został zaliczony do kręgu określanego zgoła dumnym terminem *muckrakers*; ani on, ani wielu innych nie przejmowali się skłonnością do bycia przesadnie uprzejmymi. Zapewne różni to nieco polską oraz amerykańską stronę publikacyjną. My piszemy w sposób, powiedzmy tak, bardziej łagodny. Tym niemniej esencjalnie kierujemy naszą uwagę w zbliżonych kierunkach. Dobrym, wręcz bardzo dobrym tego potwierdzeniem jest *Everyday Hardship*.

## Konfrontacja z ubóstwem w wymiarze życia codziennego

Spoglądanie na problem ubóstwa jako na równie dominujący co dotkliwy czynnik określający codzienne losy ludzi jest naturalnie tylko jednym możliwym punktem odniesienia, co jest dobrze wiadome i co również tutaj zostało już dobitnie zasygnalizowane. Jednakże jest to punkt widzenia pod pewnymi względami szczególnie wymowny, skłaniający do myślenia. Owe w punkcie wyjścia indywidualne, rodzinne, skoncentrowane w gospodarstwach domowych losy przebiegają oczywiście w szerszym otoczeniu, pod wpływem właściwych mu cech charakterystycznych i zmian. Mamy więc do czynienia ze splotem czynników, które zaliczymy do ogólniejszych poziomów struktury społecznej, które odzwierciedlają względnie specyficzne, ale jednak zewnętrzne, otaczające mechanizmy regionalne i lokalne, oraz wreszcie te, które „przynależą” danym ludziom i w decydującym zakresie określają ich unikatową egzystencję. Temu właśnie poświęcone jest studium *Everyday Hardship. Patterns of Resilience in the Households Living in Poverty*. Dodajmy od razu, że ma ono swoje korzenie. Z jednej strony jest w znacznym stopniu pokłosiem i kontynuacją wieloletnich rozmaitych badań na Górnym Śląsku (czy też, ściślej mówiąc, również na obrzeżach Zagłębia) prowadzonych w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Śląskiego, korzystaniem z ich rezultatów, przede wszystkim pod kierunkiem Kazimierzy Wódcz, z rozmaitymi wynikającymi z tego publikacjami; z drugiej strony — bezpośrednio — następstwem udziału, także Kazimierzy Wódcz i zespołów, w międzynarodowych projektach: „Social History of Poverty in Central Europe: the Polish Case”, następnie „Space, Place and the historical and contemporary articulations of regional, national and European identities through work and community in areas undergoing economic restructuring and regeneration”, wreszcie, traktowane jako symboliczne zakończenie, „Patterns of resilience during socioeconomic crises among households in Europe (RESCuE)” EU FP7 (zob. też [doku.iab.de/forschungsbericht/2014/fbo514.pdf](http://doku.iab.de/forschungsbericht/2014/fbo514.pdf)). Oznacza to czytelną determinację w kierunku badania i analizowania zagadnień, których znaczenie nie budzi jak sądzę żadnych wątpliwości. Oznacza jednak również pewne, powiedzmy tak, właściwe tekstowi rozproszenie źródeł i wątków.

Należy wyjaśnić, że trójka redaktorów naukowych to również jedyne osoby występujące jako autorzy tej książki, przy czym nie ma podziału na fragmenty, które są indywidualnego autorstwa poszczególnych z nich. W niektórych miejscach następuje odwołanie do wcześniejszych publikacji, przede wszystkim Wódcz lub z jej udziałem. Tym niemniej ową książkę należy traktować jako wspólnie stworzoną przez ów zespół redaktorsko-autorski. Składa się ona z czterech podstawowych części. Dokonajmy ich najkrótszej możliwej prezentacji.

Pierwszą część (skądinąd wewnątrznie dość niejednorodną) w sposób konwencjonalny możemy określić mianem wprowadzenia konceptualno-teoretycznego, jednakże z przerwaniem od razu pomostu do świata społecznego (by powtórzyć

tę frazę) Górnego Śląska. Ten kontekst został wyznaczony swoistą rzędną rozumowania, której biegunami stały się socjologia miasta w połączeniu z socjologią życia codziennego oraz podejście antropologizujące, co naturalnie umieszcza tę pracę w ramach szeroko rozumianego paradygmatu jakościowego (zasygnalizujemy, że w całej książce nie ma ani jednego dotyczącego zebranych materiałów wskaźnika ilościowego). Doskonale wiadomo, że źródła takiego rozumowania i badawczego postępowania są rozległe i zróżnicowane, ale powtórzmy, że już na samym początku wskazane są odwołania do najstarszej pod tym względem tradycji humanistycznej, a w ślad za tym do symbolicznego interakcjonizmu czy fenomenologii — połączonymi jednak z metodologicznymi aspektami o wymowie pozytywistycznej. Od razu też został położony nacisk w socjologii życia codziennego na *życie* w jego zasadniczych manifestacjach, przejawach komunikacji, decyzjach wiodących do rutynowych działań, w argumentach, używanych w wyjaśnianiu motywów swego postępowania (s. 16). Chodzi o analizę społecznych realiów z punktu widzenia działających podmiotów, aktywnych jednostek, ich perspektywy poznawczej, mentalności, wzorów językowych. *Rzecz* zaś dzieje się w konkretnych warunkach, w których ci ludzie żyją, w ich codziennych miejscach — przede wszystkim w charakterystycznych górnośląskich robotniczych domach. Tak dochodzi do przeniesienia owych właściwości życiowych do ogólniejszego wymiaru regionalnego oraz do właściwego mu wymiaru transformacyjnej zmiany. Przywołując raz jeszcze termin *świat społeczny*, wskaźmy, że ta specyficzna postać górnośląskich miejsc zamieszkania i życia, a w rezultacie tego regionu, jest czynnikiem samym w sobie, jest swoistą scenografią indywidualnego i rodzinnego losu. Zasygnalizujemy też występowanie długiego szeregu korespondujących autorów, łącznie z tymi, którzy należą do powszechnie uznawanych współtwórców historii myśli socjologiczno-antropologicznej. Kierując się trochę osobistymi upodobaniami, z przyjemnością zareagowałem na obecność w tymże wachlarzu Herberta Gansa, nieco już zapoznanego, a niezmiennie godnego przywołania. Jeśli tak, to natychmiast pojawia się łatwo rozpoznawalna kontynuacja, jako że empiryczne zainteresowanie zespołu autorskiego było zwrócone w kierunku osiedla Ksawera w Będzinie (w Województwie Śląskim, by uniknąć jakiegokolwiek nieporozumienia), spleczonego pod wieloma względami z sąsiadującą kopalnią węgla kamiennego. Unikając przesadnych szczegółów, zaznaczmy, że przez wiele lat, aż do końca funkcjonowania w latach 90., nosiła najpierw miano „Paryż”, następnie „Zawadzki”, wreszcie znowu „Paryż”. Polityczno-ideologiczny kontekst tych zmian nie wymaga zapewne dalszego objaśnienia. Warto przy tym dodać, że owe zmiany, pochodzące z makropoziomu, nie pozostawały bez wpływu na lokalne wzory indywidualnej identyfikacji, zbiorowej tożsamości, zakorzenionej i utrzymywanej (również po zamknięciu kopalni) pamięci dotyczącej doświadczanego oraz „życiowo” wykorzystywanego miejsca. Co za tym idzie, takiego miejsca, w którym dzieją się zjawiska problemowe, w którym oczywiście dochodzi do doświadczania i codziennego przeżywania ubóstwa. Sporo smutnych odczuć po upadku tak wysoko cenionej i szanowanej (przynajmniej w odczuciu tych ludzi) pracy górniczej pozwala lepiej pojąć głosy o wymowie pesymistycznej w odniesieniu do ścisłej współczesności.

Tytuł części drugiej: *Stare i nowe ubóstwo na Górnym Śląsku* mówi sam za siebie. Jeśli ogólniejszym przywołanym kontekstem jest przede wszystkim koncepcja podklasy, to wcześniej zapowiedziana perspektywa górnośląska tamtejszych enklaw ubóstwa staje się już dobitnie, wręcz kategorycznie podkreślonym desygnatem. Trzeba jednak rzec, że ów podział na stare i nowe nie został jednoznacznie i wystarczająco precyzyjnie przeprowadzony, skłaniając raczej do intuicyjnej refleksji. Linią graniczną stały się nadzwyczaj dynamiczne — i dramatyczne — lata 90. (zob. s. 85—88). Z jednej strony chodzi zapewne o te względnie utrwalone przejawy, które miały korzenie bardziej historyczne, z powojennymi losami niektórych górnoślązaków na czele. Również z tradycyjnymi społeczno-kulturowymi wymiarami owego śląskiego życia, z położeniem nacisku na ograniczoną edukację, ukierunkowaną na pracę w przemyśle, co jak się okazuje może mieć swoje nieoczekiwane, sprzeczne z wcześniejszymi zdroworozsądkowymi założeniami ograniczenia. I właśnie z drugiej strony konsekwencje szokującej wręcz z punktu widzenia tych, którzy tam żyli i pracowali, dezindustrializacji (w szczególności w sektorze górnictwa), gwałtowny zanik tego, co składało się na traktowaną jako oczywista podstawę egzystencji, wywoływały wiele trudności, które swym nieoczekiwaniem i niezwykłością zasługiwały na miano czegoś zadziwiająco nowego, groźnego. W celu konkretyzacji w tym miejscu pojawiają się też silnie wyartykułowane studia rodzinnych przypadków, z rozlicznymi szczegółami, niejako w charakterze wprowadzenia do późniejszych materiałów, będących pokłosiem wywiadów przeprowadzonych w tych mikrośrodkach.

Wniosek płynący z owego oglądu życia rodzinnego jest nieco nieoczekiwany, ale zgoła kluczowy z punktu widzenia tego, co stanowi część następną: mamy do czynienia z ujednocającym podobieństwem sytuacji, a jednak nie. W istocie pojawiają się zróżnicowane czynniki strukturalne, aksjologiczno-kulturowe, psychologiczne, skłaniające do analizy mającej na celu uchwycenie tej różnorodności i poszukiwania adekwatnych mechanizmów wsparcia.

To zaś przenosi czytelnika do trzeciej i o chronologicznie najnowszych korzeniach interpretacji, dotyczącej, ogólnie mówiąc, prób i sposobów przeciwstawiania się problemowi ubóstwa. Znowu powtórzmy, że zapewne decydującym czynnikiem nadającym tym badaniom taką, a nie inną postać był fakt udziału w wymienionym już międzynarodowym programie RESCuE. Znowu biograficzne i narracyjne wywiady miały prowadzić (z udanymi rezultatami) do wiadomości o codziennych aktywnościach. Bezpośrednio korzystając z przedstawionych tam głównych celów i założeń (s. 106—107), powiedzmy, że chodziło o ujawnienie zróżnicowanych wzorów kulturowych układów, zwyczajów, przejawów wiedzy i praktyki powiązanych z przeciwdziałaniem kryzysowi i ubóstwu; o analizę występujących wymiarów pasywnej oraz aktywnej ekspresji i partycypacji; także o analizę (kulturowych) zasobów rozwijanych z zamiarem wykorzystania w owym przeciwdziałaniu. Na swoistą linię organizującą te poszukiwania składały się w szczególności takie zarówno ukryte, jak i zewnętrznie manifestowane wartości i normy, które swym wpływem strukturyzują codzienne indywidualne i grupowe działania. Zaś w toku przeprowadzanych wywiadów na czoło ze strony je prowadzących wysuwane były

takie typy zasobów jak symboliczne (przykładowo życiowe priorytety), społeczne (przykładowo zaufanie), kulturowe (kwalifikacje i wiedza), społeczno-ekonomiczne (wzory konsumpcji). Co za tym idzie, a co było przewidywalne, jak również co należy uznać za trafne, ta konceptualizacja i ta analiza wyników skupione były na kategoriach poszczególnych kapitałów. Konkludując, zespół autorski położył nacisk nie tylko na realność samego ubóstwa i korespondujących trudności, co skądinąd oczywiste, ale też skoncentrował się na znaczeniu bezpośrednio otaczających społeczności lokalnych, na uchwytnych w nich przejawach zarówno integracji, jak i dezintegracji, na stosunkach wewnątrzrodzinnych, na odgrywanych w ramach tych stosunków rolach.

Wreszcie część czwarta — z pewnego względu najbardziej specyficzna i skłaniająca do refleksji. Na stu kilkudziesięciu stronach przedstawiono materiały terenowe, obszerną prezentację treści szeregu przeprowadzonych i zasygnalizowanych już wywiadów, a w tym przede wszystkim wyjątkowo rozbudowanych i pogłębionych wywiadów z Rodziną A oraz Rodziną B, z szeregiem należących do nich osób. Jest to materiał wyjątkowo intrygujący, wypełniony wiedzą o ludzkich sprawach, nadzwyczaj bogaty w to wszystko, co składa się na prozaiczne, niejednokrotnie pozornie drobne, a jednocześnie kluczowe w swym znaczeniu przejawy życia. Warto to czytać. Zaryzykujemy jednak powtórzenie jednego drobniotkiego fragmentu, ukazującego wewnętrzną solidarność w prostej — jeśli można sobie pozwolić na takie nieco ryzykowne określenie — rodzinie:

*Who is the head in your family? You know, me and my husband, this is equal. If he earns any extra money, when he goes to paint somebody's flat, he always brings the money for the household. Because she [the youngest daughter] when the dad comes, he comes to see her. Even does not want the chocolate, but what's in it. So it is equal, as he brings the money, salaries, he gives them to me. In important family issues you both decide or somebody has the decisive vote? We rather both decide. Whether it is something at home, or refurbishment or something, we both think it over, when we collect some money we manage to do something, when we have no money we do not do anything but sit and dream" (Family A, Person I, s. 183—184).*

Podkreślmy raz jeszcze poznawcze znaczenie takich materiałów. Zapowiedziane już na samym początku jakościowe podejście socjologiczno-antropologiczne, traktowane jako podstawowe narzędzie, znajduje w nich dobitne potwierdzenie. Nadzwyczaj interesująca lektura, której przygotowanie z pewnością wymagało wiele wysiłku.

„Ton” niniejszej wypowiedzi jest, co zapewne łatwo czytelne, bardzo pozytywny. Taki jest też zamiar piszącego te słowa, podkreślającego walory tej pracy, oraz prezentowana konkluzja. Tym niemniej należy też przedstawić kilka uwag o bardziej krytycznej, czy może dyskusyjnej wymowie.

Pierwsza dotyczy poziomu integracji tego tekstu, integracji nieco zachwianej. Od razu dodajmy, że było to raczej nieuniknione. Już to zostało zasygnalizowane, ale powtórnijmy, że dzieło traktowane (cytuję z pierwszego zdania

książki) jako suma wieloletnich studiów musiało zapewne siłą rzeczy stać się wewnątrznie do pewnego stopnia niejednorodne. Akceptuję ten fakt, ale uważam, że z myślą o czytelniku należało pokusić się o mocniejszy komentarz temu poświęcony, o wyraźniejsze, by tak rzec, łączniki między poszczególnymi składnikami.

Druga uwaga jest zapewne bardziej ryzykowna, ale, jeśli mogę powiedzieć w przenośni, rzucam nią pewne wyzwanie autorom i ich oczywistemu przekonaniu o owych trudnych losach, dotkliwych przejawach ubóstwa właśnie na Górnym Śląsku (Śląsku i Zagłębiu). Przecież dowiadujemy się (s. 86) o niezmiennie niższym bezrobociu, a wyższych zarobkach od tych w innych częściach naszego kraju. Jestem najdalszy od kwestionowania tych górnośląskich trudów życia. Czy jednak nie jest tak, że nie wyróżniały się swoją dotkliwością od innych problemowych miejsc, gdzie zachodzące zjawiska i procesy były równie problematyczne, a może jeszcze gorsze od ogólniejszej sytuacji w naszym kraju? Czy nie warto było spojrzeć na nie z bardziej ogólnopolskiej perspektywy?

Trzecia uwaga: *in principio* w rozmaitych wypowiedziach recenzyjnych nie skupiam się na tym, co nie zostało napisane. Przyjmuję jako oczywiste założenie, że w istocie zawsze dokonujemy selekcji tematycznej, źródłowej, interpretacyjnej. Tym niemniej być może to studium byłoby bardziej komunikatywne, gdybyśmy w trakcie lektury mieli do dyspozycji choćby najbardziej elementarne dane, ukazujące wymiary tego ubóstwa, może stany posiadania czy straty z tym związane. Z aprobatą powtarzam, że ta praca w swej podstawie, w realizowanym konsekwentnie podejściu jest jakościowo socjologiczno-antropologiczna. Jednakże jedna lub druga liczba dodająca coś do naszej wiedzy o badanych rodzinach nie przekreśliła tej strategii. Na przykład: czy i jakie były ich oszczędności, dochody?

## Słowo na zakończenie

Czytając *Everyday Hardship* i zastanawiając się nad recenzją, sięgnąłem raz jeszcze do ostatniej książki Stanisławy Golinowskiej (2018) — badaczki i autorki szczególnie aktywnej i zasłużonej w zakresie rozpatrywania problematyki biedy w Polsce przez pryzmat makropolityki społecznej. Nie ulega wątpliwości, że zawarty tam obraz metod badawczych oraz, powiedzmy tak, obiektywnie, całościowo ukazwanego zjawiska biedy jest bardzo potrzebny i pożyteczny. Jednocześnie ułatwia zrozumienie, jak znacząca, wyjaśniająca jest linia właściwa recenzowanemu studium.

Jego zasadniczą wyróżniającą się siłą jest ludzki życiowy wymiar tego, co jest nie tylko zbiorem wskaźników, lecz także dotkliwym aspektem realnej ludzkiej egzystencji. Wyjątkowy w swym bogactwie, raz jeszcze godny podkreślenia aneks będący pokłosiem wywiadów bardzo dobrze temu służy. Należy przy tym podkreślić wielość poziomów prezentacji, analizy, interpretacji. Zapoznając się z tą książką, wczytujemy się, by tak rzec, w losy indywidualnych mieszkańców, realia



życia rodzinnego, funkcjonowanie danych społeczności lokalnych, otrzymując ten złożony obraz. Wreszcie kategoria *resilience*, czyli aktywna konfrontacja z tymi czasem równie prozaicznymi, co bardzo poważnymi trudnościami, aktualne działania na rzecz ich pokonywania oraz refleksja dotycząca przyszłych możliwości w tym zakresie. Jako punkt wyjścia zostały przyjęte gospodarstwa domowe, ale przez ich pryzmat niejako docieramy do szerszego wachlarza wydarzeń, nawet do swoistej całości Górnego Śląska. Warto przy tym zaznaczyć, że wieloletnie, zaawansowane rozpoznawanie regionalnych górnośląskich zjawisk, procesów, problemów, wielostrukuralnych sposobów ich przezwyciężania wyróżnia się w skali ogólnopolskiej. Można wyrazić zadowolenie, że tak się do tej pory działo i, jak się okazuje, nadal dzieje.

I jeszcze jeden przypis. Gdy mówimy o zrozumieniu i ewentualnym przezwyciężaniu danych problemów, jest m.in. takie popularne i zapewne niewymagające objaśnienia powiedzenie: *It takes a village*. Praca, którą z przekonaniem, w pochwalnym duchu rekomenduję, dobrze temu służy.

## Bibliografia

- Boryczko M., Frysztański K., Kotlarska-Michalska A., Mendel M., 2016: *Solidarnie przeciw biedzie. Socjologiczno-pedagogiczny przyczynek do nowych rozwiązań starego problemu*. Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.
- Ehrenreich B., 2001—2011: *Nickel and Dimed: On (Not) Getting By in America*. New York, NY: Henry Holt and Company, Picador.
- Golinowska S., 2018: *O polskiej biedzie w latach 1990—2015. Definicje, miary i wyniki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Grotowska-Leder J., 2002: *Fenomen wielkomięskiej biedy. Od epizodu do underclass*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Harrington M., 1962—1997: *The Other America: Poverty in the United States*. New York, NY: Simon & Schuster, A Touchstone Book.
- Hatcher D.L., 2016: *The Poverty Industry: The Exploitation of America's Most Vulnerable Citizens*. New York, NY: New York University Press.
- Tarkowska E., Warzywoda-Kruszyńska W., Wódcz K., red., 2003. *Biedni o sobie i swoim życiu*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- Warzywoda-Kruszyńska W., red. 1998: *Żyć i pracować w enklawach biedy. (Klimaty łódzkie)*. Łódź: Instytut Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego.
- Will G.F., 2019: *The Conservative Sensibility*. New York, NY: Hachette Books.



Magdalena Lemańczyk

Instytut Studiów Politycznych PAN

 <https://orcid.org/0000-0002-3958-175X>

**Paweł Popieliński, *Mniejszość niemiecka w III Rzeczypospolitej (1989—2019) w procesie integracji ze społeczeństwem większościowym*, Wydawnictwo Instytutu Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2020, 514 s.**

Monografia Pawła Popielińskiego, licząca 514 stron, składa się z sześciu rozdziałów, podzielonych na podrozdziały, z wprowadzenia i zakończenia. Całość uzupełniono o bibliografię, aneksy, streszczenie w języku angielskim i niemieckim oraz indeks osób.

Cezurę początkową i punkt wyjścia analiz stanowi data 14 listopada 1989 roku, czyli podpisanie przez premiera RP Tadeusza Mazowieckiego oraz kanclerza RFN Helmuta Kohla *Wspólnego oświadczenia*, które umożliwiło odrodzenie się i rozwój mniejszości niemieckiej w Polsce. Cezurą końcową jest początek 2019 roku, który jest rokiem jubileuszowym — 30-lecia formalnego funkcjonowania organizacji mniejszości niemieckiej w Polsce.

Analizy przedstawione w książce opierają się na badaniach jakościowych: autor w latach 2014—2015 przeprowadził 18 indywidualnych wywiadów pogłębionych z przedstawicielami mniejszości niemieckiej w różnych regionach Polski — głównie z jej liderami oraz z trzema ekspertami, zajmującymi się sprawami mniejszości, a także z przewodniczącym śląskiej organizacji regionalnej. Dodatkowo przeprowadził kwerendy w bibliotekach w Polsce i w Niemczech, wykorzystał materiały i dokumenty organizacji mniejszości niemieckiej oraz instytucji wspierających jej działalność, jak również dokonał analizy prasy (lokalnej, regionalnej i ogólnopolskiej).

W rozdziale pierwszym pt. *Polityka państwa polskiego i niemieckiego wobec mniejszości niemieckiej* autor ukazał aktualną sytuację omawianej grupy na tle złożonych powojennych stosunków polsko-niemieckich, aż do 2019 roku. Przedstawione zostały główne procesy społeczno-polityczne, które w poszczególnych dekadach oddziaływały na położenie ludności niemieckiej, także te najnowsze, związane z akcesją Polski do Unii Europejskiej i obrady polsko-niemieckiego Okrągłego Stołu. Badacz zaprezentował ponadto aktywność polskich i niemieckich instytucji i organów odpowiedzialnych za realizację polityki wobec mniejszości niemieckiej. Po stronie polskiej są to: podmioty parlamentarne (sejmowa Komisja Mniejszości Narodowych i Etnicznych), instytucje i organy administracji rządowej (odpowiednie ministerstwa i departamenty), Komisja Wspólna Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych, organy administracji państwowej (Rzecznik Praw Obywatelskich) czy instytucje administracji samorządowej. Po stronie niemieckiej zaś: federalne Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, Budownictwa i Ojczyzny, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, urząd pełnomocnika rządu federalnego ds. kultury i mediów oraz organizacje pośredniczące.

Rozdział drugi pt. *Charakterystyka społeczno-demograficzna mniejszości niemieckiej w Polsce* przedstawia dynamikę przemian w strukturze społeczno-demograficznej omawianej grupy oraz czynniki wpływające na poczucie tożsamości. Autor omówił kwestię zmiany liczebności mniejszości niemieckiej w ciągu trzech dekad po przełomie 1989 roku, opierając się na wynikach Narodowych Spisów Powszechnych z 2002 i 2011 roku, a także dokumentacji poszczególnych organizacji mniejszości i ustaleniach innych badaczy. Podkreślił przy tym główne czynniki tychże zmian, tj. zagraniczne migracje zarobkowe i ich konsekwencje czy aktywność regionalnych ruchów społecznych (np. Ruch Autonomii Śląska, Stowarzyszenie Osób Narodowości Śląskiej, Stowarzyszenie Osób Narodowości Kaszubskiej — Kaszëbskô Jednota). Istotną część rozdziału stanowią rozważania dotyczące tożsamości członków mniejszości niemieckiej po 1989 roku. Badacz podkreślił zróżnicowanie i niejednorodność omawianej grupy pod względem tożsamościowym, życia religijnego (głównie w diecezji opolskiej, ale i w pozostałych diecezjach) i znajomości języka niemieckiego, której podstawą są różnice regionalne i związane z nimi odmienne doświadczenia kulturowo-historyczne. W tym kontekście ukazał specyfikę członkostwa w strukturach mniejszości niemieckiej ludności rodzimej poszczególnych regionów, np. Ślązaków, Kaszubów, Warmiaków i Mazurów.

W rozdziale trzecim pt. *Działalność społeczno-kulturalna i polityczna mniejszości niemieckiej* autor w sposób syntetyczny zaprezentował kluczowe elementy działalności omawianej grupy, które przyczyniają się do jej integracji ze społeczeństwem większościowym. Ukazane zostały etapy funkcjonowania grupy i ewolucja kierunków działalności, jak również rozwój mediów mniejszości niemieckiej (prasa, radio, telewizja, media elektroniczne). Zaprezentowane zostało także otoczenie instytucjonalne mniejszości niemieckiej, zarówno w Polsce, jak i w Niemczech, które wspiera działalność tej grupy, między innymi: Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej, Fundacja Rozwoju Śląska oraz Wspierania Inicjatyw

Lokalnych, Niemieckie Towarzystwo Oświatowe, Instytut Goethego, Fundacja Współpracy Polsko-Niemieckiej. Istotną część rozważań stanowi opis działalności politycznej członków mniejszości niemieckiej, w tym ich udział w wyborach parlamentarnych i samorządowych.

W rozdziale czwartym pt. *Szkolnictwo dla mniejszości niemieckiej* autor przeanalizował specyfikę funkcjonowania placówek edukacyjnych mniejszości niemieckiej, w których nauczany jest język niemiecki jako język mniejszości narodowej. Ukazał przy tym uwarunkowania prawne funkcjonowania szkolnictwa mniejszości niemieckiej, kontekst wprowadzenia i oddziaływania Ustawy z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym, stan liczebny przedszkoli, szkół i uczniów oraz oddolne inicjatywy mniejszości niemieckiej podejmowane na rzecz rozwoju języka niemieckiego (kursy sobotnie dla dzieci, program doskonalący dla nauczycieli „Niwki”) — głównie w województwie opolskim, ale także w innych województwach.

Rozdział piąty pt. *Prawa językowe osób należących do mniejszości niemieckiej* poświęcony został kwestiom prawnym wynikającym z funkcjonowania wspomnianej wyżej Ustawy z 2005 r. i innych uregulowań międzynarodowych, jak np. pisownia imion i nazwisk, wprowadzenie tablic z dodatkowymi nazwami miejscowości w języku niemieckim, język pomocniczy w urzędach. Ukazana została ewolucja realizacji praw mniejszości oraz społeczne ich postrzeganie — głównie kontrowersje i spory wokół dwujęzycznych tablic miejscowości.

W rozdziale szóstym pt. *Mniejszość niemiecka w społeczeństwie polskim. Ewolucja wzajemnych relacji i postaw* autor przedstawił kwestię ewolucji postrzegania Niemców, w szczególności osób z mniejszości niemieckiej, przez społeczeństwo polskie. Przedział czasowy analiz dotyczy głównie trzech dekad po 1989 roku, które badacz osadził w szerszym kontekście historyczno-społecznym i politycznym. Syntetycznie wyjaśnił genezę i skutki funkcjonowania stereotypów, uprzedzeń narodowościowych i dyskryminacji oraz istotę relacji międzygrupowych, które ukształtowały wizerunek Niemców i mniejszości niemieckiej w społeczeństwie polskim. Cały rozdział w zdecydowanej większości bazuje na materiałach i badaniach zastanych, np. sondażach CBOS-u i wcześniejszych ustaleniach naukowców, uzupełnionych — jako egzemplifikacja procesów, opinii i postaw — o wypowiedzi respondentów, których autor badał.

W ostatniej części książki autor podsumował dotychczasowe analizy i nakreślił prognozę średnio- i długoterminową dla mniejszości niemieckiej w Polsce.

Monografia Pawła Popielińskiego jest ciekawym źródłem wiedzy o mniejszości niemieckiej funkcjonującej w III RP, z uwzględnieniem różnicowań regionalnych, organizacyjnych, tożsamościowych i społeczno-kulturowych. Ukazane analizy z pewnością zainteresują zarówno naukowców zajmujących się problematyką mniejszości niemieckiej w Polsce (lub szerzej problematyką mniejszościową), jak i członków mniejszości niemieckiej oraz ekspertów-praktyków aktywnych w obszarach problemowych ujętych w niniejszej książce.

# CIESZYŃSKIE REMINISCENCJE







Stefan Gajda

PAN Katowice

## Cieszyńskie wspomnienia

Informacje redaktora naczelnego o przygotowaniach do wydania kolejnego tomu „Górnośląskich Studiów Socjologicznych”, tomu poświęconemu Cieszynowi, i prośba o podzielenie się moimi doświadczeniami ze współpracy i kontaktami z przedstawicielami ziemi cieszyńskiej przyczyniły się do krótkiego przedstawienia moich wspomnień i różnych form działalności. Postaram się na bazie własnych doświadczeń, nie tylko zawodowych, pokazać w formie informacyjnej wydarzenia z zakresu działalności zawodowej, społecznej i czasu studiów.

Ponad 40-letnia praca w Oddziale Polskiej Akademii Nauk w Katowicach umożliwiła mi nawiązanie wielu różnorodnych kontaktów ze środowiskami naukowymi i ośrodkami uczelnianymi. Te liczne kontakty przypomniały mi również fakt wydania w 1989 roku ostatniego tomu „Studiów Socjologicznych”, pod redakcją prof. Jacka Wodza, który — podobnie jak obecny redaktor tomu prof. Wojciech Świątkiewicz — był moim dyrektorem w Śląskim Instytucie Naukowym w Katowicach. Stąd też moje wspomnienia, najczęściej bardzo osobiste i emocjonalne.

Pierwsze moje kontakty z Cieszynem przypadły na połowę lat 70. ubiegłego wieku. Wtedy rozpocząłem studia w Filii Uniwersytetu Śląskiego. Okazały budynek Studium Nauczycielskiego, dwa akademiki w pobliżu i piękne otoczenie tworzyły urokliwą przestrzeń, dzisiaj zwaną kampusem. W ówczesnym okresie nie wszyscy potrafili docenić zalety tej infrastruktury. W pierwszych latach działalności Filii UŚ, oprócz kierunków filologia polska i historia, utworzono także kierunki pedagogika pracy kulturalno-oświatowej, wychowanie muzyczne i wychowanie plastyczne. Studenci, w liczbie około 500, mieszkali głównie w akademikach, a klub Panopticum i radiowęzeł zapewniały miłe spędzanie wolnego czasu. Studenci kierunków artystycznych, dotyczyło to zwłaszcza plastyków, dodawali kolorytu uczelni. Znany i funkcjonujący do dzisiaj chór Harmonia, chluba Uniwersytetu Śląskiego, po powrocie z każdego występu, wysiadając z autokaru, śpiewał przed akademikami pieśń *Rycerze*. Wiedzieliśmy wtedy, że wraca nasz chór. Podobnie spontanicznie reagowali

studenci wychowania muzycznego — gdy Konkurs Chopinowski wygrał Krystian Zimerman, trójka studentów, grając na trąbkach, fetowała ten sukces polskiego pianisty, a należy zaznaczyć, że było to już grubo po godzinie 22, a może nawet po północy.

Myślę, że tak jak w wielu ośrodkach akademickich również i w Cieszynie studenci mieli swoje przyzwyczajenia do odwiedzania pewnych miejsc. Jednym z nich dla części studentów wtedy Fili UŚ był tzw. Kopic. Tam, oprócz okolicznych wozaków, można było się uraczyć piwem, a zdarzało się, że przenoszono je do akademika w... kloszach; pomysł ten nie zawsze był akceptowany przez władze uczelni.

Organizacja życia na uczelni stwarzała pogodną atmosferę, powodowała, że panowała w niej niewymuszona serdeczność w stosunku do bardzo wielu osób. Dotyczyło to zarówno pracowników naukowych, jak i pracowników administracji i obsługi. Również wystrój uczelni — gdzie prezentowane były prace artystyczne studentów kierunku wychowanie plastyczne i gdzie słyzało się ćwiczenia studentów wychowania muzycznego — powodował, że mile spędzało się tam czas. Tak też jest do dzisiaj, chociaż uczelnia rozbudowała się i przez kolejne lata zmieniała profil kształcenia. Były też organizowane, głównie przez samorząd studencki, pożegnania roczników kończących studia; coś się kończyło, ale starano się zachować ciągłość i pamięć o tych, którzy odchodzą. W spotkaniach tych w klubie Panopticum uczestniczyli zarówno studenci, jak i pracownicy naukowci.

Ponieważ od początku studiów zaangażowałem się w prace samorządu studenckiego, moje kontakty z wieloma osobami, nie tylko spośród władz uczelni, stały się jeszcze bliższe. Reprezentując studentów, często uczestniczyłem w rozmowach zarówno z prorektorem, Antonim Gładyszem, jak i dziekanami. Sądzę, że jako środowisko studenckie nadawaliśmy kolorytu Cieszynowi. Corocznie w maju były przez nas organizowane „Cieszynalia” — przejęcie na balkonie Urzędu Miasta symbolicznego klucza na władanie miastem przez studentów, korowód żaków, liczne imprezy kulturalne w mieście i na uczelni były okazją do pokazania mieszkańcom potencjału braci studenckiej. Wiele zakładów pracy i instytucji wspierało „Cieszynalia”, zawsze też były wspomagane rzeczowo przez okoliczny browar. Nawet w okresie wakacji uczelnia nie wyludniała się. Organizowano różne znaczące imprezy kulturalne, m.in. Festiwal Studentów Szkół Artystycznych, przez kilka lat działał też Międzynarodowy Hotel Studencki i tak jest chyba do dzisiaj.

Wspominając okres studiów, pragnę zwrócić uwagę na rzecz już wtedy przeze mnie docenianą — na identyfikację ze środowiskiem, grupą, regionem, w którym się znajdujemy. Do dziś wspominam dyrektora administracyjnego, który w znaczący sposób przyczynił się do rozwoju uczelni, a jednocześnie wykazywał wyjątkową dbałość o estetykę otoczenia. Przytoczę następujący przykład: kiedy my studenci zostawialiśmy płaszcze czy kurtki na stolikach w holu naprzeciw gabinetu rektora, dyrektor Zbigniew Gąszczyk zabierał je do swojego gabinetu i przy odbiorze informował, po co na uczelni jest szatnia. Rzecz może błaża, ale jak się okazało na jednym z rocznicowych spotkań, wiele osób dokładnie zapamiętało

to zachowanie. Wśród studentów była również grupa Polaków z Zaolzia — to w ich pokojach w akademiku można się było zająć orzeszkami arachidowymi i lenticalami, towarem z zagranicy, który nie był wtedy dostępny tak jak dzisiaj. Okres studiów to czas poznawania bardzo wielu wartościowych ludzi, z którymi miałem przyjemność współpracować w czasie swojej działalności zawodowej w Oddziale PAN w Katowicach i w innych przedsięwzięciach.

Warto przypomnieć, że 3 marca 1992 roku prof. Adolf Dygacz skierował pismo do Prezydium Oddziału PAN w Katowicach z prośbą o powołanie Komisji ds. Stosunków Polsko-Czeskich na Śląsku Cieszyńskim. Komisja miała mieć charakter interdyscyplinarny i skupiać osoby zajmujące się naukowo wzajemnym oddziaływaniem kultury polskiej i czeskiej w częściach Śląska rozdzielonych granicą. Wniosek został poparty przez prof. Jana Kubika, dzięki czemu można było przystąpić do prac nad powołaniem komisji integrującej całokształt problematyki badawczej związanej z sąsiedztwem polsko-czeskim na Zaolziu. W dniu 25 czerwca 1992 roku Prezydium Oddziału PAN w Katowicach uchwaliło powołanie Komisji ds. Stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich. Powołane też zostało prezydium Komisji w składzie: przewodniczący Alojzy Kopoczek, zastępcy Kazimierz Ślęczka, Edmund Rosner, Krystyna Turek, sekretarz Joachim Liszka; komisja liczyła 25 członków. W 1995 roku, z inicjatywy Prezydium Oddziału PAN, uzyskano zgodę Prezesa PAN Leszka Kuźnickiego na rozszerzenie składu Komisji o członków z Czech i Słowacji. Otrzymali oni statut *współpracowników* Komisji Oddziału PAN w Katowicach. Kolejnymi przewodniczącymi Komisji byli: Edmund Rosner, Zygmunt Kłodnicki, Wiesława Korzeniowska, Józef Budniak, Andrzej Murzyn, a od roku 2015 do teraz jest nim Wojciech Świątkiewicz. Komisja nawiązała liczne kontakty krajowe i zagraniczne, ściśle związane ze swoją działalnością, m.in. z: Wydziałem Filozoficznym Uniwersytetu Preszowskiego w Preszowie, Zakładem Historii Nowożytnej i Współczesnej Instytutu Filozofii UŚ, Uniwersytetem im. Cyryla i Metodego w Nitrze, Uniwersytetem im. Mateja Bela w Bańskiej Bystrzycy, Uniwersytetami w Pradze, Ostrawie, Opawie, Bratysławie i Ołomuńcu. Bieżąca działalność Komisji to organizowanie posiedzeń mających otwarty charakter i dotyczących problematyki tradycji kulturowej terenów przygranicznych polsko-czeskich i polsko-słowackich.

O postrzeganiu Komisji i jej roli w inspirowaniu działań w terenie przygranicznym wobec nowych wyzwań współpracy transgranicznej oraz nowych zadań i problemów w Europie Środkowej mówiono podczas konferencji jubileuszowej z okazji 25-lecia pracy Komisji (5 czerwca 2017 roku). W tym bardzo miłym spotkaniu uczestniczyły osoby działające w Komisji, jak również jej członkowie założyciele. Historia, teraźniejszość i przyszłość były tematem panelu dyskusyjnego. Spotkanie jubileuszowe Komisji przebiegało w bardzo przyjaznej, prawie rodzinnej atmosferze. O doniosłości wydarzenia przypominał wystrój Sali Senackiej, który nie zmienił się od drugiej połowy lat 70. ubiegłego wieku; te same krzesła i stoły, podobnie jak wtedy, tak i dzisiaj tworzą klimat Sali i całego budynku. Wtedy też była okazja do zaprezentowania osiągnięć Komisji w zakresie organizacji konferencji czy wydawnictw. Przedstawię tylko kilka wybranych — tych, które może

w znaczniejszy sposób związane są z Cieszynem, a o których wspomiano na uroczystości jubileuszu Komisji.

W 2005 roku Komisja była współorganizatorem konferencji pt. „Aby byli jedno” z okazji 10-lecia wydania encykliki Jana Pawła II (*Ut unum sint*). W roku 2018 zorganizowano w klasztorze bonifratrów w Cieszynie konferencję naukową pt. „Dziedzictwo kulturowe Apostołów Słowian na Śląsku”. Spotkanie, w którym udział wzięli m.in. duchowni katolicy, protestanci i prawosławni, naukowcy z Polski, Słowacji i Czech, samorządowcy i przedstawiciele administracji publicznej, zorganizowano z okazji 1150. rocznicy śmierci św. Cyryla i 400. rocznicy śmierci męczeńskiej św. Melchiora Grodzieckiego — urodzonego w Cieszynie, a którego Sejmik Województwa Śląskiego ogłosił patronem 2019 roku.

Komisja bierze aktywny udział w międzynarodowych projektach badawczych, m.in. w projekcie badawczym w ramach Międzynarodowego Funduszu Wyszehradzkiego przy współpracy z zespołami badawczymi z uniwersytetów z Nitry, Hradec Králové, Szeged i Katowic. Inicjatywą wydawniczą było objęcie patronatem honorowym, wraz z Rektorem Uniwersytetu Śląskiego prof. dr. hab. Januszem Janeczkiem oraz Międzynarodową Wspólnotą Ekumeniczną Region Polski, międzynarodowej serii wydawniczej „Dialog bez granic”. Współpraca Komisji ze Stowarzyszeniem Rozwoju i Współpracy Regionalnej „Olza” zaowocowała prezentacją serii TRANSCARPATICA, a prof. dr. hab. Andrzej Kasperek, jako redaktor serii i badacz tożsamości regionalnej, zapewnił, że problematyka transgraniczna będzie podejmowana w kolejnych tomach.

Tematykę relacji przygranicznych porusza praca dr hab. Mirosławy Pindur pt. *Polsko-czeskie i polsko-słowackie kontakty teatralne. Cieszyn—Czeski Cieszyn 1945—1999* (wydana w 2004 roku).

Pod patronatem Komisji ukazały się również m.in. takie publikacje jak *Polska — Czechy — Słowacja. Oblicza religijności* (praca zbiorowa pod redakcją Józefa Budniaka i Andrzeja Kasperka, 2011) oraz *Intelektualne i duchowe dziedzictwo Cyryla i Metodęgo. Historia i aktualność tradycji cyrylo-metodiańskiej* (praca zbiorowa pod redakcją Józefa Budniaka i Andrzeja Kasperka, 2014).

W roku 2019 z okazji jubileuszu 10-lecia Wydziału Zamiejscowego w Cieszynie, połączonego z uroczystą Inauguracją Instytutu Studiów nad Współpracą Terytorialną i Międzyorganizacyjną podpisano listy intencyjne o współpracy Instytutu Studiów nad Współpracą Terytorialną i Międzyorganizacyjną Akademii WSB w Wydziale Zamiejscowym w Cieszynie z dwoma strategicznymi partnerami naukowymi: Komisją ds. Stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich Oddziału PAN oraz Siecią EuroInstytutu Polsko-Czesko-Słowackiego z siedzibą w Cieszynie. W imieniu Komisji podpis pod listem intencyjnym złożył prof. dr hab. Wojciech Świątkiewicz, Przewodniczący Komisji. W imieniu sieci EuroInstytutu Polsko-Czesko-Słowackiego z siedzibą w Cieszynie, w imieniu którego działa Stowarzyszenie Rozwoju i Współpracy Regionalnej „Olza”, podpisy pod listem intencyjnym złożyli Janusz Pierzyna — Wójt Jasienicy, Prezes Zarządu Stowarzyszenia i Bogdan Kasperek — Dyrektor Biura Stowarzyszenia, Przewodniczący Rady Programowej EuroInstytutu Polsko-Czesko-Słowackiego. W imieniu Aka-

demii WSB podpisy pod listami intencyjnymi złożyła dr Joanna Kurowska-Pysz, Dyrektor Instytutu Studiów nad Współpracą Terytorialną i Międzyorganizacyjną Akademii WSB w Wydziale Zamiejscowym w Cieszynie. Jak widać, działalność Komisji jest wysoko oceniana w środowisku naukowym nie tylko krajowym, ale i poza granicami.

Dobrze, że członkowie Komisji zadbali o to, aby działalność Komisji była widoczna również w gablocie na I piętrze uczelni, gdzie prezentowane są wydawnictwa i bieżące informacje.

Nie tylko praca zawodowa powodowała, że moje kontakty z Cieszynem i uczelnią rozwijały się na płaszczyźnie działalności społecznej. Kiedy w roku 1991 w Katowicach powołany został Górnośląski Oddział Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”, celem jego działania było dotarcie do środowisk polskich i polonijnych poza krajem, do środowisk potrzebujących pomocy w organizowaniu i odradzaniu swojej tożsamości w miejscach swego zamieszkania. Za priorytetowe kierunki działalności przyjęto zadania oświatowo-edukacyjne, wspieranie kultury i tradycji polskiej i polonijnej. Ze względu na lokalizację Oddziału naturalną formą jego działań było i jest wspomaganie społeczności polskiej na Zaolziu. Podjęto szereg kontaktów z organizacjami polskimi na Zaolziu, a w Cieszynie nawiązano niezapomniany kontakt i przeprowadzono wiele rozmów z Panem Władysławem Oszeldą, założycielem i liderem Klubu Propozycji, jednym z członków przedwojennej polonijnej organizacji Światpol. Migracja ludności w jednoczącej się Europie i zachodzące zmiany w postrzeganiu, szczególnie przez najmłodsze pokolenie, własnej tożsamości, korzeni własnej kultury zainspirowało Górnośląski Oddział do zorganizowania corocznego konkursu gwar „Po cieszyńsku po obu stronach Olzy”. Konkurs organizowany jest wspólnie z Polskim Związkiem Kulturalno-Oświatowym w Republice Czeskiej, przy wydatnej pomocy kolejnych Burmistrzów Cieszyna i współpracy z Domem Narodowym, który organizuje przesłuchania i koncerty. Od 2004 roku odbyło się już 16 edycji konkursu, w których uczestniczyło 2500 uczniów i przedszkolaków z 35 placówek oświaty i kultury ziemi cieszyńskiej i Zaolzia. Eliminacje i koncert finałowy to wielkie przeżycie dla dzieci — a może, jak należy powiedzieć, „dziecek” — a także dla ich opiekunów i rodziców. Nie tylko umiejętność posługiwania się gwarą, lecz także zwracanie uwagi na odpowiedni strój i częste korzystanie z tekstów pisanych przez „starki i starzyków” co roku jest doceniane przez jurorów konkursu. A wszystkim organizatorom i uczestnikom pokazuje wielkie zaangażowanie ludzi młodych w kultywowanie tradycji i poszukiwanie korzeni i tożsamości w swojej Małej Ojczyźnie.

Od prawie 30 lat Górnośląski Oddział Wspólnoty Polskiej, którym kieruję, związany jest z Letnią Szkołą Języka Literatury i Kultury Polskiej Uniwersytetu Śląskiego; wszystkie miesięczne turnusy odbywały się w Cieszynie w kampusie uniwersyteckim. I znowu urok tego miejsca, akademik, sale wykładowe, stołówka, stała możliwość kontaktu między sobą i wykładowcami powodowały, że wszyscy uczestnicy Szkoły cały czas mieli możliwość bycia ze sobą i uczenia się języka polskiego. Uczestniczyłem w ponad 20 inauguracjach Szkoły Języka Polskiego. Różnorodność uczestników, docierających z tak wielu krajów całego świata, napawa

optymizmem, że chcą oni poznać nasz region i uczyć się języka polskiego. Z roku na rok przybywała coraz liczniejsza grupa uczestników; w pierwszych latach mogli oni przedstawiać się w czasie inauguracji indywidualnie, a już w latach następnych organizatorzy przedstawiali się grupowo z państw, które reprezentowali, tak wielu było uczestników. Pierwsze inauguracje Letniej Szkoły odbywały się w budynku uczelni, w sali, która kiedyś pełniła funkcję sali gimnastycznej, a z czasem została zamieniona na w pełni profesjonalną salę audiowizualną. Po inauguracji uczestnicy Szkoły szli w grupach zwiedzać Cieszyn. Ja sam również często siedłem — przypomnieć sobie to miasto.

Pragnę także podkreślić, że i w czasach studenckich, i obecnie Cieszyn jest dla mnie miastem bardzo urokliwym — z brukowanymi, wąskimi, spadającymi w dół uliczkami, zabytkami, kamieniczkami, arkadami, hotelem Pod Jeleniem oraz Rynkiem. Chociaż był wtedy trochę zbyt spokojny i sprawiał wrażenie wyciszonego. Patrząc z perspektywy lat 70., spostrzegam, że nadal, tak jak wtedy, w maju kwitną piękne magnolie; żeby pozwiedzać urokliwe zakątki, trzeba nachodzić się to w górę, to w dół, a Olza płynie spokojnie, chociaż już nie dzieli, tylko łączy. Szkoda, że przy granicy zniknął sklep ze słodyczami „Olza”. Za to kilkadziesiąt metrów za granicą mamy Avion, przybytek kultury polskiej i czeskiej, w którym miało miejsce pewne wydarzenie — z okazji 200. rocznicy urodzin Fryderyka Chopina Oddział Wspólnoty Polskiej zorganizował prezentację pt. „Muzyka Chopina w obrazach Dudy Gracza”.

Chodząc po dzisiejszym Cieszynie, podobnie jak kilka lat wcześniej, chodzę na Wzgórze Zamkowe pod Rotundę, uwidoczną na banknocie 20-złotowym, patrzę na Olzę, która coraz częściej jest bardzo płytka i płynie sobie wolno. Z okolic Wieży Piastowskiej spoglądam na panoramę Cieszyna i Czeskiego Cieszyna, kierując się w stronę Cieszyńskiej Wenecji i na ulicę Głęboką, bardzo urokliwą i pełną turystów. Moje oko, i sądzę, że oczy wielu przechodniów zawsze przyciągają prezentowane w witrynach sklepów tzw. *tableaux* z wizerunkami „absolwentów cieszyńskich szkół średnich wraz z kadrą pedagogiczną”. I chociaż jest coraz mniej tych zbiorowych fotografii, zawsze z chęcią je oglądam, szukając znajomych nazwisk dzieci, a może już wnuków osób, które znałem z Cieszyna i okolic. I może dawniej zdjęcia te oglądane były z większym zainteresowaniem i dumą niż dzisiaj w dobie Internetu, gdzie nasza obecność jest często niestała i bezosobowa.

Te krótkie wspomnienia powinny być zapewne poszerzone o przedstawienie z imienia i nazwiska bardzo dużej grupy osób, ważnych dla miasta i lokalnej społeczności. Myślę, że przyglądając się wszystkiemu temu, co dzieje się w Cieszynie, mamy szansę na poznanie coraz to nowszych osób i wielu wydarzeń ważnych dla tego miasta.

I tak jak gdzieś kiedyś przeczytałem: „Kto raz był w Cieszynie, już będzie tęsknić do jego uroku” — potwierdzam to z pełną atencją i szacunkiem dla jego historii i dnia dzisiejszego, a los niech da mi jak najczęściej tam bywać.





Krzysztof Brożek

## **Ludwik Brożek (1907—1976), pseud. i krypt.: Kurzelowski Jan, L.B., B.L., lb, B.; przydomki: „Śląski Estreicher”, „Śląski Korbut”; bibliograf, bibliotekarz, kustosz muzeum, historyk kultury i literatury Śląska Cieszyńskiego**

Urodził się 25 sierpnia 1907 roku w Karwinie (obecnie Czechy) na Śląsku Cieszyńskim. Był synem Franciszka, górnika pochodzącego z emigracji zarobkowej z wioski Zbydniowice pod Krakowem, który w 1888 roku ożenił się z Florentyną z domu Iwan z Karwiny. Małżeństwo miało dziesięcioro dzieci, spośród których dwoje zmarło w dzieciństwie. Najmłodszy Ludwik został osierocony w jedenastym roku życia. Po ukończeniu szkoły ludowej w Karwinie jego starszy brat Karol (1897—1968) umieścił Ludwika w 1919 roku w bursie Gimnazjum Realnego im. Juliusza Słowackiego w Orłowej i nakładał na jego kształcenie. Po podziale Śląska Cieszyńskiego w 1921 roku Ludwik przeszedł do Gimnazjum Matematyczno-Przyrodniczego im. Antoniego Osuchowskiego w Cieszynie, gdzie w 1927 roku otrzymał świadectwo dojrzałości. Podjął studia teologiczne w Uniwersytecie Jagiellońskim, ale po roku zrezygnował i przeniósł się na studia polonistyczne do Państwowego Pedagogium w Krakowie, które ukończył w 1930 roku z dyplomem nauczyciela szkół podstawowych. Uczestniczył w życiu Stowarzyszenia Akademików Polaków na Śląsku Cieszyńskim „Znicz”, będąc przez pewien czas sekretarzem koła krakowskiego.

Debiutował jako student artykułem polemicznym *Kilka uwag z powodu artykułu J. Przybyły. Twórczość literacka młodego Ślązaka* („Polska Zachodnia” 1929, nr 20). Zachęcony przez swojego nauczyciela ks. Józefa Londzina od 1926 roku zajmował się bibliografią. Opublikował *O bibliografii cieszyńskiej i rzeczach*



*pokrewnych* („Zaranie Śląskie” 1930, z. 1). Należał do kilku pionierów śląskiej bibliografii.

W 1930 roku podjął pracę nauczyciela w Skoczowie, gdzie pracował Gustaw Morcinek, który wprowadził Brożka do Koła Literatów na Śląsku. Od 1931 roku kontynuował pracę nauczyciela w Cieszynie. W 1935 roku podjął pracę adiunkta w Bibliotece Sejmu Śląskiego w Katowicach (późniejsza Biblioteka Śląska), a 1 kwietnia 1939 roku — kustosa Muzeum Miejskiego w Cieszynie. Od 1930 roku był członkiem komitetu redakcyjnego, a od 1935 roku sekretarzem redakcji „Zarania Śląskiego” — organu Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie. W 1937 roku został sekretarzem Sekcji Bibliofilskiej przy Kole Śląskim Związku Bibliotekarzy Polskich. Z Oskarem Michejdą z Trzyńca opublikowali artykuł *Powojenna prasa polska na Śląsku Cieszyńskim* (w: „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku” 1934, t. IV, s. 217—230). Bibliografia obejmowała 80 czasopism po stronie polskiej, którą zestawiał Brożek, a po stronie czeskiej 41. Związał się z katowickim środowiskiem literackim skupionym wokół czasopism „Kuźnica” i „Fantana”. Publikował artykuły historyczno- i krytycznoliterackie, m.in. w: „Zaraniu Śląskim”, „Gwiazdce Cieszyńskiej”, „Kuźnicy” i „Powstańcu Śląskim”. Opublikował bibliografie osobowe, m.in.: ks. Józefa Londzina (1933), ks. Oskara Zawiszy (1933), Franciszka Popiołka (1938). Wraz z Martą Pampuch i Jackiem Koraszewskim był członkiem Komitetu Redakcyjnego Bibliografii Śląskiej przy Bibliotece Sejmu Śląskiego w Katowicach, który opracowywał „Wykaz Literatury Bieżącej o Śląsku”, (r. 1–5, Wydawnictwo Instytutu Śląskiego w Katowicach, Katowice 1935—1939). W 1939 roku dorobek opublikowany Brożka liczył 91 pozycji.

Podczas okupacji niemieckiej pracował jako robotnik budowlany w Karwinie, a od 1943 roku — robotnik transportowy w Cieszynie. Bał się o swojego brata Rudolfa (1901—1948), sztygara w Łazach na Zaolziu, który był więźniem niemieckiego obozu koncentracyjnego w Dachau. Jego przyjaciel Paweł Musioł (1905—1943), pochodzący z Zaolzia, historyk i krytyk literacki, członek ruchu oporu, dnia 19 lutego 1943 roku został zgilotynowany przez Niemców w więzieniu w Katowicach. Z kolei inny przyjaciel, Gustaw Morcinek (1891—1963), był więziony w niemieckich obozach koncentracyjnych m.in. w Sachsenhausen i Dachau.

W 1945 roku Brożek wrócił na przedwojenne stanowisko kustosa Muzeum Miejskiego w Cieszynie. Zabezpieczył rozproszone przez Niemców zbiory muzealne i księgozbiory, które stale pomnażał. Utworzono też cieszyński Oddział Zabytkowy Biblioteki Śląskiej w Katowicach, którego od 1960 roku aż do śmierci był kierownikiem, równocześnie do 1971 roku pozostając kustoszem Muzeum. O swoich miejscach pracy pisał m.in. w: *Z moich wspomnień o „Zaraniu Śląskim”* („Zaranie Śląskie” 1967, z. 2, s. 229—240); *Z dziejów muzealnictwa w Cieszynie* (w: „Rocznik Muzeum Górnośląskiego w Bytomiu”. Historia, Bytom 1963, z. 1, s. 15—45); *Zbiory Cieszyńskie. Oddział Zabytkowy w Cieszynie* (w: *Biblioteka Śląska 1922—1972*, Katowice 1973, s. 67—83, 250—251, 306—307).

W 1956 roku podjął studia w Uniwersytecie Wrocławskim w Studium Zaocznym Wydziału Filologicznego, na kierunku bibliotekoznawstwo. Po pierwszym

semestrze zrezygnował z powodu odległości do Wrocławia i stanu zdrowia. Po uznaniu dyplomu z Państwowego Pedagogium w Krakowie za ukończenie studiów wyższych (Ustawa z dnia 9 sierpnia 1965 r. o stopniach i tytułach naukowych), w 62. roku życia, dnia 18 lutego 1969 roku w Uniwersytecie Wrocławskim uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych na podstawie dysertacji *Folklor cieszyński i jego odbicie w regionalnej kulturze i literaturze Śląska Cieszyńskiego. Zagadnienia wybrane* (promotor: prof. Bogdan Zakrzewski, recenzenci: prof. Julian Krzyżanowski i doc. Józef Ligęza). W tymże roku uzyskał stopień bibliotekarza dyplomowanego, a w 1971 roku nominację na kustosa dyplomowanego.

Brożek zamiłowanie do książek wyniósł z domu rodzinnego. Rodzeństwo wspominało, że zabawą Ludwiczka było układanie książek, pewnie niewielu w górniczym familoku, jak określano wielorodzinny dom górniczy. W gimnazjum pracował w Bibliotece Macierzy Szkolnej, porządkując księgozbiór Józefa Ignacego Kraszewskiego. Gromadził prywatny księgozbiór, który stracił w 1939 roku. Po wojnie ponownie budował domowy księgozbiór. W Muzeum Miejskim w Cieszynie rozbudował księgozbiór, który w 1960 roku wyodrębniono w Oddział Zabytkowy Biblioteki Śląskiej w Cieszynie, liczący 50 tysięcy woluminów. Na Bibliotekę złożyły się księgozbiory: Józefa Ignacego Kraszewskiego, Tadeusza Regera, Czytelni Ludowej, Towarzystwa Ludoznawczego i inne. Pracował nad inwentaryzacją. Opublikował *Silesiaca w Bibliotece Muzeum w Cieszynie* (1957, druk powielony). Uczestniczył w rewindykacji w 1962 roku biblioteki Leopolda Szersznika, którą Niemcy wywieźli i która po wojnie odnalazła się w Pradze. Księgozbiór Dziedzictwa błogosławionego Jana Sarkandra nie odnaleziono, przypadł podczas okupacji niemieckiej. Jeszcze w przeddzień śmierci Brożek dwukrotnie przeniósł paczki książek z Czeskiego Cieszyna do Biblioteki w Cieszynie.

W 1947 roku opublikował artykuł *Bibliografia Śląska za lata 1945—1946* („Zaranie Śląskie” 1947, z. 1/2). Była to kontynuacja przedwojennego „Wykazu Literatury Bieżącej na Śląsku”. Kontynuował publikacje bibliografii osobowych, m.in.: Józefa Lompy (1947), Gustawa Morcinka (1954, 1961), Jana Wantuły (1956), Józefa Ligęzy (1973), Romana Lutmana (1973), Alojzego Targa (1974), Karola Piegzy (1974). Publikował bibliografie osobowe pozaregionalne, m.in.: Bibliografia Kopernikowska za lata 1923—1948 (1949), Zofii Kossak (1957), Jana Dzierżonia (1961). Był autorem 29 bibliografii osobowych, poza tym bibliografii miast Cieszyna i Wisły oraz piśmiennictwa, pamiętników, prasy polskiej na Śląsku Cieszyńskim i innych. Około 30 różnych zestawień bibliograficznych zostało w rękopisie. Stworzył kartotekę bio-bibliograficzną, która liczyła około 60 tysięcy zapisów (fiszek). Była narzędziem pracy bibliograficznej i biograficznej Brożka. Przy Bibliotece funkcjonowało nieformalne centrum naukowych badań historii i kultury Śląska Cieszyńskiego. Z kartoteki Brożka korzystali liczni studenci, magistranci, doktoranci, pracownicy naukowcy, pisarze i miłośnicy regionu.

Brożek znajdował się wśród pionierów biografistyki śląskiej, którzy jeszcze przed 1939 rokiem rozpoczęli pracę nad *Śląskim słownikiem biograficznym*, którego I tom ukazał się w 1977 roku, II w 1979 roku, III w 1981 roku; opublikowano w nich pośmiertnie sześć biografii autorstwa Brożka. Współpracował

z *Polskim słownikiem biograficznym*, w którym w latach 1947—1974 ukazało się 38 biografii Brożka. Był autorem cyklu *Sylwetki naszych działaczy* oraz *Sylwetki naszego regionu* w zaolziańskim „Zwrocie” w latach 1966—1974, obejmującym 25 postaci. Do czasopism i kalendarzy pisał biograficzne artykuły okolicznościowe, rocznicowe, wspomnieniowe i pośmiertne.

Uczestniczył w XXXIII Walnym Zgromadzeniu Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w dniach 19—21 kwietnia 1958 roku w Cieszynie, na którym wygłosił referat *Tradycje ludoznawcze na Śląsku Cieszyńskim*. Był jednym z założycieli i członkiem Sekcji Folklorystycznej przy Zarządzie Głównym Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego (PZKO) w Czechosłowacji w Czeskim Cieszynie. W *Słowniku folkloru polskiego* pod redakcją Juliana Krzyżanowskiego (Warszawa 1965) był autorem haseł dotyczących Śląska Cieszyńskiego. Do słownika folkloru cieszyńskiego, którego nie zrealizował, pozostawił w rękopisie zestaw haseł. Folklorystyka była tematem pracy doktorskiej Brożka, w której ujął część swojego dorobku w tym zakresie. W pracy przedstawił następujące rozdziały: *Rodowód folkloru cieszyńskiego*; *Tradycje ludoznawcze na Śląsku Cieszyńskim*; *Z dziejów muzealnictwa w Cieszynie*; *Z dziejów „Zarania Śląskiego”*; *Ondrasciana*; *Dokumenty zbójnickie*; *Pisarze ludowi ziemi cieszyńskiej*; *Jan Wantuła*; *Jerzy Probosz*; *Kalendarze cieszyńskie*. Poza wymienionymi tematami w dorobku Brożka o folklorze mieszczą się artykuły o: pieśniach ludowych, podaniach, bajkach, zwyczajach, strojach, architekturze i sztuce. W pracy Daniela Kadłubca z zespołem, *Płyniesz Olzo. Monografia kultury ludowej Śląska Cieszyńskiego* (Czeski Cieszyn 2016), autorem dwóch rozdziałów był Brożek: *Źródła kultury ludowej* (s. 23—32) i *Cieszyńscy pisarze ludowi* (s. 95—116).

W 1954 roku pod redakcją Brożka ukazała się książka *Śląsk* (Wydawnictwo Sport i Turystyka, Warszawa 1954, stron 184). W „Głosie Ziemi Cieszyńskiej” (1955, nr 1—6; 1956, nr 2—7) publikował cykl *Cieszyńskie okruchy historyczne*. W zaolziańskim „Zwrocie” ogłosił dwa cykle artykułów — *Poetyckie wloty* (1957, nr 1—12) i *Pod szynioliami* (1958, nr 1, 2, 6, 9, 10) — poświęcone cieszyńskiemu ruchowi literackiemu i wydawniczemu. Wraz z Gwido Chmarzyńskim i Mieczysławem Gładyszem był współautorem rozdziału *Region cieszyński* (w: *Górny Śląsk*, red. K. Popiołek et al., Poznań 1959, s. 362—497, 512—515). Był redaktorem i wydawcą następujących prac: *Jan Wantuła: książki i ludzie. Szkic o wydawnictwach i piśmiennictwie na Śląsku Cieszyńskim* (1956); *Wspomnienia Cieszyńskich* (1964), do których dołączył 28 biogramów autorów oraz bibliografię pamiętników cieszyńskich do roku 1918, obejmujących 176 pozycji; Wincenty Ogrodziński, *Dzieje piśmiennictwa śląskiego* (1965, współautor Zdzisław Hierowski), gdzie uzupełnił zestaw bibliograficzny oraz hasła w słowniku biograficznym pisarzy śląskich; Paweł Musioł, *Piśmiennictwo polskie na Śląsku do początku XIX wieku* (1970). Jako członek komitetu redakcyjnego cyklu powieści historycznych Kraszewskiego opracował wydania: *Biały Książę* (1955, 1960, 1970), *Pamiętnik Mrocza* (1957), *Historia prawdziwa o Petрку Właście palatynie, którego zwano Duninem* (1959); opracował: Gustaw Morcinek, *Wyrąbany chodnik* (1947), *Z mojej ziemi* (1955).

W antologii *Pisarze śląscy XIX i XX wieku* pod redakcją Zdzisława Hierowskiego (1963) napisał biografie autorów i dokonał wyboru ich utworów: *Paweł Stalmach*, *Jan Kubisz*, *Jan Łysek*, *Jan Wantuła*, *Jerzy Probosz* oraz był autorem rozdziału *Piśmiennictwo na Śląsku Cieszyńskim* (s. 95—106) i *Bibliografii* (s. 109—111). Wspólnie z H. Rechowiczem, Alojzym Targiem, R. Hajdukiem opublikowali *Materiały do listy strat kultury polskiej na Śląsku w latach 1939—1945* („Zaranie Śląskie” 1960, z. 4; Brożek opracował straty na Śląsku Cieszyńskim). W monografii *Cieszyn. Zarys rozwoju miasta i powiatu* pod redakcją Józefa Chlebowczyka (Katowice 1973) był autorem rozdziału *Wiek XIX* (s. 169—228). Publikował także w języku czeskim, np. *Školství v Těšínském Slezsku v druhé polovině XIX století* („Slezský Sborník” 1960, nr 4, s. 516—526); tłumaczył z czeskiego na język polski, np. J. Valenta, *Wywrotowa polityka mniejszości niemieckiej w Czechosłowacji w latach 1918—1938* (wydane w serii Biuletynów Śląskiego Instytutu Naukowego w Katowicach, 1961, nr 27).

Dorobek pisarski Brożka obejmuje ponad 500 pozycji dotyczących literatury, historii, kultury, folklorystyki i sztuki Śląska Cieszyńskiego. Są to: opracowania, bibliografie, biografie, szkice, artykuły przyczynkarskie, polemiki, sprawozdania, słowa wstępne i posłowania oraz recenzje w czasopismach, pamiętnikach, słownikach, kalendarzach i pozycjach książkowych. Wchodził w skład rad i komitetów redakcyjnych czasopism: „Zaranie Śląskie”, „Głos Ziemi Cieszyńskiej”, „Cieszyński Rocznik Muzealny”, „Rocznik Cieszyński”, „Pamiętnik Cieszyński”, „Biuletyn Informacyjny Biblioteki Śląskiej”. Publikował m.in. w „Kwartalniku Opolskim”, „Odrze”, „Poglądach”, „Głosie Ludu”, „Zwrocie”, „Biuletynie Ludoznawczym PZKO”, jak również w czasopismach pozaregionalnych, m.in. w „Literaturze Ludowej” i „Przełądzie Zachodnim”.

Brożek znany był z wielkiej służebności, pracowitości i skromności. Był członkiem Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich, Polskiego Towarzystwa Historycznego, Śląskiego Towarzystwa Miłośników Książki, Macierzy Szkolnej Ziemi Cieszyńskiej, Komisji Bibliografii i Bibliotekoznawstwa Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, Komisji Etnograficznej PAN — Oddział w Krakowie oraz Komisji Historyczno-Literackiej przy Oddziale PAN w Katowicach. Współpracował z Sekcją Folklorystyczną PZKO w Czeskim Cieszynie. Należał do Stronnictwa Demokratycznego. Przez kilka kadencji był radnym Miejskiej Rady Narodowej w Cieszynie i ławnikiem Sądu Powiatowego tamże. Był popularyzatorem; wygłaszał prelekcje w Sekcji Folklorystycznej PZKO, Oddziale Cieszyńskim Polskiego Towarzystwa Historycznego, Klubie Propozycji w Cieszynie, Domu Kultury i Bibliotece Miejskiej w Ustroniu i Wiśle oraz Kole Przewodników przy Oddziale Polskiego Towarzystwa Turystyczno-Krajoznawczego w Cieszynie. Brał czynny udział w sesjach popularnonaukowych.

Zmarł nagle z powodu udaru mózgu dnia 7 czerwca 1976 roku w Cieszynie. Pochowany został pod kolumnadą „Miasto Cieszyn Zasłużonym” na Cmentarzu Komunalnym w Cieszynie, jako jeden z dziewięciu wybitnie zasłużonych, wśród m.in. ks. Józefa Londzina, Karola Miarki, Gustawa Morcinka i Pawła Stalmacha.

Odznaczony był m.in.: Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski (1972), dwukrotnie Złotym Krzyżem Zasługi (1958, 1967) oraz Nagrodą Województwa Katowickiego w dziedzinie muzealnictwa (1964).

W małżeństwie (1935) z Antoniną Wicherek (1909—1997) z Łazów na Śląsku Cieszyńskim mieli syna Jana (1936—1995), sędziego w Cieszynie i Bielsku-Białej.

Prywatną bibliotekę Brożka, obejmującą 17 tysięcy pozycji, głównie silesianów, i część kartoteki bio-bibliograficznej zakupił Uniwersytet Śląski.

Bratanek Andrzej Brożek (1933—1994), prof. UJ wspominał: „Szkoda mi jego bezcennych zapisów bibliograficznych, które były dziełem jego życia, a o które obawiał się w rozmowie z Janem Brodą [(1911—2007) cieszyński etnograf i historyk — K.B.] jeszcze cztery dni przed śmiercią, »by nie dostały się na przemiał albo do pieca«” (J. Broda: *Ostatnie spotkanie*. „Zwrot” 1978, nr 7, s. 44—45). I stało się — po śmierci Brożka część pudeł z jego materiałami nowa kierowniczka Oddziału Zabytkowego Biblioteki Śląskiej przeznaczyła na makulaturę; wyrzucało je przez okno na dziedziniec Muzeum.

Pozostałości kartoteki bio-bibliograficznej Brożka znajdują się w Bibliotece Instytutu Bibliotekoznawstwa i Informacji Naukowej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz w Książnicy Cieszyńskiej w Cieszynie. Korespondencje Brożka, około 2 tysiące listów, zgromadzono w Centrum Wiedzy o Regionie przy Zarządzie Głównym Macierzy Ziemi Cieszyńskiej w Cieszynie i w Książnicy Cieszyńskiej oraz w Zbiorach Specjalnych Biblioteki Śląskiej.

Księgozbiór Oddziału Zabytkowego w Cieszynie Biblioteki Śląskiej w Katowicach znajduje się w otwartej w 1994 roku Książnicy Cieszyńskiej, nowoczesnym warsztacie do badań bibliologicznych i regionalnych. Tym samym zrealizowano marzenia Brożka o stworzeniu ośrodka naukowego w Cieszynie, któremu dał początki.

Miasto Cieszyn uhonorowało Brożka ulicą jego imienia. W 90. rocznicę urodzin uczczono jego pamięć dnia 5 listopada 1997 roku w Cieszynie na konferencji popularnonaukowej zorganizowanej przez Zarząd Główny Macierzy Ziemi Cieszyńskiej. Pokłosiem konferencji jest książka *Ludwik Brożek. Śląski Estreicher*, praca zbiorowa pod redakcją Jadwigi Miękiny-Pindur (Cieszyn 1998). Biblioteka Śląska w Katowicach eksponowała w 2006 roku wystawę pt. *Ludwik Brożek — śląski Estreicher, bibliograf, regionalista, publicysta*.

## Wybór piśmiennictwa

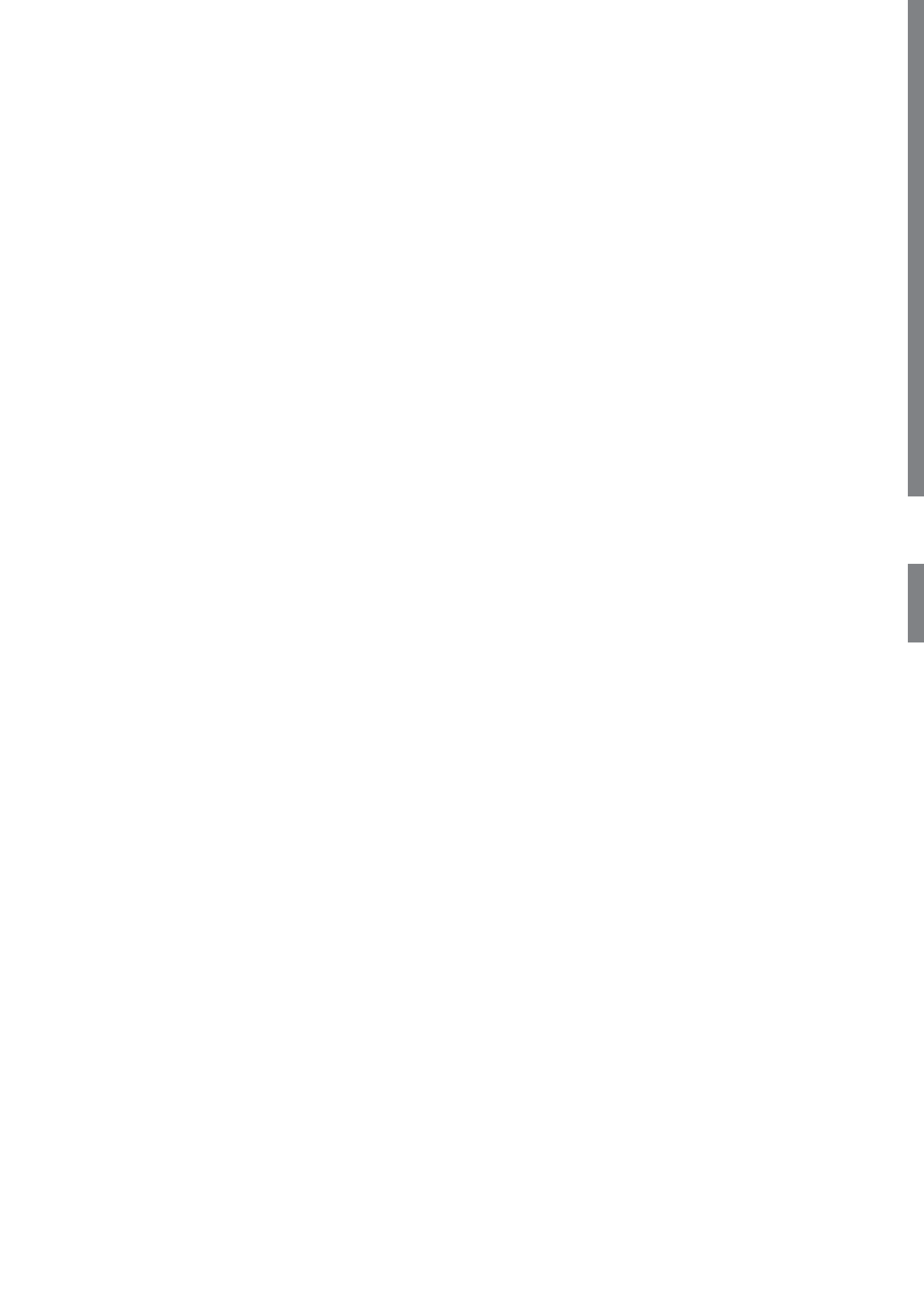
Bątkiewicz T., 2002: *Polskie bibliografie regionalne ogólne od początku do 2002 roku (ze szczególnym uwzględnieniem bibliografii śląskich)*. Katowice: Biblioteka Śląska, s. 32, 39, 40, 42, 73.

„Biuletyn Ludoznawczy”, 1978: zeszyt VIII poświęcony pamięci dra Ludwika Brożka, fot.

Broda J., Heller M., 1983: *Bibliografia prac Ludwika Brożka*. „Rocznik Cieszyński”, t. IV—V, s. 241—258.



- Brożek A., 1979: *Wujek Ludwik*. „Kalendarz Śląski”, r. XIX, s. 65—70, fot.
- Brożek K., 2021: *Ludwik Brożek (1907—1976)*. W: *Bibliotekarze i pracownicy książki województwa śląskiego*. Red. M. Kycler, J. Sadowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe i Edukacyjne SBP, s. 11—15, fot.
- Chojnacki W., 1979: *Dr Ludwik Brożek (1907—1976)*. „Roczniki Biblioteczne”, t. XXI, s. 1019—1924.
- Fazan M., 1979: *Brożek Ludwik*. W: *Śląski słownik biograficzny*. T. 2. Red. J. Kantyka, W. Zieliński. Katowice: Śląski Instytut Naukowy, s. 32—36.
- Fazan M., Nawrocki W., 1969: *Katowickie środowisko literackie w latach 1945—1967*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, s. 120—122, fot.
- Golec J., Bojda S., 1993: *Ludwik Brożek*. W: Eidem: *Słownik biograficzny Ziemi Cieszyńskiej*. T. 1. Cieszyn: nakł. autorów, s. 46—47.
- Grobelny A., 1976: *Za Ludwikiem Brożkiem*. Těšínsko. Vlastivědný zpravozdaj okresů Karviná a Frýdek-Místek, nr 4.
- Heska-Kwaśniewicz K., 1991: *O śląskim Estreicherze — Ludwiku Brożku*. „Gość Niedzielny”, Katowice 24.11.1991, nr 47, s. 8, fot.
- Lubos A., 1974: *Geschichte der Literatur Schlesiens*. 3 Band. München: Bergstadtverlag W.G. Korn, s. 559—560.
- Między Cieszynem a Krakowem. Młodzieńcza korespondencja Ludwika Brożka do brata 1924—1930*, 1979. Przygotował do druku i wstępem opatrzył A. Brożek. Opole: Instytut Śląski, fot.
- Miękina L., Rosner E., 1976: *Stu pisarzy cieszyńskich. Słownik bio- i bibliograficzny*. „Rocznik Cieszyński”, t. III, s. 161—162.
- Miękina-Pindur J., 2001: *Ludwik Brożek — „Śląski Estreicher”*. Sylwetka bibliografa, bibliofila i regionalisty. Katowice: Gnome, fot.
- Miękina-Pindur J., red., 1998: *Ludwik Brożek „Śląski Estreicher”*. Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej, fot.
- Rozner E., 1994: *Brożek Ludwik*. W: *Słownik badaczy literatury polskiej*. T. 1. Red. J. Starnawski. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 42—46.
- Rozner E., 2013: *Brożek Ludwik*. W: *Leksykon Polaków w Republice Czeskiej i Republice Słowackiej*. T. 2. Red. Z. Jasiński, B. Cimała. Opole: Instytut Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Opolskiego, s. 28—29, fot.
- Rzadkowska M., 2010: *Brożek Ludwik*. W: *Słownik pracowników książki polskiej*. Supl. 3. Red. H. Tadeusiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich, s. 28—30.
- Słownik współczesnych pisarzy polskich*. T. 4, 1966. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 12—13.
- Snoch B., 2004: *Górnośląski leksykon biograficzny*. Katowice: Muzeum Śląskie, s. 46.
- Szewczyk W., 1976: *Drogi niezapomniany Ludwiczek*. „Dziennik Zachodni”, Katowice 1.08.1976, nr 149, s. 3.
- Szymiczek F., 1978: *Ludwik Brożek (1907—1976)*. „Studia Śląskie. Seria Nowa”, t. 33, s. 199—211.
- Wieczorek U., 2007: *Ludwik Brożek*. W: *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 2. Red. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Spiss. Wrocław—Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, s. 30—32,
- Wielka encyklopedia powszechna PWN*. T. 4, 2001. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 482.





Z ŻYCIA  
INSTYTUTU SOCJOLOGII





Rafał Muster

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-8255-7803>

## Sprawozdanie z działalności Instytutu Socjologii za 2020 rok

W 2020 roku pracownicy Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego — pomimo pandemii COVID-19, która w istotny sposób utrudniła prowadzenie badań — podejmowali szereg działań mających na celu realizację zadań naukowych (w ramach funkcjonujących zespołów badawczych) i dydaktycznych. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na fakt ciągłości procesu dydaktycznego. Należy podkreślić, że po wprowadzeniu ograniczeń kształcenie w Instytucie Socjologii bardzo szybko zostało przeniesione z trybu stacjonarnego w przestrzeń wirtualną. Zajęcia dydaktyczne już w marcu odbywały się z wykorzystaniem platform internetowych (Moodle, Teams). Bardzo duże wsparcie merytoryczne w zakresie przechodzenia na nowy, zdalny model kształcenia pracownicy Instytutu otrzymali od Dyrektorki Kierunków Polityki miejskie i doradztwo publiczne; Praca socjalna; Socjologia — dr Agaty Zygmunt oraz od jej Zastępczyni — dr Ewy Leśniak-Berek, prof. UŚ. Uniwersytet Śląski bardzo szybko wypracował procedury funkcjonowania zdalnego — nie tylko w zakresie realizacji procesu dydaktycznego, lecz także w zakresie prowadzenia postępowań awansowych, obron prac dyplomowych czy funkcjonowania rad naukowych.

W 2020 roku w Instytucie Socjologii podejmowano szereg działań mających na celu ugruntowanie pozycji Instytutu zarówno w kraju, jak i w środowisku międzynarodowym. Jest to szczególnie istotne w kontekście zbliżającej się ewaluacji dyscyplin naukowych.

Pracownicy Instytutu Socjologii czynnie uczestniczyli w licznych konferencjach o zasięgu krajowym i międzynarodowym. Doktor Rafał Cekiera był głównym organizatorem konferencji Wendelinaria 2020 pt. „Fizyczny dystans, społeczna

bliskość? Przestrzeń: znaczenia, funkcje i przeobrażenia”, która odbyła się w trybie online. Współorganizatorami tej konferencji były Towarzystwo Miłośników Rudzicy oraz Starostwo Powiatowe w Bielsku-Białej.

Pracownicy Instytutu Socjologii w 2020 roku opublikowali m.in. 21 artykułów w czasopismach naukowych znajdujących się w ministerialnym wykazie czasopism. Ponadto opublikowali 7 monografii; ukazała się m.in. praca dra hab. prof. UŚ Krzysztofa Bierwiaczonka i dra hab. prof. UŚ Tomasza Nawrockiego pt. *Pomiędzy traumą wojny a codziennością. Pamięć zbiorowa mieszkańców górnośląskiej wsi Bojszowy* (Wydawnictwo Naukowe Scholar), czy książka dr Barbary Lewickiej i prof. Marka S. Szczepańskiego pt. *Obraz i społeczeństwo. Społeczne ramy kultury artystycznej* (Wydawnictwo Naukowe PWN).

Ponadto pracownicy Instytutu pełnili funkcje redaktorów naukowych w 3 monografiach oraz opublikowali 22 rozdziały w pracach zwartych. Na uwagę zasługują rozdziały opublikowane w prestiżowym wydawnictwie Edward Elgar Publishing przez prof. Kazimierę Wódz, dr Monikę Gneciak i dra Witolda Mandrysza.

Generalnie należy odnotować, że pracownicy Instytutu Socjologii coraz częściej publikują w wysoko punktowanych czasopismach o zasięgu międzynarodowym. Jako przykład można podać opublikowanie przez czterech pracowników Instytutu (R. Pyka, K. Bierwiaczonka, G. Gawron, M. Suchacka) artykułu za 100 pkt. w czasopiśmie „Creativity Studies” (2020, no. 2). W tekście pt. *Innovation Places: Theoretical and Methodological Remarks for Analysing Metropolitan Creativity and Innovations* autorzy zaprezentowali własną koncepcję modelu teoretycznego dotyczącego funkcjonowania miejsc generujących innowacje społeczne. Model ten stanowił także element podstawy teoretycznej dla składanych dwóch wniosków grantowych w ramach projektu Horizon 2020 (w 2019 oraz 2020 roku). Aktualnie stworzony model teoretyczny podlega empirycznej weryfikacji w ramach badań prowadzonych na obszarze województwa śląskiego i we Francji (Lyon) przez Zespół Badawczy w składzie: Robert Pyka (lider), Krzysztof Bierwiaczonka, Grzegorz Gawron i Małgorzata Suchacka.

Pomimo licznych ograniczeń związanych z pandemią COVID-19 pracownicy Instytutu Socjologii umacniali współpracę międzynarodową, uczestnicząc także w stażach zagranicznych:

- dr Barbara Lewicka otrzymała stypendium Fulbright Senior Award i staż odbywała w Stanach Zjednoczonych w Columbia University (Nowy Jork). W Columbia University realizowała projekt „American Symbolic Revolution. Art and Society”, którego celem była rekonstrukcja charakteru nowojorskiego środowiska artystycznego przełomu XIX i XX wieku oraz porównanie natury przemian amerykańskiego i europejskiego świata sztuki;
- dr hab. prof. UŚ Robert Pyka uzyskał stypendium Collegium Lyon, Institute for Advanced Study, a staż badawczy odbywał we Francji w University of Lyon;
- dr Rafał Cekiera otrzymał grant Visegrad Fund Grants (Intra-Visegrad Scholarship), a staż odbywał na Węgrzech w Szent István University (Gödöllő).

W 2020 roku dr Rafał Cekiera w ramach konkursu MINIATURA 4 (NCN) uzyskał grant badawczy na realizację projektu pt. „Analiza ksiąg wotywnych jako materiału źródłowego”. Natomiast dr hab. prof. UŚ Piotr Wróblewski kontynuował — jako kierownik grantu edukacyjnego — prace w projekcie pt. „Moc tradycji” (jednostką finansującą jest Ministerstwo Finansów).

Co warto podkreślić — pracownicy Instytutu Socjologii realizowali także szereg zadań, współpracując z podmiotami zewnętrznymi. Dla przykładu można wskazać następujące projekty:

- dr hab. prof. UŚ Krzysztof Bierwiazzonek i dr hab. prof. UŚ Robert Pyka przygotowali raport dla Ministerstwa Funduszy i Polityki Regionalnej pt. „Przemiany społeczne polskich miast na tle sytuacji miast europejskich i światowych — wybrane zagadnienia”;
- dr Andrzej Górny przygotował ekspertyzę dotyczącą zasadności wprowadzenia Sektorowej Ramy Kwalifikacji w górnictwie;
- dr hab. Sławomira Kamińska-Berezowska pełniła funkcję eksperta naukowego w projekcie pt. „Dialog oparty o wiedzę” współfinansowanym przez OPZZ oraz ze środków Unii Europejskiej, w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego, Działanie 2.20 „Wysokiej jakości dialog społeczny w zakresie dostosowania systemów edukacji i szkolenia do potrzeb rynku pracy”;
- dr hab. prof. UŚ Rafał Muster i dr Łukasz Trembaczowski mieli współudział w opracowaniu raportu dotyczącego problematyki sprawiedliwej transformacji energetycznej w ramach powołanej Grupy Eksperckiej „Sprawiedliwa Transformacja” działającej w ramach Zespołu do spraw Rozwoju Przemysłu Odnawialnych Źródeł Energii i Korzyści dla Polskiej Gospodarki przy Ministrze Klimatu (Zarządzenie Ministra Klimatu z dnia 2 kwietnia 2020 r., poz. 2). Ponadto uczestniczyli w dyskusji online z przedstawicielami Ministerstwa Klimatu;
- dr Rafał Cekiera w trakcie festiwalu WATCH DOCS Prawa Człowieka w Filmie (Cieszyn) wygłosił wykład pt. „Fake-newsy i współczesne obiegi komunikacyjne”. Ponadto w Ośrodku Doskonalenia Nauczycieli w Bielsku-Białej przeprowadził szkolenie dla nauczycieli pt. „Warsztaty z obsługi informacji w epoce fake-newsów i clickbaitu”. Dla młodzieży (we współpracy z Fundacją Zróbmy To i redakcją BB) prowadził warsztaty w Bielsku-Białej pt. „Komunikacja międzykulturowa we współczesnym świecie”.

Na odnotowanie zasługuje fakt, że prof. Marek S. Szczepański otrzymał prestiżowe wyróżnienie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego za wybitne osiągnięcia organizacyjne.

Doktor Justyna Kijonka w 2020 roku wdrażała model tutoringów do praktyki uczelnianej — w ramach projektu pozakonkursowego o charakterze wdrożeniowym pt. „Mistrzowie Dydaktyki” w ramach Programu Operacyjnego Wiedza Edukacja Rozwój współfinansowanego ze środków Europejskiego Funduszu Społecznego.

Pod przewodnictwem dra hab. prof. UŚ Adama Bartoszkę zostało zorganizowanych pięć paneli dyskusyjnych (Socjo-Kato) w ramach funkcjonowania katowickiego oddziału Polskiego Towarzystwa Socjologicznego.

Pracownicy Instytutu Socjologii w 2020 roku podejmowali szereg inicjatyw związanych z przygotowywaniem wniosków grantowych (m.in. zespół dra Witolda Mandrysza przygotowywał wniosek grantowy Horizon 2020) oraz z opracowywaniem monografii i artykułów, które zostały zgłoszone do wysoko punktowanych czasopism. Efekty tych prac będą widoczne w 2021 roku.





## Noty o Autorach

**Krzysztof Brożek** — dyplom lekarza (1966) i doktora (1971) uzyskał w Śląskiej Akademii Medycznej, specjalista medycyny ogólnej i społecznej. Pracował w ochronie zdrowia jako lekarz rejonowy, przemysłowy i szkolny. W 1987 roku zorganizował Zakład Historii Medycyny w Wydziale Lekarskim Śląskiej Akademii Medycznej w Katowicach, którym kierował do 2001 roku. Autor monografii *Polska służba medyczna w powstaniach śląskich* (1973), *Polskie Stowarzyszenie lekarskie 1805—1951* (2005) i ponad 300 artykułów w wydawnictwach książkowych i czasopismach na temat polskich środowisk lekarskich oraz ochrony zdrowia na Śląsku Górnym i Cieszyńskim, Zaolziu, w Zagłębiu Dąbrowskim, na Kresach Wschodnich i wśród Polonii. Był członkiem Zarządów Głównych w Warszawie Polskiego Towarzystwa Lekarskiego, Polskiego Towarzystwa Historii Medycyny oraz Zarządu Polskiego Towarzystwa Medycyny Ogólnej i Rodzinnej w Lublinie. Członek honorowy Polskiego Towarzystwa Lekarskiego i Polskiego Towarzystwa Medycznego w Republice Czeskiej. Laureat Śląskiej Nagrody im. Juliusza Ligonia Stowarzyszenia „Civitas Christiana”, Medalu Doktora Med. Józefa Czajkowskiego Koła PTL w Sosnowcu oraz Medalu „Gloria Medicinae” Zarządu Głównego PTL, Honorowej Statuetki Towarzystwa Lekarskiego Częstochowskiego im. dr. Władysława Biegańskiego.

**Berenika Dyczek** — adiunkt w Instytucie Socjologii na Uniwersytecie Wrocławskim. Specjalizuje się w badaniach dotyczących socjologii kultury i sztuki. Ponadto interesuje się filozofią nauki i metodologią nauk społecznych. Jest autorką wielu artykułów opublikowanych w międzynarodowych czasopismach oraz monografii *Kapitał kulturowy i społeczny młodzieży na Śląsku Cieszyńskim* (2020).

**Krzysztof Frysztacki** — Professor Emeritus (Uniwersytet Jagielloński, Profesor z tytułem honorowym zwyczajnego), socjolog, zajmuje się od dawna też pracą

socjalną. Wiele lat spędził poza krajem, ale z Krakowem oraz Uniwersytetem Jagiellońskim jako niezmiennie dla niego fundamentalnymi środowiskowymi punktami odniesienia. Jest autorem (współautorem) kilkunastu książek monograficznych, także redaktorem (współredaktorem) kilkudziesięciu prac zbiorowych; oczywiście szeregu artykułów. Jego zainteresowania odznaczają się linią od socjologii miasta, przez socjologię problemów społecznych, ku historii i teorii pracy socjalnej. To znalazło również odzwierciedlenie w aktywności badawczej i wykładach na szeregu zagranicznych uczelni, głównie amerykańskich, takich jak University at Buffalo, Hunter College, Johns Hopkins University, George Washington University, Ohio State University. Wykonywał szereg zadań na rzecz polskiej społeczności akademickiej: przez lata kierował Instytutem Socjologii UJ, jak też m.in. był przewodniczącym zespołu ds. studiów socjologicznych w ramach Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej, członkiem Rady Narodowego Centrum Nauki pierwszej kadencji i przewodniczącym Komitetu Socjologii Polskiej Akademii Nauk z kolei przez dwie kadencje.

**Stefan Gajda** — od ponad 42 lat zawodowo związany z Oddziałem Polskiej Akademii Nauk w Katowicach. Współorganizator licznych konferencji naukowych, m.in. od ponad 20 lat zabrzańska konferencja z cyklu „Kultura Europy Środkowej” czy konferencja katowicka „Katowice w rocznicę uzyskania praw miejskich”. Prezes Górnośląskiego Oddziału Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”, wieloletni członek Rady Krajowej Stowarzyszenia.

**Karol Daniel Kadlubiec** — prof. zw. dr hab. Urodzony w Karpętnej na zaolziańskim Śląsku Cieszyńskim, ukończył polską szkołę podstawową w Bystrzycy nad Olzą, polskie liceum w Czeskim Cieszynie, studiował slawistykę na Uniwersytecie Karola w Pradze, gdzie się doktoryzował i habilitował, drugą habilitację obronił na Uniwersytecie Warszawskim, tytuł profesora odebrał z rąk prezydenta Lecha Wałęsy. Jest autorem 18 samodzielnych publikacji i ponad 600 rozpraw i artykułów głównie z folklorystyki, antropologii kulturowej i dialektologii. Z jego inicjatywy powstała w Uniwersytecie Ostrawskim pierwsza samodzielna w RC Katedra Polonistyki i Folklorystyki oraz Instytut Badań Etnikum Polskiego, prowadzący interdyscyplinarne badania społeczności polskiej w RC. Szczególną uwagę poświęca Śląskowi Cieszyńskiemu jako regionowi transgranicznemu, gdzie zachodziły i nadal zachodzą ważne procesy językowo-kulturowe, społeczne i cywilizacyjne, których teoretyczne uogólnienia mają znaczenie uniwersalne. Jest laureatem wielu prestiżowych polskich nagród i odznaczeń.

**Grażyna Kubica** — profesorka nadzwyczajna w Zakładzie Antropologii Społecznej Instytutu Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prowadzi badania terenowe i archiwalne na swoim rodzimym Śląsku Cieszyńskim, a także interesuje się historią antropologii. Jest autorką książek: *Luteranie na Śląsku Cieszyńskim. Studium historyczno-socjologiczne* (1996); *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku* (2006); *Śląskość i protestantyzm. Antropolo-*

giczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia (2011); *Maria Czaplicka: pleć, szamanizm, rasa. Biografia antropologiczna* (2015, angielskie wydanie w the University of Nebraska Press, 2020); opracowania *Dziennika w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* Bronisława Malinowskiego (2002), a także wielu innych tekstów naukowych i literackich oraz kilku wystaw fotograficznych. Angażuje się w projekty kobiecej historii mówionej na Ukrainie i Śląsku Cieszyńskim i jest współtwórczynią filmów: *Stacja kolejowa Krasne-Busk. Opowieści przesiedlonych kobiet* (2012); *Żywobyci przy granicy. Babski godki z obu stron Olzy* (2016); *Babski godki o robocie we werkach* (2016). Została uhonorowana m.in. Nagrodą Literacką im. Narcyzy Żmichowskiej, nagrodą Klio za książkę historyczną oraz nagrodą im. Kazimierza Dobrowolskiego.

**Magdalena Lemańczyk** — socjolożka, adiunkt w Zakładzie Studiów nad Niemcami w Instytucie Studiów Politycznych PAN; obszary badawcze: migranci w Niemczech, najnowsze stosunki polsko-niemieckie, mniejszość niemiecka w Polsce, jakościowe metody i techniki badań socjologicznych. Autorka i współautorka publikacji: *Mniejszość niemiecka na Pomorzu Gdańskim* (2016); *Die deutsche Minderheit als (Mehr-)Wert. Analysen aus der Woiwodschaft Oppeln* (2021). Executive Editor czasopisma naukowego International Sociological Association-RC 25 “Language, Discourse & Society”.

**Janusz Mariański** — emerytowany profesor socjologii religii i socjologii moralności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, wykładowca w Wyższej Szkole Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, współpracuje z Instytutem Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, członek Komitetu Socjologii PAN i Zespołu ds. Dobrych Praktyk Akademickich przy Ministrze Nauki i Szkolnictwa Wyższego (w latach 2011—2014). W 2016 roku został powołany przez Prezesa Rady Ministrów Beatę Szydło w skład Zespołu do Spraw Nagród (kadencja w latach 2016—2018). Przedmiotem jego zainteresowań badawczych są socjologia moralności, socjologia religii i katolicka nauka społeczna. W 1997 roku otrzymał nagrodę Prezesa Rady Ministrów za wybitne osiągnięcia naukowe, w 2019 roku — doktorat *honoris causa* Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jest autorem około 1500 artykułów naukowych i popularno-naukowych oraz 70 książek, m.in. *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów* (1995); *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim* (1998); *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne* (2001); *Socjologia moralności* (2006); *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne* (2013); *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego. Opracował i wyboru dokonał Marek Marczewski* (2013); *Sekularyzacja, desekularyzacja i nowa duchowość. Studium socjologiczne* (2013); *Sens życia, wartości, religia. Studium socjologiczne* (2013); *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne* (2016); *Godność ludzka — wartość ocalone? Studium socjopedagogiczne* (2017); *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988—1998—2005—2007* (2018). W 2015 roku ukazał się

w Wydawnictwie NOMOS pod jego redakcją *Leksykon Socjologii Moralności. Podstawy — teorie — badania — perspektywy* (2015), w 2020 roku opublikowano książkę *Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940—2020)*, pod redakcją Stanisława Fela i Mariusza Zemło (2020).

**Roman Matykowski** — dr hab., prof. UAM (emerytowany), do 2020 roku był kierownikiem Zakładu Geografii Społecznej na Wydziale Geografii Społeczno-Ekonomicznej i Gospodarki Przestrzennej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół zagadnień związanych z geografiami społeczną, w tym w m.in. z problematyką funkcjonowania regionów i regionalizmu. Wiele publikacji poświęcił także tematyce z zakresu geografii elektoralfnej oraz tematyce powiązań obszarów przygranicznych w perspektywie geograficznej.

**Rafał Muster** — socjolog, od 2005 roku pracuje w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Śląskiego, od 2018 roku jako Zastępca Dyrektora ds. Nauki. W latach 2000—2004 był zatrudniony w Powiatowym Urzędzie Pracy w Tychach (początkowo jako pośrednik pracy, później jako kierownik Działu Pośrednictwa Pracy). Habilitację uzyskał w 2016 roku na podstawie cyklu publikacji pt. *Procesy zachodzące na rynku pracy — ze szczególnym uwzględnieniem województwa śląskiego. Diagnoza kategorii defaworyzowanych na rynku pracy*. Koordynator i uczestnik licznych projektów badawczych obejmujących analizy procesów zachodzących na lokalnych i regionalnych rynkach pracy. W latach 2009—2010 ekspert przy Wojewódzkim Urzędzie Pracy w Katowicach w projekcie monitorowania regionalnego rynku pracy. Autor 7 opublikowanych raportów na temat badań rynku pracy oraz ponad 100 artykułów dotyczących rynku pracy i zagadnień związanych z zarządzaniem zasobami ludzkimi. Uczestnik licznych konferencji — zarówno na szczeblu krajowym, jak i międzynarodowym. W latach 2011—2018 pełnił funkcję sekretarza Komisji Studiów nad Przyszłością Górnego Śląska Polskiej Akademii Nauk, członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego.

**Teresa Soldra-Gwiżdż** — dr hab., prof. UO, socjolog, absolwentka socjologii UJ, doktoryzowała się i habilitowała na Uniwersytecie Jagiellońskim. Po studiach podjęła pracę w Instytucie Śląskim w Opolu, a następnie w Uniwersytecie Opolskim. Tematyka związana ze Śląskiem stanowi wiodący obszar jej zainteresowań. Z tego zakresu opublikowała wiele prac naukowych m.in. monografie: *Między rzeczywistością lokalną i regionalną. Wybrane instytucje społeczne Śląska Opolskiego* (1997); *Socjologia wobec Śląska — jedność czy wielość?* (2010) oraz *Lokalne, regionalne czy globalne? Problemy społeczne Śląska Opolskiego: kryzys demograficzny, migracje, rynek pracy* (2019). Interesuje się także problemami młodzieży, socjologią stosunków etnicznych, problemami społecznymi oraz rynkiem pracy. Koordynator i kierownik wielu projektów badawczych. W latach 2007—2012 sprawowała funkcję dyrektora Państwowego Instytutu Naukowego-Instytutu Śląskiego w Opolu.

**Katarzyna Szkaradnik** — (ur. 1987) literaturoznawczyni i kulturoznawczyni, redaktorka tekstów, w tym edycji źródłowych. Opracowała m.in. *Zmieszany zapach książek i jabłek. Wybór korespondencji Jana Wantuły z lat 1899—1953* (nominowany do finału konkursu Książka Historyczna Roku) oraz *„W atmosferze ksiąg, gór i bliskich dusz”. Wybór korespondencji Józefa Pilcha z lat 1936—1995*. Otrzymała III nagrodę w XIV konkursie Narodowego Centrum Kultury na pracę doktorską. Publikowała w „Pamiętniku Literackim”, „Czasie Kultury”, „Kulturze i Społeczeństwie”, „Przeglądzie Kulturoznawczym”, od 2011 roku pisze recenzje do „artPAPIERu”. Interesuje się antropologią literatury, hermeneutyką oraz kulturą i przeszłością Śląska Cieszyńskiego.

**Józef Szymeczek** — doktor nauk humanistycznych w zakresie historii oraz doktor teologii ewangelickiej, kierownik Centrum Studiów Tożsamości i Kultury Regionalnej, pracownik Katedry Wychowania Obywatelskiego Fakultetu Pedagogicznego Uniwersytetu Ostrawskiego. Historyk, którego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół zagadnień protestantyzmu śląskiego oraz dziejów mniejszości polskiej w Republice Czeskiej. Autor pięciu książek i licznych opracowań z tego zakresu.

**Ondrej Štefaňak** — (ur. 1979) profesor socjologii na Uniwersytecie Konstantyna Filozofa w Nitrze (Słowacja). Magisterium z teologii uzyskał na Katolickim Uniwersytecie w Ružomberku (2004), doktorat z socjologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (2008), gdzie kilka lat później uzyskał również habilitację (2015). Jest autorem 20 monografii oraz około 150 artykułów naukowych, przede wszystkim w dziedzinie socjologii religii oraz socjologii moralności. Działa w Radach Naukowych kilku słowackich i zagranicznych czasopism. Jest członkiem Słowackiego Towarzystwa Socjologicznego przy Słowackiej Akademii Nauk, członkiem Komisji ds. Stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich przy Polskiej Akademii Nauk, ekspertem Słowackiej Agencji Akredytacyjnej ds. Szkolnictwa Wyższego oraz członkiem Międzynarodowego Stowarzyszenia Badań nad Religią w Europie Środkowo-Wschodniej (ISORECEA).

**Danuta Walczak-Duraj** — prof. zw. dr hab., socjolog, zatrudniona na Uniwersytecie Łódzkim. Prowadzi badania w zakresie socjologii pracy, gospodarki, moralności i polityki. Do 2017 roku kierownik Katedry Socjologii Polityki i Moralności, członek Senatu UŁ przez dwie kadencje, kierownik studiów doktoranckich w zakresie socjologii na UŁ. Ekspert Uczelnianej Komisji Akredytacyjnej (UKA) dla kierunku socjologia; przez ponad 20 lat redaktor naczelna „Humanizacji Pracy”; redaktor tematyczna „Władzy Sądzenia” — elektronicznego czasopisma KSPiM; członek Komitetu Redakcyjnego „Annales. Etyka w życiu gospodarczym”; członek Rady Programowej czasopisma bułgarskiego „Science — Education — Culture”; członek Rady Naukowej „Folia Sociologica”; Członek Rady Programowej „Dyskursy o Kulturze”; stała członek zespołu recenzentów w czasopismach socjologicznych: „Forum Socjologiczne”, „Górnośląskie Studia Socjologiczne” i „Rocznik Lubuski”;

członek Zarządu Stowarzyszenia Absolwentów Ekonomicznego i Socjologicznego Ośrodka Akademickiego. Pełniła m.in. funkcję dziekana Wydziału Politologii i Stosunków Międzynarodowych w Szkole Wyższej im. Pawła Włodkowica w Płocku oraz przez dwie kadencje funkcję prodziekana ds. programowo-organizacyjnych na Wydziale Ekonomiczno-Socjologicznym UŁ. Wypromowała 20 doktorów i ponad 250 magistrów i licencjatów. Jest autorką i współautorką kilkunastu książek, w tym 5 w języku angielskim, autorką ponad 300 artykułów i rozdziałów w pracach zbiorowych oraz innych publikacji, w tym ponad 15 raportów, m.in. na użytek praktyki gospodarczej.

**Łukasz Wróblewski** — dr hab. inż., prof. AWSB, doktor habilitowany w dziedzinie nauk społecznych w dyscyplinie nauki o zarządzaniu i jakości. Kierownik Katedry Zarządzania i Inżynierii Produkcji (Akademia WSB w Dąbrowie Górniczej) w Wydziale Zamiejscowym w Cieszynie. Od 2015 roku kieruje zespołem prowadzącym badania dotyczące m.in. uwarunkowań kształtowania relacji na polsko-czeskim transgranicznym rynku usług kultury. Od 2016 roku jest polskim sprawozdawcą przy Arts Management Network w Weimarze, a od 2018 roku członkiem The European network on cultural management and policy z siedzibą w Brukseli. Redaktor naczelny czasopisma naukowego „Cultural Management: Science and Education” (Scopus) wydawanego w Berlinie. Zastępca redaktora naczelnego czasopisma naukowego „Forum Scientiae Oeconomia” (Scopus). Autor ponad 100 publikacji naukowych (w tym 5 książek) w języku polskim, czeskim oraz angielskim podejmujących tematykę zarządzania w kulturze. Członek Komisji ds. stosunków polsko-czeskich oraz polsko-słowackich PAN, Wiceprezes Oddziału TNOiK w Dąbrowie Górniczej. Przewodniczący Komitetu Organizacyjnego Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Contemporary Problems of Management and Marketing in the Institutions of Culture” odbywającej się cyklicznie w Cieszynie i Czeskim Cieszynie.

**Radosław Zenderowski** — prof. dr hab., politolog i socjolog; kierownik Katedry Stosunków Międzynarodowych i Studiów Europejskich Instytutu Nauk o Polityce i Administracji UKSW w Warszawie. W latach 2012—2019 dyrektor Instytutu Politologii UKSW, od 2019 roku dyrektor Instytutu Nauk o Polityce i Administracji UKSW. Członek Rady Naukowej Polskiego Towarzystwa Studiów Europejskich, członek prezydium Komitetu Nauk Politycznych Polskiej Akademii Nauk. Współzałożyciel i członek zarządu Fundacji Collegium Interethnicum. Zajmuje się badawczo problematyką: stosunków międzynarodowych w Europie Środkowo-Wschodniej; relacji pomiędzy polityką a religią (zwłaszcza nacjonalizmem i etnicznością a religią); przemian funkcji i znaczeń granic i pograniczy w Europie Środkowej (w tym w odniesieniu do miast podzielonych granicami państwowymi); przemian polityk etnicznych państw Europy Środkowo-Wschodniej.





Redakcja: Magdalena Kopeć, Anna Piwowarczyk

Projekt okładki: Justyna Kijonka

Opracowanie graficzne okładki: Paulina Dubiel

Korekta: Anna Piwowarczyk

Łamanie: Marek Zagniński

**ISSN 2353-9658**

Publikacja na licencji Creative Commons Uznanie Autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA.4.0)



Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej z identyfikatorem ISSN 0272-5013

Wersją pierwotną referencyjną pisma jest wersja elektroniczna

Czasopismo dystrybuowane bezpłatnie

Wydawca

**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**

**ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice**

[www.wydawnictwo@us.edu.pl](http://www.wydawnictwo@us.edu.pl)

email: [wydawnictwo@us.edu.pl](mailto:wydawnictwo@us.edu.pl)

---

Ark. druk. 19,0. Ark. wyd. 24,5.

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2353-9658



Więcej o książce

