

**POGRANICZE
STUDIA SPOŁECZNE
TOM XIX**

Uniwersytet w Białymstoku
Instytut Socjologii

POGRANICZE

Studia Społeczne

Tom XIX

**Zasoby (potencjały) wielokulturowości
na pograniczach**

Pod redakcją
Andrzeja Sadowskiego i Małgorzaty Skowrońskiej

Białystok 2012

Rada Redakcyjna:
Grzegorz Babiński, Andrzej Sakson, Marian Malikowski, Zbigniew Kurcz,
Leszek Gołdyka, Jacek Leoński, Jerzy Nikitorowicz, Andrzej Sadowski,
Włodzimierz Pawluczuk, Kazimierz Krzysztofek

Zespół Redakcyjny:
Andrzej Sadowski
Kazimierz Krzysztofek
Włodzimierz Pawluczuk
Małgorzata Bieńkowska
Katarzyna Sztop-Rutkowska

Katarzyna Niziołek, Małgorzata Skowrońska – sekretarze redakcji

Recenzent tomu XIX:
prof. dr hab. Eugeniusz Mironowicz

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2012

Wydanie publikacji sfinansowane ze środków
Wydziału Historyczno-Socjologicznego Uniwersytetu w Białymstoku

ISSN 1230-2392

Na okładce wykorzystano zdjęcie ze zbiorów prywatnych Sylwii Wieczeryńskiej

Projekt okładki: Grzegorz Worona

Native speaker:
Barbara Polityńska
Ludmiła Segen

Redakcja: Janina Demianowicz, Elżbieta Kozłowska-Świątkowska
Redakcja i korekta streszczeń w języku angielskim: Ewa Wyszczelska-Oksień
Redakcja techniczna i skład: Bartosz Kozłowski
Korekta: Zespół

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-097 Białystok, ul. Marii Skłodowskiej-Curie 14
tel. 85 745-70-59, e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl
<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>

Druk i oprawa: QUICK-DRUK s.c., Łódź

SPIS TREŚCI

<i>Basia Nikiforova</i> Borders of Differences as European challenge	7
<i>Włodzimierz Pawluczuk</i> Rusini – nacja niespełniona	21
<i>Irena Kotowicz-Borowy</i> Znaczenie tradycji etosu szlacheckiego w poczuciu tożsamości grupowej i narodowej na dawnych pograniczach Rzeczypospolitej	33
<i>Michał Weres</i> Granice kultury a kultura granic. Wielokulturowość pogranicza meksykańsko-amerykańskiego	61
<i>Andrzej Nikitorowicz</i> Mniejszość ukraińska w warunkach przeobrażeń ze szczególnym uwzględnieniem narodu kulturowego	73
<i>Wiesław Romanowicz</i> Religijność prawosławnych w Polsce na tle zmian społeczno-kulturowych	97
<i>Filip Pazderski</i> Między wielokulturową tradycją a zróżnicowaną etnicznie współczesnością – implikacje badań nad procesami kolektywnego pamiętania na pograniczu kulturowym na przykładzie podlaskich Krynek	111

<i>Karolina Frąckiewicz</i> Wypełnianie przestrzeni identyfikacyjnej – zróżnicowane społeczności Bielska Podlaskiego i Białegostoku	141
<i>Małgorzata Skowrońska</i> Jak zmierzać ku różnorodności? O działaniach społeczno-edukacyjnych podejmowanych na rzecz społeczności LGBT w przestrzeni publicznej Białegostoku.	155
<i>A. Бурьк</i> Прыгранічнае супрацоўніцтва Беларусі і Польшчы ў эканамічнай сферы ў 1990-я гг.	175

BASIA NIKIFOROVA

LITHUANIAN CULTURE RESEARCH INSTITUTE,
SALTONIŠKIŲ G. 58, LT-08105 VILNIUS, LITHUANIA
E-MAIL: BNIKIFOROVA@HOTMAIL.COM

BORDERS OF DIFFERENCES A EUROPEAN CHALLENGE

“I think, that this is entering my space unconditionally
I am open to the best and the worst.”

Jacques Derrida

Introduction

The increasing political presence of immigrants in contemporary Europe has generated debate about the nature of multicultural and multi-religious societies. The demand for the recognition of cultural, religious, racial, and ethnic differences has occupied a central place in the post-national politics of today. From the beginning of the XXI century the liberal imperative to tolerate and respect cultural and religious diversity has entered into conflict with the sovereignty of the host society.

According to Arjun Appadurai, globalization and its consequences in the form of multiculturalism, encompasses five main areas: ethnoscapes, mediascapes, technoscapes, finanscapes, and ideoscapes. The ethnoscape means the landscape of persons which constitute the shifting world where we live: tourists, immigrants, refugees, exiles, guest workers and other moving groups who appear to affect the politics of and between nations, to a hitherto unprecedented degree [Appadurai 1990: 1-24]. According to Appadurai the homogenizing pressure of globalization paradoxically produces cultural heterogeneity. From his point of view, globalization involves the use of a variety of instruments of homogenization:

armaments, advertising techniques, language hegemonies, and clothing styles. For our goals, such instruments as “clothing styles” will be interesting in the context of European hijab debates. The relationships between homogenization and heterogenization or between universalization and particularization are not direct. Slavoj Žižek rightly points out that it is deeply misleading to posit rising globalization in opposition to particular identities, since the true opposition is between globalization and universalism. For him as a left-wing critic, the new world is global but not universal; it is an order, which rather than negating the particular, allocates each and every particular, a place [Žižek 1998:988-1009]. Respect and tolerance for the ethnically different is a reaction to the universal dimension of the world market and hence occurs against its background and on its very terrain [Žižek 1997: 42]. Multiculturalism in Žižek's formulation is the form of the appearance of universality in its exact mirror opposite and is therefore the ideal form of global capitalist ideology.

European and American public discourses on Islam are closely linked with the debate on Islam's compatibility with the West and the deep differences between them. Islam is frequently associated with the Al-Qaida movement, the Palestinian and Iran issue, and the discussion of Islam as a religion acquires a politicized approach. Several incidents in recent years have increased tensions between Western European states and their Muslim populations: the murder of Madrid and 2005 London attacks, the 2004 Theo van Gogh in 2004, the 2004 ban of the head scarf coupled with the 2011 ban of the "burqa" in France, the 2005 Paris riots, the 2006 Danish cartoon incident, and several high-profile murders, the 2011 killing spree in Norway by Anders Breivik. Local national minorities and immigrants were and are a source of cultural and religious differentiation and religion has also been seen as a historically and contemporarily important facet of the cultures of people arriving in Europe.

Diaspora

The phenomenon and concept of “diaspora” seems to be a relevant framework for deeper understanding of all kinds of cultural and religious differentiation in post-modern society. As Chantal Saint – Blancat wrote, this parallel process of settlement and transnational mobility is made

possible by the current spiritual extraterritoriality and vitality of religion. According to her view, “diaspora is becoming a true social laboratory in which a flexible category of belonging is developing” [Saint – Blancat 2002: 138-151]. She tries to answer the question: how are Muslims today reshaping their relations to time and space? Saint – Blancat’s opinion is that we should distinguish two levels: the first is expressed through developments in interpretation of religious sources, demonstrated by the dynamics of conflict in religious de- and reterritorialization and the second level reflects the creation of a form of subjectivity through the development of collective memory and identity. Religious pluralism is a source for conflict inside (the struggles between movements and religious leaderships for control of codes of meaning and symbolic boundaries) and outside (Islam never was a religion of minorities) of the Islamic diaspora.

In the current discourse on diaspora some confusion arises because of the multiplicity of meanings assigned to this word. Diaspora is a community of individuals living outside their homeland who identify themselves in some way with the state or peoples of that homeland. At the same time, diaspora means communities whose members live outside a homeland while maintaining active contacts with it. Although diasporic communities may, and perhaps usually are, studied as ethnic minorities, they also justify analysis as actors in international politics, religious pluralism and social-cultural dialog. Globalization and European integration are starting to be the source of growing diaspora everywhere. Today each country has its own diaspora which are different from many points of view. We speak today about “cultural diaspora” (Cohen), “fear diaspora” (Appadurai), “virtual diaspora”, “crystallised diaspora” and “fluid diaspora.” However, each of them is a religious diaspora at the same time.

Researchers have posed theoretical questions, the answers to which are of critical importance. “Does there exist a “*disposition*”, a specific spatial and social organisation that characterizes and differentiates migrant groups, described under this denomination of diaspora, from other social and spatial “dispositions”, produced by other migrants groups?” [Anteby-Yemini **and** Berthomiere 2005; 139-147]. **Lisa** Anteby-Yemini **and William** Berthomiere proposed three criteria as being characteristic of diaspora: the maintenance and the development of a collective identity in the “diasporised people”, the existence of an internal organization distinct from those existing in the country of origin or in the host coun-

try and significant and real contacts with the homeland. These authors mostly wrote about Jewish diaspora which is an important consideration for the present article, but their criteria of diasporas are universal. Michel Bruneau defined three major types of diaspora: the entrepreneurial diaspora (Chinese); the religious diaspora (Jews or Greeks) and the political diaspora (Palestinians, Tibetans) [Bruneau 1995]. Robin Cohen defined four types of diaspora from a territorial or state point of view: labour diaspora (Indians); imperial diaspora (British); trade diaspora (Chinese, Lebanese) and cultural diaspora (the Caribbean case) [Cohen 1997]. These types of diaspora are not pure and each kind has many common features: the imperial type is cultural too, the trade diaspora is religious at the same time, etc. The attempt to describe diasporic phenomena only by the dispersion of a population which originated from a one nation-state in several host countries is superficial.

The important feature of a diaspora is that it has imaginary territory where spiritual, cultural and social dimensions exist. Olivier Roy, the French expert on Islam, named this process an “imaginary ummah”. Roy considers the formation of this new pseudo-ummah, with its distinctive identity, to be evidence of the deterritorialization of Islam. He adds, that “the new community may be purely ideal (with no ties other than faith), it may be based on traditional networks, but it always works as a reconstruction” [Roy 2002: 157].

The cultural and religious differentiation in Europe is connected with a situation, in which the potential of immigrants are culturally distinct from traditional European cultures, values and perceptions of democracy. When we try to define the borders of cultural and religious differentiation in Europe, we should find the key characteristics which make or create these borders. First of all, it is a new discovery that modern European values are not universal for everyone. While the societies of Member States share such values as pluralism, non-discrimination, tolerance, justice, solidarity, responsibility and gender equality, inside states a wave of misunderstanding between the population of the host country and immigrants is increasingly apparent. Such values as fundamental rights, individual rights, the expression of freedom and its borders, family – gender relations, subordination of women to men, the borders of public demonstration of religious symbols and religious appearance, different understanding of religious tolerance/intolerance is starting to be

a field of disagreement in many European countries. This disagreement is not only theoretical; it is apparent in everyday European life. As a consequence of these theoretical and practical disagreements it is evident that national identity in Europe tends to be based more on ethnicity than on a set of civic values.

„Euro-Islam”

Such definitions as "Euro-Islam" are becoming more than a metaphor¹. The wikipedia describes Euro-Islam as a hypothesized new type of Islam, which some believe is or should be emerging in Europe. This new kind of Islam would combine the duties and principles of Islam with contemporary European culture, including European values and traditions such as human rights, the rule of law, democracy and gender equality. But most often "Euro-Islam" is described as the reality of the presentation of present day Islam in Europe. Originally "Euro-Islam" was associated only with one actor – the Muslim minority, but later researchers revealed, and started to analyze, another actor in this reality – host-Europeans.

Many present day processes, tendencies and events are characterized by the presence of the Muslim population in Europe, where Christianity and secularization dominate spiritually. But principles of religious and secular life are not the same in the different countries of Europe. For example Anglo-Saxon differentialism is deduced from a strong individualistic and unequal family structure (e.g. inheritance law) and implies the "right to difference" but also materializes through the "difference of rights". As Reda Benkirane wrote, the French and Arab-Muslim models are fundamentally egalitarian. "French and Islamic universalisms however diverge on two points: the expression of the cultural difference and the legal status of women. The French model assimilates skin color, physical appearances and ethnic origins, but it can be intolerant to the cultural expression of diversity" [Benkirane 2004].

¹ Metaphors are intellectual tools. In the present day research literature we find such definitions as "narrating space", "mapping identities", "the geography of identity", "contradictory mapping of space", "geographic or place-centered dramas of domination", "sovereignty without territoriality", "disappearances and strengthening of borders", "Euro-Islam", "virtual diaspora", and "imaginary ummah" which are very close to metaphor.

According to a recent Pew Research Center study about 6% of the European population – 44 million – constitutes Muslims. The study that by 2030, this percentage will increase to 8%. Today Islam is the most studied religion in Europe. But at the same time, Islamic mentality in Europe is not static and stabile, it is a process of non-stop reconstruction looking not just to the future (nobody knows what kinds of challenges will meet new Islamic generations).

On this ground, Christianity as a religion should find answers to many questions, first of all, how far it is secularized or laicized. Peter Van der asks: why expect the Muslim to integrate in our world? Is our philosophy of life such an inspiration? Is consumerism the only thing that counts?

Various researchers have tried to find an answer to the question: what is the matter with Islam in Europe today, where over the centuries many different religious minorities including Muslims, though less numerous, have resided? The reasons for the present unusual situation are the following:

- historically Islam has never been the religion of minorities or the religion of secular societies;
- Islam has no tools and habits for adaptation to stay and develop in a state as the religion of a minority group;
- Muslims need to learn that criticism is a part of the democratic process; and
- European countries have had only a short experience of immigration from outside Europe.

At the same time, Europe, which is not only de-territorialized, but also de-localized, is becoming the location of permanent transgression where a new kind of Islamic community (imaginable, reconstructed, and developing with every new generation) appears. Islamic populations in Europe have created in every country, some kind of borderland: between host and home states (imaginable and real at the same time), between native and European identities and cultures. Jocelyne Cesari's view is that the "inability to hear one another" may be the greatest problem of the Euro-Muslim debate.

Nicolas Sarkozy in his presentation "Immigration: A Crucial Challenge for the Twenty-First Century" described two radically different positions to immigration in France, which are also typical for many EU countries – two extreme ideologies: zero immigration and wide-open

borders. He added that “in France, there is a deep divide between, on the one hand, the attitude on immigration that dominates in the elite, the ruling class, and the privileged, who tend to be in favor of open borders without conditions, and, on the other hand, the attitude of the “silent majority”, which is confronted with all the difficulties of everyday life and is therefore much more reticent” [Sarkozy 2007: 103]. This view of “divided society” has more economic and social dimensions than cultural and religious ones.

Jacques Derrida, who was the first of the European philosophers to open a public debate concerning European hospitality, willingness and capability to offer the other a welcome, represented “this very elite”². Derrida examined the conflict between the law of hospitality (the demand of unconditional hospitality) and the laws of hospitality (the norms, duties and laws in society which form the basis of hospitable habits). Today we realize that ten years ago he showed us all the difficulties in realizing this project. Derrida foretold this potential situation and described it: “I say not as a rule, but sometimes, exceptionally, it may happen. I cannot regulate, control or determine these moments, but it may happen, just as an act of forgiveness, some forgiveness may happen, pure forgiveness may happen. Unconditional hospitality can't be an establishment, but it may happen as a miracle... in an instant, not lasting more than an instant, it may happen.” [Derrida 2001:15-16]. Please notice how many times Derrida used the verb “may”. He told us not about reality but about possibility, not about necessity but about potentiality. Derrida believes that it is only faith in the possibility of the impossible that must guide our decisions. In a 1997 discussion, Derrida described two steps to internal harmonization between law and laws. Firstly, we need to negotiate the hospitality within ourselves, secondly, negotiate this hospitality with him or her, because without that we cannot be hospitable to the Other. If you are at war with yourself, you may be allergic to the Other. A broader conclusion means that multiculturalism does not necessarily mean universalism. There is no place for “unconditional hospitality”.

Luce Irigaray in the book “Sharing the World” adds that when we open the door for the Other, we should be ready to risk partly losing ourselves and at the same time we must be open to the possibility of transforma-

² *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*. Stanford, 2000, Stanford University Press; A Discussion with Jacques Derrida." *Theory and Event* 5.1: 2001, Available: http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/toc/tae5.1.html.

tion of our own values and ideals, which are most intimate to each of us. “Without changing our conception of desire and love, the family can be restored only from a moral foundation, even more rigid than the past” [Irigaray 2008: 59].

The situation of multiculturalism shows how many differences, limits and contradictions exist between immigrants and the citizens of host countries in democratic society: values, individual rights, and the freedom of expression, family – gender relations, changes in the European religious landscape, different understanding of religious tolerance.

Religious image as border

Often the discussion about multiculturalism is reduced to simplistic debates such as “hijab: to ban or not to ban?” or “the construction of Minarets: to ban or not to ban?” It provides a space for critical reflections on the politics of ethnicity, gender and religion in France, the Netherlands, Germany, the UK and other European states. At the same time we are dealing with one of the most pressing issues of our time: the place of religion in public life.

At a micro level, research on particular Muslim women’s veiling practices has shown how the adoption of a pious identity can be used as a creative means for carving out greater personal freedom within family and community contexts. For example, studies have shown how young South Asian women in the UK appeal to Islamic scriptures about the importance of education and women’s rights in marriage to justify their desires to seek higher education or professional careers. As Charlotte Butler argues, “these women are using Islam as a tool to question traditional culture” [Butler 1999: 147].

Boris Groys in the work “Under Suspicion: A Phenomenology of Media” noticed that for such French philosophers as Jean-Paul Sartre, Jacques Derrida, Jacques Lacan an important thesis or postulate was «it is impossible to see, without being visible» [Groys 2006: 71]. The same idea belongs to Emanuel Levinas who said that the Other is not beside me but faces me. This thesis is fully applicable to the multicultural and multi-religious situation which has developed in present day Europe. In the light of this notion the question arises: how do minorities perceive the

public norms of the majority? A significant part of the visualization of a person's religious image is the clothes which specify their confessional allegiance. For Islam and Judaism the unity of religious consciousness, behavior, rituals and the believer's external image is extremely important. The refusal of external displays of specifically regulated confessional forms of behavior and appearance is not compensated by internal, spiritual fidelity to religious truth. These are the religions of original literal reproduction of ritual, prayer, moral rules, behavior and appearance restrictions, and gender roles. Walter Benjamin noted that literal repetition and following a ritual is a way to personal self-sacralization, of individual identification with the sacrum. Religious clothes and religious symbols are the border separating believers of one confession from believers of another and from non-believers. A religious external image is a symbol of fidelity to God, of adherence to God's laws and of literal adherence to religious moral norms. The problem of the Muslim female «dress code» is at the centre of attention for the mass media. The attitude towards it is rather inconsistent. On the one hand, it is «a marker of true Muslim identity», «a symbol of original Muslim femininity» and «an acknowledgement of a woman's role in the preservation of family values»; on the another hand, it is an actualization of "archaic", "fundamentalist", «a cultural challenge to the present». [Hussein 2007].

The wearing of Muslim face veils and headscarves in schools, universities and at work is a sensitive topic across Europe. France is the first country in Europe to publicly ban a form of dress, that some Muslims regard as a religious duty.

Some news:

“France banned headscarves from its state primary and secondary schools in 2004 under a law against conspicuous religious symbols that also included Jewish kippas and large Christian crosses. Nikola Sarkozy has said veils oppress women and are "not welcome" in France. Parliament has already passed a non-binding resolution condemning the full Islamic face veil as "an affront to the nation's values of dignity and equality".

“The lower house of Belgium's parliament has passed a bill to ban clothing that hides a person's identity in public places such as parks, buildings and on the street”.

“The city of Barcelona has announced a ban on full Islamic face-veils in some public spaces such as municipal offices, public markets and libraries”.

“In 2006, the Dutch government considered but abandoned plans to impose a ban on all forms of coverings that obscured the face – from burkas to crash helmets with visors – in public places, saying they disturbed public order and safety”.

“The north-western town of Novara (Italy) is one of several local authorities that have brought in rules to deter public use of the Islamic veil, passing a by-law in January 2010”.

“In late 2009, Swiss Justice Minister Eveline Widmer-Schlumpf said a face-veil ban should be considered if more Muslim women begin wearing them, adding that the veils made her feel “uncomfortable”.³

Countries across the continent have wrestled with the issue of the Muslim veil in various forms such as the body-covering burka and the niqab, which covers the face apart from the eyes. The debate is taking place in the context of religious freedom, female equality, secular traditions and fears of terrorism.

The issue of the Muslim veil has passed through an evolution of arguments from the separation of the church from the state to the respect and equality of women. Later the problem developed into an argument of national safety and the possibility of visual identification of a person. From the point of view of Amnesty International, this prohibition is a «dangerous precedent» in so far as it infringes the right of the women wearing the niqab to freedom of expression and religious beliefs.

Alain Badiou is directly critical of the burka and niqab prohibition, viewing the categories of moral and immoral in the context of differences between secular and religious (Muslim) traditions. “We would cross the border of unambiguity” [Badiou 2004a: 28]. These words fully apply to the phenomenon described. From Badiou’s point of view, according to the market paradigm “a girl must show what she’s got to sell... She’s

³ W. Shadid and P. S. van Koningsveld. Muslim Dress in Europe: Debates on the Headscarf. *Journal of Islamic Studies* Volume16, Issue1, p. 35-61; *Religious Voices in Public Places*. Edited by Nigel Biggar and Linda Hogan. Oxford and New York: Oxford University Press, 2009; available at: <http://jcs.oxfordjournals.org/content/53/1/126.full> <http://news.bbc.co.uk/2/hi/3459963.stm>; <http://news.bbc.co.uk/2/hi/5414098.stm>; http://www.mwlnusa.org/topics/dress/banning_of_headscarves_in_europe.htm;

got to show her goods, the circulation of women abides by the generalized model, and not by restricted exchange” [Badiou, 2004].

From retrospective positions, Badiou shows that any restriction on women’s appearance and the liberalization of gender relations has never given the expected results and has later been forgotten. For him, “The problem in hijab is conspicuously religious. Those brats have made their belief conspicuous” [Badiou, 2004].

During several of the last centuries, Europe has remained close to the otherness of visual perception of the Jewish religious image. The exotic Jewish image from the European-Christian perception was step by step becoming a part of European cities’ and the cultural landscape of small places (shtetle), having passed stages of legislative prohibitions and restrictions. In Eastern Europe there took place a slow and gradual adaptation to the Jewish religious image, to the religious specificity of its color scale, to the inclusion of special ritual items in clothes. However this process faced prohibitions to use and demonstrate by Jews of expensive dress and jeweler’s ornaments (the Lithuanian statute 1566). At the same time it was emphasized that Jewish clothes “should be distinguishing and visible for everyone” being a border or a demarcation line. Since the 18th century in Czarist Russia and its western provinces, there was a prohibition against wearing Jewish clothes in state schools as well as outside established areas of Jewish settlement. In other regions taxes were imposed on wearing Jewish clothes and even on their sewing and manufacture. Otherness formed a border in the public, European consciousness, which separated and identified this ethno-religious minority from the Christian majority. The Jewish case proves several ideas:

- prohibitions and restrictions in the religious sphere are not effective;
- the process of religious and cultural adaptation requires time. Prohibitions and restrictions do not accelerate this adaption, but rather raise public tension.
- this adaption should be a reciprocal process. Conclusions:

Multiculturalism as a socio-political construct and a theory of global demographic and ethnic migration and mutation today is a hot subject. In every society, local national minorities and immigrants were and are a source of cultural and religious differentiation. Religion has also been seen as a historically and contemporarily important facet of the culture

of people arriving in Europe. This differentiation is connected with a situation in which potential sources of immigrants are culturally distinct from traditional European cultures, values and perception of democracy. Among the most visible distinctions there are relations between an individual and a group (family), the social status of a woman and a daughter in the family, and a public demonstration of religious beliefs which are centered on patriarchal religious law. New spiritual borders divide not territories, but the cultural domain of values in the same space. Values professed by different inhabitants of a unique territory have become a powerful source of the demarcation and disintegration of spiritual borders.

Our general conclusion is that in the diasporic, multicultural context, the plurality of cultures and values is a source of tension. The demand for the recognition of cultural, religious, racial, and ethnic differences has developed first of all in order to recognize the culture and values of the majority. For many European countries a more important question is how to manage and estimate the process of cultural adaptation, how to find a smooth way for the adaptation of immigrants and their assimilation into the host style of life, rules and values in the public sphere. Europeans may attempt to reject multiculturalism as a part of European cultural policy, but they are not able to reject multiculturalism as reality, situation and process. Multiculturalism as a part of the last ten years of European cultural policy leaves a great deal of misunderstanding and social tension. The public demonstration of religious appearance and symbols and the specificity of confessional life styles is only one visible manifestation of forthcoming tensions.

Bibliography

- Anteby-Yemini, **Lisa and** Berthomière, William. Diaspora: A Look Back on a Concept, *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*. 2005, N.16, p.139-147, available from <http://bcrfj.revues.org/index257.html>
- Appadurai, Arjun. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Public Culture* Spring, 1990, N. 2(2): p. 1-24
- Бадью, Ален. 2004а. Делез. Шум бытия. / Пер. с франц. Д. Скопина. Москва, издательство «Логос-Альтера» / «Ессе homo».
- Badiou, Alain. Behind the Scarfed Law, There is Fear. *Le Monde*, February 22, 2004.

- Benkirane, Reda. What the Islamic veil unveils about French universalism. *Current Dialogue*. Issue 43, July 2004, available from <http://wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd43-10.html>
- Bruneau, Michel. 1995. *Diasporas*. Montpellier, GIP Reclus. Butler, Charlotte. 1999. 'Cultural Diversity and Religious Conformity: Dimensions of social change among second-generation Muslim women' in *Ethnicity, Gender and Social Change*. Edited by R. Barot. New York, Palgrave, p. 135-151.
- Cohen, Robin. 1997. *Global Diasporas: An Introduction*, London, UCL Press. Derrida, Jacques. 2001. Above all, no journalists! *Religion and media*. Edited by Hent de Vries and Samuel Weber. California, Stanford University Press, p. 56-93.
- Гройс, Борис. 2006. Под подозрением. Феноменология медиа. Москва, Художественный журнал, с. 71-77, available from http://ec-dejavu.ru/m-2/Mass_media-2.html
- Hussein, Shakira. The Limits of Force/Choice Discourses in Discussing Muslim Women's Dress Codes. *Transforming Cultures eJournal*, Vol. 2 No 1, November 2007, available from <http://epress.lib.uts.edu.au/journals/TfC>
- Irigaray Luce. 2008. *Sharing the World*. London, Continuum.
- Roy, Olivier. 2002. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. London, Hurst & Company.
- Saint – Blancat, Chantal. Islam in Diaspora: Between Reterritorialization and Extraterritoriality. *International Journal of Urban and Regional Research*. 2002, Volume 26 Issue 1, p. 138-151
- Sarkozy, Nikolas. New Paths for European Migration Policy. *European view*. Volume 5 – Spring 2007, p. 101-107.
- Zizek, Slavoj. "A Leftist Plea for 'Eurocentrism.'" *Critical Inquiry* 24. 4, Summer, 1998, p. 988-1009.
- Zizek, Slavoj. "Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism." *New Left Review*. 225 September/October, 1997.

SUMMARY**Borders of Differences as European challenge**

The article analyzes borders of cultural and religious differences in the multicultural society and some formulas of peaceful coexistence. A border as a meeting point of differences becomes a “transitional object” and an object of permanent transgression. The paper draws attention to the significance of the religious factor within existing multicultural context, as well as highlights the impact that religious pluralism might have on identity. The author explores some key marks of the border of differences: values, individual rights, freedom of expression, family – gender relations, the changes of European religious landscape and different understanding of religious tolerance. The author examines such problems as religious appearance, religious landscape and its visualization in the public life. The otherness of religious appearance and public demonstration of religious symbols has become subject of restrictive and prohibitive acts in a number of European countries. The problem of cultural adaptation, its borders, as well as dialogue and compromise possibilities between various cultural traditions are analyzed in the sense of European discourse.

Keywords:

Identity, diaspora, media, multiculturalism, visualization, cultural adaptation, religious appearance, secularization

WŁODZIMIERZ PAWLUCZUK
 UNIWERSYTET W BIAŁYMSTOKU

RUSINI – NACJA NIESPEŁNIONA

Zacznijmy od samego początku, czyli do źródeł samego pojęcia „ruski”. Jest ono pochodne od pojęcia „Rusi”, które jest pochodzenia normańskiego [hasło „Ruś, Brückner, 1989: 469].* Rusią było pierwsze państwo wschodniosłowiańskie, Ruś Kijowska. Wszystko wskazuje na to, że twórcami tego państwa byli Normanowie określani w najstarszej ruskiej kronice, zwanej Kroniką Nestora, mianem Waregów, w historiografii powszechnej znani jako Wikingowie. Nestor obszernie, z pasją etnografa opisuje różnice zwyczajów i upodobań różnych plemion wchodzących w skład Rusi Kijowskiej, a także jej sąsiadów podkreślając niezdolność plemion słowiańskich stworzenia jakiegoś jednego, obowiązującego wszystkich prawa, a zatem – własnego państwa. W konkluzji napisano: „I nie było u nich sprawiedliwości, i powstał ród przeciw rodowi, i były u nich zwady, i poczęli wojować sami z sobą. I rzekli sobie: „Poszukajmy sobie kniazia, któryby władał nami i sądził według prawa.” I poszli za morze ku Waregom, ku Rusi. Bowiem tak zwali się Waregowie – Rusią, jako się drudzy zwali Szewwami, inni Normanami i Anglami, a jeszcze inni Gotami, tako i ci rzekli Rusi – Cudowie, Słowienie, Krywicze i Wesowie: „Ziemia nasza wielka i obfita, a ładu w niej nie ma. Przychodźcie więc rządzić i władać nami” [Powieść, 1963: 217].**

* Tak, między innymi, wyjaśnia etymologię pojęcia „Ruś” Brückner; Brückner przy okazji zauważa, iż w języku polskim pojęcie Rusin, ruski oznacza „barbarzyński”. Zauważa też, że było to ogólne określenie przybyszów ze Skandynawii. W języku norweskim pojęciem *rorsmean* określano rybaków lub ogólnie – mieszkańców wybrzeży.

** Według świadectw współczesnych historyków, początki ruskiej państwowości nie były tak sielskie. Waregowie byli faktycznie Wikingami, czyli Normanami prowadzącymi łupieżcze i handlowe wyprawy w różne strony świata. Jedną z takich handlowo-łupieżczych tras prowadziła przez jezioro Ładogę i dalej Dunajem aż do Morza Czarnego i Bizancjum (od Waregów w Grecji). Na trasie tej Waregowie zakładali warowne osady, dysponując zdecydowaną przewagą zbrojną czuli się panami zajętych terytoriów. Był to przede wszystkim Nowogród Wielki, Gniezdowo i Kijów. W 862 roku wódz Waregów Ruryk ogłosił się księciem Nowogrodu. Jego następca Oleg zorganizował drużynę składającą się z Normanów, Finów i Słowian, podporządkował sobie poszczególne plemiona słowiańskie, zdobył Kijów,

Elitą polityczną Rusi Kijowskiej są więc początkowo Waregowie. Pierwsza wzmianka o Rusi (Ros), jako ukształtowanym już państwie, pochodzi z 839 roku, a jej autorem był arabski kronikarz Ibn-Churdadbeh – dotyczy ona władztwa właśnie Waregów. Waregowie jednak szybko się zeslawizowali. Dysponując zdecydowaną przewagą wojskową, nie znali jednak pisma, co uniemożliwiało Normanom administrowanie i kierowanie ogromnym państwem, które sami stworzyli. Musieli więc zeslawizować się. Podobna sytuacja powtórzyła się pięć stuleci później w Wielkim Księstwie Litewskim. Również Litwini nie mieli swego pisma; urzędowym pismem dworu i administracji stał się więc język ruski, czyli ruska mutacja staro-cerkiewno-słowiańskiego (scs).

W 988 roku książę kijowski Włodzimierz przyjął chrześcijaństwo w obrządku bizantyjskim. W ten sposób Ruś Kijowska znalazła się w obrębie wpływów bizantyjskich i przyswoiła, jako własną, ideologię państwową Cesarstwa Bizantyjskiego. Ruś staje się potęgą militarną, kształtując własny model kultury i religijności.

Henryk Paszkiewicz w swym studium początków Rusi potwierdza jej normańską genezę, śledzi natomiast ideologiczną konotację pojęcia „Ruś” na przestrzeni 250 lat od panowania Włodzimierza Wielkiego do najazdu Tatarów. Konstatuje on występowanie w tym czasie dwóch desygnatów tego pojęcia: geograficznego i religijnego. Pojęcie „ruski” odnosiło się do wszystkich wyznawców Kościoła wschodniego podległych metropolicie ruskiemu (kijowskiemu), [Paszkiewicz, 1966: 14]. Byli to ludzie „ruskiej wiary”.

Z punktu widzenia rozwoju „ruskiej idei” szczególnie interesujące są konstatacje Paszkiewicza dotyczące zamiennie używanych trzech pojęć – „wiera”, „ziemia” i „jazyk”. Są to właściwie synonimy. Ludzie „ruskiej wiary”, „ruska ziemia” i „ruski język” oznaczają to samo: wyznawców „ruskiego” kościoła i ich ziem. Zwłaszcza interesujące jest tu znaczenia pojęcia *jazyk*. Autor ten przytacza obszerną dokumentację na poparcie tezy, iż określenie „ludzie języka ruskiego” w dokumentach ruskich z X-XIII wieku wcale nie oznaczało ludzi mówiących językiem „ruskim”, czyli wschodniosłowiańskim. Oznaczało ono chrześcijan w obrządku Cyryla i Metodego. Ruskie określenie pogan jako *jazyczniki* brzmiało pierwotnie *inojazyczniki* – ludzie innego języka, czyli innej wiary. Oto jeden z dowodów przytoczony przez Paszkiewicza: „Opowiada Nestor (pod roku 983) jak to dwóch Waregów

przeniósłszy tam stolicę nowego państwa. W ten sposób powstała Ruś Kijowska, największe wówczas państwo słowiańskie. Dynastia Rurykowiczów wygasła w 1598 roku wraz ze śmiercią cara Fiodora.

w Kijowie, ojciec z synem wolało życie poświęcić, niż zaprzeć się Chrystusa. Pateryk kijowski zachował wiadomość o męczeńskiej śmierci biskupa rostowskiego, Greka Leoncjusza (Leontego), który, przez ofiarę złożoną z własnego życia, stał się „trzecim obywatelem świata ruskiego wraz z dwoma Waregami i został uwieczniony przez Chrystusa, ponieważ cierpiał dla niego”. W opinii więc kościelnej Kijowa pierwszymi najgodniejszymi „Rusiniami” byli dwaj Normanowie i jeden Grek!” [ibidem: 30].

Dodajmy przy tym, iż hierarchia prawosławna na Rusi składała się początkowo przede wszystkim z Greków i nawróconych prawie pół wieku wcześniej na chrześcijaństwo Bułgarów. Wolno mniemać, iż stanowili oni jednak wówczas rdzeń ideologii „ruskości”.

Teksty Kroniki Nestora, jak i innych źródeł z tego okresu przytaczanych przez Paszkiewicza wskazują, iż istniała już wówczas wyraźnie zarysowana świadomość „ruskości” jako wspólnoty, którą dziś najtrafniej byłoby określić jako „wspólnotę cywilizacyjną”. Czynnikiem spajającym tak rozumianą wspólnotę była, jak widzieliśmy, „ruska wiara”. Dziś powiedzielibyśmy, że chodzi tu o prawosławie. Wówczas jednak pojęcie „prawosławia” jako takiego jeszcze nie istniało. Formalnie istniał jeden powszechny Kościół chrześcijański, chociaż zarysowały się już istotne różnice doktrynalne między Rzymem a Konstantynopolem. Ostateczny rozdział na Kościół łaciński (rzymskokatolicki) i prawosławny (tzw. schizma wschodnia) nastąpił dopiero w 1054 roku.

Tak rozumiana „ruska wiara” była przede wszystkim dziełem Cyryla i Metodego. Sprowadzeni przez księcia Roścysława w 863 roku bracia z Salonik – Cyryl i Metody – dokonali w krótkim czasie dzieła, w pewnym sensie, przełomowego w dziejach chrześcijaństwa. Przez osiem z górą stuleci obowiązywał w chrześcijaństwie schemat dwóch języków sakralnych: greki i łaciny. Bracia Sołuńscy, bo tak wówczas ich nazywano, (Saloniki nazywano wówczas Sołunem) przełamali ten schemat, tworząc nowy język sakralny, mianowicie słowiański – wówczas jeszcze wspólny dla wszystkich Słowian [Sławski, 1991: 22-24].

Znawca historii kościołów wschodnich, Giorgio Eldarow twierdzi, iż „słowiańskie chrześcijaństwo” zapoczątkowane przez braci sołuńskich u samych swych źródeł różniło się nie tylko od chrześcijaństwa łacińskiego, ale także od chrześcijaństwa bizantyńskiego [Eldarow, 1991: 45-54], a zatem stanowiło zaczątek nowej, słowiańskiej cywilizacji. Zapoczątkowali oni przede wszystkim słowiańską myśl teologiczną, której pełny rozkwit obserwujemy

dopiero w XIX i XX stuleciach na gruncie rosyjskim. Myśl ta, zdaniem Giorgio Eldarowa, była swoistą syntezą bizantyzmu i łacińskości.

Rozmach misji ewangelizacyjnej Cyryla i Metodego i jej dalekosiężne skutki w dziejach Europy są tym dziwniejsze, iż trwała ona krótko i napotykała na Morawach na ogromne przeszkody ze strony biskupów niemieckich, z uwięzieniem Metodego, sądem nad nim i torturami włącznie. W 885 roku pod wpływem biskupów niemieckich papież Stefan VI potępił obrządek słowiański i około 888 roku jego duchownych wypędzono z Moraw. Mimo to obrządek ten zdołał na trwałe zakorzenić się wśród narodów słowiańskich.

Sumując zatem, ukształtowanie się świadomości „ruskiej” jako zbitki konotacji religijnej i językowej było przede wszystkim rezultatem słowiańskiej misji Cyryla i Metodego i ich wiekopomnego dzieła. Znaczenie tej misji w swoisty sposób zaznaczył i nobilitował w 1985 roku Jan Paweł II, mianując Cyryla i Metodego apostołami Europy, wygłosiwszy w związku z tym kilkanaście homilii i opublikowawszy encyklikę *Slavorum Apostoli*. Traktuje w niej Cyryla i Metodego jako prekursorów współczesnej idei ekumenizmu. Między innymi napisał: „Cyryl i Metody stanowią jakby ogniwo łączące, jakby duchowy pomost pomiędzy nurtem tradycji wschodniej i zachodniej, które łączą się razem w jedną wielką Tradycję Kościoła powszechnego. Są oni dla nas wzorem i patronują wysiłkowi ekumenicznemu siostrzanych Kościołów wschodniego i zachodniego w odnalezieniu przez dialog i modlitwę widzianej jedności w doskonałej i całkowitej wspólnoty” [Jan Paweł II, 1991: 184].

Kult słowiański został jednak, jak już wspomniałem, potępiony przez papieża Stefana VI i praktycznie ograniczył się do parafii będących pod jurysdykcją Patriarchy Konstantynopola. W miarę upływu lat pogłębiały się jednak różnice dogmatyczne i obrzędowe, narastała świadomość obcości, a nawet wrogości, formowały się różnice cywilizacyjne. Skomplikowany proces historyczny spowodował jednak, iż następowały kolejne dekompozycje etniczno-tożsamościowe i nowe narody, Rosjanie, Ukraińcy, Białorusini, a także liczne oboczności etniczne, typu: Poleszucy, Łemkowie, Bojkowie, Zakarpaccy Rusini. We wszystkich przypadkach widać jednak przemożny wpływ pierwotnego podziału cywilizacyjnego wyznaczonego granicą oddziaływania chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego.

„Ruskimi” były też plemiona lechickie, a więc, według naszych dzisiejszych pojęć, „polskie”. Paszkiewicz skrupulatnie przeanalizował pierwotną strukturę plemienną Rusi Kijowskiej. Plemiona Bużan, Wołynian i Dule-

bów, traktowanych całościowo jako Bużanie zamieszkiwały dorzecze Bugu i dalej na wschód, aż po rzekę Styr na Ukrainie. Przynależeli oni w całości do kultury lechickiej. W kronice Nestora są oni traktowani jako „Lachy”; równolegle niejako są oni w tychże kronikach traktowani jako „ruscy”, czyli „ruskiej wiary”.

Charakterystyczne, że te plemienne identyfikacje mają znaczenie polityczne jeszcze na początku IX stulecia; pod koniec stulecia te podziały się zacierają na rzecz podziału cywilizacyjnego – na chrześcijaństwo zachodnie i chrześcijaństwo wschodnie. W następnych stuleciach znika nawet pamięć o pierwotnych identyfikacjach plemiennych, dominuje identyfikacja religijno-cywilizacyjna: podział na chrześcijan wiary „ruskiej” i „łacinników”. Ten podział, a nie podziały plemienne, staje się wyznacznikiem ideologii państwa polskiego i państwa ruskiego. Ruś Kijowska rości sobie prawo panowania nad wszystkimi ludami „wiary ruskiej”.

Ruś Kijowska traci faktycznie swój byt wraz ze śmiercią Jarosława Mądrego (1054 rok). Jarosław podzielił to wielkie państwo pośród swych synów, zgodnie z panującymi wówczas feudalnymi zwyczajami dynastycznymi. Do tego inwazja Mongołów kończyła ostatecznie byt tego państwa. Poczucie jedności „ziem ruskich” jednak całkowicie nie ginie. Na gruzach Rusi Kijowskiej rodzą się dwa znaczące dla tego obszaru organizmy państwowe.

Księstwo Halicko-Włodzimierskie, obejmujące zachodnie ziemie byłej Rusi Kijowskiej i Księstwo Rostowsko-Suzdalskie, zwane później Księstwem Moskiewskim na wschodzie. Wybitą postacią polityczną tych czasów był tu książę halicko-włodzimierski Daniło (1221 – 1264), który w 1253 roku za zgodą papieża Innocentego IV koronował się w Drohiczyńce na króla. Ziemie jego władztwa sięgały dzisiejszego Podlasia, najbardziej wysunięte na północny zachód grody były Suraż i Bielsk Podlaski. Już wtedy wschodnią część dzisiejszego Podlasia zasiedlał w znacznym stopniu tak rozumiany element „ruski”, co ma swoje odbicie po dzień dzisiejszy.

Księstwo Halickie powiązane było więzami politycznymi, kulturalnymi, a nawet gospodarczymi z Zachodem. Normą były tu koligacje dynastyczne z Polską i innymi krajami Zachodu, Hruszewski zwraca uwagę na liczne związki kulturalne w architekturze, w malarstwie sakralnym, w literaturze kronikarskiej. Autor *Kroniki Halicko-Wołyńskiej* przytacza na przykład opowieść o św. Kindze, nie czyniąc żadnych aluzji, iż była ona świętą „innej wiary”, katoliczką. Katolików zdaje się traktować kronika jako chrześcijan,

a zatem ludzi tej samej wiary [Hruszewski, 1992: 483-485]. Ruś Moskiewska natomiast zastygła w sztywnej formule bizantyjskiej.

Powstanie Wielkiego Księstwa Litewskiego (WKL) otwiera nowy okres dyferencjacji pierwotnej Ruskiej wspólnoty na Rusinów i Moskali, zwanych później Rosjanami. Zachodnie ziemie byłej Rusi Kijowskiej dostają się stopniowo pod panowanie Litwy. W XVI stuleciu cała dzisiejsza Ukraina i Białoruś jest już w składzie Wielkiego Księstwa Litewskiego. W tym ogromnym, wieloetnicznym państwie wyraźnie dominuje kultura „ruska”. Oficjalna nazwa tego państwa brzmiała: „Wielkie Księstwo Litwy, Żmudzi i Rusi”, rządzące elity przyjmowały jednak szybko ruską kulturę, język i obyczaje. Oficjalnym językiem administracji i wymiaru sprawiedliwości była „kancelaryjna ruszczyzna”, mająca w znacznym stopniu elementy żywych wówczas gwar, w szczególności z okolic Wilna. Jednak główny zwód praw Wielkiego Księstwa napisany był językiem *Ruskiej Prawdy* Jarosława Mądrego. Literatura „wysoka” tego obszaru, która z istoty miała charakter religijny, była pisana w języku cerkiewno-słowiańskim lub jego regionalnych obocznościach. W podobnym języku pisane były kroniki.

Jak stwierdza Andrew Wilson, charakter kultury tego obszaru, literatura pisana i jej język nie pozwalają stwierdzić istnienia w owym czasie jakichkolwiek dających się zauważyć różnic między południową jego częścią, zamieszkałą dziś przez Ukraińców, a północną – zamieszkałą przez Białorusinów. Wilson napisał: „Przenosząc się z Wilna do Nowogródka czy Kijowa, przedstawiciele tamtejszego kleru i szlachty nie mieli poczucia, że przekraczają wyraźnie zakreślone granice kulturowe” [Wilson, 2002: 47]

Zdaniem Wilsona, Rusini w Wielkim Księstwie Litewskim mieli wszelkie cechy, by stać się odrębną nacją. Obszar ziem zamieszkałych przez Rusinów stanowił 90% WKL. Według szacunków historyków, rdzennie litewska ludność w tym czasie wynosiła około 200 tysięcy osób [Jasienica, 1986: 30]. Około miliona liczyła natomiast społeczność ruska WKL. Może wydawać się dziwne, jak niewielki lud litewski, stojący na stosunkowo niskim stopniu zaawansowania cywilizacyjnego, zdołał w tak krótkim czasie stworzyć imperium sięgające od Bałtyku po Morze Czarne. Faktycznie ekspansja nie zawsze dokonywana była drogą zbrojnych podbojów. Elity polityczne poszczególnych ruskich księstw często z dobrej woli godziły się na inkorporację w ramach WKL. Po pierwsze, chroniło to ich przed zagrożeniem tatarskim, po drugie zaś, WKL kulturowo było przede wszystkim państwem „ruskim”, w większości prawosławnym. Językiem urzędowym był język ruski, który

również był w powszechnym użyciu. Sam panujący ród Giedyminów był poważnie zruszczony.

Syn Gedymina, a ojciec Władysława Jagiełły, Olgierd był dwukrotnie żonaty z ruskimi księżniczkami prawosławnymi i miał aż dwunastu synów. Z pierwszą żoną Marią, księżniczką Witebską miał pięciu synów, wszyscy byli prawosławni i władali poszczególnymi ziemiami ruskimi. Z drugą żoną, Julianną Twerską miał Olgierd siedmiu synów, w tym Jagiełłę, króla Polski. Jasienica zauważa, że wszyscy pozostali przy tradycyjnym litewskim pogaństwie [ibidem: 38]. To ostatnie stwierdzenie Jasienicy nie wydaje się być całkiem pewne. Znany ukraiński historyk i działacz polityczny, Mychajło Hruszewski twierdzi, że Jagiełło czczony był w cerkwi i przyjął imię Jakub, a katolicyzm przyjął, gdy został królem polskim. Zapisał: „Jagiełło sam wychowany na Rusi, w prawosławnej wierze był pierwszym pośród liderów WKL, który najlepiej rozumiał sytuację” [Hruszewskij, 1994: 509].

Zdaniem Hruszewskiego, był przeciwnikiem idei katolizacji prawosławnych Rusinów, dążył natomiast do unii katolicko-prawosławnej na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Formowanie się ruskiej świadomości stymulowało pojawienie się w XV wieku Moskwy jako szybko rosnącego w siłę ośrodka stawiającego sobie za cel „zbierania ziem ruskich” pod władztwem moskiewskich kniaziów, a potem carów. Pretenduje nawet do miana „trzeciego Rzymu”, kontynuatora roli Konstantynopola w chrześcijaństwie (który był „trzecim Rzymem”). Wchodzące w skład WKL „ziemie ruskie” były więc w oczach Moskwy obszarem, do którego ma ona naturalne prawo, należy więc je zdobyć.

Paradoksalnie, ale o czymś podobnym myślał też początkowo książę Witold. Planował też zjednoczyć wszystkie ziemie byłej Rusi, nie wyłączając Moskwy pod berłem Wilna. Do aneksji Moskwy przez Witolda oczywiście nie doszło, ale doszło, czego można było się spodziewać do wojny między Wilnem a Moskwą o sukcesję po byłej Rusi Kijowskiej.

W starciu tym Rusini litewscy aktywnie stanęli po stronie WKL. Można by powiedzieć, że lojalność polityczna przeważała nad solidarnością cywilizacyjną, chociaż niecałkowicie. W ramach prawosławia, które było tym spoiwem cywilizacyjnym, wykształciły się już bowiem daleko idące różnice. Książęta litewscy troskliwie opiekowali się Cerkwią prawosławną, dbali jednak o to, by nie podlegała ona bezpośrednio Moskwie. Przykładem może tu być przede wszystkim postać księcia Konstantego Ostrogdkiego. Jasienica tak o nim pisze: „Prawosławie nigdy nie miało w Wielkim Księstwie lepsze-

go i bardziej ideowego obrońcy. Ostrogski był Rusinem z krwi i kości, potomkiem kniazia Teodora, który w 1392 r. bronił Wilna przed Krzyżakami. Zmarł w roku 1530, spoczywa w Kijowie w Ławrze Peczerskiej” [Jasienica, 1986:314]. Ławra Peczerska była najważniejszym sanktuarium prawosławnym na obszarze WKL. Jasienica cytuje napis na płycie nagrobnej księcia Ostrońskiego, napisanej cyrylicą w języku cerkiewno-słowiańskim, wymieniając między innymi zasługi księcia dla Cerkwi.

Ostrogski był wielkim hetmanem litewskim i kierował najcięższymi zmaganiem bitewnymi w toczącej się wojnie Litwy z Rosją. W 1500 roku przegrał jednak bitwę nad Wiedroszą i dostał się do niewoli rosyjskiej. Car Iwan Srogi próbował go „przeciągnąć” na swoją stronę, powierzył mu nawet kierowanie pułkami wyruszającymi na wojnę z Tatarami. Korzystając z nadarżającej się okazji, Ostrogski zbiegł na Litwę, by poprowadzić wojska litewskie w kolejnej wojnie z Moskwą. Do walnej bitwy doszło 8 września 1513 roku pod Orszą. Siły rosyjskie czterokrotnie przewyższały armię Ostrońskiego i były bardzo dobrze uzbrojone. Najlepszej broni dostarczały wówczas Moskwi Krzyżacy i Niemcy, zależało im bowiem na osłabieniu siły militarnej Litwy i Polski. Mimo tak znaczącej przewagi Ostrogski, dzięki odważnemu manewrowi pod osłoną nocy, sforsowawszy Dniepr zadał wojskom rosyjskim druzgocącą klęskę. Wzięto do niewoli dowódców nieprzyjacielskich, wielu kniazów i bojarów, tłumy żołnierzy. Chcąc zrobić dobre wrażenie na dworach Europy, król Zygmunt Stary drogą okrężną przez Infanty zwrócił brańców carowi Wasylowi. Zwycięstwo pod Orszą wstrzymało na długi czas napór Moskwy na ziemię ruskie WKL. Stało się ono nie bez powodu historyczną legendą.*

Postacią nie mniej zasłużoną w kształtowaniu się tożsamości Rusinów był syn wielkiego hetmana, wojewoda kijowski Konstanty Wasyl Ostrogski, założyciel Akademii Ostrońskiej, zasłużonej dla rozwoju myśli prawosławnej, mecenas prawosławnych ośrodków kultowych i wydawniczych (między innymi *Biblii Ostrońskiej*), [Mironowicz, 2003: 238-240]. Był czołową postacią w przygotowaniu projektów unijnych, po zawarciu Unii stał się jednak głównym jej przeciwnikiem [zob. Melnyk, 2001].

Ostrogscy byli książętami z rodu Rurykowiczów, założycieli Rusi Kijowskiej i panującej w Rosji aż do końca XVI stulecia dynastii. Upraszczając nieco, można więc powiedzieć, iż z pochodzenia byli Norwegami. Z prze-

* AntyŁukaszenkowska opozycja postulowała uznanie daty tego zwycięstwa świętem narodowym Białorusi.

konań politycznych byli Litwinami, patriotami i obrońcami swej ojczyzny, jaką było Wielkie Księstwo Litewskie. Cywilizacyjnie jednak byli Rusinami, których znakiem i kulturą treścią było prawosławnie, związana z nim tradycja kulturowa i język.

Pochodzenie plemienne rządzących Wielkim Księstwem elit nie odgrywało istotnej roli. Konkurencyjna była lojalność polityczna i przynależność cywilizacyjna. Na ogół te dwie opcje nie wykluczały się. Rusini przeważnie byli lojalni wobec państwa i oddani trosce o jego interesy. Nie znaczy to jednak, że nie występowały konflikty na tle różnic cywilizacyjnych. Przykładem może być *casus* Świdrygiełły. Świdrygiełło był najmłodszym bratem Jagiełły, który po śmierci Witolda mianował go wielkim księciem litewskim. Wkrótce jednak na Ltwie zawiązał się spisek przeciw Świdrygiełłowi. „Litwini nie mogli mu darować jego prokrzyżacką politykę, ale nie mogli scierpieć tego, żeby wielki książę otaczał się Rusinami i powierzał im ważniejsze urzędy i grody” [Ochmański, 1990: 85].

Zdaniem angielskiego historyka Andrewa Wilsona, perspektywa ukształtowania się narodu ruskiego, jako odrębnej nacji była całkiem realna. Jej ziszczenie, zdaniem tego autora, miałyby duże znaczenie dla dalszych losów Europy środkowowschodniej. Rusini litewscy dysponowali wówczas podobnymi atotutami do stania się narodem, jak mieszkańcy Księstwa Moskiewskiego. Tam ukształtował się naród rosyjski, na obszarze zamieszkałym przez Rusinów zaczęły się tworzyć zaczątki narodów – ukraińskiego i białoruskiego. Proces ten został przerwany w 1569 rokiem aktem Unii Lubelskiej, ustanawiającym granicę między Koroną a Litwą, która faktycznie stała się granicą między Ukrainą a Białorusią [Wilson, 2002: 60].

Zdaniem Wilsona, „dopiero wydarzenia roku 1648 (powstanie Chmielnickiego) i to, co po nich nastąpiło, przesądziły o ostatecznym skryształowaniu się różnic między załążkami narodów białoruskiego i ukraińskiego” [ibidem: ?].

Znacznie wcześniej jednak proces kształtowania się w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego jednolitego narodu „ruskiego”, innego niż naród rosyjski – przerwany został postanowieniami Unii Lubelskiej z 1569 roku. Cały obszar „ruski” podzielony został między Koroną i Litwą. Dzisiejsze ziemie białoruskie znalazły się w obrębie Litwy, ziemie ukraińskie przeszły do Korony. Do Korony przeszło również województwo podlaskie z dawnymi ruskimi grodami: Drohiczynem i Bielskiem.

Procesy kształtowania się tożsamości kulturowej ziem „ruskich” zdynamizowały się pod koniec XVI i w pierwszej połowie XVII stulecia w związku z tworzeniem projektów unii religijnej katolicko-prawosławnej i jej wdrożeniem w 1596 roku. Powstaje wówczas bogata literatura polemiczna, prezentująca różne stanowiska wokół kwestii unijnej.

Bibliografia

- Brückner A. (1989), *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa
- Eldarow G. (1991), *Święci Cyryl i Metody – ojcowie teologii słowiańskiej*, [w:] J.S. Gajek, L. Górka (red.), *Cyryl i Metody apostołowie i nauczyciele Słowian*, cz. 1 Studia, Lublin
- Hruszewskij M. (1992), *Istorija Ukraini-Rusi*, Kijw
- Hruszewskij M. (1994), *Istorija Ukraini-Rusi. XIV–XVII Wki*, Kyjiw
- Jan Paweł II (1991), *Slavorum Apostoli*, [w:] J.S. Gajek, L. Górka (red.), *Cyryl i Metody apostołowie i nauczyciele Słowian*, cz. 1 Studia, Lublin
- Jasienica P. (1986), *Polska Jagiellonów*, Warszawa
- Mironowicz A. (2003), *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok
- Melnyk M. (2001), *Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI połowa XVII wieku)*, Olsztyn
- Ochmański J. (1990), *Historia Ukrainy*, Wrocław
- Powieść minionych lat*, tł. F. Sielecki, Wrocław
- Paszkiewicz H. (1996), *Początek Rusi*, tł. K. Stopka, Kraków
- Sławski A. (1991), *Święci Cyryl i Metody – życie i dzieło*, [w:] J.S. Gajek, L. Górka (red.), *Cyryl i Metody apostołowie i nauczyciele Słowian*, cz. 1 Studia, Lublin
- Wilson A. (2002), *Ukraińcy*, tł. M. Urbański, Warszawa

SUMMARY**The Ruthenians - an unfulfilled nation**

The article is devoted to the origin of the term “Ruthenia” and “Ruthenian”, the process of developing the “Ruthenian nation” interrupted by the Union of Lublin, which divided the area inhabited by the Ruthenians into Lithuania and the Crown, the collapse of the Ruthenian religious-ethnic community and shaping two nations within its limits – Ukrainian and Belarusian, as well as the remains of the previous Ruthenian awareness in the peripheries of such developed nations: Lemkos, Boikos, Zakarpattia Ruthenians and Slovakian Ruthenians, as well as the awareness of many Podlasie Orthodox inhabitants.

At the beginning of its expansion, the Grand Duchy of Lithuania was of a Ruthenian nature. 80% of this vast country’s inhabitants were Ruthenians. They also prevailed among the elites. Moreover, Ruthenian was the country’s official language. The elites were gradually polonized converting themselves into Catholicism. Nevertheless, they remained closely related to the ethnic tradition of this area participating in the creation of national ideas. It is particularly apparent in Belarus, where the authors of Belarusian contemporary literary language and Belarusian literature were writers and artists derived just from these communities.

I would like to depict in this article a role of a civilization (mainly religion), ethnic (mainly language) and political factors (the state) in shaping the present ethnic-national map within this “post-Ruthenian” area.

IRENA KOTOWICZ-BOROWY

SZKOŁA GŁÓWNA GOSPODARSTWA WIEJSKIEGO
W WARSZAWIE

ZNACZENIE TRADYCJI ETOSU SZLACHECKIEGO W POCZUCIU TOŻSAMOŚCI GRUPOWEJ I NARODOWEJ NA DAWNYCH POGRANICZACH RZECZYPOSPOLITEJ

Etos to styl życia jakiejś społeczności, ogólna orientacja kultury, przyjęta przez nią hierarchia wartości, bądź formułowana *explicite*, bądź dająca się wyczytywać z ludzkich zachowań [Ossowski, 1966:5].

Etos rycerski – etos szlachecki

Najbardziej charakterystycznym wyróżnikiem dawnych pograniczy Rzeczypospolitej, zwanych często kresami, jest ich wielokulturowość. Kresy są zamieszkałe przez liczne społeczności reprezentujące różne języki i religie. Obszar ten sięgający na północy granic Łotwy i Estonii, a na południu Ukrainy i Mołdawii, wiąże się często z emocjonalnym jego odbiorem, jako krainy spełnionych marzeń i romantycznych przeżyć, brawury, przedsiębiorczości, bohaterstwa, patriotyzmu, słowem, etosem polskich „rycerzy spod kresowych stanic”.

Mieszkańcy kresów reprezentowali często różny poziom cywilizacyjny. Ludność rodzima, zwykle liczna, była słabsza pod względem ekonomicznym oraz organizacji politycznej od przybywających tam osadników. Wyznacznikiem jej odrębności zawsze były religia, tradycja i folklor. Wśród ludności napływowej największą rolę odgrywali przedstawiciele zorganizowanych państwowości, dominując na kresach w elitach władzy i gospodarki. Byli to głównie urzędnicy państwowi, wojskowi, policjanci, sędziowie, księża, lekarze, właściciele przedsiębiorstw. Ze względów politycznych i militarnych rządy państw ościennych popierały na tych terenach rozwój własnego osadnictwa.

Specyficzną formą osadnictwa było np. na kresach Rosji i Węgier osadnictwo typu kozackiego i hajduckiego, które korzystało z szerokiej wolności osobistej oraz różnych przywilejów ze strony państwa w zamian za obowiązek obrony niespokojnych granic i służby w wojsku na wypadek wojny. Podobną rolę pełniły przez wieki zasiedziałe rody heraldyczne wywodzące się od średniowiecznego rycerstwa, tworzące zwarte społeczności drobnoszlacheckie (tzw. okolice zaściankowe), zachowujące po dzień dzisiejszy tradycje etosu szlacheckiego. Proweniencja tych rodów najczęściej była polska, ale także ruska, litewska, tatarska, saska czy węgierska.

Etos rycerski stanowił zbiór norm, tworzonych przez wieki i wyznaczających wzorzec osobowy idealnego rycerza oraz wzory zachowań przyjętych w społeczności rycerskiej. W dużym stopniu wpływał na tożsamość klasową rycerstwa. Był tym, co odróżniało rycerza od chłopca czy mieszczanina, określał ogólny styl życia rycerzy. Jego ślady zachowały się w wielu źródłach. Etos średniowiecznych rycerzy posiada głębokie korzenie, sięgające kultury greckiej, jako zbioru wartości klasy ludzi związanych z walką. Dość brutalny i hołdujący wartościom takim, jak siła fizyczna, duma czy odwaga, z czasem zaczął ewoluować w kierunku wartości wyższych. Wpłynęły na to przynajmniej dwa czynniki: Kościół i literatura rycerska. Od końca XI wieku Kościół starał się oddziaływać na wartości rycerskie. Ważnym momentem było pojawienie się idei walki w obronie wiary, która z czasem, szczególnie w okresie krucjat, była naczelnym składnikiem rycerskiego etosu. W XII wieku teoretyczny zarys wartości rycerskich zawierał w sobie wzór rycerza- pełnego miłości do chrześcijan, obojętnego na sprawy ziemskie, mającego w pogardzie zbytek, odważnie „wycinającego sobie mieczem drogę do raję” [M.Ossowska,1973:15]. Do najważniejszych wyznaczników etosu rycerskiego należy zaliczyć dobre urodzenie, stanowiące jeden z podstawowych atrybutów. Także legitymowanie się bogatym drzewem genealogicznym było powodem dumy i potwierdzało wysoką pozycję społeczną.

Rycerza charakteryzowała stanowa solidarność, hojność, (skąpstwo było cechą pogardzaną, charakterystyczną dla chłopca lub mieszczanina). Prawdziwy rycerz powinien być rozrzutny. Hojność przysparzała sprzymierzeńców. Żądza sławy, odwaga (zarzucanie rycerzowi tchórzostwa stanowiło poza wiarołomstwem, największą zniewagę). Wierność danemu słowu odróżniała rycerza od chłopca czy mieszczanina. Dotyczyła tylko równych stanem.

Etyka walki była jednym z ważniejszych składników etosu rycerskiego. Tworzyły ją dbałość o równe szanse w walce, atak twarzą w twarz, lecz także w obrębie jednej społeczności szlacheckiej. Istotna była szlachetna postawa wobec kobiet. Dzięki literaturze rycerskiej pojawił się pogląd, że myśl o ukochanej wzmacnia rycerza w boju, nadając mu lepsze cechy.

Jaeger w *Paideii* wypowiada opinię: „u Greków po raz pierwszy pojawiają się wzorce kulturowe jako zasady, celowo kształtujące życie społeczeństwa”. Według tego autora, wychowanie staje się przekazywaniem kultury, to jest urabianiem całej osobowości człowieka według określonego wzoru. To duchowe przewodnictwo przypada, jego zdaniem, tylko szlachcie, a kultura nie jest niczym innym jak stopniowym przechodzeniem w sferę czysto idealną, wartości warstwy szlacheckiej [cyt. za: ibidem: 21].

W eposach Homerowych, występujący w nich władcy są posiadaczami gospodarstw rolnych i pastwisk, a oprócz tego zasilają swoje zasoby przez wyprawy łupieskie. Przeciwnicy w pojedynkach odnoszą się do siebie dwojako. Czasem wszystko zaczyna się od obustronnego, szczegółowego przedstawienia swojej genealogii. W czasie tej prezentacji może okazać się, jak w przypadku Diomedesa z Glaukosem, że ojcowie przeciwników wzajem się gościli. To likwiduje spór. Przeciwnicy na znak druzhby zamieniają broje [ibidem: 27-28].

Utrudnianie sobie zadania dla podniesienia swojej chwały stało się wśród szlachty popularne w średniowieczu, ale występowało także w kulturze antycznej. „Odwagi jeszcze mi nie brak np. opowiada Diomedes walcząc przeciw Pandarowi i Eneasowi, nie chce wstępować na rydwan, lecz pieszo tak jako jestem, będę się bił” [ibidem: 168-169]. Choć łuk uchodzi u Homera za broń mniej szanowaną, walczy nie tylko za jego pomocą, ale wszystkim czym się da. Diomedes olbrzymim kamieniem powala Eneasza. Hektor w walce czaszkę wroga rozłupuje także wielkim głazem. Ciekawe są argumenty, za pomocą których Nestor zagrzewa do boju: „Walczcie jak męże druhowie! Niech wstyd przed innymi wam każe baczyć na honor! I wszyscy na swoich bliskich pomnijcie, na małżonki, na dzieci, na swoją włosć, na rodziców, żywych czy zmarłych” [ibidem: 173].

Nie ma tu jeszcze motywacji za ojczyznę. Jest to wojna kierowana prywatną potrzebą zemsty. Pojęciem patriotyzmu nie operowano, samo pojęcie ojczyzny pojawiło się dopiero w XVI wieku we Francji. Cały porządek społeczny opierał się w średniowieczu na zależności między panem i wasalem. Te reguły lokalne płynęły zawsze z lokalnych obyczajów i interesów danej

społeczności [ibidem]. Im bardziej społeczność jest zamknięta i ograniczona do tych samych ciągle rodzin, usiłujących zatrzymać dla siebie na drodze dziedzictwa, bogactwo i władzę, tym bardziej rozbudowane stają się reguły honoru.

Szlachetnie urodzony, to jak pisze Arystoteles, „słusznie dumny”: wysokiego wzrostu, powolny, niespieszący się, wielkoduszny, zawsze zachowujący cześć, nigdy niepuszczający zniewagi płazem. Dla „słusznie dumnego” niezbędne jest szlacheckie pochodzenie i pieniądze. Słusznie współzawodniczą o godność ludzie i szlachetnego rodu, i wolni, i bogacze [ibidem].

Etos rycerski to jednostka odrębna od etosu mieszczańskiego. Z jednej strony charakteryzuje ją ostrożna nieufność, z drugiej ryzyko i gest znany z powiedzenia „zastaw się a postaw się”. Z jednej strony pracowitość, z drugiej pogarda dla pracy zarobkowej, a szczególnie pracy fizycznej, z jednej żądza władzy, z drugiej szukanie bezpieczeństwa [ibidem].

Rycerstwo i szlachta to myśliwi i wojownicy. Rosnący wpływ mieszczaństwa narzucił elicie konieczność sformułowania kodeksu, który można było przeciwstawić aspiracjom stanu trzeciego do awansu. Podstawowe pojęcie w tym etosie to honor. Pojęcie honoru oraz postawa i zachowanie zgodne z tym honorem pojawiają się niemal zawsze tam, gdzie pewna mniejszość żyje w bliskim powiązaniu ze społecznością licniejszą. Według Montesquieu, postawom honorowym sprzyjała (rozwojowi honorowości) szczególnie monarchia, bo monarcha chętnie wygrywał stratyfikację społeczną dla swoich celów. W grę wchodzi tu też stabilność grupy, która zależy od stopnia jej hermetyczności. W małej grupie nacisk opinii publicznej jest bardziej odczuwalny, a tym samym i sankcje społeczne są silniejsze.

Coraz częściej pojawiające się obecnie próby odradzania tradycji szlacheckich nie tylko w Polsce, ale też na terenie dawnych kresów Rzeczypospolitej wynikają w dużej mierze z chęci ukorzenia własnej tożsamości i to zarówno przez osoby starsze wiekiem, pamiętające jeszcze z autopsji tradycje rodowe, jak i młode pokolenie, starające się odnaleźć swoje miejsce w obecnej rzeczywistości. Nie jest to więc tylko moda na odkrywanie własnej genealogii i szukanie herbowych przodków, ale kryje się za tym coś więcej – poczucie tożsamości narodowej, grupowej i jednostkowej.

Poczucie tożsamości zarówno indywidualnej, jak i utożsamianie się z określoną zbiorowością czy narodem, wynika przede wszystkim z prze-

jętych w drodze socjalizacji, głównie w rodzinie, wartości. Dziedziczenie po przodkach tego swoistego „kodu kulturowego” odbywało się przez wieki poprzez określony styl życia i etos całej społeczności braci szlacheckiej.

Poczucie kompleksu drobnej szlachty w stosunku do zamożnych reprezentantów tej samej grupy społecznej, zawsze powodowało, podobnie jak u innych społeczności (np. żydowskiej), wytworzenie cech charakterologicznych warunkujących postawy takie, jak kreatywność oraz silne dążenie do awansu społecznego, swoiście wyrażające wolę przetrwania oraz chęć bycia „lepszym.” Próby wzorowania się na stylu życia zamożnej szlachty od wieków pełniły funkcję dowartościowującą oraz wzmagającą silniejsze poczucie szlacheckiej tożsamości grupowej.

Styl i jakość życia drobnej szlachty

Na etos, czyli styl życia składają się takie elementy, jak np. dom rodzinny (jego wielkość, lokalizacja, sposób urządzenia), a także ubiór (jego cechy charakterystyczne, związek z aktualną modą), czy odżywianie się oraz sposoby utrzymywania higieny i zdrowia. Tworzą one pewien materialny, bytowy wymiar codzienności. Inny poziom budują takie elementy stylu życia, jak życie rodzinne, kształcenie, udział w życiu publicznym i uczestnictwo w kulturze. Chodzi tu o zróżnicowanie ról i obyczajowość w rodzinie, czas, miejsce i formy udziału w wydarzeniach kulturalnych, obrzędach religijnych, kontakty towarzyskie, przyjacielskie, w tym kryteria doboru znajomych, sposoby spędzania czasu, tematy rozmów, specyfikę języka. Styl życia analizować można na różnych poziomach organizacji społecznej. W wymiarze indywidualnym jest on przede wszystkim sposobem wyrażania własnej tożsamości. Na poziomie grupowym wymiary stylu życia to podzielane przez grupę preferencje i upodobania, przejawiające się we wzorach zachowań. Łączący członków grupy styl życia nadaje grupie odrębność, wyróżnia ją spośród innych i buduje jej spójność [Kampka, 2009: 13].

Podobnie Siciński rozróżnia wzory uznawane i praktykowane [1980: 23]. Chodzi więc o funkcjonujące w danej społeczności wzorce, idealne, pożądane zachowania (w tym przypadku związane z etosem szlachty w ogóle) i te zachowania, które są praktykowane.

Etos, a więc styl życia, jest pochodną kapitału ekonomicznego i kulturowego, jakim dysponuje dana grupa. Od nich zależą upodobania, wzory konsumpcji, sposoby uczestnictwa w życiu publicznym i kulturze. Przykład stylu życia polskiej szlachty w pełni zdaje się potwierdzać te opinie [Kampka, 2009: 14]. Zwłaszcza badania nad drobną szlachtą pokazują, jak pewne – zdawałoby się nieznaczące – elementy w budownictwie (chaty dworskie, większe, z ganeczkami na wzór dworów), ubiorze (ubiór świąteczny zawsze aspirował do mody obowiązującej w dworach i miasteczku np. rękawiczki, kapelusze, suknie, garnitury, oficerki, szapoklaki), oprawie posiłków (zwykle nie z jednej miski, wyrób nalewek, stosowanie przypraw-ogródki warzywne, sady: kompoty, soki), sposobie spędzania wolnego czasu (myślistwo, pszczelarstwo), urządzenia domu, odróżniały szlachtę od chłopstwa. Podobnie jak trzy odmiany tożsamości, można rozróżnić trzy wymiary etosu szlacheckiego: jednostkowy, grupowy i narodowy. W wymiarze jednostkowym, fundamentem etosu szlacheckiego jest dobre urodzenie. „Dobrzy przekazywali swoim synom dobroć, a dzielni dzielność (...) Wartość jednostki mierzono wartością jego antenatów (...) dobre urodzenie dawało szlachcicowi pewien kredyt społecznego zaufania, ale nie było tożsamy z bezwarunkową akceptacją” [Świdorska, 2001: 33, 34]. Współcześni socjologowie w tym kontekście używają – za Pierrem Bourdieu – pojęcia kapitału kulturowego.

Definicja szlachectwa płynąca z serca, nie z rozumu, powinna zależeć od czasów, w których się żyje. Szlachcic, to ktoś, kto czuje się szlachcicem i udowadnia to swoją postawą i pochodzeniem. Kto gotów jest poświęcić życie w obronie ojczyzny, honoru i wiary. (...) Szlachectwo wzywa w dobie współczesnej od chamienia i uszlachetnienia, likwidacji biedy i przestępczości” [Kampka, 2009: 17, 18]. Jak przypomina Janusz Tazbir, szlachecki *savoir-vivre* był sztuką bardzo złożoną, a jedną z pierwszych umiejętności było odpowiednie ułożenie pasa kontuszowego [1978: 11].

Celem wychowania było zdobycie szeroko pojętych cnót (zalet charakteru). Doskonały szlachcic dla ich osiągnięcia powinien być gotów do rezygnacji „z rozkoszy, wygod i przyjemności na rzecz poświęcenia, pracy i wyrzeczeń” [Świdorska, 2001]. Pod pojęciem cnót kryło się wiele różnych wartości. Była wśród nich zarówno religijność, pomoc potrzebującym, życzliwość dla sąsiadów, gotowość obrony ojczyzny, jak i mądrość, sprawiedliwość, czy skromność. W pojęciu cnoty wyróżnić można dwa wymiary: świecki i duchowy. W wymiarze świeckim cnotę należałoby

utożsamiać z honorem, a więc chodziłoby o relacje społeczne jednostki, jej stosunek do państwa, społeczeństwa i środowiska lokalnego, wyrazem honoru jest patriotyzm, odwaga, wierność, gościnność i hojność. W wymiarze duchowym mieszczą się zaś elementy wiary chrześcijańskiej, takie jak pobożność, prawość, umiarkowanie czy uczciwość [ibidem].

Środowiskiem, w którym młody szlachcic rozpoczął swoją drogę ku osiągnięciu cnoty była rodzina, wielopokoleniowa i spójna, w której utrzymaniu wzajemnej bliskości, nawet pomiędzy dalekimi krewnymi, służyły liczne rodzinne uroczystości i wizyty. Atmosfera domu rodzinnego, owego przysłowiowego szlacheckiego gniazda, zawsze budowała poczucie tożsamości grupowej i narodowej. Dowód na to, jak wiele cech etosu szlacheckiego miało swoje zastosowanie w życiu codziennym drobnej szlachty mogą stanowić fragmenty niepublikowanych wspomnień księdza Jana Chmielińskiego* wywodzącego się z drobnej szlachty mazowieckiej, który pisał we *Wspomnieniach jubilata* „Co tak wiąże ludzi na śmierć i życie. Na pewno nie komfort, wygody i dostatek, ale z pewnością tak łączą rodzinę wartości duchowe, religijne i moralne nad wszystko miłość i wspólnota. Wartości duchowe: najpierw więc wzajemna czynność, postawa służebna, cierpliwość, solidarność, pracowitość, gospodarność i oszczędność. Potem wartości religijne: świadomość obecności Boga wszędzie i gotowość pójścia za wolą Bożą, miłość Boga połączona z bojaźnią Bożą i modlitwa publiczna i wspólna w domu. Następnie wartości doczesne: zdrowie, zdolności, wolność, ład społeczny, prawa obywatelskie demokratyczne, swój warsztat pracy, zapobiegliwość, zmysł organizacyjny, patriotyzm, uszanowanie tradycji narodowej, gotowość do poświęceń nawet z życia, gdy zaistnieje ta smutna konieczność. A gdy chodzi o czynnik wiążący tę wspólnotę domową to przede wszystkim pokrewieństwo bliskie (pierwszego i drugiego stopnia), wspólna praca, wspólna modlitwa, wspólna rozmowa, wspólne przeżywanie, zmartwienia, sekrety i biedy rodzinne, wspólne radości, rozrywki, przyjemności, wspólny stół, wspólne łóżka. Wspólna dosłownie misa-półmisek, przy którym kształtuje się kultura jedzenia i picia”.

Większość z tych cech, jak na przykład: rodzinność, wspólnotowość, religijność, uczuciowość, wewnętrzna wolność, godność, gościnność, gotowość do poświęceń i ofiary, patriotyzm, demokracja, obywatelskość, ks. prof. Leon Dyczewski zalicza do wartości centralnych, typowych dla

* Udostępnione autorce ze zbiorów prywatnych.

kanonu kultury narodowej [1993: 35], który z kolei jest ważnym czynnikiem kształtującym i podtrzymującym tożsamość grupy.

Wśród drobnej szlachty przynajmniej jedno dziecko starano się posłać do szkół. Spowodowane to było przede wszystkim kwestiami prestiżowymi. Wykształcenie pozwalało na awans społeczny. Najważniejsze było jednak wykształcenie zdobywane w domu, w codziennym życiu, którego istotnym elementem było wspólne czytanie biblii, patriotycznych książek, wspólne śpiewy religijne i patriotyczne. Rodziny szlacheckie zwykle były wielopokoleniowe i liczne, przekaz tradycji rodzinnych zwykle odbywał się drogą ustną.

Najbliższe sąsiedztwo to kolejne środowisko socjalizacji od najmłodszych lat. Poczucie jedności i solidarności szlacheckiej służyło nawiązaniu bliskich relacji z sąsiadami. Wymóg gościnności i hojności spełniany był poprzez liczne kontakty towarzyskie i wzajemną pomoc. Zespół omawianych powyżej zjawisk: patriotyczne wychowanie, a nawet swoisty konserwatyzm, wykształcenie, silne więzi rodzinne i krewniacze oraz sąsiedzkie, prowadzące wręcz do „kultu” życia rodzinnego i towarzyskiego, silna odrębność warstwy (wyrażająca się w odmiennych od reszty społeczeństwa wzorcach postępowania i kodeksie towarzyskim), przywiązanie do wolności oraz tradycji rodzinnych i narodowych sprawiało, że szlachta stanowiła grupę hermetyczną, silną i bardzo odporną na zabiegi germanizacyjne i rusyfikacyjne [Welik, 2004: 29]. Widać więc wyraźnie, że styl życia był czynnikiem wyróżniającym szlachtę jako grupę społeczną. Ideały szlacheckie wpływały zaś na formowanie tożsamości jednostek, w tym tożsamości narodowej.

Relacje sąsiedzkie prowadzą do kolejnego, czyli społecznego wymiaru etosu szlacheckiego. Życie na wsi, niezależność uzyskiwana poprzez posiadanie własnej ziemi zapewniały wolność. „Złota wolność” szlachecka, ta najcenniejsza wartość, dotyczyła zarówno sfery materialnej, jak i duchowej. Właściciel szlacheckiego, nawet najmniejszego, majątku, był panem samego siebie, żył tak, jak chciał, konsumował tyle, ile sam wyprodukował. W wymiarze społecznym wolność szlachecka była przeciwieństwem uzależnienia od możnych, podporządkowania im, ulegania ich przemocy [Kampka, 2009: ?]. Niemniej jednak każdy szlachcic, przy całej swej osobistej niezależności, był członkiem określonej zbiorowości, dlatego musiał przystosować się do obowiązujących w jego grupie wzorów zachowań i konwencji. Zależało mu na zdobyciu szacunku i uznania, a jednym ze

sposobów na to było sprostanie wymogom gościnności z zachowaniem przynajmniej pozorów manier i hojności. Jedną z pierwszych cech w społecznym wymiarze etosu szlacheckiego jest solidarność wewnątrzgrupowa. Dotyczyło to całej braci szlacheckiej i niejednokrotnie torowało drogę do awansu społecznego w obrębie tej zbiorowości. Wymóg ofiarności na rzecz społeczności lokalnej jest istotnym rysem etosu szlacheckiego. Być może jest on też tym elementem, który jest szczególnie cenny dziś. Czymś naturalnym jest fakt, że większość ludzi czuje się związana przede wszystkim ze swoim środowiskiem lokalnym, dopiero potem z krajem. Zaangażowanie na rzecz swojej małej ojczyzny uznawane jest zaś za jeden z filarów społeczeństwa obywatelskiego [ibidem].

Najważniejszym rysem etosu szlacheckiego w wymiarze państwowym jest niewątpliwie patriotyzm. Nie ulega wątpliwości, że idea niepodległej Polski pielęgnowana była przede wszystkim przez warstwę szlachecką. Jak pisał Marcin Król, „chłopi dostrzegają co najwyżej mgliste jej kontury, a stan trzeci odzęgkuje się od wszelkich szczytnych ideałów” [1976: 81]. Współcześni Polacy, proszeni o odmalowanie obrazu Polaka-patrioty, tworzą wizerunek niezwykle spójny z etosem szlacheckim. Patriota to bowiem przede wszystkim. „dobry obywatel”, myślący o sprawach ogółu, rozumiejący swoją współodpowiedzialność za losy narodu, dobry gospodarz, oszczędny, umiejący dobrze organizować pracę, człowiek uczciwy, rzetelny, solidny, przywiązany do ziemi ojczystej i tradycji, dumny z osiągnięć narodu, gotowy oddać życie za ojczyznę, trzeźwy, rozsądny realista, człowiek oświecony, wykształcony o rozległych horyzontach, a wreszcie człowiek poczciwy, gościnny i serdeczny [Szacka, 1976: 134].

Bardzo ważnym elementem etosu szlacheckiego, szczególnie w wymiarze dzisiejszym jest „złota wolność”, która wiąże się bezpośrednio z obywatelską kontrolą władzy. Od wieków dążenie do współdecydowania o losach państwa, poczucie podmiotowości politycznej i chęć uczestnictwa w wyborze władcy, to ważne rysy szlachty polskiej [ibidem]. „Złota wolność szlachecka w XVI wieku nie oznaczała jeszcze, że szlachcie wszystko wolno ale, że władzy zwierzchniej nie wolno wszystkiego” [Tazbir, 1978: 11]. Sprawnie działający samorząd terytorialny, poczucie tego, że władza musi przestrzegać praw, król ma dotrzymywać obietnic zaciągniętych w paktach konwentach, to jeden aspekt wolności szlacheckiej. Drugi zaś, to przekonanie, „że możliwości każdego szlachcica są w praktyce nieograniczone, ponieważ każdy z nich nosi koronę monarszą niemalże za pa-

sem. W wyobrażeniach przeciętnego szaraka musiało to odgrywać podobną rolę jak amerykański mit o pucybcie i milionerze. (...) podczas gdy w innych krajach Europy miarą znaczenia szlachcica był stopień łatwości, z jaką mógł się pojawiać na dworze i stanąć przed obliczem króla w Rzeczypospolitej o pozycji członka tej warstwy decydowała m.in. szansa na możliwość objęcia samemu tronu” [ibidem: ?]. Poczucie wpływu na życie polityczne jest i dziś niezwykle pożądaną cechą przedstawicieli tej grupy.

Etos szlachecki okazuje się wzorem postaw, który się sprawdza zarówno w czasie wojny, jak i pokoju. W okresie drugiej wojny światowej szlacheckie siedliska stanowiły bazę zaopatrzeniową dla AK, pełniły funkcję szpitali polowych, mieszkańcy organizowali akcje pomocy, prowadzili tajne nauczanie [Matusak, 1976: 81-100].

Czas pokoju to czas wytężonej pracy. Ziemianie, w tym często drobna szlachta, byli posłami, pełnili wiele ważnych funkcji w życiu politycznym na terenie swoich gmin i powiatów. Działali w samorządach, władzach Ochotniczych Straży Pożarnych, spółdzielniach, Towarzystwach Kredytowych i Rolniczych, stowarzyszeniach. Patronowali wielu inicjatywom społecznym, np. budowy kościołów, szkół, dróg [ibidem]. „Nie musimy dziś walczyć z bronią w rękę, ale czy to oznacza, że nie mamy nic do zrobienia? – pytał na spotkaniu Związku Szlachty Polskiej Marcin Wiszowaty – Pokój oznacza początek nowej walki, walki o kształt naszego życia, o to, by naszym następcom żyło się łatwiej, by mogli tak jak my lub inaczej niż my cieszyć się szczęściem i wolnością, by starsi otrzymali zasłużony odpoczynek i nagrodę za swoje życie, a młodszy umieli czerpać radość i satysfakcję z czynienia dobra” [Wiszowaty, 2008].

Szczególnie uprzywilejowaną częścią Polski w tym względzie jest północne i wschodnie Mazowsze oraz Podlasie, gdzie potomkowie miejscowej szlachty stanowią obecnie prawie połowę radnych. W XVII czy XVIII wieku ich przodkowie zajmowali stanowiska komorników, podczaszych, podsędków. Można więc spotkać się z opinią, że niektóre rody rządzą tu z niedużymi przerwami, od sześciuset lat. Pamięć pokoleniowa stawia przed szlacheckimi kandydatami wyższe wymagania, a jednocześnie widzi w nich osoby zdolne do pracy na rzecz wspólnoty.

Staropolska gościnność sprawiała, że dwór stawał się ośrodkiem kulturotwórczym. Gromadzone w nim pamiątki przeszłości podtrzymywały tradycję i pamięć historyczną. Natomiast otwartość i gościnność dworu, intensywne życie towarzyskie, promieniowanie wzorców szlacheckich

sprawało, że zarówno dworek szlachecki, jak i chata dworkowa, stawały się ośrodkami żywej kultury narodowej, podtrzymującej i kształtującej tym samym poczucie tożsamości narodowej. Kardynał Henryk Gulbinowicz tak wspomina rodzinę „byli to ludzie pracowici, staranni a także ambitni, co wyrażało się w posiadaniu rasowego bydła i rasowych koni. Wszyscy trzymali się razem i dbali o honor rodziny. Obowiązywała dewiza «rangas non flectes». Mówiła ona, że porządnego człowieka można złamać siłą fizyczną, ale nie uda się go nagiąć do niewłaściwych idei(...)Rodziny były wielopokoleniowe. Kilkoro a nawet kilkanaścioro rodzeństwa nie było żadną nadzwyczajnością. Mój dziadek miał dziewięcioro dzieci, właśnie za jego czasów został kupiony folwark Szukiszki(...).Miałem bardzo dużo ciotek. Nasza rodzina trzymała się razem więc było dużo odwiedzin i wzajemnych wizyt(...).Frajdą były wyjazdy do babci, prawdziwej damy z zaściankowej szlachty. Na wileńszczyźnie mówiono: tradycja to rzecz święta. Mama bardziej pilnowała przepisów wigilijnych i tradycyjnych obyczajów niż rachunku sumienia. Przestrzeganie tych wszystkich obrzędów wyróżniało szczególnie zamieszkujących na Litwie Polaków” [2012].

Trzy wymiary szlacheckiego etosu: indywidualny, społeczny i państwowy wyraźnie łączą się z socjologicznym wyróżnieniem mikrostruktur, mezzostuktur i makrostruktur. Pokazują jednocześnie, jak odmienne elementy stylu życia odgrywają najistotniejszą rolę na poszczególnych poziomach. Specyficzna socjalizacja jednostki, określone standardy zachowań sąsiedzkich, wreszcie bardzo spójna wizja działalności publicznej niewątpliwie potwierdzają, że etos szlachecki był czynnikiem, który wpływał na wyróżnianie się tej grupy społecznej (uwzględniając oczywiście jej historyczne i wewnętrzne zróżnicowanie), [Kampka, 2009].

Wyróżniki kultury drobnoszlacheckiej

Drobna szlachta stanowiła od wieków jedną z najstarszych grup składających się na mozaikę społeczną dawnych pograniczy Rzeczypospolitej. Określana jako *szlachta okoliczna* (Białoruś) lub *zaściankowa* (Litwa, Polska, Ukraina) pełniła ważną, a niekiedy wręcz zasadniczą rolę w rozwoju kulturowym oraz kształtowaniu się dziejów historycznych i społeczno-gospodarczych na tych terenach.

Wchodząc w wyniku burzliwych dziejów opartych na wojaczce i mariażach w koligacje zarówno z Węgrami, Wołochami, Tatarami, Litwinami, Kozakami, Rosjanami, jak też innymi nacjami, posiadała między etniczną proveniencję, co sprzyjało rozszerzaniu międzypaństwowych związków politycznych, militarynych i handlowych. Niezwykle jest to, że w wielu przypadkach potomkowie tych rodów od wieków nie opuszczają swych rodzinnych siedlisk, stanowiąc element stałości i trwałości w rodzimym krajobrazie kulturowym.

Drobna szlachta jest zbiorowością terytorialną, grupą do dzisiaj zachowującą cechy długiego trwania. Szereg z nich należy do kanonu kultury narodowej. Rzeczywistość polityczna spowodowała, że często potomkowie rodzin drobnoszlacheckich zamieszkują obecnie (poza Polską) szczególnie takie kraje, jak: Litwa, Łotwa, Estonia, Białoruś, Ukraina, Mołdawia. Charakterystyczne dla omawianej grupy jest współcześnie zjawisko zmiany identyfikacji narodowej, co wiąże się z typem reprezentowanych postaw. Przyczyny tej zmiany posiadają naturę przede wszystkim historyczną i polityczną.

Społeczność drobnoszlachecka formowała się od początku na rubieżach państwowych, osadzana tam przez władców w celu obrony kraju. Zasiadła przez wieki w swoich gniazdach rody heraldyczne wykreowały własny system wartości, w którym najwyższą cenioną była ziemia i rodzina, a z czasem wykształcenie jako jeden ze sposobów na awans społeczny. „...w roku 1928 gdy kończyłem Szkołę Powszechną w Chorzeli, pan Mruk doradzał memu tacie, by pokierował mnie do seminarium nauczycielskiego w Mławie. Argumentował ojcu, że 11 lat kształcenia to za długo i za drogo. Ojciec jednak miał wyższe aspiracje. Wyczuwając we mnie iskrę powołania, nie rad by chciał ją zgasić” [Chmieliński, 1982].

Drobna szlachta niezwykle wagę przykładła do faktu wywodzenia się z rodu szlacheckiego, zwykle wcześniej rycerskiego. Dawało jej to poczucie własnej wartości i „lepszości” w stosunku do „innych”. Przy czym „innymi” czyli „obcymi,” byli wszyscy poza stanem szlacheckim.

„Na początku 1924 roku do Krajewa W., przybył nowy nauczyciel, absolwent Seminarium Nauczycielskiego w Ostrowcu Świętokrzyskim p. Stanisław Mruk. Bywał często w gościnie u rodziców. Wszyscy mu sprzyjali gdyż wtedy szacunek i poważanie dla wykształconych było ogromne. Wychowany w środowisku robotniczym, skrajnie lewicowym, kształcony na pewno nie w duchu chrześcijańskiej demokracji Stronnictwa Narodo-

wej Demokracji nie potrafił i nie mógł się żyć z gospodarzami o poglądach tradycyjnie polskich i katolickich. Nie starał się o współpracę z tutejszym proboszczem, światłym patriotą i działaczem spółdzielczym. Nie był społecznikiem. Żył sam dla siebie i z sobą. Wprawdzie sprowadził sobie dość szybko narzeczoną też z Ostrowca, że ślub mieli brać dopiero w wakacje – nie dodało mu to autorytetu na wsi i w oczach proboszcza. Pozostał obcym ciałem w organizmie tutejszej społeczności przez cały czas swej pracy nauczycielskiej do 1927 r.” [ibidem].

Przynależność do tego stanu była podstawą, dlatego zawsze dbano o zachowanie tradycji przodków wyrażającej się w tzw. dziedziczonej pamięci historycznej, polegającej na przekazywaniu drogą transmisji ustnej, opowieści rodzinnych, a przede wszystkim zależności, powiązań, koneksji oraz świadomości szlacheckiego pochodzenia i, co z tym związane, określonych postaw i zachowań bez względu na kondycję finansową rodu. Wiązało się to także z poczuciem tożsamości jednostkowej, grupowej (szlachta) czy narodowej, prowadząc do syndromu znanego na Litwie do dzisiaj, czy też do niedawna na Białorusi i Ukrainie: Polak-szlachcic- katolik.

Struktura społeczności drobnoszlacheckiej

Szczególnie interesującą cechą stanu szlacheckiego była jego struktura przestrzenno-polityczna. Niejako „kategorię kulturową” stanowiło w tym przypadku „sąsiedztwo”, które, jak pisze A. Zajączkowski, różniło się od sąsiedztwa znanego z doświadczenia tym, że było trwale zorganizowane wewnętrznie na zasadzie autorytetu osobniczego, popartego potencjałem militarnym [1993: 36-44]. Uformowały je niewątpliwie warunki stałego zagrożenia, w jakim kształtowała się ta społeczność osiadła *za ścianą* granicy, której broniła cała zaściankowa wspólnota terytorialna. Zaścianki i przysiółki połączone ze sobą od wieków przez silne więzi, krewniacze i sąsiedzkie, utworzyły zwarte terytoria zwane okolicami szlacheckimi. Miały one często swoich nieformalnych *Przywódców*, posiadających autorytet i władzę. Wpływali oni bezpośrednio na postawy i zachowania mieszkańców okolic drobnoszlacheckich. *Przywódcą* mógł być magnat posiadający własne chorągwie wojskowe, albo szlachcic na tyle bogaty, że stać go było na świadczenia dla szlachty uboższej, która później popierała

go zbrojnie w konflikcie z konkurentem do przywództwa lub w szerszej skali w walce z innym sąsiedztwem.

Rzeczypospolita była faktycznie federacją sąsiedztw. Było to zjawisko nieformalne. Jego pozostałości dotrwały czasów współczesnych. Jako przykład może posłużyć zachowawcza grupa drobnej szlachty pobożańskiej zamieszkująca najdalej na północ wysunięty skrawek historycznego Mazowsza znajdującego się do drugiej wojny światowej tuż przy granicy z Prusami. Jak pisał J. Ostaszewski: „Żyjąc gromadnie na pograniczu, wyrobili sobie Poborzanie pewną samodzielność zaściankową i przestrzegając zawsze starszeństwa hierarchicznego rodów mieli swoich przywódców cieszących się wśród nich powagą. Od paru wieków już, największą popularnością cieszył się ród Waśniewskich z Waśniewa. Podobno na jakąś elekcję króla w czasie, kiedy królów wybierano „Viritim”, czyli gremialnie przez całą szlachtę, jechał duży poczet szlachty poborzańskiej w stronę Warszawy. W drodze, więcej rozgarnięta i uświadomiona szlachta ciechanowska przy spotkaniu pytała Poborzan, na kogo mają głosować. Odpowiedź brzmiała jednomyślnie- na „Waśniewskiego”. Może to anegdota wymyślona przez szlachtę kiedyś, ale faktem pozostaje, że mówiono o królu Poborzan. Sami Poborzanie tego terminu nie używali, uważając go za dowcip, ale zawsze kogoś za swego przywódcę mieli, ostatnio takim królem Poborzan był śp. Franciszek Waśniewski obecnie patriotyczną postawę wykazał-Król Poborzan Michał Waśniewski(z Waśniewa – Grabowa) wpłacił na FON-150 złotych. Mieszkańcy gminy Janowiec Kościelny w maju 1939 r. subskrybowali na Fundusz Obrony Narodowej 7360 zł ,nie dając się wyprzedzić innym bogatszym gminom powiatu mławskiego. (...)25 czerwca 1939 roku odbyło się w Janowcu Kościelnym zebranie mieszkańców tej miejscowości pod przewodnictwem proboszcza T. Gutowskiego. Omawiano sprawę zakupu karabinu maszynowego dla mławskiego batalionu Obrony Narodowej. (...)30 czerwca 1939r. Jeszcze raz wykazała szlachta Poborza ,że jakkolwiek uboga, na zew patriotyczny odpowiada entuzjazmem i nie żałuje grosza” [1937].

Grupa społeczna, jaką jest drobna szlachta, podobnie jak to się dzieje w innych zwartych hermetycznych zbiorowościach, posiada określone wzory kulturowe, niesione wraz z tradycją etosu szlacheckiego, obowiązujące jej członków. Wzór szlachcica składa się ze szczegółowych norm, określających zachowanie członka społeczności szlacheckiej w różnych sferach i sytuacjach uczestnictwa. Wzory te mogą niekiedy uzyskać tzw.

metanormę, chodzi tu o normę honoru, która cały obowiązujący w grupie wzór podnosi na wyższy szczebel moralnego uznania i tym samym obowiązywania. Norma honoru pojawia się w tych przypadkach, w których grupa danemu wzorowi podporządkowana staje w obliczu zagrożenia, a wpływ jej jest tym większy, im większe jest to zagrożenie. W przypadku służby wojskowej zagrożeniem jest rozbitcie i eksterminacja całej grupy, czemu pod nakazem honoru, nawet za cenę własnego życia, jej członek musi przeciwdziałać.

Honor jest dla szlachcica wartością w sposób oczywisty przynależną jego stanowi, jak ziemia, wolność czy równość. To wszystko składa się właśnie na tzw. „szlacheckość,” która zdaniem szlachty posiada cechy wręcz genetyczne, jest bowiem wrodzona, dziedziczona i niezależna od woli ludzkiej. Stanowi coś, czego formalnie nabyć nie można. Cechy szlacheckości stały się wyróżnikiem, z którego szlachta była dumna i który chroniła. Jak pisze Władysław Smoleński, znakomity historyk wywodzący się z Grabienic M., jednego z zaścianków w okolicach Ciechanowa: „u drobnej szlachty wrażliwość na obrazę honoru prowadziła często do bójek i niepotrzebnych awantur. Szlachcic mazurski nie rozstawał się poza domem z kijem sękatym, obuchem lub rusznicą. Z najbliższej przyczyny wszczynał bójkę. Wrażliwy na lada uchybienie, na obelgi, na potwarz, broził swej czci, kalecząc prześladowcę lub zabijając” [Smoleński, 1908: 64].

To właśnie w imię honoru, *Przywódcy* potrafili jeszcze w okresie międzywojennym poprowadzić okoliczną szlachtę na zajazd, jak to miało miejsce w 1927 roku w jednym z majątków niedaleko Ciechanowa [Pszczółkowski, 2000: 36]. Przykładem „honorowości” drobnej szlachty jest zachowanie Macieja Dobrzyńskiego opisane przez A. Mickiewicza w *Panu Tadeuszu* [Mickiewicz, 1980: 91].

Historyczne uwarunkowania wynikające z pełnionej od wieków funkcji – strażników granic Rzeczypospolitej, miały wpływ na silne poczucie patriotyzmu (tożsamości narodowej) wśród przedstawicieli tej grupy, co z kolei w połączeniu z głęboką wiarą katolicką, kształtowało postawy polityczne drobnej szlachty. Dlatego kwestia narodowo-patriotyczna była tak dla całej grupy istotna. Stąd jej aktywny udział w zrywach narodowych i sympatie polityczne, wyraźnie skierowane w stronę obozu narodowego [Dajnowicz, 2007: 163].

Zdarzało się jednak, że szlachta w imię swoiście pojętej lojalności i więzy z „przywódcą”, nie stawała w obronie ojczyzny, przybierając postawę

bierną, którą narzucił jej „przywódca”. Dlatego właśnie, galicyjski szlachcic h. Sas, generał Jozef Dwernicki, mianowany przez Rząd Narodowy w 1831 roku dowódcą korpusu, udającego się na Ruś, zawiódł się bardzo na drobnej szlachcie wołyńskiej. Miało tam wybuchnąć powstanie przeciw zaborcy wspomagające siedmiotysięczną brygadę generała, tymczasem powstanie nie wybuchło a na odezwę generała do mieszkańców Podola, Ukrainy i Wołynia nie było odzewu. To wydarzenie zaważyło na losach powstania listopadowego. Jak pisze Daniel Beauvois, „...woleli słuchać apelu, starego łuckiego biskupa Kacpra Cieciszowskiego o wierności wobec monarchy i na ogół siedzieli w swoich majątkach w strachu przed buntem chłopskim. W ich imieniu marszałek szlachty wołyńskiej zgłosił do tronu na ręce gubernatora wojskowego adres następującej treści: Szlachta wołyńska tchnąc najszczerzszymi uczuciami do Tronu oraz dzieląc miłość i poświęcenie się bez granic wiernych dzieci Rosji dla ich wspaniałomyślnego monarchy wspólnie z innymi klasami ludu swojej prowincji oświadczyła natychmiast J.W. Panu iż gotowa jest z najgłębszym posłuszeństwem na wszystkie rozkazy władz rządowych, tudzież ze wszelką usilnością, przyczyniać się będzie do utrzymania porządku w swojej guberni przez Opatrzność Boską zachowanej od poduszceń wichrzycieli publicznego spokoju” [2005: 308].

Charakterystyczny był także dla całej zbiorowości paradygmat *swój i obcy*, gdzie *obcym* był każdy, kto pochodził spoza hermetycznego środowiska drobnoszlacheckiego. *Obcych*, którzy przybyli do wsi drobnoszlacheckiej na przykład w drodze mariażu, nazywano „przybyszami”. Mimo, że obecnie wsie szlacheckie nie są już tak hermetyczne jak dawniej, to obcość „przybyszów” nawet jeśli od wielu lat należą do rodziny szlacheckiej, jest wyczuwalna**. Ta hermetyczność środowiska drobnoszlacheckiego nawiązywała chwilami do etnocentryzmu, któremu często towarzyszy ksenofobia, to znaczy jak pisze Kłoskowska „...lęk lub wprost nienawiść wobec obcych, całkowite odrzucenie obcej kultury ze względu na jej odmienność od własnej i pogardliwe traktowanie oraz gloryfikacja własnej kultury” [1978: 58]. Jako przykład takich postaw może posłużyć drobna szlachta łukowska. Kiedy 11 sierpnia podczas wojny bolszewickiej do Łukowa wkroczyły wojska bolszewickie, natychmiast zaczęły „stanowić” władzę, poczynając od utworzenia tzw. Rewkonu. W jego skład wchodziło 3 Polaków i 2 Żydów. Polscy mieszkańcy Łukowa w większości drobna

** Potwierdzają to badania autorki w północno mazowieckich parafiach Janowiec Kościelny, Janowo, Zielona, Przasnysz w latach 2004-2010.

szlachta, uznali Żydów za zdrajców i kiedy 16 sierpnia 1920 roku bolszewicy wycofali się i wkroczyło polskie wojsko, dokonali wspólnie pogromu Żydów. Negatywny stosunek drobnej szlachty do Żydów przejawiał się w całym okresie międzywojennym. Na przykład tolerowano istnienie tej licznej, odmiennej grupy narodowościowo- religijnej, ale wyrażano zupełny brak zainteresowania współpracą z jej środowiskiem. Na łamach lokalnych gazet (np. „Gazeta Łukowska”) zawsze było miejsce na ciekawe wieści lokalne, ale wyłącznie dotyczące Polaków. W całym dwudziestoleciu międzywojennym zamieszczono w prasie lokalnej zaledwie kilka krótkich informacji dotyczących Żydów [sites.google.com/site/jewishlukow/historia/zapowiedz/ 18.08.2012]

Zamykanie się w grupie i podkreślanie szlacheckiego pochodzenia miało na celu podświadome dowartościowywanie członków społeczności. Postawy wojowników, rycerzy, oficerów, kształtowały mentalność kolejnych generacji tej grupy, jako ludzi wolnych, niezależnych, samodzielnie decydujących i równych wobec przedstawicieli całego stanu bez względu na reprezentowaną kondycję ekonomiczną.

Wielopokoleniowość i tradycyjny przekaz kultury, kształtował wyznawany w grupie system wartości. Niezmiennie deklarowaną wartością nadrzędną wśród drobnej szlachty była i jest ziemia. Dowodzi tego przykład z lat dziewięćdziesiątych XX wieku, kiedy nie tylko na Mazowszu cena ziemi zaczęła spadać i można ją było kupować „do woli” po likwidowanych Państwowych Gospodarstwach Rolnych. W okolicach zaściankowych na północnym Mazowszu potomkowie szlachty podbijali na przetargach cenę ziemi do wręcz absurdalnie wysokich sum, po to by powiększyć swoje majątki w rodzinnej okolicy. Posiadając gospodarstwo liczące często nawet 100 ha ziemi oraz wykształcenie średnie lub wyższe, które także jest wysoko notowaną wartością, dzisiejszy szlachcic pretenduje do miana „diedzica”, często także staje się wśród sąsiadów autorytetem, niepisany *Przywódcą*. Mimo, że okolice szlacheckie zwykle są obecnie przemieszane pod względem proveniencji mieszkańców, to tam, gdzie większość stanowią potomkowie drobnej szlachty, władzę samorządową sprawuje najczęściej także wójt-szlachcic- gospodarz (np. gmina Krasne, Dzierzgowo, w powiecie Przasnysz, gmina Ojrzeń w powiecie Ciechanów). Podobna sytuacja ma miejsce w rejonie Turki, Sambora czy Korostynia na Ukrainie.

Niezaspokojone aspiracje drobnej szlachty wynikały z przynależności do wspólnoty rodowej w obrębie tej samej klasy szlacheckiej, bardzo

niegdyś zróżnicowanej społecznie i ekonomicznie. Dawniej zatem chodziło o „równość” z zamożną szlachtą i magnaterią i, co z tym związane, obronę przed utożsamianiem z innymi grupami społecznymi zamieszkującymi wieś, to znaczy przede wszystkim z chłopami. Biernacka, badając podlaskie okolice szlacheckie w latach sześćdziesiątych XX wieku, szczególnie zwraca uwagę na te relacje „Dawna szlachta częstkowa i zagrodowa nie ulegała tak łatwo asymilacji. Przez dziesiątki następnych lat będzie ona nadal podtrzymywać tradycje swego pochodzenia szlacheckiego i tym samym tworzyć odrębne getta społeczno- kulturowe. Drobną szlachtą bronić się będzie przede wszystkim przed utożsamianiem jej z chłopami” [1966: 107]. Obecnie chodzi o współczesny awans społeczny. Niegdyś drobny szlachcic potrafił walczyć o tę równość w bitwie, dzisiaj podkreśla swoje znaczenie jako dziedzic- farmer-przedsiębiorca, fundator, właściciel dyplomu ukończenia wyższej uczelni.

Rodzina, wykształcenie, ziemia, wiara, patriotyzm w systemie wartości potomków rodzin drobnoszlacheckich zawsze zajmowały i zajmują pierwsze miejsce. Do dzisiaj zachowała się świadomość i duma z przynależności do swojej grupy i rodu. Często podkreślane są związki z osobami „znacznymi”, posiadającymi to samo nazwisko. Szlachecka wspólnota, jaką stanowiła okolica zaściankowa od wieków dawała rodom w skład niej wchodzącym poczucie łączności, integrowała członków grupy, ze względu na wspólnego przodka, krewniczość, wzajemne wspieranie i poczucie bezpieczeństwa. Obecnie, kiedy wspólnota terytorialna wyraźnie słabnie i więzi sąsiedzkie ulegają rozluźnieniu, wydawać by się mogło, że drobna szlachta jako grupa społeczna przestaje istnieć. Tymczasem, przez wieki ugruntowywany pragmatyzm postaw wynikający z instynktu samozachowawczego wspólnoty, dyktuje jej drogę przetrwania. Ciężar odpowiedzialności za przetrwanie grupy spoczął na *Przywódcach*. Osiągnięcie awansu społecznego oraz reprezentowanie tradycyjnych postaw i wartości bliskich braci szlacheckiej stały się dzisiaj kryterium posiadania autorytetu *Przywódcy*. *Przywódcy* w swoich „okolicach” wyznaczają, podobnie jak dawniej, określone postawy, system wartości i drogę postępowania. Oni także zgodnie z tradycją mają wpływ na kształtowanie poczucia tożsamości jednostkowej, grupowej i narodowej. Bagaż tradycji etosu szlacheckiego wiąże się z poczuciem dumy z przynależności do zbiorowości drobnoszlacheckiej i dążenia do udowodnienia bycia lepszym od innych oraz równania do tzw. lepszej szlachty. Ten mechanizm chęci udowodnienia

swojej „lepszości i przynależności (równości) do stanu szlacheckiego od wieków uruchamiał proces aktywności w dążeniu do awansu społecznego. Jedną z dróg do jego osiągnięcia było i jest wykształcenie. Zawsze zajmujące w systemie wartości szlachty poczesne miejsce. Dzisiaj często wiąże się z tym kwestia identyfikacji narodowej (na Białorusi i Ukrainie), a co za tym idzie, otrzymanie karty Polaka i otwarcie dzieciom drogi do awansu społecznego poprzez kształcenie w Polsce.

Rola Przywódców w poczuciu tożsamości grupowej i narodowej

Przykładem działalności *Przywódców* są regiony najgęściej zamieszkałe w Polsce obecnie przez drobną szlachtę, czyli Podlasie oraz Mazowsze północne i północno-wschodnie oraz Kaszuby. Na przykład zwarte okolice drobnoszlacheckie w powiecie wysokomazowieckim mają swojego *Przywódcę* w osobie byłego pierwszego starosty powiatu wysokomazowieckiego, a od kilku kadencji posła na Sejm RP, Jacka Boguckiego, który aktywnie wspiera interesy rodowców. Jednym z *Przywódców* szlachty podlaskiej jest Krzysztof Tołwiński, wiceprezes PSL „Piast”, były wicemarszałek województwa podlaskiego, wiceminister gospodarki w rządzie Jarosława Kaczyńskiego. Jednocześnie właściciel kilkusethektarowego wzorowo prowadzonego gospodarstwa rolnego, mieszkaniec Jesionówki koło Siemiatycz– „zaścianka szlacheckiego” (jak głosi napis przy wjeździe na teren posiadłości przyp.aut.), w którym stworzył Ośrodek Kultury Szlacheckiej [Wasak,2007].

Z rejonu Podlasia wywodzi się wielu polityków, przede wszystkim z ugrupowania PIS oraz w mniejszym stopniu PSL. Sporo jest przedstawicieli nauki o drobnoszlacheckiej proweniencji między innymi w Szkole Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie. Owocuje to szczególną popularnością tej uczelni na całym Podlasiu. Ewenementem stało się posiedzenie Senatu SGGW w Muzeum Rolnictwa im ks. Kluka w Ciechanowcu kilka lat temu. Politycy i naukowcy wywodzący się z okolic drobnoszlacheckich podtrzymują do dzisiaj dawne postawy, tradycje i wzory zachowań. Główną wartość stanowi dla nich nadal ziemia, a szczególnie ojcowizna. Reprezentują wysokie poczucie tożsamości narodowej. Oprócz statusów i karier, traktowanych przejściowo, liczni członkowie rządu i parlamentu o proweniencji drobnoszlacheckiej posiadają wielohektarowe

gospodarstwa rolne, a także zachowane rodzinne siedliska, do których w każdej wolnej od obowiązków chwili przyjeżdżają.

Posłowie czy senatorowie mieszkając na stałe wśród potomków drobnej szlachty wywierają bezpośredni wpływ na ich postawy, a z drugiej strony „krewniacy” wpływają na poczynania *Przywódców*. Wspomagają ich dwa typy tzw. „kronikarzy”. Pierwszy nawiązuje do tradycji rodów ziemiańskich, w których zwykle był kronikarz lub kronikarka zapisująca dzieje rodu. Do tej osoby cała familia przynosiła rodzinne *silve rerum*. Podobnie rzecz się miała w rodach drobnoszlacheckich z tym, że przekaz odbywał się zwykle drogą ustną, dopiero ostatnio nastąpiła moda na spisywanie dziejów rodziny i doszukiwanie się starych dokumentów po przodkach. Często zajmują się tym kronikarze „entuzjaści” należący do rodziny, którzy będąc już na emeryturze postanawiają zebrać i wydać dokumentację rodu. To właśnie ci nestorzy bywają obecnie także *Przywódcami*. Niekiedy powracają oni do rodzinnych gniazd, na starość poświęcając się kronice rodzinnej. Oni też w celu integracji całego środowiska, nawiązania kontaktów, wręcz odbudowywania dawnego ekosystemu społecznego, z którego wyrosli, doprowadzają do zjazdu rodu. Bywa też, że wykorzystują zawodowców do poszukiwań heraldycznych w celu stworzenia bazy danych źródłowych, niezbędnych do opracowania kroniki rodu.

Na zjazdy przyjeżdża zwykle kilkadziesiąt lub kilkaset osób. Bywa, że z różnych rejonów kraju, a także z zagranicy. Zjazdy zwykle są organizowane w gnieździe rodowym. Rozpoczynają się mszą rodzinną w kościele parafialnym, a następnie spotkaniem wszystkich na wspólnym obiedzie, w którym uczestniczą zwykle liczni księża, często reprezentujący wysokie hierarchie – biskupi, spokrewnieni z rodziną. Zjazdy bywają swoistą manifestacją kariery, statusu organizatorów, którzy wzmacniają w ten sposób swoją pozycję. Poprzez integrację, nawiązywanie ścisłych relacji między członkami rodu, którzy wcześniej mogli się nie znać, następuje powrót do przestrzeni rodzinnej, w której występują *Przywódcy*-autorytety.

W Polsce działa od kilkunastu już lat Stowarzyszenie Szlachty Herbu Sas. Zrzesza ono potomków rodów drobnoszlacheckich wywodzących się z Galicji (obecnie na terenie Ukrainy). Jako dzieci zostali oni przywiezieni w ramach akcji Wisła na tereny zachodniej Polski. Obecnie przedstawiciele tych rodzin rozrzucony są po całym świecie, wielu pozostało na terenie dawnej Galicji. Zrzeszenie od lat organizuje dla swoich członków Zjazdy. Posiada kapitułę z prezesem na czele. Jest nim przedstawiciel rodu

Matkowskich 73-letni Bazyli. Stowarzyszenie liczy obecnie kilkaset osób. Wydało księgę zawierającą ocalałe dokumenty rodziny h. Sas. Odbywające się co roku zjazdy mają charakter przede wszystkim integracyjny, ale *Przywódcy*, jakim niewątpliwie jest prezes Stowarzyszenia, zależy przede wszystkim na nawiązaniu relacji między potomkami Sasów w Polsce i na Ukrainie. Wiele już w tym kierunku zrobił. Początkowo były tylko spotkania, obecnie są już wspólne plany na pozyskiwanie środków, na rewitalizację elementów krajobrazu kulturowego małych ojczyzn na Ukrainie oraz pomoc w kształceniu dzieci z Ukrainy w Polsce. Potomków Sasów zamieszkujących w Polsce i na Ukrainie często różni tożsamość narodowa, która w Polsce jest deklarowana przez Sasów jako polska, a na Ukrainie często jako ukraińska, przy jednoczesnej deklaracji przynależności jednych i drugich przedstawicieli, do szlachty.

Z kolei na Ukrainie powstało w rejonie lwowskim na Podkarpaciu jedno z czterech funkcjonujących obecnie w tym kraju stowarzyszeń szlachty o nazwie Towarzystwo Ruskiej Szlachty. Jest to stowarzyszenie o pewnych, jak się wydaje, tendencjach nacjonalistycznych, którego *Przywódcą*, wśród licznych jeszcze potomków tamtejszej szlachty, pełni rolę lidera. Jest rzemieślnikiem, złotnikiem, posiadającym restaurację h. Sas, w której odbywają się Zjazdy rodu. Promuje prace zawodowych historyków, archiwistów. Jego celem jest dążenie do integracji środowiska szlacheckiego i stworzenia określonego lobby w celu zdobycia wpływów, zarówno na poziomie lokalnym, jak regionalnym i krajowym. Wiceprezesem stowarzyszenia i zarazem *Przywódcą* jest ksiądz cerkwi grekokatolickiej. Wywodzący się z jednego z najstarszych rodów drobnoszlacheckich, osadzonych w okolicach Halicza, jeszcze przez króla Kazimierza Wielkiego. Obydwaj *Przywódcy* deklarują silne poczucie szlacheckości i ukraińskiej tożsamości narodowej, podobnie jak przełożony cerkwi moskiewskiej w Zarzeczcu, znajdującym się na ukraińskim Polesiu oraz rejonowy prokurator w tej miejscowości, wywodzący się z kilka kilometrów na wschód od Zarzeczca położonej miejscowości Serniki. Znajduje się tam centrum sielskiej rady administrującej całą szlachecką okolicą sernickich przysiółków, w których mieszka około trzy tysiące osób w większości posiadających nazwisko Poluchowicz. Jest to drobna szlachta, która została w XVI wieku nobilitowana przez królową Bonę. Niektóre źródła podają, że przodkowie Poluchowiczów przybyli tu z Mazowsza. Kiedy w latach czterdziestych XX wieku nastąpiła tu władza sowiecka, próbowano, podobnie jak w innych miejsco-

wościach, na ziemiach Poluchowiczów stworzyć kołchoz. Jednak kilku gospodarzy zdecydowanie odmówiło oddania ziemi. Ponieważ byli to *Przywódcy* posiadający autorytet w całej okolicy, nikt z mieszkańców mimo obawy przed represjami nie ugiął się i kołchoz nigdy tu nie powstał. Poluchowicze, jak wynika z prowadzonych w latach 2009-2010 przez autorkę w tym rejonie badań, posiadają duże poczucie szlacheckiej i ukraińskiej tożsamości.

Z kolei Stowarzyszenie zwane Rycerski Krąg w Białej Cerkwii na Ukrainie skupia młode osoby posiadające dokumenty wskazujące na ich drobnoszlachecką (najczęściej polską) proveniencję. *Przywódcą* –prezes, wywodzi się z zamożnej szlachty. Jest jednocześnie wydawcą promującym pracę historyków mających za zadanie prowadzenie poszukiwań genealogicznych dotyczących rodów szlacheckich zamieszkujących w Białej Cerkwii w okresie międzywojennym. Celem tego, popularnego wśród młodej inteligencji białocerkiewnej, lidera jest dążenie do odtworzenia historii. Praca archiwalna ma na celu odszukanie przodków i stworzenie spisu potomków szlachty pochodzącej z okolic Białej Cerkwii.

Najmniej „zinstytucjonalizowana” jest obecnie drobna szlachta okoliczna na Białorusi. Odbywające się w Ossowej koło Stolina zjazdy rodów szlachty stolińskiej, organizowane są przez *Przywódców* będących potomkami szlachty, mieszkającej po 1947 roku w Polsce. *Przywódcą* i jednocześnie kronikarzem rodów drobnej szlachty stolińskiej i pińskiej jest Jan Kolb Sielecki. Od kilkudziesięciu lat zbiera materiały i prowadzi korespondencję z przedstawicielami rodziny drobnoszlacheckich rozproszonych nie tylko w Polsce, ale na całym świecie. Między innymi z Jego inicjatywy oraz, zmarłego w ubiegłym roku, kardynała pińskiego, J. E. Kazimierza Świątka w 1997 roku pobudowany został w Ossowej kościół katolicki.

Jednym z dzisiejszych „niepisanych” *Przywódców* pińskiej szlachty okolicznej, zamieszkałych na Białorusi, jest przedstawiciel tatarskiego rodu drobnoszlacheckiego Szołomickich. Cieszy się dużym autorytetem wśród mieszkańców całej okolicy. Powrócił wraz z żoną, po 30 latach, do gniazda rodzinnego. Jest przykładem dla sąsiadów, szczególnie jeśli chodzi o odbudowę i unowocześnienie siedliska. Ponieważ wiele lat mieszkał w Archanielsku, stara się pokazać rodowcom zalety i możliwości wykorzystania życia na wsi. W jego domu odbywają się zjazdy najbliższej rodziny liczącej około 40 osób. Prowadzi dom otwarty. Jego żona, pochodząca także z rodu Szołomickich, jest kronikarką rodziny. Młodzi krewni S. Szołomickiego,

zajmujący się biznesem, uznają go dzisiaj za autorytet, głównie ze względu na posiadane dokumenty, które są im niezbędne do odtworzenia ich szlacheckich korzeni.

Wśród potomków okolicznej szlachty grodzieńskiej, *Przywódcy* stanowią elitę intelektualną i polityczną Białorusi. Najczęściej mają silne poczucie polskiej tożsamości narodowej. Jeden z nich jest historykiem i wiceprezesem Związku Polaków na Białorusi. Jest jednocześnie kronikarzem i archiwistą. Mieszka w Grodnie.

Okolice drobnoszlacheckie grodzieńszczyzny są obecnie opustoszałe. Na wsi mieszkają w większości ludzie starzy.

Podobna sytuacja ma miejsce w Mołdawii, gdzie w drugiej połowie XIX wieku, szczególnie po 1840 roku, wiele rodów szlacheckich, często potomków polskich powstańców, przybyło tu za ziemią z Ukrainy, m.in. z okolic Kamieńca Podolskiego, a także z Wileńszczyzny, Grodzieńszczyzny oraz Suwalszczyzny. Potomkowie drobnej szlachty w Mołdawii, podobnie jak w innych regionach polskich Kresów, związali się z rodzimą ludnością, jednak pamięć historyczna przodków pozostała, czego dowodem są Domy Polskie w Bielcach, Styrczy i Kiszyniowie oraz społeczne Muzeum Polskich Osadników Drobnoszlacheckich w Styrczy. Polskie rody drobnoszlacheckie w Mołdawii, podobnie jak na Ukrainie czy Białorusi, tworzyły zwykle miejscową elitę, na czele której stali także *Przywódcy*. Dzisiaj rolę lidera pełni Eleonora Klimakowska, założycielka Domu Polskiego w Bielcach i Styrczy – skąd sama pochodzi. Deklaruje silne poczucie polskiej tożsamości narodowej. Jest osobą integrującą potomków rodzin szlacheckich zamieszkujących do dzisiaj w Bielcach i Kiszyniowie i autorką wielu inicjatyw mających na celu podtrzymywanie polskich tradycji szlacheckich i zacieśnianie związków między potomkami drobnej szlachty w Mołdawii i Polsce.

Silne więzi krewniacze, łączące członków zbiorowości drobnoszlacheckiej oraz zachowawczy system wartości przekazywany wraz z tradycją rodzinną powodują, że pamięć historyczna jest niejako dziedziczona mimo wielu turbulencji dziejowych, jakich doświadczyły te rody. Znajduje to wyraz w aktywnym poszukiwaniu dowodów szlacheckiej tożsamości, mających potwierdzić tożsamość jednostki. Kwestia poczucia tożsamości narodowej, nigdy właściwie do końca tak dla jednostek, jak i całych zbiorowości na Kresach nie była oczywista. Na przykład, zamieszkująca pogranicza RP, drobna szlachta tatarska deklaruje swą przynależność

obywatelską polską, tymczasem, związana z wiarą islamską, podtrzymuje swoje korzenie tatarskie poprzez zachowanie religii. Trudno więc mówić o pełnej asymilacji tej grupy, której przedstawiciele zamieszkujący w Polsce od kilkuset lat wierni są swoim tradycjom narodowym. Także duża zbiorowość drobnoszlachecka na ukraińskim przykarpaciu w rejonie Stryja, Truskawca i Turki, mimo, często historycznych, polskich korzeni, deklaruje poczucie przynależności do społeczności drobnoszlacheckiej i ukraińską tożsamość narodową. Z kolei szlachta mołdawska, której korzenie są najczęściej polskie, deklaruje polską tożsamość narodową, nie utożsamiając się z Mołdawią. Występuje tu, podobnie jak wśród innych mniejszości np. na Ukrainie, posiadających niekiedy wieloetniczne korzenie, określanie tożsamości narodowej (etnicznej) na poziomie grupy mniejszościowej (Polacy, Żydzi, Grecy) oraz zbiorowości społecznej (szlachta). W obydwu przypadkach deklarowana tożsamość narodowa związana jest ze stosunkiem emocjonalnym do kraju ojczystego, w którym znajduje się np. rodzina, dawny majątek. Kultura polska postrzegana jest w krajach dawnego ZSRR jako wyższa, lepsza, posiadająca historię i tradycje, dlatego utożsamianie się z nią nobilituje. A to dla tzw. ruskich (jak sami się określają) Polaków, Niemców, czy przedstawiciele innych mniejszości na terenach postsowieckich, jest obecnie najważniejsze. Dlatego tak często obecnie poszukuje się dokumentów rodzinnych potwierdzających szlacheckie korzenie, budowane też są dzięki internetowi, drzewa genealogiczne czy też zwoływane zjazdy rodzinne. Rody drobnoszlacheckie mimo witalności, jaką posiadają do dzisiaj, dzięki zachowanym więzom krewniaczym i familiarności, reprezentują często jednak różne postawy dotyczące poczucia tożsamości narodowej. Może to być, przykładowo, zjawisko ambiwalencji-kiedy kultura pierwotna nie jest odrzucana całkowicie, ale już nie w pełni uznawana za własną, a druga kultura (np. centrum narodowego) jest narzucona i także nie jest uznana za własną. Bywa też, że mamy do czynienia z konwersją narodową, czyli zmianą identyfikacji narodowej, przy pozostawieniu jednak do rozstrzygnięcia kwestii stosunku do porzuconej kultury narodowej i uprzedniej identyfikacji. Występują także postawy biwalencji narodowej prowokującej równy i równoważny udział w dwóch kulturach oraz akceptację własnej podwójnej identyfikacji narodowej. Są to obecnie rozstrzygnięcia często bliskie przedstawicielom zbiorowości drobnoszlacheckich zamieszkujących dawne pogranicza Rzeczypospolitej. Pozostaje także problem „starych” i „nowych” imigrantów

do Polski z dawnych tzw. Kresów. Mapa rozsiedlenia społeczności drobno-szlacheckich przybyłych z Kresów wskazuje na podtrzymywanie do dzisiaj etosu tej grupy społecznej. Dzieje się tak ze względu na istniejące często nadal więzi krewniacze i sąsiedzkie, a także zachowanie tradycji wielu innych charakterystycznych dla etosu tej grupy cech takich, jak: wolność, rodzinność, patriotyzm, gościnność, religijność. Nie bez przyczyny północne Podlasie, a szczególnie Białystok, stał się centrum wielokulturowości. Tu bowiem spotkały się wszystkie świątynie i instytucje kościelne grup związanych z obszarem przedwojennej i powojennej północno-wschodniej Polski. Drobna szlachta, dzięki zachowanej tradycji swojego etosu, także wpływała i wpływa na rozwój i oddziaływanie tego centrum religijnego i kulturowego na cały kraj, chociażby przez tak wybitnych „przywódców” - kapłanów, jak Kardynał Stefan Wyszyński czy Kardynał Henryk Gulbinowicz. Ten ostatni związany jest także od wielu lat z kolejnym centrum kultury ”przesiedleńczej” – Wrocławiem.

Bibliografia

- Beauvois D. (2005), *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793-1914*, Lublin
- Biernacka M., (1966), *Wsie drobnoszlacheckie na Mazowszu i Podlasiu*, Wrocław, Warszawa, Kraków
- Chmieliński J.(1982), *Wspomnienia Jubilata* (pamiętniki ks. Jana Chmielińskiego, zbiory prywatne, niepublikowane)
- Dyczewski L. (red) (1993), *Wartości w kulturze narodowej*, Lublin
- Dajnowicz M. (2007), *Narodowe sympatie polityczne szlachty mazowiecko podlaskiej XIX-XX wiek* [w:] I.Kotowicz-Borowy (red.), *Dziedzictwo kulturowe pograniczy*, Warszawa
- Gulbinowicz H. (2012), gulbinowicz.waw.pl/kardynal.htm. Opracowanie Dorota Kazimierczyk [21.08.2012]
- Kampka F. (2009), *Dawny etos szlachecki-współczesny styl życia* [w:] I. Kotowicz-Borowy (red.), *Drobna szlachta dawniej i dziś*, Ciechanów
- Kłoskowska A. (1978), [w:] *Słownik języka polskiego*, Warszawa
- Kordaczuk S. (red), (2004), *Szlachta podlaska od połowy XIX wieku do III Rzeczypospolitej*, Siedlce
- Król M. (1976), *Szlachta jako warstwa historyczna w polskiej myśli konserwatywnej XIX wieku*, [w:] Z. Stefanowska (red), *Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej*, Warszawa
- Matusak P. (1976) *Ziemia i szlachta podlaska w ruchu oporu 1939-1945*, [w:] Z. Stefanowska (red), *Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej*, Warszawa
- Mickiewicz A. (1980), *Pan Tadeusz*, Wrocław, Warszawa, Kraków

- Ossowska M. (1973), *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa
- Ossowski St. (1966), *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, Warszawa
- Ostaszewski J. (1937), *Legenda o królu Poborzan* „Gazeta Mławska”, nr 8
- Pszczołkowski A. (2000), *Szlachta przasnyska w drugiej połowie XIX wieku. Szkice*, Warszawa
- Siciński A. (red.) (1980), *Problemy teoretyczne i metodologiczne badań stylu życia*, Warszawa
- Smoleński Wł. (1908), *Szkice z dziejów szlachty mazowieckiej*, Kraków
- Szacka B., *Współcześni Polacy a dziedzictwo Polski szlacheckiej* [w:] Z. Stefanowska (red), *Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej*, Warszawa
- Świdarska U. (2001), *Szlachta polska wobec Boga i ojczyzny*, Poznań
- Tazbir J. (1978), *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit. Upadek. Relikty*, Warszawa
- Wasak A. (2007), *Zaścianek szkołą patriotyzmu i demokracji*, [w:] „Nasz Dziennik”, nr 263
- Welik G. (2004), *Życie codzienne ziemian w guberni siedleckiej na przełomie XIX i XX wieku* [w:] S. Kordaczuk (red), *Szlachta podlaska od połowy XIX wieku do III Rzeczypospolitej*, Siedlce
- Wiszowaty M. (2008), *Szlachectwo dziś*, <http://WWW.szlachta.org/deklarac.htm>, [10.12.2008]
- Zajączkowski A. (1993), *Elity urodzenia*, Warszawa

Strony internetowe:

<https://sites.google.com/site/jewishlukow/historia/zapowiedz/>

SUMMARY**The significance of the nobility ethos in the sense of group and national identity on the former borderlands of the Republik of Poland**

The Minor Nobility is a territorial collectivity. As a group, it preserves the characteristics of long duration. Many of them belong to the canon of national culture. Political reality caused that the descendants of the Minor Nobility families live today (except Poland), especially in such countries as: Lithuania, Belarus, Ukraine, Moldova. Characteristic for this group is the phenomenon of changes in national identity, which is associated with the type of represented attitudes (ambiguity, polyvalence, national bivalence).

Keywords:

the ethos of a knight, the ethos of nobility, Minor Nobility, group identity, national identity

MICHAŁ WERES

UNIwersytet ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU

GRANICE KULTURY A KULTURA GRANIC. WIELOKULTUROWOŚĆ POGRANICZA MEKSYKAŃSKO-AMERYKAŃSKIEGO*

Szeroko pojmowana wielokulturowość zdaje się być jednym z ważnych wyzwań współczesności. Nie jest wobec tego zaskoczeniem fakt, że problematyka z nią związana coraz częściej stanowi przedmiot rozważań nauk społecznych, w tym również socjologii. Niemniej jednak wciąż aktualne pozostają pytania dotyczące kształtu oraz kierunku rozwoju społeczeństw zróżnicowanych kulturowo. Co więcej, biorąc pod uwagę dynamikę współczesnych procesów społecznych – w wymiarze globalnym oraz regionalnym – można wskazać wiele obszarów, dla których tematy te stają się szczególnie istotne. Wypada jeszcze zaznaczyć, że przez wspomniany obszar można rozumieć tutaj tak określoną przestrzeń fizyczną (jakieś terytorium), jak i któryś z aspektów życia społecznego (na przykład funkcjonowanie wybranych instytucji). Sposoby podejmowania tej złożonej tematyki oraz analizy, czy proponowane rozwiązania w tym zakresie, mimo ich wielości i różnorodności, nie zawsze są satysfakcjonujące czy adekwatne do danych okoliczności. Ponadto, używa się ich czasem jako argumentów w dyskusjach politycznych, co dodatkowo może komplikować sytuację.

Z kolei problematyka związana z granicą i pograniczem sama w sobie stanowi interesujące pole badań, a dodatkowo często łączy się, pośrednio lub bezpośrednio, właśnie z tematyką wielokulturowości. W niniejszej pracy zostanie poruszonych kilka socjologicznych wątków, które wydały mi się interesujące, a jednocześnie odnoszą się do wymienionych wyżej zagadnień. Za przykład posłuży konkretny przypadek, a mianowicie granica i obszar przygraniczny (czy raczej pogranicze) między Meksykiem

* Artykuł ten jest rezultatem rocznego pobytu badawczego w *El Colegio de la Frontera Norte* w Tijuanie, w Meksyku (2009/2010) i podejmuje wybrane wątki z rozprawy doktorskiej przygotowywanej w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu.

a Stanami Zjednoczonymi. Będzie to przede wszystkim jej skrajny, zachodni odcinek, położony w regionie Tijuany w Kalifornii Dolnej oraz San Diego w Kalifornii. Fakt owej lokalizacji należy podkreślić ze względu na zauważalną na tej granicy, rozpatrywanej jako całość, heterogeniczność, będącą zresztą cechą charakterystyczną także innych granic. Właściwość ta przejawiałaaby się choćby w częściowo różnych, dla poszczególnych odcinków granicy, problemach czy w lokalnych, rozmaicie warunkowanych (historycznie, kulturowo, ekonomicznie) praktykach i wartościach. Wydaje się zatem, że w kontekście tego obszaru można mówić również o pewnej różnorodności w ramach występujących form wielokulturowości.

Na wstępie należy jeszcze nawiązać do kwestii, na którą trudno nie zwrócić uwagi – chodziłoby o, przynajmniej pozorną, egzotykę czy też domniemaną nieprzystawalność tego meksykańsko-amerykańskiego przykładu do innych granic i pograniczy, w tym szczególnie tych nam najbliższych: polskich i europejskich. Głównym przedmiotem zainteresowania socjologii jest przecież, jak zauważa choćby Marek Ziółkowski, „rzeczywistość społeczna, w tym zwłaszcza rzeczywistość własnego kraju” [2006: 30]. Jednak mimo pewnych, budzących mniejsze lub większe wątpliwości, różnic (wynikających, między innymi, z odrębnej historii czy też kontekstu społecznego, kulturowego i ekonomicznego) podjęcie próby analizy tego przypadku nie jest wyrazem jakiejś „socjologicznej brawury”, może się natomiast okazać niezwykle interesujące i wartościowe poznawczo. Tym bardziej, że regiony przygraniczne (i pogranicza) same w sobie stanowią przestrzeń, w której pewne zjawiska zdają się zachodzić w większym nasileniu. To z kolei ułatwiałoby ich obserwację [por. np. Butmanowicz-Dębicka, 2006: 331]. Wszystko to sprawia, iż opisywane zagadnienia są interesujące dla badaczy społecznych, a sięganie nawet do stosunkowo odległych przykładów może być w dłuższej perspektywie użyteczne.

Przywoływana jako przykład granica to prawie 3200 kilometrów, prowadzących przez pustynie, góry, wzdłuż rzek, a także poprzez obszary zurbanizowane, od Zatoki Meksykańskiej do Pacyfiku. To „jedna z najdłuższych i najbardziej konfliktowych granic na świecie” [Brenna, 2010: 273 – tłum. własne], stanowiąca socjologicznie nie tylko ciekawy, ale też ważny element złożonej rzeczywistości społecznej. Jest ona współcześnie uznawana za jeden z „najbardziej aktywnych i dynamicznych obszarów przygranicznych na świecie” [Durand, Massey, 2003: 7 – tłum. własne], co w zrozumiwały sposób przekłada się na duże zainteresowanie tym za-

gadnieniem, nie tylko na polu naukowym. Problem społecznych aspektów funkcjonowania tej granicy jest bardzo szeroki, tak więc zwrócę uwagę tylko na kilka kwestii, kluczowych z zaproponowanego tutaj, to jest odnoszącego się do zjawiska wielokulturowości, punktu widzenia.

W szerszej perspektywie należałoby wskazać na dwa główne uwarunkowania, które są niezbędne do zrozumienia aktualnej sytuacji tego obszaru. Byłby to, po pierwsze, kontekst historyczny, w tym przede wszystkim traktat z Guadalupe Hidalgo podpisany w 1848 roku, kończący wojnę pomiędzy USA i Meksykiem. W wyniku jego ustaleń Meksyk utracił znaczną część swojego terytorium na rzecz północnego sąsiada. Drugim istotnym czynnikiem są współczesne nierówności ekonomiczne, wyraźnie widoczne przy zestawianiu ze sobą społeczeństw meksykańskiego i amerykańskiego – z tym zastrzeżeniem, że dotyczyłoby to zwłaszcza porównań ogólnych, a nie tych odnoszących się do poszczególnych zbiorowości etnicznych czy rasowych. W nawiązaniu do teorii Immanuela Wallersteina można nawet stwierdzić, że granica ta „oddzielałaby” centrum, stanowiąc tym samym, w uproszczeniu, swoistą „bramę” do lepszego świata – przynajmniej dla znaczącej części światowej populacji.

Z kolei, jeśli przyjrzeć się opisywanemu przypadkowi bliżej, a przede wszystkim tym jego aspektom, które odnoszą się do wielokulturowości, to w istotnej części można byłoby je rozpatrywać jako rezultat ruchu granicznego oraz innych procesów związanych z szeroko rozumianą migracją. Ta ostatnia jest oczywiście uwarunkowana sytuacją polityczną, społeczną i, zwłaszcza, ekonomiczną obu sąsiadujących ze sobą państw. Należy jednak zaznaczyć, że – wbrew temu, co może wynikać z obserwacji dyskursu publicznego czy politycznego, szczególnie w Stanach Zjednoczonych – nie chodziłoby tutaj tylko o migracje na północ, ale także o przekraczanie granicy (i mobilność) w przeciwnym kierunku, a więc do Meksyku.

W ostatnim dwudziestolecu wypadałoby wskazać przede wszystkim na proces uszczelniania granicy, którego najbardziej spektakularnym przejawem jest budowa „muru granicznego”, czy też raczej wielu „murów”. Składają się one z całego szeregu fizycznych i wirtualnych barier, mających uniemożliwić przedostanie się do USA w sposób nieautoryzowany. Na odcinkach miejskich jest to po kilka linii rozmaitych zabezpieczeń: od metalowego płotu (zbudowanego z blach służących wcześniej jako tymczasowe lądowiska armii amerykańskiej w Iraku), poprzez betonowe słupy i inne przeszkody, aż po złożone systemy zabezpieczeń elektronicz-

nych. Owa idea granicy izolującej czy też takiej, której „przepuszczalność” można kontrolować jest w dalszym ciągu aktualna. Próbuje się ją wdrożyć w ramach kolejnych, rozłożonych w czasie, kompleksowych projektów, którym dodatkowo nadawano niekiedy dosyć symboliczne nazwy (takie jak *Operation Gatekeeper*).

Jak pokrótce opisana powyżej sytuacja ma się do wielokulturowości tego obszaru? Granica często służy, w mniejszym lub większym stopniu, jako pewien punkt odniesienia, element wyznaczający zakres występowania danego zjawiska. Tak jest również w przypadku rozmaitych przejawów wielokulturowości na granicy meksykańsko-amerykańskiej.

Wielokulturowość można rozpatrywać w tym kontekście na wiele sposobów. Niektóre z tych perspektyw zdają się być dobrze opisane w literaturze, tak jak choćby kwestie związane z transgranicznymi relacjami rodzinnymi migrantów. Trudniej jednak znaleźć bardziej przekrojowe spojrzenie, podejmujące się próby analizy tych elementów, które zazwyczaj są rozważane osobno. Użyteczne byłoby bowiem pokazanie nie tylko złożoności zjawiska, ale też problemów z nim związanych, nawet jeśli miałyby to mieć formę ogólnych socjologicznych impresji. Należy zatem wskazać na różne wymiary wielokulturowości na pograniczu i zaznaczyć, że w tym przypadku większość z nich związana jest właśnie z procesami migracyjnymi. Tak jak to zostało już wcześniej zasygnalizowane, najczęściej rozpatrywane są migracje międzynarodowe, aczkolwiek nie zawsze w taki sposób, jakby się mogło wydawać.

Za punkt wyjścia należy uznać heterogeniczny charakter tego meksykańsko-amerykańskiego regionu. Przejawia się on na różne sposoby, czy też raczej dotyczy różnych wymiarów tego pogranicza. I tak, można wskazać na odmienność procesów tam zachodzących ze względu na umiejscowienie po którejś ze stron granicy albo w nawiązaniu do pochodzenia jednostki. Różne modele „życia na pograniczu” [por. np. Martínez, 1990] realizowane są więc nie tylko w kontekście czynników, które zazwyczaj stosuje się w socjologii, ale również właśnie w odniesieniu do granicy oraz zjawisk przez nią warunkowanych w mniejszym lub większym stopniu. Za takie uznać należy choćby posiadanie wizy, które jest kluczowe z punktu widzenia mobilności czy długotrwałej emigracji. W przypadku jej braku ważna okazuje się, na przykład, znajomość sprawdzonego *coyote* (przemysłownika) lub innego relatywnie bezpiecznego sposobu na nieautoryzowane przekroczenie granicy amerykańskiej. Innymi słowy, istotne

byłoby tutaj wskazanie tych elementów, które składają się na ową przygraniczną dynamikę społeczną, przy czym niekoniecznie muszą być one najczęściej stosowanymi kategoriami socjologicznymi. Wszystko to współtworzy specyficzny „krajobraz społeczny” tego regionu przygranicznego, który można określić mianem meksykańsko-amerykańskiego pogranicza.

Jeśli chodzi o granice międzynarodowe, to osoby żyjące na takim obszarze doświadczają, w różnej skali i na rozmaite sposoby, obecności „drugiej strony”. Mają więc, w uproszczeniu, kontakt z zagraniczną kulturą (często określaną jako „obcą”), w tym z „wartościami, ideami, zwyczajami, tradycjami, smakami i zachowaniami” [ibidem: 79 – tłum. własne; por. też Douglas Taylor, 2001: 33]. Funkcjonują w środowisku, które zapewnia dostęp do „innego” społeczeństwa i gospodarki. Ów kontakt jest obwarowany najczęściej określonymi przepisami i ograniczeniami. W tym przypadku są one szczególnie widoczne, głównie ze względu na oddzielający charakter oraz funkcje kontrolne tej granicy, zwłaszcza jeśli dotyczy to jej przekraczania z południa na północ. Należy jeszcze dodać, że owa „inność”, w tym przede wszystkim jej zakres i uwarunkowania, może oczywiście być definiowana w różny sposób: w sferze etnicznej, rasowej, ekonomicznej.

Wskazałbym więc, po pierwsze, na proces wytwarzania przez społeczność obszaru pogranicza specyficznej, mającej charakter hybrydowy, kultury pogranicza. Ta ostatnia, zależnie od przyjętej perspektywy, bywa też czasem definiowana nie jako jedna, ale jako różne kultury pogranicza. Przejawiałaby się ona przede wszystkim w odrębnych formach życia społecznego, w określonych praktykach i wartościach. Na ich podstawie wyróżnia się specyficzną kategorię, to jest mieszkańców pogranicza, określanych mianem *borderlanders* lub, w języku hiszpańskim, *fronterizos*. W polskiej literaturze najczęściej stosuje się określenie „człowiek pogranicza” [por. np. Sadowski, 1991: 21; Kurcz, 2010: 288-291]. Byłby to zatem pierwszy asumpt do zdefiniowania tej konkretnej przestrzeni jako pogranicza właśnie, przy jednoczesnym wskazaniu na element wielokulturowości (przynajmniej potencjalny).

Kolejna kwestia to pytanie o generalne uwarunkowania i zakres tak definiowanego fenomenu pogranicza. Odpowiedzi na nie można udzielić na dwa sposoby. Po pierwsze, chodziłoby tutaj o dosłowne, przestrzenne odczytanie tak postawionego pytania, czyli o próbę wskazania konkretnego obszaru geograficznego pogranicza. Niemniej, dokładne wyznaczenie pogranicza może być zadaniem trudnym (o ile w ogóle w praktyce wykonał-

nym). Po drugie, odnosiłoby się to do kwestii czynników, które sprawiają, że poszczególne jednostki (albo całe społeczności) są mniej lub bardziej „podatne” na działanie owego fenomenu. Wobec tak postawionego problemu warto przywołać stwierdzenie Oscara J. Martíneza o tym, że chociaż mieszkając na meksykańskim pograniczu trudno jest nie poddawać się wpływom amerykańskim, to jednak wskazać należy na różnice w zakresie i jakości tego kontaktu czy oddziaływania kraju sąsiedzkiego [Martínez, 1990: 80]. Trzeba tutaj dodać, iż jeśli przyjąć upraszczające rozumienie pogranicza jako sfery wzajemnych wpływów, to takie ujęcie zakładałoby pewną autonomię jednostki w zakresie ograniczania tychże oddziaływań. Kwestią otwartą, wpisującą się jednocześnie w ogólniejszą dyskusję socjologiczną, pozostaje skala owej niezależności (jak i jej definiowanie przez same jednostki) oraz praktyki się na nią składające. Wpisywałoby to problem pogranicza nie tylko w ramy dyskusji na temat relacji jednostka – społeczeństwo, ale też w pytania o relacje pomiędzy poszczególnymi społeczeństwami. To z kolei, zwłaszcza w opisywanym przypadku, w niewątpliwy sposób prowadzi do pytania o wielokulturowość. Formułując te zagadnienia inaczej, chodziłoby o rozpatrzenie problemu, na ile pogranicze wpływa na społeczeństwo oraz od czego ten wpływ zależy? Czy mieszkanie na pograniczu jednoznacznie implikuje przynależność do kategorii „ludzi pogranicza”? Zwłaszcza ten drugi aspekt wydaje się być interesujący, tak z punktu widzenia socjologii granic i badań nad granicami, jak i w ramach generalnej socjologicznej refleksji nad społeczeństwem.

Drugi wymiar wielokulturowości, o którym chciałbym wspomnieć, bliski jest współczesnym debatom na jej temat i w sposób bezpośredni odnosi się do problemu migracji i integracji. Dotyczy on obecności społeczności pochodzenia meksykańskiego (a szerzej latynoamerykańskiego w ogóle, czyli tak zwanych *Hispanics*) w Stanach Zjednoczonych oraz związanych z tym obaw dotyczących latynoamerykanizacji czy meksykanizacji kraju, w tym szczególnie obszaru Południowego Zachodu. Procesy te miałyby polegać na coraz wyraźniejszej dominacji tej społeczności, w różnych sferach, czy też po prostu na zaznaczaniu swojej obecności. Właśnie ze względu na koncentrację tego zjawiska w przygranicznych stanach oraz jego skalę i dynamikę rozwoju, przejawiającą się również w przyroście naturalnym, zaczęto też stosować określenie *border in motion*. „Granica w ruchu” miałyby odzwierciedlać charakterystykę szeregu procesów związanych z latynoamerykanizacją czy meksykanizacją, a jednocześnie stano-

wić, paradoksalnie, przykład pewnej niespójności części granic (szeroko ujmowanych). Oznacza to, iż niektóre wymiary granicy nie przystają do pozostałych, czy też nie są na podobnym poziomie. Granica administracyjno-polityczna (w wymiarze przestrzennym) od ponad półtora wieku pozostaje bez zmian, transformacjom podlegają natomiast granice odnoszące się do kwestii etnicznych, językowych, ekonomicznych czy, generalnie, społecznych. Chociaż owe przekształcenia zachodzą w nierównym tempie i trudno także jednoznacznie wyrokować o ich kierunku w dłuższej perspektywie, to tak rozumiana nierównoważność może być traktowana jako rozszerzenie klasycznie definiowanej granicy na inne sfery życia społecznego. Migracja rozpatrywana jest tutaj jako złożony, wieloetapowy proces społeczny, a nie jedynie formalnie uwarunkowany fakt zmiany miejsca zamieszkania.

Debata na ten temat trwa od wielu lat, nie tylko w ramach dyskursu naukowego, do czego przyczyniła się, między innymi, kontrowersyjna książka Samuela P. Huntingtona [2007]. Warto dodać, iż owa debata sama w sobie stanowi osobne, interesujące zagadnienie, stąd też tylko wspominam o niej w kontekście pogranicza. Jako że dochodzi tam do intensyfikacji pewnych zjawisk, a do tego łatwiejsze jest utrzymanie transgranicznych kontaktów (interakcji), temat ten wydaje się być na tym obszarze szczególnie aktualny.

W skrajnych interpretacjach procesy te można traktować jako swoiste „odzyskiwanie” ziem, które kiedyś należały do Meksyku, jednak częściej wskazuje się na, wynikające z faktu wspomnianej przynależności, prawo do pracy i życia na tych terenach. Zatem łączy się tutaj ogólne prawo ludzi do poszukiwania lepszego życia (pracy), które przywołuje się również w kontekście migracji w ogóle, z bardziej partykularną kwestią, czyli historycznym dziedzictwem części z terytoriów będących celem tej konkretnej migracji. Powyższe elementy tylko pozornie nie są związane z poruszaną tematyką. Okazuje się bowiem, że takie definiowanie problemu migracji i granicy, oraz prawnych uwarunkowań tychże, do pewnego stopnia kształtuje też pogranicze, tak w sensie terytorialnym, jak i społecznym (świadomościowym czy kulturowym).

Po trzecie, przy podejmowanym temacie należy jeszcze wspomnieć o zjawisku często niezauważanym, to jest o odmienności kulturowej mieszkańców meksykańskiego pasa przygranicznego w stosunku do pozostałych mieszkańców Republiki Meksykańskiej. Istnieje ona z przyczyn ana-

logicznych do tych wymienionych powyżej, to jest bliskości geograficznej i możliwości częstszych interakcji oraz, dodatkowo, przewagi w zakresie „kulturowej podaży” (dotyczyłoby to przede wszystkim wytworów kultury masowej, bez względu na ich „jakość”). Z perspektywy reszty Meksyku mówi się wobec tego o swoistej „demeksykanizacji” oraz pewnej obcości mieszkańców północy, a w skrajnych przypadkach nawet nielojalności, co stanowiło poważny problem polityczny jeszcze w XIX wieku. Zarzuca się im zatem zbyt słaby patriotyzm, a czasem w ogóle jego brak. Za jeden z wielu przykładów może posłużyć stosowane wobec nich meksykańskie określenie *agringado*. Ma ono raczej pejoratywne zabarwienie, pochodzące od słowa *gringo*, którego używa się jako obraźliwego lub żartobliwego określenia mieszkańca USA (lub, rzadziej, cudzoziemca w ogóle), i odnosi się do rzekomego „zamerykanizowania się” mieszkańców północnego Meksyku. Jest ono zatem jednym z przejawów niepokoju co do tożsamości (narodowej, kulturowej czy politycznej) społeczności zamieszkujących w sąsiedztwie granicy.

W tym przypadku za uzasadnienie owych obaw można dodatkowo uznać przewagę ekonomiczną oraz niektóre aspekty kultury masowej (chodziłoby tutaj o uogólnioną atrakcyjność pewnych wzorców i zachowań, a także produktów amerykańskiej kultury masowej), co przekładałoby się na, rozpatrywaną całościowo, atrakcyjność kraju sąsiedzkiego. Odnośnie tego ostatniego czynnika, warto jeszcze wspomnieć o szczególnych więziach kulturowych, łączących meksykańskie obszary przygraniczne ze Stanami Zjednoczonymi. Zdaniem niektórych miałyby one być nawet silniejsze niż te, które wiążą je z pozostałą częścią Meksyku, co skutkowałoby także częstszymi interakcjami [por. np. Douglas Taylor, 2001: 31]. Obawy te łatwiej byłoby zrozumieć w kontekście analiz Józefa Chałasińskiego, który stwierdził, że jeśli chodzi o „poczucie narodowe”, wymagania wobec pogranicza są większe niż wobec centrum [za: Lisiecki, 2009: 41-42]. Niemniej jednak trudno tutaj o zdecydowanie jednoznaczne rozstrzygnięcia, ponieważ badania sprawdzające stopień „meksykańskości” (*mexicanidad*), prowadzone pod koniec ubiegłego wieku przez Jorge A. Bustamante, nie potwierdzają istnienia wśród mieszkańców regionów przygranicznych większego dystansu wobec kultury meksykańskiej niż wśród mieszkańców reszty kraju [por. Bustamante, 1989: 15; Zúñiga, 2009: 73-74].

Po czwarte, wskazałbym również na migracje wewnętrzne w Meksyku. Przekładałoby się to na wpływ, jaki wywiera choćby ludność rdzenna (ale

nie tylko) migrująca na północ w poszukiwaniu pracy lub, częściej, z zamiarem emigracji do USA. W tej drugiej sytuacji, w przypadku niepowodzenia (na przykład po deportacji), często zostają oni w mieście przygranicznym. Wszystko to dodatkowo powiększa wewnętrzne zróżnicowanie.

Wreszcie, po piąte, za niejako osobny przedmiot rozważań w kontekście wielokulturowości na pograniczu uznałbym jeszcze problematykę zamieszkującej te tereny ludności rdzennej (*pueblos indígenas*). Co interesujące, zagadnienia te podejmowane są nie tylko na gruncie antropologii, ale także w ramach badań procesów migracyjnych, choćby ze względu na specjalne (przynajmniej z punktu widzenia reszty społeczeństwa) uprawnienia do przekraczania granicy przysługujące Indianom.

Na zakończenie należy stwierdzić, że każdy z pięciu pokrótce tutaj przedstawionych wymiarów wielokulturowości, charakteryzujących pogranicze meksykańsko-amerykańskie, z racji swojej złożoności może być właściwie odrębnym przedmiotem badań. Część z nich stanowi ważny element nie tylko dyskursu naukowego, ale też publicznej debaty. Z kolei inne czasem bywają zupełnie ignorowane. Wówczas dochodzi do sytuacji, w której, na przykład, to raczej meksykańscy badacze podejmują pewne wątki, podczas gdy prace amerykańskie zdają się mieć tendencję do ujednolicania tego, co znajduje się na południe od ich granicy – dotyczyłoby to szczególnie trzeciego i czwartego ze wspomnianych wymiarów i tym samym przekładałoby się na ryzyko pominięcia tych różnic pomiędzy poszczególnymi zbiorowościami, które mogą okazać się istotne, także ze względu na funkcjonowanie pozostałych z nich.

Celem tej pracy było więc przede wszystkim zarysowanie oraz wstępne uporządkowanie głównych elementów, które przyczyniają się do występowania procesów związanych z wielokulturowością na opisywanym obszarze. Przy okazji postawiłem kilka bardziej szczegółowych pytań, które wyznaczać mogą dalsze wątki warte analizy.

Reasumując, w odniesieniu do tego konkretnego pogranicza można wyróżnić kilka głównych wymiarów wielokulturowości. Są to: (1) związana z istnieniem granicy samej w sobie oraz ze zjawiskiem sąsiedztwa generalna „relacja międzykulturowa”, która przyczynia się do powstania specyficznej kultury, często o charakterze hybrydowym. Związane jest to z procesami transkulturacji [por. Ortiz, 1999: 80-83] oraz utransnarodowania niektórych zbiorowości. Poza tym byłyby to, odmienne jeśli chodzi o zasięg i charakter, (2) procesy latynoamerykanizacji (meksykaniza-

cji) w USA oraz (3) demeksykanizacji północnego Meksyku. Następnie istotna byłaby, także w kontekście tej ostatniej, (4) rola migracji wewnętrznych. Jako ostatnią wymieniałbym (5) kwestię ludności rdzennej żyjącej na tym pograniczu, interesującą przede wszystkim antropologów, choć nie tylko.

Przy bardziej szczegółowych analizach warto jeszcze postawić pytanie o to, na ile można mówić w tym przypadku o wielokulturowości, a na ile o społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo. Co ważne, pytanie to nie ogranicza się oczywiście do społeczności żyjących tylko po jednej lub drugiej stronie granicy. Niemniej jednak wskazać należy na duży potencjał dla tego typu badań oraz na potrzebę bardziej wnikliwej analizy relacji w ramach triady migracja – granica – wielokulturowość, także na gruncie socjologii granic i pograniczy. I chociaż każdorazowo niezwykle istotny jest lokalny kontekst, to warto podejmować tę problematykę z różnych perspektyw – również wówczas, gdy wykorzystać ją można w mniej typowych dla naszego społeczeństwa przypadkach.

Bibliografia:

- Brenna J.E.B. (2010), *De la frontera nacional a la frontera pluricultural*, „Frontera Norte”, t. 22(44)
- Bustamante J.A. (1989), *Frontera México-Estados Unidos: reflexiones para un marco teórico*, „Frontera Norte”, t. 1(1)
- Butmanowicz-Dębicka I. (2006), *Nowe obszary pogranicznej inercji*, [w:] Ż. Leszkowicz-Baczyńska (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Nowe pogranicza?* Zielona Góra
- Douglas Taylor L. (2001), *El nuevo norteamericano: integración continental, cultura e identidad nacional*, Meksyk
- Durand J., Massey D.S. (2003), *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, Zacatecas
- Huntington S.P. (2007), *Kim jesteśmy?: wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, Kraków
- Kurcz Z. (2010), *Socjologia pogranicza i człowiek pogranicza w świetle polskich doświadczeń*, w: idem, I. Taranowicz (red.), *Okolice socjologicznej tożsamości. Księga poświęcona pamięci Wojciecha Sitka*, Wrocław
- Lisiecki, S. (2009), *O granicach naturalnych, politycznych, społecznych i... granicach w głowie. Szkice do socjologii pogranicza polsko-niemieckiego*, Poznań
- Martínez, O.J. (1990), *Transnational Fronterizos: Cross-Border Linkages in Mexican Border Society*, „Journal of Borderlands Studies”, t. 5 (1)

- Ortiz F. (1999), *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*, Madrid
- Sadowski A. (1991), *Społeczne problemy wschodniego pogranicza*, Białystok
- Ziółkowski M. (2006), *Teoria socjologiczna początku XXI wieku*, [w:] A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 1, Warszawa
- Zúñiga V. (2009), *Tratando de entender la sociedad fronteriza: recorrido crítico de los estudios mexicanos sobre la cultura en la frontera México-Estados Unidos (1976-2000)*, [w:] *Migraciones contemporáneas: contribución al debate*, La Paz: Postgrado en Ciencias del Desarrollo CIDES-UMSA.

SUMMARY**Borders of culture and culture of borders. Multiculturalism in Mexican-American borderland region**

The article proposes to link the general problem of multiculturalism with border and borderlands. The Mexican-American border and borderland region serve as an example to present five aspects of multiculturalism.

Keywords:

Multiculturalism, border, borderland, border between Mexico and the United States

ANDRZEJ NIKITOROWICZ

MNIEJSZOŚĆ UKRAIŃSKA W WARUNKACH PRZEOBRAŻEŃ ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM NARODU KULTUROWEGO

„Cechą charakterystyczną współczesnego świata społecznego i kulturowego są procesy narastania jego złożoności, różnicowania się, tak w skali globalnej, jak i w obrębie poszczególnych państw, regionów” [Sadowski, 2011: 5]. Dynamizm i ciągła zmienność, które, jak zauważa Andrzej Sadowski, są trwałymi cechami dzisiejszych społeczeństw, są równie mocno widoczne w aspekcie spraw narodowych, grup etnicznych oraz tożsamości narodowej. Wbrew przewidywaniom wielu propagatorów i entuzjastów globalizacji, w czasach nowożytnych nie nastąpił upadek państwa narodowego. Narody i grupy etniczne dotknęły i dotykają procesy silnych przemian i przekształceń, ale idą one najczęściej w całkiem odmiennym kierunku niż zanik i degradacja. Mamy do czynienia z odradzaniem się wielu grup etnicznych, mniejszości, a nawet narodów zarówno tam gdzie warunki polityczne i idea wielokulturowości sprzyja „powrotowi do korzeni” i pluralizacji życia narodowego (demokracja i państwa zachodnie), jak i tam gdzie państwo i władza jawnie, a czasami nawet siłą występuje przeciwko odradzaniu się i funkcjonowaniu odmiennych od dominującego narodów i grup (Turcja, Sudan, Bałkany). Globalizacja, ujednoczenie ekonomiczne i zjawisko demokratyzacji życia politycznego prowadzą do poszerzania się kręgu grup etnicznych i narodowych, ich ewolucji i przemian. Ogromną rolę w tych procesach należy przypisać demokratyzacji życia społecznego i politycznego w wielu krajach, gdzie ludzie po raz pierwszy mogli w swobodny i nieskrępowany sposób zadać sobie pytanie, kim jestem, skąd pochodzą moi antenaci i jaka jest moja kultura oraz poszukać na te pytania satysfakcjonujących odpowiedzi. W dzisiejszym świecie społecznym „Integracja i rozdrobnienie, globalizacja i podział terytorialny są procesami komplementarnymi, a dokładniej rzecz ujmując,

stanowią dwie strony tego samego procesu: nowego podziału władzy, suwerenności i wolności działania” [Bauman, 2000: 84].

Idea świata narodów jest na tyle silna, że bardzo często nawet w krajach demokratycznych, promujących do niedawna politykę bardzo dużej tolerancji dla innych niż dominująca grup etnicznych i narodowych, widać jej bardziej agresywne oblicze związane z „gorącym nacjonalizmem” [Calhoun, 2007]. Idea wielokulturowości, w sensie politycznym, przeżywa kryzys w całej Europie. Za Wielką Brytanią, Niemcami, z polityki wielokulturowości wycofuje się, kojarzona do tej pory z wielką tolerancją dla „inności”, Holandia. Premier Holandii ujmuje to następująco: „Sam ostrzegałem jeszcze w 1999 r., że nie powinniśmy dążyć do wielokulturowego społeczeństwa w tradycyjnym sensie. Nie oznacza to jednak wcale nieprzyjmowania obcokrajowców. Ale pomysł, że nowa kultura jest jakąś mieszanką muzułmańskich czy hinduistycznych koncepcji z chrześcijańskim, jest zły. Przybysze muszą stać się częścią miejscowego społeczeństwa. Oczywiście, zachowają swój styl życia prywatnego, mogą chodzić do meczetu czy kościoła, ale reguł zachowania w przestrzeni publicznej się do nich nie dopasowuje” [„Polityka” nr 31/2011]. Również w Polsce, choćby ostatnie niechlubne wydarzenia na Podlasiu, zwracają uwagę na negatywną stronę idei świata narodów i nacjonalizmu oraz ciągle duże pokłady nienawiści na tle narodowościowym funkcjonujące w naszym społeczeństwie. Obserwując ostatnie wydarzenia w Polsce i Europie, w odniesieniu do idei wielokulturowości, można zadać pytanie: Jak zdefiniować patriotyzm narodowy? Czy jest to troska o wyróżnienie i pielęgnację przez państwo interesów grupy dominującej? Czy patriotyzm mniejszości jest skazany na stanie w opozycji do patriotyzmu grupy dominującej w państwie?

W sytuacji, w której z jednej strony mamy ideę wielokulturowości, demokracji, tolerancji oraz coraz większą liczbę grup upominających się o swoje prawa, kulturę, tradycję, język, a z drugiej powracający w sytuacjach niepewności, kryzysu „gorący”, agresywny nacjonalizm, bardzo zasadne stają się pytania o naród, jego przeobrażenia zarówno w sensie pojęciowym, jak i praktycznym. Na jakim etapie rozwoju można uznać daną grupę za naród? Czy nadal podstawowymi kryteriami wyznaczania narodów są kryteria polityczne? Czy procesy narodotwórcze są realizowane w bliskim kontekście struktur politycznych? Czy też są od nich odebrane? Jak zabezpieczyć podstawowe interesy poszczególnym narodom, mniejszościom narodowym, grupom etnicznym bez walki o własne pań-

stwo? Jak pogodzić oczekiwania suwerenności narodowej z oczekiwaniami mniejszości autochtonicznych, jak i imigranckich? Jak utrzymać ład społeczny i kulturowy w warunkach narastającego mieszania się narodów oraz społeczeństw?

Założenia teoretyczne – od mniejszości do narodu kulturowego

W swym artykule nie zamierzam powracać do zamierzchłych czasów tworzenia się narodów oraz nie chciałbym skupiać się na którejkolwiek z teorii powstawania narodu. Warto jednak zaznaczyć, że wśród badaczy narodów i grup etnicznych nie ma zgody dotyczącej czasu historycznego, w którym one powstały, ani określenia, które czynniki: obiektywne czy subiektywne są ważniejsze. Zgodnie z podejściem prymordialistycznym, reprezentowanym głównie przez antropologów kultury [Malinowski, 2001], narody są ponadczasowe i istniały zawsze, ale w różnych formach i strukturze. „Protonarodami były już plemiona przybyłe do Europy w IV wieku, zintegrowane geograficznie przez siedzibę i kulturowo przez język, religię oraz obyczaj. Wykształciły się one w sposób naturalny, spontaniczny, przez nikogo nie były projektowane i tworzone” [Budyta-Budzyńska, 2010: 23]. Warto zaznaczyć, że jest to w zasadzie myśl zgodna z myśleniem potocznym na temat narodów, jakie funkcjonuje w nowoczesnych społeczeństwach. Drugie podejście, historyczne, uznaje, że narody są wytworem konkretnych warunków historycznych i powstały w pewnym momencie dziejowym. Nie ma jednak jednej obowiązującej teorii historycznej i zdania dotyczącego tego, kiedy doszło do powstania narodów są wśród naukowców podzielone. Niektórzy uważają, że powstanie narodów wiąże się z rozpadem cesarstwa Karola Wielkiego [Dawson, 2000]. Duża część historyków podkreśla, że najważniejsze cechy narodów wywodzą się ze średniowiecza i to tam należy szukać ich źródeł [Zientara, 1985; Bardach, 1993]. Benedykt Zientara ujmuje to następująco: „Różnice między uformowanymi w XIX wieku narodami a wcześniejszymi etapami więzi narodowej są raczej ilościowe niż jakościowe i nie pozwalają na zaprzeczenie istnienia narodów przed XVIII wiekiem” [Zientara, 1985: 18]. Większość badaczy tematyki narodowej uważa jednak, że narody są tworem powstałym w późniejszym czasie. Antonina Kłoskowska i Liah Greenfeld stawiają na epokę odrodzenia i reformacji. Dokonanie tłumaczenia Biblii

na języki narodowe, rozwój piśmiennictwa narodowego i kultury narodowej oraz wyodrębnianie się oddzielnych kultur symbolicznych uważają za podstawowe warunki powstawania narodów [Kłoskowska, 2005; Greenfeld, 1992]. Benedict Anderson zwraca uwagę na znaczenie takich procesów, jak upadek państw dynastycznych, zmniejszenie roli religii, upowszechnienie druku i rozwój kapitalizmu. Te czynniki doprowadziły do powstania narodu jako wspólnoty wyobrażonej [Anderson, 1997]. Najwięcej zwolenników ma jednak stanowisko, zgodnie z którym naród jest zjawiskiem całkowicie nowoczesnym, związanym z przemianami, jakie zaszły w społeczeństwach XIX wieku. Rewolucja francuska i rewolucja gospodarcza, jaka dokonała się w tym stuleciu dały początek narodom. Konsekwencją pierwszej było unarodowienie ludu, a drugiej modernizacja, urbanizacja, kapitalizm i ujednoczenie językowe [Hobsbawm, 2010; Calhoun, 2007; Gellner, 1991]. Ciekawy pozostaje jednak fakt, że wszystkie powyższe teorie wzajemnie się nie wykluczają, a połączone mogą stanowić kolejne etapy rozwoju i kształtowania się dojrzałych narodów.

Podobne różnice zdań pojawiają się wśród teoretyków powstawania narodów, kiedy podnosi się dyskusję na temat tego, w jaki sposób doszło i dochodzi do tworzenia się narodów oraz kto za to tworzenie jest odpowiedzialny. Naturaliści uważają, „... że narody są bytami pierwotnymi, powstałymi w sposób naturalny, nie są przez nikogo tworzone ani powoływane, są epifenomenem obiektywnych procesów historycznych i dlatego są przeciwieństwem państw” [Budyta-Budzyńska, 2010: 28]. Konstruktywiści uważają natomiast, że naród jest obiektem wytwarzanym, konstruowanym i dopasowanym do pewnego etapu rozwoju historycznego. Naród w tym podejściu jest wspólnotą stworzoną i scementowaną wokół pewnych cech, dla danej grupy podstawowych. Osobiście, co zresztą odzwierciedlają prowadzone przeze mnie badania, jestem zwolennikiem podejścia konstruktywistycznego, uważam naród za byt konstruowany i wytwarzany na bazie cech charakterystycznych i wyróżniających dla danej zbiorowości.

Opierając się na obowiązujących i istniejących w naukach społecznych teoriach powstania i funkcjonowania narodów chciałbym skupić się na aktualnych procesach narodowych na obszarach pograniczy, krajach młodych demokracji oraz zastanowić nad scenariuszami zakończenia tych procesów, a także ich konsekwencjami zarówno dla grupy mniejszościowej, jak i dominującej. Zwracam uwagę na fakt, że demokracja, dając możliwość swobodnego kultywowania własnych tradycji, kultury, powrotu do

korzeni, często prowadzi do rekonstrukcji istniejącego wcześniej narodowego, etnicznego obrazu danego obszaru oraz ujawnienia nowych dążeń i aspiracji narodowych.

Zjawisko rozbudzenia potrzeb, aspiracji narodowych, budowania i określenia swojej tożsamości grupowej w warunkach demokratycznych w ostatnich latach dotknęło również Polskę. Szczególnie zaś te tereny, na których od wielu lat mieszkała ludność niejednorodna etnicznie. Demokratyzacja życia społecznego umożliwiła wielu grupom w majestacie prawa upomnieć się o swoją historię, język, symbole czy mity. Mniejszości poczuły się bardziej dowartościowane, posiadają obecnie więcej praw i możliwości, a dodatkowo pojawił się nowy mediator z państwem narodowym, aktor polityki narodowościowej i regionalnej w postaci Unii Europejskiej.

Rozpoczynając rozważania na temat rozumienia i funkcjonowania samego pojęcia narodu w dzisiejszych realiach, chciałbym zaznaczyć, że uznaję wtórność elementów strukturalnych narodów wobec kulturowych. Warunkiem działania i powstania wszelkich instytucji państwowych, wytworów narodowych (od systemu politycznego, szkolnictwa po kalendarz świąt) jest spójny system kulturowy danej grupy narodowej, dominującej w danym państwie. To wspólna kultura daje poczucie odrębności narodowej i samoświadomości, na której może być zbudowane państwo wraz ze swoją strukturą, której celem jest dalsze propagowanie i rozrost kultury narodowej. Powstawanie narodu nie jest więc czymś z góry narzuconym przez twory polityczne, ale odnosi się do kultury, wspólnot etnicznych oraz w dużej mierze działań elit i inteligencji.

Anthony Smith łączy koncepcję kulturową z konstruktywistyczną. Powstawanie narodu rozpoczyna się od grupy zwanej etnią, która charakteryzuje się: własną nazwą, mitem wspólnego pochodzenia, pewnymi elementami kultury, ale nie całym złożonym systemem, sentymentalną więzią z ojczyzną, solidarnością wewnątrzgrupową. Dopiero wpływ elementów strukturalnych i instytucjonalnych wraz z przekształceniami kulturowymi wpływa na ewolucję etni do narodu (zlewanie się rodzin, budowa państwa i wpływ instytucji jak szkolnictwo, centralizacja władzy, powstawanie mitów i wspomnień). Smith mówi o dwóch drogach ewolucji. Pierwsza, o podobnym przebiegu jak u Gellnera, oparta na etni o arystokratycznym rdzeniu i biurokratycznym zagospodarowywaniu peryferii państwa. Druga to mobilizacja ludowa, oparta na etni demotycznej czyli ludowej, gdzie

główną rolę odgrywają intelektualiści (tworząc mity, ideologie, dostarczając historycznych przekazów na temat przeszłości i terażniejszości grupy), którzy stają się w tym przypadku „budzicielami” uspionej grupy etnicznej [Smith, 1991].

Równie duży nacisk na zmiany w kulturze jako podstawę tworzenia narodu postawił prof. W. Pawluczuk [1972]. Grupa etniczna, jako skupiona wokół symboli podzielanych, ale nie kulturowanych, staje się grupą narodową, gdy przekształca kulturę w kanon, jest powszechnie i świadomie kulturowana i przekazywana kolejnym członkom przez powołane instytucje. Członkowie takiej grupy mają już świadomość uczestnictwa, poszerzają swoją kulturę o kanon narodowy.

Uważam, że mimo niezbędności zarówno elementów kulturowych, jak i strukturalnych w budowie narodu, działanie struktur grupowych wymaga silnego oparcia na elementach kulturowych podzielanych przez daną grupę. Jeżeli ich zabraknie, działania strukturalne i instytucjonalne mogą trafiać w próżnię i być nieskuteczne.

Biorąc pod uwagę zarówno najnowsze wydarzenia na gruncie narodowościowym w Polsce i na świecie, próbę odpowiedzenia przynajmniej częściowo na postawione problemy oraz zwiększające się znaczenie czynnika kulturowego w kształtowaniu grup narodowych uważam, że tradycyjne pojęcie narodu wymaga reinterpretacji z kilku powodów.

Pierwsze zastrzeżenie dotyczy rozstrzygnięcia o przynależności narodowej na podstawie tzw. kryteriów zobiektywizowanych, która zbiorowość jest narodem, a która grupą etniczną czy mniejszością narodową. Powszechnie panuje zgoda co do słuszności odrzucenia tego typu działania i myślenia, ze względu na zmienność i płynność kryteriów zobiektywizowanych. Dodatkowo często zwraca się uwagę na fakt, iż w zależności od klasyfikacji i jej autorów, jedne kryteria są pomijane, a nowe wprowadzane [W. Żelazny, 2004: 68]. Większość badaczy odrzuca też pogląd, że naród jest rzeczywistością naturalną, organiczną, a w związku z tym posiadającą zawsze te same cechy [Sadowski, 2007].

Mimo powyższego, w praktyce nadal podstawowe znaczenie przy określaniu, czy dana zbiorowość etniczna jest narodem czy nie, mają kryteria obiektywne. Najczęściej bierze się pod uwagę język literacki, posiadanie wyodrębnionego terytorium, wspólne pochodzenie etniczne, czy też długie tradycje historyczne i odrębną kulturę. Przykładem może być Polska ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regional-

nych w Polsce [Ustawa, 2005]. Decyzję o przydzieleniu danej zbiorowości do mniejszości narodowych bądź etnicznych podejmowano na podstawie wyróżnionych cech i projektowanych utożsamień. Co sprawiło, że między innymi ani Ślązacy, Kaszubi czy Mazurzy nie uzyskali w świetle ustawy statusu mniejszości narodowej lub etnicznej [Sadowski, 2007]. Powstaje tu bardzo ważne pytanie, kto decyduje o tym i ma kompetencje do określania, która grupa jest, a która nie jest narodem. Bliskie mi jest stanowisko J. Szackiego: „Jeżeli członkowie jakiejś zbiorowości sami definiują siebie jako naród i potrafią jakoś skłonić innych członków zbiorowości do zgody na taką definicję, to zbiorowość ta jest narodem, czy też może być uważana za naród, bez względu, czego jej „brakuje” z punktu widzenia takiej czy innej definicji narodu jako bytu „obiektywnego” [Szacki, 1999: 155].

Kolejna ważna sprawa, nad którą należałoby podjąć dyskusję dotyczy łączenia dojrzałości narodowej z powstaniem nowego państwa, suwerennością polityczną. W warunkach demokracji, dążenia do wielokulturowości, a przynajmniej państwa pluralistycznego, jest to wymóg hamujący rozwój grup odmiennych kulturowo, etnicznych, mniejszościowych. Kryterium to powstałe w czasach, kiedy idea państwa narodowego była dominującą, wydaje się nie do końca przystawać do obecnych czasów i potrzeb. Biorąc pod uwagę to kryterium nie byłibyśmy w stanie zadowolić wszystkich zbiorowości etnicznych, które uzewnętrzniają postawy narodowe choćby ze względów terytorialnych. Prowadzi to często do polityki asymilacji, dyskryminacji, wrogości, a nawet walk między grupą dominującą w danym państwie a mniejszościami. Koncepcja ta oddala również ideę i wprowadzanie państw wielokulturowych, wielonarodowych, a więc takich, w których możliwe jest pokojowe, dobrze zorganizowane współistnienie i współpraca dwóch lub więcej narodów na zasadach demokratycznych. Oczywiście droga do powstania państw wielonarodowych, opartych o zasady demokracji jest w dzisiejszych czasach bardzo trudna, ale jednocześnie nigdy wcześniej nie była tak bliska i we współczesnych warunkach konieczna [Sadowski, 2007; Habermas, 1993]. Profesor Sadowski zaznacza, że jest to droga długa prowadząca przez państwo zróżnicowane etnicznie, pluralistyczne, a dopiero w dalszej perspektywie wielonarodowe. Tworzenie takiego państwa to nie tylko działania i dekrety prawne, ale również, a może przede wszystkim, prowadzenie długofalowej określonej polityki narodowościowej, wsłuchiwanie się w głos nie tylko grupy do-

minującej, ale również mniejszości, dialogu, edukacji i wychowania międzykulturowego. Państwo wielonarodowe ma docelowo odzwierciedlać w działaniach nie tylko interesy grupy dominującej, ale stać się wspólnym państwem wielu narodów.

Następnym postulatem teoretycznym jest odejście w warunkach demokratycznych od hasła mniejszość narodowa czy etniczna, gdyż już w samej tej nazwie zakłada się nierówne położenie oraz podporządkowanie grup mniejszościowych, grupie dominującej. W większości przypadków sytuacja mniejszościowa mówi nam o nierównej partycypacji społecznej i nierównym dostępie do dóbr, a samo słowo mniejszość często kojarzy się z czymś słabszym, gorszym czy po prostu pomijanym, nieważnym. Taka sytuacja bardzo często prowadzi do narastania problemów etnicznych, a nie ich rozwiązywania. „Wszystkie czynniki, które wzmagają uświadomienie członkom grupy mniejszościowej jej sytuacji upośledzenia i podporządkowania społecznego, gospodarczego, czy politycznego, prowadzą do wzmocnienia etniczności przez wzrost zainteresowania własną tożsamością etniczną” [Nowicka, 1989: 55]. Dodatkowo, gdy używamy słowa mniejszość, uzależniamy ją od większości. Nie ma mniejszości bez odniesienia i porównania do większości, a gdy używa się terminu mniejszość narodowa, większością będzie społeczeństwo, w którym ta mniejszość uczestniczy, a nie ta większość, z którą dzieli narodowość.

Według A. Porębskiego, w Europie Zachodniej: „Grupy etniczne, które zamieszkują obszary należące do państw ukształtowanych przez społeczności o innej kulturze dominującej, to zjawisko obejmujące 9,6% do 16,2% ludności Europy Zachodniej i od 8% do 19,3% jej terytorium” [Porębski, 2006]. Każda mniejszość z czasem ulega zmianom, ewolucji i przeobrażeniom albo w kierunku umacniania swojej odrębności albo w kierunku zaniku, więc rozwiązanie powyżej wymienionych problemów jest zasadniczą kwestią polityki narodowościowej [Sadowski, 2007].

Bardzo dobrą próbą odpowiedzi na stawiane w moim artykule pytania i wątpliwości dotyczące narodu, grupy etnicznej i mniejszości, próbą przebudowy tradycyjnej definicji narodu i podkreślenia decydującej roli kultury w kształtowaniu i życiu narodu jest zaproponowana przez prof. A. Sadowskiego definicja narodu kulturowego, dotycząca narodów, które bardziej skupiają się na pielęgnacji i rozwoju własnej kultury niż posiadaniu własnego państwa oraz dążeń politycznych. Sprawia to, że niechroniona przez państwo kultura narodowa jest przedmiotem ciągłej

troski, a działania mające na celu jej przetrwanie i rozwój prowadzą do podtrzymania etniczności grupy narodowej. Cechą narodu kulturowego jest również jego autoteliczność oraz brak silnej więzi, jak w przypadku mniejszości narodowych, z większością zorganizowaną we własne państwo. Andrzej Sadowski postuluje, by pojęcie narodu kulturowego miało głównie zastosowanie „... do tzw. autochtonicznych mniejszości etnicznych lub innych autotelicznych zbiorowości kulturowych” [ibidem]. Podstawowymi cechami narodu kulturowego, oprócz wyżej wymienionych, są: posiadanie własnej „ojczyzny” oraz zorientowanie na uzyskanie takiej formy i stopnia autonomii, aby móc realizować swoje cele i zadania, zinstytucjonalizowanie, bycie pluralistyczną wspólnotą wyobrażoną o wyraźnym poczuciu solidarności wewnętrznej i odrębności wobec innych, konstruowaną głównie na podstawie przypisywania istotnego znaczenia określonym wytworom kultury. W związku z tym, że „naród jest grupą społeczną szczególnego rodzaju – zarówno trudniej aniżeli inne poddającą się badaniu właściwymi socjologii metodami, jak i uchwytną jedynie pośrednio jako korelat instytucji, idei i postaw” [Szacki, 2004], należy naród kulturowy badać poprzez kategorie pośrednie takie jak idee, ideologie narodowe, w tym szczególna wartość „ojczyzny”, instytucje narodowe oraz tożsamość narodowa [Sadowski]. Naród kulturowy jest więc, w przeciwieństwie do grupy etnicznej, dobrze zorganizowanym, zinstytucjonalizowanym bytem zbiorowym, którego członkowie są świadomi swojej odrębności, a ich działania wywodzą się z troski o utrzymanie i rozwój własnej kultury.

Odrębna kultura jest w tej koncepcji oparciem dla powstania, istnienia i wyróżnienia danej grupy. Powszechne jest dzisiaj przeświadczenie o kulturowym rodowodzie wszelkich zbiorowości opartych na etniczności oraz pierwotnym charakterze wspólnoty kulturowej zarówno gry mówimy o narodzie jak i grupie etnicznej [Ossowski, 1984; Obrębski, 2005; Anderson, 1997]. „Powołanie się na posiadanie własnej kultury pozostaje zarazem warunkiem uzyskania statusu grupy etnicznej, regionalnej lub nawet narody, co przekłada się zarówno na korzyści stricte prestiżowe, jak i te zdecydowanie bardziej wymierne” [Nowicka, 2009]. Kultura, a w jeszcze większym stopniu kulturowa odmienność, kulturowe odróżnianie się od „innych”, pozostałych grup i zbiorowości jest w dzisiejszych czasach podstawowym argumentem i warunkiem udowodnienia swojej odmienności i nakreślenia granic. Kultura jest dzisiaj siłą, o którą z jednej strony

się walczy, rewitalizując stare języki, obyczaje, tradycje, a z drugiej strony dającą możliwości w walce politycznej przeciwko asymilacji.

Ważnym czynnikiem, który jest widoczny w koncepcji narodu kulturowego, a z samą kulturą jest bardzo związany, jest autochtoniczność danej grupy lub jej rdzenność. Rdzenność, autochtoniczność czy tubylczość jest bardzo silnym argumentem dającym możliwość obrony zarówno samostanowienia i istnienia danej grupy, jak i obrony, rewitalizacji czy rozwoju jej kultury. Przedstawiciele tych grup, zgodnie z koncepcją narodu kulturowego, są bardzo często samoświadomi i posługują się samookreśleniem, a nie, jak w przypadku grup etnicznych, świadomość etniczna jest pewnego rodzaju refleksem, porównaniem do wizerunku grup obcych [Michna, 1995]. Zachodzi więc, pomiędzy narodem kulturowym a grupą etniczną, pewna jakościowa różnica w świadomości i tożsamości, postrzeganiu samego siebie i swojej kultury. Koncepcja narodu kulturowego odnosi się zatem do grup autochtonicznych, których głównym celem jest świadoma ochrona swojej odrębnej kultury i tożsamości, a w wielu przypadkach jej odnowa i ponowny rozwój.

Stosowanie terminu „naród kulturowy” rozwiązałyby wiele z powyżej prezentowanych problemów i zastrzeżeń zarówno praktycznych, jak i teoretycznych. Zastosowanie takiej terminologii w stosunku do niektórych, dobrze widocznych i świadomych grup autochtonów rozwiązałyby problemy natury obiektywnej i subiektywnej. Rozwiązałyby się problem prestiżu wynikającego w powszechnym odczuciu z przynależności do narodu, a z drugiej strony zbiorowości mogłyby rozpocząć z innego punktu odniesienia próby ubiegania się o różne przywileje [por. Nowicka, 2009]. Dodatkowo należy nadmienić, że naród kulturowy jest terminem bezpiecznym politycznie, gdyż obejmuje grupy zainteresowane pielęgnacją, obroną i rozwojem własnej swoistej i specyficznej kultury, a nie dążące do separatyzmu politycznego i posiadania własnego państwa. Instytucjonalizacja w tym przypadku ma prowadzić do zabezpieczenia bytu kulturowego, a nie państwowego.

Mniejszości zarówno narodowe, jak i etniczne w dzisiejszym demokratycznym społeczeństwie coraz częściej są uwalniane, bądź same dążą do tego, by uwolnić się od statusu czy „piętna” mniejszościowego. Stają się w takim momencie zależne od postaw swoich członków, od konstruowanej i podzielanej przez nich tożsamości narodowej, od ich woli do samostanowienia, ale również od wszelkiego rodzaju instytucji o charakterze

zarówno administracyjnym, jak i kulturowym. Przed wyborem, którą drogą podążać, mniejszości czy narodu kulturowego, dzisiaj w województwie podlaskim stanęła zbiorowość ukraińska.

Stan faktyczny – narodowy obraz Podlasia ze szczególnym uwzględnieniem mniejszości ukraińskiej na Podlasiu

Województwo podlaskie jest obszarem szczególnie urozmaiconym zarówno pod względem narodowościowym, jak i religijnym w stosunku do większości terenów państwa polskiego. Na jego terenie zamieszkują Białorusini (46041), Litwini (5097), Rosjanie (511), Tatarzy (319) oraz Ukraińcy. Na potrzeby artykułu skorzystałem z wyników Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku oraz ogólnokrajowych wyników Narodowego Spisu Powszechnego z 2011 roku, gdyż dane szczegółowe dla poszczególnych województw nie zostały w momencie przygotowania tekstu opublikowane. Należy podkreślić jednocześnie, że wielu przedstawicieli mniejszości narodowych i naukowców uznaje te wyniki za zaniżone oraz mało reprezentatywne. Również powinno się wziąć pod uwagę, że „na pograniczu polsko- białoruskim mamy do czynienia ze zjawiskiem stratyfikacji kulturowej, z wartościowaniem kultury dominującej jako wyższej, a kultury podporządkowanej jako niższej. Prawdopodobnie jednym z ważnych powodów procesów asymilacyjnych jest ucieczka od kultury wartościowanej jako niższa” [Sadowski, Tefelski, Mironowicz, 1999: 89]. Ten proces stratyfikacji powodował i ciągle w wielu przypadkach powoduje nieprzyznawanie się wielu osób do swoich korzeni i strach przed stereotypowym postrzeganiem jak „obcy, inny”.

Ukraińcy w Polsce to mniejszość narodowa, przynależność do której podczas Narodowego Spisu Powszechnego w 2002 roku zadeklarowało jedynie 27172 obywateli polskich, ale już w 2011 zadeklarowanych Ukraińców było 48 tysięcy, co stanowi bardzo istotny rozwój i skok liczebności owej tej grupy w skali kraju.* Są to mimo wszystko wyniki zasadniczo sprzeczne z przewidywaniami. Związek Ukraińców w Polsce liczebność swojej grupy narodowej szacuje na 150-180 tysięcy, a niektórzy badacze mniejszości ukraińskiej w Polsce nawet na 300 tysięcy [Babiński, 1997].

* http://www.stat.gov.pl/gus/5840_12766_PLK_HTML.htm

Rozbieżności te mogą wynikać z zaszłości historycznych, z prowadzonej przez PRL polityki narodowościowej, polegającej na dyskryminowaniu i kontrolowaniu odmienności narodowej, ale także z odmiennych koncepcji metodologicznych dotyczących „liczenia” narodowości. Wskutek tych działań bardzo duża część ludności ukraińskiej, zwłaszcza objęta akcją „Wisła”, uległa asymilacji.

Bezpośrednio po drugiej wojnie światowej, według różnych szacunków, w Polsce mieszkało około 700 tysięcy Ukraińców. Głównie zamieszkiwali ówczesne województwa rzeszowskie, lubelskie, krakowskie oraz południowe tereny województwa podlaskiego. Poprzez porozumienia z USRR, a później z ZSRR, o wymianie ludności nastąpiło przymusowe wysiedlenie na Ukrainę ponad 400-500 tysięcy przedstawicieli mniejszości. Pozostała ludność w liczbie około 150 tysięcy została objęta akcją „Wisła”. Do 1947 roku przesiedlono 140 tysięcy ludzi, głównie do województw olsztyńskiego, szczecińskiego, wrocławskiego, poznańskiego. Do ówczesnego województwa podlaskiego trafiło jedynie około 1000 osób [Drozd, 1998]. Co ciekawe, akcja „Wisła”, jak i wcześniejsze deportacje ludności na Ukrainę nie objęły ludności ukraińskiej zamieszkującej Podlasie.

W świetle wyników NSP z 2002 roku w województwie podlaskim przynależność do mniejszości ukraińskiej zadeklarowało 1366 osób, z czego duża część podlaskich Ukraińców mieszka w Białymstoku – 417 osób. W momencie powstawania artykułu nie są opublikowane wyniki dotyczące liczby poszczególnych grup narodowościowych dla województwa podlaskiego. Wobec prawie dwukrotnego wzrostu liczby osób deklarujących się jako Ukraińcy w skali kraju, można zaryzykować stwierdzenie, że część z nich na pewno pochodzi z województwa podlaskiego, gdzie ruch narodowości ukraińskiej w ostatnim dziesięcioleciu zaznaczał się szczególnie prężnie. Działają tu dwa stowarzyszenia ludności ukraińskiej: Związek Ukraińców Podlasia (1992) oraz Związek Ukraińskiej Młodzieży Niezależnej. Cyklicznie organizowanych jest wiele imprez kulturalnych, z których największą jest Festiwal Kultury Ukraińskiej na Podlasiu - „Podlaska Jesień” (Bielsk Podlaski) oraz cyklicznie organizowana impreza „Na Iwana, na Kupala” (Dubicze Cerkiewne). Podlaska mniejszość ukraińska wydaje też czasopisma, a najbardziej znane to „Nad Bohom i Narwoju”, w którym pojawiają się teksty dotyczące życia kulturowego, politycznego, religijnego, jak i historii Ukraińców na Podlasiu. Warto zaznaczyć, że ostatnie lata przyniosły również mniejszości ukraińskiej w województwie

podlaskim spore sukcesy na gruncie narodowej edukacji. Zarówno w Bielsku Podlaskim, jak i w Białymstoku powstały klasy w szkołach podstawowych i średnich umożliwiające naukę języka ukraińskiego i poznawanie tej kultury. W Bielsku Podlaskim zorganizowano przedszkole z nauką języka ukraińskiego, gdzie dodatkowo jest realizowany projekt „Do źródeł”. Polega on na tym, że dzieci na nietypowych zajęciach poznają ukraińskie kolędy, język, zwyczaje i obrzędy rocznego cyklu kalendarzowego. W projekcie bierze udział 114 dzieci, czyli ponad połowa uczęszczająca do Przedszkola nr 9 w Bielsku Podlaskim.

Mała liczba zadeklarowanych Ukraińców na terenie Podlasia wynika głównie z polityki narodowościowej prowadzonej przez władze PRL-u przez dużą część XX wieku, a polegającej na negowaniu ukraińskiej świadomości narodowej wśród ludności prawosławnej. „Po drugiej wojnie światowej prawosławni mieszkańcy Białostoczczyzny nadal określali siebie jako „ruski”, „białoruski” albo „tutejszy”. Chociaż prawosławni mieszkańcy powiatu bielskiego i okolic w przeważającej większości w życiu codziennym posługiwali się gwarami języka ukraińskiego, nie mieli ukształtowanej ukraińskiej świadomości narodowej. Zresztą większość ludzi nawet nie zdawała sobie sprawy z tego, że rozmawia w języku ukraińskim. Uznanie przez władze wszystkich prawosławnych mieszkańców Białostoczczyzny za Białorusinów pociągnęło za sobą różnorodne skutki. Przede wszystkim wpłynęło na upowszechnienie się nazwy Białorusin jako etnonimu określającego przynależność prawosławnych mieszkańców regionu oraz miało znaczący wpływ na procesy kształtowania się świadomości narodowej i asymilacji” [Roszczenko, 2002: 248-249]. Białoruskość szerzono w zasadzie obligatoryjnie, wprowadzając język białoruski do szkół we wsiach i miasteczkach Podlasia, gdzie ludność prawosławna była w większości lub w dużej liczbie. Bardzo dobrze odzwierciedla to wypowiedź jednej z moich respondentek: „Mnie w latach 50 gdy szłam do szkoły nikt nie pytał kim jestem lub kim chce być. Jako, że byłam z rodziny prawosławnej została skierowana oprócz języka rosyjskiego również na język białoruski, który zresztą prowadziła ta sama nauczycielka. Teoretycznie były to zajęcia dobrowolne i była wymagana podpisana zgoda rodziców ale jej brak powodował nieprzyjemne skutki i gorsze oceny na innych zajęciach. Tak przynajmniej było u mnie” [Badania własne]. Warto zaznaczyć, że osoba wypowiadająca te słowa w późniejszym okresie sama została nauczycielką

języka białoruskiego i rosyjskiego w szkołach południowo- wschodniego Podlasia.

Na tle grup mniejszości ukraińskiej z innych regionów kraju podlascy Ukraińcy stanowią ewenement z kilku powodów. Po pierwsze, nie dotknęła ich akcja „Wisła”, co w bardzo znaczącym stopniu ułatwiło kontynuowanie i pielęgnowanie tradycji kulturowo- językowych. Nie zostało im odebrane poczucie bycia ludnością „tutejszą”. W odróżnieniu od przedstawicieli mniejszości ukraińskiej w innych regionach kraju, Ukraińcy na Podlasiu związani są li tylko z prawosławiem, co również może stanowić o ich specyficznej i nieco odmiennej strukturze tożsamości. Jednocześnie zostali zmuszeni do podjęcia wyzwania dotyczącego przebudowy stereotypu mówiącego, iż każdy prawosławny mieszkaniec województwa podlaskiego jest Białorusinem. W przeciwieństwie do swoich pobratymców w innych regionach kraju, Ukraińcy na Podlasiu nie są osamotnieni w „inności”, co zrodziło odmienne problemy tożsamościowe nie tylko związane z asymilacją do polskości. „Dotąd mówiliśmy: Białorusini, ale to nie od dawna. Teraz coraz częściej mówi się: Ukraińcy. Dwa bratnie narody. Ale kto jest kto? Moi ruscy pradziadowie nie zaprzęтали sobie tym głowy. Ich sens życia zawierał się w pracy własnych rąk. Nad nimi zawsze było to samo słońce, ten sam widok ich otaczał, rok regulowany świętami religijnymi był uporządkowany. Byli wśród swoich” [Sajewicz, 2001].

Tożsamość traktowana jako jedna z „najbardziej uniwersalnych ludzkich potrzeb, potrzeb przynależności lub bycia akceptowanym, potrzeb bezpieczeństwa” [Baumann, 1993: 8], jako ukraińska zaczęła się kształtować dosyć późno wśród mieszkańców południowo- wschodniej części województwa podlaskiego. Dopiero w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, ze względu na demokratyzację życia społecznego oraz lepsze poznawanie, opis dialektów i gwar ukraińskich na Podlasiu, rozpoczęło się na tych terenach dość intensywne poszukiwanie i budowanie etnosu ukraińskiego. „Poszukiwanie tożsamości jest najbardziej intensywne wówczas, gdy nie jest ona „dana” jako dar krwi i ziemi, lecz gdy jest płynna, plastyczna” [Baumann, 1993: 9]. Bardzo dobrze opisują to poszukiwanie słowa jednego z przedstawicieli badanej grupy: „Oczywiście, że nie od zawsze czułem się Ukraińcem. Moja ukraińskość pojawiła się od zaprzeczenia białoruskości, dlatego, że ja jestem tym pierwszym pokoleniem studiującym na przełomie lat 70 i 80, które że tak powiem dostało argumenty żeby powiedzieć, że nas ordynarnie oszukują, wmawiają nam

ciemnotę, bo my tacy nie jesteśmy. Poszedłem na studia, poznałem ludzi podobnych do mnie, zaczęliśmy rozmawiać, czytać, a no i jak miałem te 18 czy 20 lat to pojawił się *Atlas gwar wschodnio-słowiańskich Białostoczczyzny*. Do tej pory gdzieś oficjalnie, słyszałem tylko, że my rozmawiamy po białorusku. Wziąłem ten atlas, czytam i co tu się okazuje? Żaden to jest białoruski, tylko ukraiński. A wcześniej była taka sytuacja, że byliśmy odcięci od szkoły, od literatury – kompletna izolacja. Ktoś tam chciał nas przekręcić jak jakiejś maszynie. To się nie udało – na szczęście. To się właśnie zaczęło od zaprzeczenia białoruskości, bo to nie była nasza tożsamość. To się zaczęło od odkrywania korzeni. Ta tożsamość zaczęła się w drodze poszukiwań” [Badania własne].

Mniejszość Ukraińska na Podlasiu, budując swój status narodowy/ etniczność (tożsamość, świadomość) napotyka więc na istotne problemy. Z jednej strony mamy do czynienia z problemem „oderwania się od białoruskości”, a z drugiej z bardzo niejasnym etnosem ukraińskim koncentrującym się wokół czterech podstawowych sił:

- autentycznej ukraińkości, z którą można powiązać ukraiński nacjonalizm (bardzo źle i stereotypowo kojarzony w Polsce) oraz bardziej ziemie Ukrainy zachodniej;
- świadomości narodowej odwołującej się wprost do rodzimej ruskiej i prawosławnej tradycji (Pawluczuk, 1998: 95);
- budowania tożsamości własnej na podstawie wartości lokalnych, regionalnych, bycie traktowanymi jako mieszkańcy o nieukształtowanej tożsamości narodowej;
- asymilacja do Polskości.

Właśnie taka niejasna sytuacja powstawania statusu narodowego, bliskość grup „innych”, to, że Ukraińcy, postrzegani jeszcze do niedawna jako Białorusini, muszą, budując swoją tożsamość, przeciwstawić się z jednej strony grupie dominującej, a z drugiej strony innej grupie mniejszościowej pod wieloma względami do niej podobnej, paradoksalnie może skutkować w szybszym powstaniu zwartej tożsamości etnicznej czy narodowej opartej głównie na kulturze i przeciwstawianiu własnego języka, mitów, symboli od tych wywodzących się z grup obcych. Grupa narodowa „musi odróżnić się od swych najbliższych sąsiadów, odróżnić własną kulturę od ich kultury i podkreślić historyczne pokrewieństwo” [Smith, 2009: 217]. Wydaje się, że mniejszość ukraińska na Podlasiu, której istnienie oraz rozrost jest faktem, korzysta przy tworzeniu swego etnosu właśnie głównie

z własnej tradycji, kultury, języka oraz przywiązania do ziemi przodków. „Doświadczenia badań nad przynależnością narodową wskazują, że nie sposób mówić o mechanicznej i prostoliniowej zależności między określonymi kryteriami obiektywnymi przynależności narodowej oraz ich subiektywnym wyrazem w postaci określonej tożsamości narodowej” [Sadowski, 2001].

Dodatkowo o koncentrowaniu się tożsamości grupy wokół kultury oraz „tutejszości” może świadczyć praktycznie mała aktywność polityczna. W wyborach samorządowych z 2006 roku nie wystawili własnych komitetów wyborczych, a ich kandydaci startujący z różnych komitetów wyborczych nie odnotowali sukcesów. Dopiero ostatnie wybory samorządowe przyniosły kandydatury podlaskich Ukraińców do samorządów oraz sukces kilku z nich w okręgu bielskim.

Niewątpliwie ruch odrodzenia ukraińskiej tożsamości na Podlasiu zapewnił sobie trwałe miejsce na mapie narodowościowej regionu. Świadczyć o tym może intensywna działalność kulturalna w regionie, edukacyjno- wydawnicza oraz powszechność języka, gdzie „ w trakcie badań terenowych zdecydowanie więcej respondentów zadeklarowało używanie języka ukraińskiego, niż podczas spisu powszechnego” [Barwiński, 2005: 83]. Znajduje to odzwierciedlenie w moich badaniach, w którym większość osób w wywiadach zaznacza język oraz autochtoniczność, „tutejszość”, „małą ojczyznę” jako to, co wyróżnia ich tożsamość oraz ogół przedstawicieli narodowości ukraińskiej na Podlasiu. „Na pewno jesteśmy ludnością autochtoniczną i „tutejszą”. Jeżeli mówimy w kontekście historycznym, to osadnictwo ukraińskie szacuje się na co najmniej 500- 600 lat lub więcej i te tereny między Bugiem a Narwią są w końcu nam najdroższe, stąd się wywodzimy. Język jest również naszym bardzo stabilnym elementem wyróżniających. Zachował się setki lat w swoim archaicznym, gwarowym brzmieniu i odróżnia nas od Polaków jak i Białorusinów. Religia w postaci prawosławia nie do końca jest takim wyróżnikiem bo zarówno Ukraińcy jak i Białorusini są na Podlasiu prawosławni” [Badania własne]. Powodem takiego twardego podejścia do języka i pochodzenia jest zapewne to, że występowanie gwar ukraińskich oraz wołyńskie pochodzenie etniczne części mieszkańców tego obszaru są głównymi dowodami na ukraiński rodowód prawosławnych mieszkańców południowego Podlasia. Jak ważne są te kwestie, może świadczyć również fragment jednego z artykułów pochodzący z kwartalnika „Nad Bohom i Narwoju” wydawanego w Biel-

sku Podlaskim: „Działania wynaradawiania przyniosły oczywiście pewne rezultaty – obecnie większość mieszkańców nie ma poczucia przynależności do narodu ukraińskiego, nie wie nawet, iż język, którym rozmawia na co dzień, to język ukraiński. Mimo to w dalszym ciągu zachowała się tutaj ukraińska kultura ludowa, a miejscowe gwary ukraińskie są nadal w użyciu” [Kuprianowicz, 1992]. W czasopiśmie, które jest bez wątpienia głosem podlaskich Ukraińców można napotkać również próby przypominania, odnowy mitów wspólnego pochodzenia i historii [Hawryluk, 2006]. Można to wprost odnieść do procesów i prób konstruowania czy „odkrywania” na nowo swojej historii narodowej, małej i prób tworzenia bytu na wzór wspólnoty „potencjalnego narodu”, który nie może przetrwać bez ojczyzny i mitu o wspólnych korzeniach i przodkach.

Na podstawie wyżej wymienionych procesów można stwierdzić, że czasy demokracji przyniosły postępujące zmiany w obrazie narodowościowym województwa podlaskiego. Odradzanie się ukraińskiej świadomości narodowej w województwie podlaskim jest procesem przybierającym na sile i na stałe wpisującym się w przeobrażenia narodowościowe tego regionu. Istnieją przesłanki pozwalające mówić o próbach odkrycia „narodowej jaźni”, odpowiedzi na pytanie kim jesteśmy, skąd przyszliśmy, kim byli nasi przodkowie, czy mamy bohaterów i dlaczego wcześniej spotkał nas upadek. Te pytania pozostają dla każdej wspólnoty etnicznej czy narodowej „nagłącą kwestią praktyczną, stale powracającą i kontrowersyjną, która jest sprawą życia i śmierci dla nacjonalistycznego projektu kreowania narodu” [Smith, 2009: 218].

Przyszłość- możliwe scenariusze rozwoju i ewolucji grupy

Andrzej Sadowski uważa, że na obszarze województwa podlaskiego mamy do czynienia z procesami tworzenia się ukraińskiej mniejszości narodowej. Proces ten przebiega etapowo. „Pierwszym etapem kształtowania się mniejszości ukraińskiej na Podlasiu stało się narastanie poczucia odrębności wobec narodów sąsiednich – szczególnie mniejszości białoruskiej, ponieważ poczucie odrębności wobec większości polskiej ukształtowane zostało znacznie wcześniej. Drugim etapem kształtowania się mniejszości ukraińskiej na Podlasiu będzie osiągnięcie adekwatności między przedstawicielami elit ukraińskich oraz społecznościami, do których

świadomości oni się odwołują. Tradycyjnie etap ów można określić jako wyodrębnienie się grupy etnicznej w połączeniu z autonomią społeczno-kulturalną, która na tym etapie na ogół zabezpiecza potrzeby istniejącego poczucia odrębności grupowej” [Sadowski, 2001].

Moim zdaniem zarówno jeden, jak i drugi etap tworzenia ukraińskiej mniejszości narodowej w województwie podlaskim nie jest do końca zamknięty. Owszem, coraz bardziej wyraźnie zarysowuje się granica pomiędzy mniejszością białoruską oraz ukraińską, jednak ciągle mamy do czynienia ze wspólną religią, przeplatającą się kulturą oraz elementami tożsamości ruskiej, prawosławnej. Potwierdzają to badania prowadzone przez Marka Barwińskiego w 1999 roku, które ujawniają dodatkowo, że ciągle duża liczba mieszkańców południowo-wschodniego Podlasia, żyjąca między Bugiem a Narwią, unika deklaracji narodowościowych, nie ma wykształconej świadomości narodowej i określa się jako „tutejsi” (na terenach wiejskich nawet 20- 30% respondentów). Trudno również stwierdzić, aby świadomość elit ukraińskich oraz społeczności były w relacjach wzajemnej adekwatności. Powstające instytucje o charakterze etnicznym, organizacje, publikacje, czy festiwale, wprawdzie zrzeszają znaczną liczbę osób, jednak niekoniecznie musi to świadczyć o rozwinięciu świadomości narodowej czy etnicznej wśród danej grupy. Prowadzone aktualnie przeze mnie badania pogłębione wśród ludności ukraińskiej Podlasia potwierdzają stanowczo, że jest to ruch narastający i rosnący w siłę, choć jeszcze nieukształtowany ostatecznie.

Mniejszość ukraińska w województwie podlaskim z pewnością ma cechy charakterystyczne i niepowtarzalne. Droga rozwoju, którą obierze, w dużej części wpłynie na to, czy będziemy mieli do czynienia z autonomiczną „nową” mniejszością, czy też z częścią ukraińskiej mniejszości narodowej w Polsce. Józef Obrębski uważa, że „wielka rewolucja naszych czasów polega, być może, nie tyle na powstawaniu nowych państw narodowych, ile na formowaniu się nowych kultur narodowych i grup narodowych” [Obrębski, 2005: 196]. Te nowe twory społeczne nie powstają jako wynik długotrwałego powtarzalnego procesu historycznego, ale jest to proces odrębny związany z nowoczesnością i stykaniem się społeczności wiejskich, tradycyjnych z ukształtowanymi już grupami narodowymi. Odwołując się do teorii konstruktywistycznych narodu oraz teorii Józefa Obrębskiego dotyczącej powstawania nowych grup narodowych [ibidem], chciał-

bym zaprezentować scenariusz ilustrujący odmienną możliwość rozwoju mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim.

Pierwszy etap rozwoju to etap grupy etniczno – kulturowej prawosławnej, do której zaliczali się zamieszkujący na tym terenie zarówno Białorusini, Ukraińcy jak i Polacy danego wyznania. Narastanie podmiotowości i poczucia odrębności spowodowało pojawienie się podziałów i pęknięć w grupie. W przypadku zbiorowości ukraińskiej kolejnym etapem była białoruskość, jako następstwo działalności władz oraz szerszego utożsamiania prawosławia właśnie z tą grupą narodową. Przez lata dzisiejsi Ukraińcy w województwie podlaskim byli uznawani za część mniejszości białoruskiej. Kolejny etap to wyodrębnianie się z prawosławno- białoruskiej zbiorowości poszczególnych mniejszości narodowych, w przypadku Ukraińców negacja białoruskości oraz powrót do swoich ukraińskich korzeni. Polega to na odkrywaniu na nowo języka, tradycji, historii i mitów wspólnego pochodzenia. Równolegle pojawiają się nowe kategorie elit, intelektualistów, którzy, ogólnie mówiąc, dostarczają wielości argumentów uzasadniających autonomiczną (ukraińską) odrębność kulturową (narodową) i spełniają podstawową rolę jeżeli chodzi o odrażdżanie się nowej grupy, tworzenie poczucia wspólnoty i tożsamości.

Moim zdaniem, prowadzone przeze mnie dotychczasowe badania potwierdzają, że właśnie na tym etapie znajduje się obecnie grupa ukraińska w województwie podlaskim. Widoczna jest silna, świadoma przynależności narodowej elita, która tworzy nowe instytucje edukacji dzieci i młodzieży, zrzesza miejscową ludność w związku, rozpoczęła działalność polityczną, organizuje wszelkiego rodzaju działania kulturalne. Jest też świadoma swego celu, co odzwierciedlają słowa jednego z respondentów: „Są dwie grupy ludności, które możemy zaliczyć do przedstawicieli narodowości ukraińskiej na Podlasiu. Jest grupa, która jest świadoma swojej przynależności, wie, że gwara, którą się posługuje, to gwara Ukraińska, wie, że osadnictwo było rusińskie, ukraińskie. Chodzi tu o wiedzę bo może nie każdy oficjalnie się określi, ale w duszy, we własnym sumieniu wie i tak się czuje. I druga grupa, która tak naprawdę nie wie o swoich korzeniach etnicznych, jest nieświadoma choć zauważa, że to co im mówiono przez lata, że są Białorusinami to nie do końca prawda i że język którym mówią, to nie Białoruski. Dlatego Ukraińcami Podlasia są również ci ludzie ukraińskiego języka, tzn. ci, którzy pochodzą z tych miejscowości gdzie rozmawiają w języku ukraińskim, przynależności religijnej prawosławni.

My tutaj często za nich zaliczamy ich do naszej grupy ale też to jest nasze zadanie, żeby przy okazji różnego rodzaju imprez kulturalnych, folklorystycznych, spotkań, występów uświadomić im jak jest” [Badania własne].

Ostatni, przyszły, etap może obejmować w zasadzie dwie postacie integracji narodowej: ukształtowanie się ukraińskiej mniejszości narodowej albo tworzenie się autonomicznego narodu kulturowego. Jest to alternatywa w postaci wyboru budowania więzi z narodem ukraińskim albo orientacja na własne lokalne (regionalne) wartości oraz tworzenie poczucia własnej odrębności od innych, w tym także w jakimś stopniu w stosunku do ukraińskiej mniejszości narodowej w Polsce, chociażby na wzór mniejszości łemkowskiej lub rusińskiej. Istnieje również trzecia, najmniej optymistyczna z punktu widzenia interesów etnicznych tej grupy, droga, a jest nią asymilacja do polskości i w perspektywie zanik własnej kultury i tradycji. Wszystkie trzy możliwości opierają się na odbywającym się procesie poszukiwania trwałego miejsca w strukturach narodowych.

Za głównych aktorów narodowych, zgodnie zarówno z koncepcją narodu kulturowego, jak i modelu etnicznego narodu, którzy mogliby odegrać podstawową rolę przy tworzeniu takiego narodu kulturowego należałoby uznać intelektualistów, autorytety, działaczy oraz nacjonalizm kulturowy i ideologiczny jako główne siły umożliwiające znalezienie własnego miejsca oraz pielęgnowanie własnej kultury. Dodatkowo trzeba wziąć pod uwagę nowe czynniki wpływające na kształtowanie grup narodowych, a więc demokratyzację życia i stosunków etnicznych, narodowościowych, warunki, jakie stwarza grupom mniejszościowym w rozwoju Unia Europejska oraz wpływ uwarunkowań i przemian politycznych na samej Ukrainie.

Podsumowanie

Celem mojej pracy było ukazanie procesów komplikowania się struktur narodowych oraz przemian tożsamości narodowej na obszarze pogranicza w warunkach demokracji na przykładzie mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim. Ten dynamiczny byt narodowy, jakim jest mniejszość ukraińska w województwie podlaskim bardzo dobrze ukazuje, w jaki sposób i w jakim kierunku może zmieniać się obraz narodowościowy danego regionu. Wydaje się, że także od reakcji narodowej większości będzie zależało, który z przedstawionych scenariuszy procesu narodotwórczego

zbiorowości ukraińskiej w województwie podlaskim stanie się najbardziej prawdopodobny.

Obecnie w Polsce potrzebna jest wiedza na temat tworzenia się, kierunków ewolucji starych i nowych grup narodowych/ etnicznych. Określenia mniejszość narodowa i etniczna mogą stać się w tym przypadku nieadekwatne i niewystarczające. Ukraińcy w województwie podlaskim rozwijają się samodzielnie, są razem a nie w rozproszeniu, zawsze tu byli, a ich dodatkowym wyróżnikiem w stosunku do narodowej mniejszości ukraińskiej w Polsce jest wyznanie.

Bibliografia

- Anderson B. (1997), *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmów*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków
- Babiński G. (1997), *Pogranicze polsko-ukraińskie*, Kraków
- Bauman Z. (2000), *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, tłum. Ewa Klekot, Warszawa
- Bauman Z. (1993), *Ziemia, krew, tożsamość*, „Przegląd Polonijny” nr 4
- Bardach J. (1993), *Od narodu politycznego do narodu etnicznego w Europie Środkowo-Wschodniej*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4
- Barwiński M. (2005), *Struktura narodowościowa i językowa mieszkańców południowo-wschodniej części województwa podlaskiego. Porównanie wyników badań terenowych i narodowego spisu powszechnego*, [w:] A. Sadowski (red.), *Pogranicze*, Białystok
- Budyta-Budzyńska M. (2010), *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, Warszawa
- Calhoun C. (2007), *Nacjonalizm*, tłum. Bohdan Piasecki, Warszawa
- Dawson Ch. (2000), *Tworzenie się Europy*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa
- Dane Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji – <http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/61/37/>
- Drozd R. (1998), *Ukraińcy w Polsce w okresie przełomów politycznych 1944-1981*, [w:] P. Madajczyk (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce*, Warszawa
- Gellner E. (1991), *Narody i nacjonalizm*, Warszawa
- Hawryluk J. (2006), *Nasze historyczne korzenie*, „Nad Bohom i Narwoju”, nr 6(88)
- Hobsbawm E. (2010), *Narody i nacjonalizm po 1780 roku*, tłum. J. Maciejczyk, M. Starnawski, Warszawa
- Kłoskowska A. (2005), *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa
- Kuprianowicz G. (1992), *Ukraińskie odrodzenie na Polesiu Zachodnim (Ziemi Brzeskiej)*, „Nad Bohom i Narwoju”, nr 2
- Malinowski B. (2001), *Dzieła, t. 10: Wolność i cywilizacja. Szkice z pogranicza antropologii społecznej i ideologii*, tłum. J. Mucha, J. Obrębski, Warszawa
- Nowicka E. (1989), *Etniczność a sytuacja mniejszościowa*, „Przegląd Polonijny” nr 1

- Nowicka E. (2009), *Kulturowa odmienność w działaniu. Narody duże i małe, stare i młode*, [w:] Ewa Nowicka (red.), *Kulturowa Odmienność w Działaniu, Kultury i narody bez państwa*, Kraków
- Obreński J. (2005), *Socjologia powstających narodów*, [w:] *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, Warszawa
- Ossowski S. (1984), *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa
- Pawluczuk W. (1998), *Ukraina – polityka i mistyka*, Kraków
- Rousseau J.J. (1966), *Umowa społeczna, Uwagi o rządzie polskim, List o widowiskach*, przeł. A. Peretiatkowicz, Warszawa
- Sadowski A. (2001), *Ukraińcami stać się mogą i rzeczywiście się stają...*, „Nad Bohom i Narwoju”, nr 5-6 (57-58)
- Sadowski A. (2007), *Naród kulturowy jako kategoria badawcza w socjologii narodu*
- Sadowski A. (2011), *Socjologia wielokulturowości jako nowa subdyscyplina socjologiczna*, [w:] M. Bieńkowska, A. Sadowski (red.), *Pogranicze Studia Społeczne*, t. 17, cz. 1
- Sajewicz L. (2001), *Po co nam tożsamość*, „Nad Bohom i Narwoju”, nr 3(55)
- Smith A.D. (1991), *National Identity*, London
- Smith A.D. (2009), *Etniczne źródła narodów*, przeł. M. Głowacka-Grajper, Kraków
- Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym, Dz.U. nr 17, poz. 141 z późn. zm.
- Zientara B. (1985), *Świt narodów europejskich. Powstanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*

SUMMARY**Transformations of Ukrainian minority in Podlaskie Voivodeship with particular reference to cultural nation**

For two hundred years we have been witnesses of increasing of nations and nothing is heralding the end of this process. The author is trying to describe, at least partially, possible national and ethnic processes on borderlands of Poland and the European Union. These processes are presented on the example of the analysis of chosen indicators being characteristic of an indigenous Ukrainian minority in Podlasie and its transformation. The author is trying to show nation-creating processes in the borderland, possibilities of transformations and possible ends to which these processes can lead the given group. As one of the possible ends of this process, there is presented a theoretical concept of the cultural nation.

The article is divided into three parts: 1) a theoretical part, a description of the Assumption of cultural nation 2) a description of the current conditions of the Ukrainian minority in Podlasie, and 3) available ways of the evolution and the development of this national group.

Keywords:

cultural nation, creating nations, national identity, national minority

WIESŁAW ROMANOWICZ

PAŃSTWOWA SZKOŁA WYŻSZA W BIAŁEJ PODLASKIEJ

RELIGIJNOŚĆ PRAWOSŁAWNYCH W POLSCE NA TLE ZMIAN SPOŁECZNO-KULTUROWYCH

Współczesny świat charakteryzuje się silnym przyspieszeniem procesu zmian społecznych. Te, jakie zaszły w nowoczesności są prawdopodobnie większe niż te, zachodzące przez cały wcześniejszy okres istnienia ludzkości. Żadna teoria „jednego czynnika”, według Giddensa, nie da pełnego obrazu zmiany społecznej. Można natomiast wyróżnić szereg jej czynników. Są to: przystosowanie do środowiska naturalnego, środowisko fizyczne, organizacja polityczna, czynniki kulturowe, ekspansja kapitalizmu przemysłowego, powstanie scentralizowanych państw narodowych, przemysł wojenny oraz pojawienie się nauki i „racjonalnego”, to znaczy krytycznego stylu myślenia [Giddens, 2004:70].

O zmianie w wymiarze słownikowym mówi się jako o zjawisku lub procesie przejścia obiektu, faktu, kategorii, zjawiska, procesu z jednej fazy w inną, z jednego stanu w odmienny, z jednej kategorii w kategorię różną od poprzedniej, z jednej jakości w inną, dokonujących się w czasie, ciągłych lub skokowych [Olechnicki, Załęcki, 1999:258].

Dynamiczną koncepcję zmiany społecznej preferuje P. Sztompka. Według tego socjologa nie postrzegamy już społeczeństwa (grupy, organizacji ect.) jako sztywnego, „twardego” systemu, ale raczej jako „miękkie” pole relacji. Rzeczywistość społeczna jest interpersonalna (międzyjednostkowa), istnieje pomiędzy ludźmi; to sieć więzi, zależności, lojalności wspólnotowej. Innymi słowy, jest to specyficzna tkanka łącząca ludzi razem. Pole interpersonalne pozostaje w ciągłym ruchu: rozszerza się i kurczy, wzmacnia i osłabia, scala i rozpada, przyłącza się i oddziela od innych segmentów pola [Sztompka, 2005:25].

Charakterystycznym zjawiskiem i realnym efektem stawania się współczesnego społeczeństwa jest pluralizm społeczno-kulturowy. Społeczeństwo pluralistyczne oznacza się wysokim stopniem zróżnicowania statusów-ról,

opartym na cechach nabytych, jak pozycja społeczna, zawód, wykształcenie. Wiąże się to z procesem podziału pracy i zjawiskami pochodnymi, np. otwartością systemu stratyfikacji społecznej, zwiększona mobilnością, rozwojem komunikacji, czy oddzieleniem miejsca zamieszkania od miejsca pracy. Społeczeństwo to opiera się na wyspecjalizowanych jednofunkcyjnych grupach celowych. Wielość tych grup prowadzi do konkurencji i współzawodnictwa, pojawia się wielość i różnorodność systemów znaczeń oraz partykularnych norm i wzorów zachowań. Tak sytuacja sprzyja osobistym wyborom, ale zarazem dewiacjom i konfliktom. Słabnie rola tradycji i spada autorytet władzy [Piwowarski, 1996:95-97].

W kontekście ogólnie nakreślonych elementów zmiany społeczno-kulturowej postanowiłem opisać wybrane elementy religijności prawosławnych mieszkańców Polski. Podstawowym motywem było pogłębienie tej problematyki, ponieważ istnieje niewiele publikacji i refleksji teoretycznych dotyczących tego tematu. O ile prace o charakterze historyczno-teologicznym w ostatnim czasie ukazują się regularnie i można przedstawić ich obszerną listę, o tyle publikacji typowo socjologicznych jest stosunkowo niewiele. Jedynie prace K. Urbana, I. Borowik, W. Pawluczuka, A. Sadowskiego czy E. Czykwin w ograniczonym wymiarze ukazują specyfikę polskiego prawosławia. Zazwyczaj problemy religijności prawosławnych prezentowane są przez tych autorów na marginesie innej problematyki. Głównie są to kwestie związane z identyfikacją narodową mieszkańców wschodnich regionów Polski oraz kwestiami koegzystencji mieszkańców na pograniczach.

Analizę wybranych aspektów religijności dokonam na podstawie materiału zebranego osobiście w 2010 roku metodą kwestionariuszową. Kwestionariusze ankiet pocztowych zostały rozdysponowane wśród wiernych przez proboszczów parafii prawosławnych z terenu całej Polski. Tym sposobem do autora badań powróciło 734 całkowicie wypełnionych ankiet. Analizy będą dotyczyły autoidentyfikacji praktyk i wiary oraz stosunku do tradycji religijnej, jako ważnego wycinka zmiany społecznej. Sądzę, że synteza tych elementów pozwoli na ustosunkowanie się do następującego problemu badawczego: czy procesy modernizacyjne różnicują postawy prawosławnych wobec globalnych wskaźników religijności i tradycji religijnej?

Kilka uwag o religijności

Religijność rozważana z perspektywy socjologicznej jest traktowana jako zjawisko o wymiarach ludzkich, przejawiające się w doświadczeniu codziennym, mające swoje odniesienie w życiu społecznym. Gdyby religia była tylko uczuciem, irracjonalnym impulsem, niewytłumaczalną i wzniosłą tajemnicą, nie mogła być przedmiotem badań socjologicznych. Ma ona jednak także swoje społeczne odniesienia. Religijność jako zjawisko społeczno-kulturowe nie jest czymś niezależnym od społeczeństwa i jego tendencji rozwojowych [Mariański, 2004:8].

Większość socjologów podkreśla, że religia w społeczeństwie polskim stanowi ważny element kultury, historii czy świadomości narodowej. Brak jasnego i precyzyjnego rozgraniczenia pojęć wiary i narodu w historii polskiego narodu ukształtowało model Polaka – katolika, który ciągle funkcjonuje w świadomości naszego społeczeństwa. Refleksja nad religijnością prawosławnych może w pewien sposób zmienić ten obraz lub wyznaczyć nowe jej wymiary.

W naukach społecznych najczęściej religijność rozumie się jako funkcjonowanie religii w obszarze społeczno – kulturowym. Jest to fakt społeczny istniejący w życiu społeczeństwa, grupy bądź jednostki. Można uznać, że religijność wyraża się stosunkiem do doktryny, kultu, organizacji religijnej oraz w sposobie bycia. Tak rozumiana religijność bezpośrednio lub pośrednio kształtowana jest przez Kościół. Można ją rozpatrywać jednowymiarowo i wówczas mówi się o religijności instytucjonalnej bądź kościelnej, która polega na przestrzeganiu w życiu jednostkowym czy społecznym oficjalnego modelu – „idealnego człowieka wierzącego” – członka Kościoła, który przestrzega wszystkich nakazów, zakazów, dogmatów, praktyk religijnych, wszystkiego tego, czego naucza i co podaje do wierzenia Kościół.

Drugi sposób rozpatrywania religijności polega na ujęciu wielowymiarowym. Wówczas jej kryterium jest związane z wiarą, jej przeżywaniem i życiem zgodnym z nakazami religii [Libiszowska-Żółtkowska, 1991:24] – w religii chrześcijańskiej jest to życie zgodnie z ewangelią. Taki typ religijności najczęściej związany jest z procesami prywatyzacji, które nieodłącznie charakteryzują się pluralizmem religijnym, pojmowanym nie tylko jako wielość religii, lecz przede wszystkim wielością postaw i zachowań w ramach poszczególnych tradycji. „Wyrazem takiego stanu rzeczy jest także to, że wierzenia religijne traktowane są wybiórczo. Wierzy się na przykład w Boga, ale niekoniecznie w diabła, wierzy się w Chrystusa, ale niekoniecz-

nie w zmartwychwstanie. Tej selektywności w komponowaniu własnej religii nie towarzyszy przy tym lęk herezji czy przekonanie, że jest się „złym” katolikiem, anglikaninem czy prawosławnym” [Borowik, 1997:11].

Przedstawiony powyżej podział religijności jest zabiegiem czysto teoretycznym, ponieważ w społeczeństwie zazwyczaj nie występuje tylko religijność instytucjonalna bądź prywatna. Jako zjawisko społeczno – kulturowe występuje zmiennie i podlega procesom rozwoju społeczeństw, zmianom cywilizacyjnym czy kulturowym. Uwarunkowana również jest wieloma zmiennymi, np. wiekiem, wykształceniem, zawodem, płcią, miejscem zamieszkania.

Na przestrzeni ostatnich lat w Polsce powstało wiele koncepcji i wyjaśnień terminu religijność. Z punktu widzenia socjologii religii religijność jest zawsze czyjąś religijnością, czy to w wymiarze indywidualnym, czy zbiorowym. Stąd I. Borowik przez religijność rozumie różnorodne treści i formy manifestowania się podstawowego, subiektywnego przekonania, że sens ludzkiego życia nie wyczerpuje się w jego biologicznym istnieniu. Przez treści rozumie się zarówno kulturowo dziedziczone, jak nabyte na drodze indywidualnych poszukiwań, dające się zwerbalizować przekonania na temat natury człowieka i świata, celu i przeznaczenia, zasad moralnych, zwykle określone mianem doktryny, światopoglądu lub ideologii. Przez formy rozumie się praktyczne działania wynikające z przyjętych przekonań, wyrażające się w posiadaniu i manifestowaniu przywiązania do symboli, w sprawowaniu kultu i przynależeniu do wspólnoty [Borowik, Doktor, 2001:61].

Autoidentyfikacje religijne

Badania dotyczące globalnych postaw wobec religii w dużym stopniu dotyczą utożsamiania ze wspólnotą wierzących. Zbiorowości, które jednostka uważa za własne, nie muszą odznaczać się szczególnym rodzajem więzi społecznej (grupowej), nie muszą być powszechnie postrzegane jako spójne, wyodrębniające się całości. Jednostki jednak w akcie autoidentyfikacji przyznają się do tych zbiorowości, co w ich świadomości wiąże się z pewnymi przeżyciami, przekonaniami i gotowością do działania. Autoidentyfikacja religijna jest zmienna zarówno w skali jednostkowej, jak i zbiorowej [Marianiński, 2004:207].

Analiza globalnych postaw wobec wiary pozwala na ogólną orientację badanych w zakresie przynależności do wspólnoty wyznaniowej, czy in-

stytucji kościelnej. W Polsce, parametrowi „wiary” przypisuje się większe znaczenie niż w krajach zachodnich, które prowadzą statystykę informującą jedynie o strukturze religijno-wyznaniowej. Jeszcze do niedawna w naszym państwie, jako ateistycznym i laickim, ważniejsze od tej statystyki było pytanie o wiarę, która miała całkowicie zaniknąć, przynajmniej jako zjawisko masowe. Dlatego wskaźniki niewierzących były sprawdzianem oddziaływania laicyzacji sterowanej [Piwowarski, 1997:31].

Łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących Polaków w 1998 roku wynosił 85,3% i był niższy o 4,6% w porównaniu z 1991 rokiem [Zdaniewicz]. Pozostałe wskaźniki wobec wiary przedstawiały się następująco: niezdecydowani – 8,5%, obojętni – 2,6%, niewierzący – 2,8%. W licznych sondażach ogólnopolskich COBS-u w latach dziewięćdziesiątych społeczeństwo polskie deklarowało zbliżone postawy. Jedynie nieznaczny spadek deklarowanej wiary w tym okresie odnotowano wśród młodzieży, nastąpiło przesunięcie z postaw wierzących na postawy niezdecydowania, co sugeruje pewne „ostudzenie” deklaracji prowierniowych [Marianiński, 2004:173].

Tabela1. Postawy wobec wiary prawosławnych a cechy społeczno-demograficzne [%]

Zmienna	Postawy wobec wiary			
	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowany lecz przywiązany do tradycji	Obojętny
Płeć				
kobiety	18,6	77,7	2,8	0,9
mężczyźni	20,4	69,7	9,2	0,7
	Chi kwadrat-15,434,df-3,V-0,145			
Wiek				
Do 30 lat	27,9	69,1	2,9	0
31-45 lat	11,7	82,8	4,7	0,8
46-60 lat	20,8	69,4	8,3	1,4
Powyżej 60 lat	9,7	74,2	12,9	3,2
	Chi kwadrat-44,311,df-9,V-0,142			
Ogółem	19,3	74,4	5,4	0,8

Deklaracje wobec wiary prawosławnych są zbieżne z postawami rodziców. Wśród respondentów 19,3% twierdzi, że jest osobą głęboko wierzącą,

74,4% stanowią wierzący, 5,4% deklaruje niezdecydowanie lecz przywiązanie do tradycji, a 0,8% jest obojętne wobec religii (tabela 1). Nikt wśród badanych nie deklarował braku wiary. Mężczyźni o 1,8% częściej deklarują swoją religijność na poziomie głęboko wierzący i więcej mężczyzn niż kobiet deklaruje niezdecydowanie religijne.

Osoby najmłodsze częściej deklarują głęboką religijność niż pozostali. Największa różnica – 18,2% – występuje w stosunku do osób powyżej 60 roku życia. Osoby najstarsze najczęściej są niezdecydowane i obojętne religijnie.

W warunkach Polski powszechność wierzeń i praktyk religijnych usprawiedliwiała twierdzenie, że religia jest dla Polaków przede wszystkim wartością wspólną, odświętną i zewnętrzną, nie zaś wartością osobistą, przeżywaną i wewnętrzną. Faktem jest, że bycie katolikiem, i poniekąd także katolikiem praktykującym, było swoistą normą kulturową. W świetle dotychczasowych badań socjologicznych praktyki religijne katolików polskich odznaczały się stabilnością, a w latach osiemdziesiątych nastąpił ich nieznaczny wzrost. Autodeklaracje praktyk religijnych wskazywały na ich wysoki poziom, tak w środowiskach młodzieżowych, jak i w całym społeczeństwie. Odzwierciedlają one na ogół poziom uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej [Marianański, 2004: 180]. W 1998 roku praktyki Polaków przedstawiały się następująco: systematycznie praktykowało – 53,7%, niesystematycznie – 27,1%, rzadko – 11,6%, nie praktykowało – 6,1, pozostały odsetek 1,5% na to pytanie nie udzielił odpowiedzi [Jarmoch, 2001:25].

W tej perspektywie analiza częstotliwości uczestnictwa w nabożeństwach przez prawosławnych dokonana przez I. Borowik wskazuje na mniejszą liczbę uczestników liturgii. Wśród prawosławnych 5,6% praktykuje częściej niż raz w tygodniu, 37,6% raz w tygodniu, 32% raz w miesiącu, a 24,8% – kilka razy do roku [Borowik, Doktor, 2001:171].

Natomiast badania przeprowadzone na Lubelszczyźnie w 2009 roku wśród młodzieży szkół średnich i studentów są zaskakująco odmienne. Z danych wynika, że około 75% młodzieży prawosławnej praktykuje regularnie, a 16,0% nieregularnie. Nikt z badanych nie określił się jako osoba niepraktykująca [Gościak, Romanowicz, 2010:43].

Dla porównania, wskaźniki młodzieży katolickiej w przedziale wiekowym 18-19 lat przedstawiają się następująco: systematycznie praktykuje 42,0%, niesystematycznie 34,0%, rzadko 12%, a 10% w ogóle nie praktykuje [Jarmoch, 2001:25].

Przedstawiane dane mogą wskazywać na silny związek młodzieży prawosławnej ze swoim Kościołem jako instytucją, która legitymizuje ich tożsamość. Mówiąc o instytucjonalizacji religii, mamy na myśli pewien przekaz doświadczenia religijnego, religijnych postaw, treści, które dokonują się pod wpływem działania pewnych instytucji, np. Kościoła, rodziny, szkoły. Tak rozumiana instytucjonalizacja wyraża się w pewnych zachowaniach, rytuałach i realizuje się w czasie. Stąd można doświadczać powstanie nowych ruchów religijnych, rozwoju denominacji, jak również pewnych zmian religii tradycyjnych. Takie pojęcie religijności w ujęciu teoretycznym jest adekwatne i słuszne, jednak w naukach społecznych, gdzie istotę stanowi badanie empiryczne trudno jest je zoperacjonalizować. Dlatego najczęściej zawęża się ten termin i wówczas badamy raczej „propagowany przez Kościół model i związane z nim oczekiwania” [Piwowarski 1977:24] niż istotę i szeroki kontekst religijności.

Zgodnie z danymi uzyskanymi w trakcie badań na terenie całej Polski i w różnych uwarunkowaniach społeczno-demograficznych. 58% badanych wyznania prawosławnego praktykuje regularnie, 34,1% – nieregularnie, 6,5% – rzadko, 0,8% – zachowuje praktyki ze względu na obyczaj i zewnętrzną presję, a 0,5% – nie praktykuje.

Tabela 2. Postawy wobec praktyk religijnych prawosławnych a cechy społeczno-demograficzne [%].

Zmienna	Postawy wobec praktyk religijnych				
	Praktykuję regularnie	Praktykuję nieregularnie	Praktykuję rzadko	Praktykuję ze względu na obyczaj	W ogóle nie praktykuję
Płeć					
kobiety	63,3	31,2	5,1	0,5	0
mężczyźni	50,7	38,2	8,6	1,3	1,3
Chi kwadrat-17,879,df-4,V-0,156					
Wiek					
Do 30 lat	69,1	22,1	8,8	0	0
31-45 lat	52,3	41,4	6,3	0	0
46-60 lat	48,6	41,7	5,6	1,4	2,8

Powyżej 60 lat	54,8	38,7	0	6,5	0
Chi kwadrat-79,723,df-12,V-0,190					
Ogółem	58,0	34,1	6,5	0,8	0,5

Częściej praktykują kobiety niż mężczyźni (tabela 2). Cechą charakterystyczną tego zestawienia jest to, że żadna kobieta całkowicie nie odrzuciła praktyk religijnych. Natomiast interesujące zależności występują w przypadku struktury wieku badanych. Generalnie częstotliwość praktykowania przez prawosławnych nie ma rozkładu podobnego jak u katolików w Polsce, u których intensywność praktyk jest największa w wieku powyżej 60 lat. Z deklaracji prawosławnych wynika, że najbardziej regularnie praktykują ludzie młodzi w kategorii do 30 lat. To zestawienie jest stosunkowo zbieżne z wynikami badań przeprowadzonych wśród młodzieży prawosławnej na Lubelszczyźnie, gdzie dane informowały, że 75% młodzieży praktykuje regularnie. Różnica 5,9% może wynikać ze zróżnicowania próby badawczej, co sugeruje, że studenci i uczniowie szkół średnich deklarują wyższą częstotliwość praktyk religijnych od młodzieży, która aktualnie się nie uczy. Najbardziej praktykują badani w wieku 46-60 lat, a ich wskaźnik jest o 9,4% niższy od ogółu.

Tradycja religijna

Tradycja z punktu widzenia teologii jest terminem wieloznacznie interpretowanym i znaczeniowo bardzo obszernym. Powszechnie stosowana interpretacja jest w przypadku socjologii trudna do zaakceptowania ze względu na brak odniesień do społecznego znaczenia i roli, jaką pełni w życiu jednostki i zbiorowości. Stąd propozycje uwypuklenia funkcji, które są próbą sprecyzowania jej istoty. Prawosławie w Polsce można rozpatrywać również w kontekście zderzenia i koegzystencji wielu tradycji. Wzajemne zderzenie lub (rzadziej) wspieranie jednej tradycji przez drugą nieuchronnie wpływa na jedną z nich. Wiele zależy tu od względnej siły rywalizujących tradycji. W sytuacji, kiedy są one wyraźnie nierówne pod względem immanentnej siły (stopnia artykulacji, siły perswazji, zakresu) lub stopnia poparcia, jakim cieszą się wśród wpływowych podmiotów (państw, armii, ruchów społecz-

nych), typowym rezultatem będzie osłabienie i erozja słabszych z nich. Najczęstszym przypadkiem jest tu podbój kolonialny, ale dzieje się tak również podczas wojen, okupacji, silnie ewangelizacyjnych kampanii religijnych. Z innym skutkiem mamy do czynienia, gdy lokalna tradycja jest relatywnie mocna lub gdy zewnętrzna tradycja nie jest narzucana siłą. Dochodzi wtedy do inkorporacji lub kulturowego zapożyczenia niektórych elementów obcej tradycji. Wreszcie, kiedy oddziaływające na siebie tradycje są relatywnie równie silne może dojść do ich syntezy lub scalenia. Zachowane zostaną centralne elementy każdej z nich, ale jednocześnie wyraźnie się obie zmieniają [Sztompka 2005:73-74].

Funkcjonowanie tradycji religijnej w środowisku, w którym następuje przerwanie ciągłości i niezmienności systemu znaczeń, wierzeń i praktyk jest bardzo utrudnione lub zupełnie niemożliwe. Może ona pełnić społeczne funkcje jedynie w sytuacji, kiedy możliwy jest stabilny przekaz międzypokoleniowy i wewnątrzpokoleniowy. W kontekście polskiego prawosławia odpowiednim kryterium, które pozwoli na uogólnienia i opisanie rzeczywistości społeczno-religijnej, jest pozyskanie informacji od respondentów o zasadniczych funkcjach, które pełni tradycja w ich życiu. Jest ona kultywowana lub inspirowana przez Kościół prawosławny.

Tabela 3. Ciągłość i niezmienność prawosławia [%]

L.p.	Czy ciągłość i niezmienność prawosławia....	Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć	Ogółem
1	...dostarcza Tobie wzorów postępowania w życiu codziennym?	41,7	38,2	6,5	2,2	11,4	100
2	...wprowadza u Ciebie harmonię i spokój o przyszłość?	44,6	39,6	4,9	0,8	10,1	100
3	...pozwala określić siebie (kim jesteś?)	45,9	38,2	6,3	1,1	8,5	100
4	...upewnia Cię, że jesteś w pełni chrześcijaninem?	65,0	26,1	1,6	0,5	6,8	100

Ogólne zestawienie ukazuje, że tradycja daje poczucie trwałości i jasnego umiejscowienia badanych w rzeczywistości religijnej społeczeństwa polskiego w kontekście dynamicznych i stale zauważalnych zmian. Ciągłość

i niezmiennosc tradycji pozwala rowniez na zachowanie tozsamosci osobowej i spolecznej badanej spolecznosci. Generalnie odsetek akceptujacych tradycje w prawoslawiu znacznie przewyzsza odsetek stanowisk nieakceptujacych badz odrzucajacych podstawowe elementy tradycji. Wyraznie widać, ze ciaglosc i niezmiennosc prawoslawia ma szczegolnie duze potwierdzenie w sferze przynaloznosci religijnej. W tym przypadku az 91,1% (suma odpowiedzi tak i raczej tak) badanych wyraznie zaakceptowalo teze, ze ciaglosc i niezmiennosc prawoslawia upewnia ich, ze sa w pelni chrzescijanami (tabela 3). Stad mozna wnioskowac, ze tradycja najwyrazniej dotyka sfery religijnej, chociaz takie elementy jak tozsamosc (84,1%), harmonia i spokoj o przyszlosc (84,2%) czy kreowanie wzorow postepowania (79,9%) sa rowniez waznymi elementami, ktore sa inspirowane i stymulowane przez prawoslawie. Prawoslawni w Polsce nie usuwaja religii ze swojego zycia, a wręcz odwrotnie chrzescijaństwo w nurcie prawoslawnym jest dla nich podstawowym czynnikiem ksztaltowani osobowosci, tozsamosci i swiatopogladu.

Waznym elementem diagnozujacym wiedze respondentow na temat wlasnego wyznania jest okrelenie istoty prawoslawia. Prowadzacy badania doskonale zdawal sobie sprawe z trudnosci, jakie wynikaja z precyzyjnego ustosunkowania sie do tego problemu, stad zaproponowal bogata kafeferie.

Tabela 4. Rangowy uklad okreleń istoty prawoslawia

Ranga	Wyszczegolnienie	[%]
1	Ciaglosc i niezmiennosc tradycji	56,9
2	Przestrzeganie zasad Kosciola pierwotnego	48,2
3	Bogactwo form religijnych	25,3
4	Poczucie wspolnoty	15,8
5	Jezyk	13,4
6	Organizacja Cerkwi	6,5
7	Inne elementy	3,8

Respondenci mieli mozliwosc wielokrotnego wyboru, stad przedstawione wyniki nie sumuja sie do 100%.

Ciaglosc i niezmiennosc tradycji, o ktora dba Kosciol prawoslawny jest elementem, ktory w swiadomosci prawoslawnych najbardziej oddaje istotę ich konfesji. Wazna cecha, ktora rowniez dotyczy ciaglosci przekazu

jest uwypuklenie zasad, które sformułował jeszcze niepodzielony Kościół pierwszego tysiąclecia. Na bogactwo form religijnych wskazuje praktycznie co czwarty badany respondent, a w następnej kolejności istotę prawosławia określa poczucie wspólnoty – 15,8%, język – 13,4%, organizacja Cerkwi – 6,5% oraz inne elementy, które zazwyczaj respondenci nie byli w stanie ukonkretnić – 3,8% (tabela 4).

Tabela 5. Ważność tradycji a wiek [%]

Czy według Pana/i tradycja w prawosławiu jest:	Wiek				Ogółem
	do 30 lat	31-45 lat	46-60 lat	powyżej 60 lat	
Bardzo ważna	68,4	74,2	83,3	54,8	72,2
Ważna	30,1	22,7	13,9	38,7	25,1
Anie ważna ani nieważna	1,5				0,5
Mało ważna		3,1			1,1
W ogóle nie ważna			2,8	6,5	1,1
Ogółem	100	100	100	100	100

Tradycja w ujęciu respondentów stanowi bardzo ważny element tożsamości religijnej. Powyższe twierdzenie wykazuje istotność statystyczną w kontekście niemal wszystkich analizowanych zmiennych, a ogólne wyniki wskazują, że 72,2% badanych uważa, że tradycja w prawosławiu jest bardzo ważna, 25,1% – ważna, 0,5% ani ważna, ani nie ważna, 1,1% – mało ważna i 1,1% – nie ważna (tabela 5). Tak jednostronne opowiedzenie się przez respondentów po stronie ważności tradycji w sposób ścisły łączy się z poprzednim ujęciem określającym istotę prawosławia, w którym ponad 56% badanych na pierwszym miejscu wskazało tradycję jako element najbardziej oddający naturę prawosławia.

Współczynnik V-Cramera -0,144 wskazuje na słabą zależność ważności tradycji od wieku. Bezwzględna ważność tradycji w prawosławiu podkreślają osoby z przedziału wiekowego 46-60 lat – 88,3% oraz z przedziału 31-45 lat – 74,2%, a najmniejszą osoby powyżej 60 roku życia – 54,8%.

Prawosławni w Polsce deklarują bardzo wysoki poziom swojej wiary. Praktycznie co piąty respondent określił się jako głęboko wierzący, a 74,4%

jako wierzący. Tylko 6,2% badanych deklaruje obojętność lub niezdecydowanie religijne. Mężczyźni o 1,8% częściej deklarują swoją religijność na poziomie głęboko wierzący; więcej mężczyzn niż kobiet deklaruje niezdecydowanie religijne. Osoby najmłodsze częściej deklarują głęboką religijność niż pozostali. Największa różnica – 18,2% – występuje w stosunku do osób powyżej 60 roku życia. Osoby najstarsze najczęściej są niezdecydowane i obojętne religijnie.

Częstotliwość praktykowania przez prawosławnych nie ma rozkładu podobnego jak u katolików w Polsce, u których intensywność praktyk jest największa w wieku powyżej 60 lat. Z deklaracji prawosławnych wynika, że najbardziej regularnie praktykują ludzie młodzi w kategorii do 30 lat. Najrzadziej praktykują badani w wieku 46-60 lat, a ich wskaźnik jest o 9,4% niższy od ogółu.

Tradycja dla prawosławnych daje poczucie trwałości i czytelnego umiejscowienia w rzeczywistości religijnej społeczeństwa polskiego w kontekście dynamicznych i stale zauważalnych zmian. Ciągłość i niezmienność tradycji pozwala również na zachowanie tożsamości osobowej i społecznej badanej społeczności i jest elementem, który w świadomości prawosławnych najbardziej oddaje istotę ich konfesji. Ważną cechą, która również dotyczy ciągłości przekazu jest wypuklenie zasad które sformułował jeszcze niepodzielony Kościół pierwszego tysiąclecia. Tradycja w ujęciu respondentów stanowi bardzo ważny element tożsamości religijnej.

Podsumowanie

Zmiany społeczno-kulturowe, które obecnie przebiegają w społeczeństwie polskim nie wpływają na spadek religijności prawosławnych w Polsce. Prezentowane wskaźniki są wyższe od analogicznych wskaźników społeczeństwa polskiego. Jednak z uwagi na wycinkowy charakter badań i niepełną reprezentatywność badanych powyższych uwag nie należy uogólniać, czy arbitralnie interpretować. Niemniej jednak mogą one posłużyć, jako stymulator dalszych badań, celem pełnego wyjaśnienia nakreślonego w tym artykule problemu.

Bibliografia

- Borowik I., Doktor T. (2001), *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Kraków
- Borowik I. (1997), *Procesy Instytucjonalizacji i Prywatyzacji Religii w Powojennej Polsce*, Kraków
- Giddens A. (2004), *Socjologia*, Warszawa
- Gościk M., Romanowicz W.(2010), *Aktywność społeczno-religijna młodzieży prawosławnej na Lubelszczyźnie*, Biała Podlaska, Podlaskie Centrum Kultury Prawosławnej
- Jarmoch E. (2001), *Globalne postawy Polaków wobec religii*, [w:] Zdaniewicz W.(red.), *Religijność Polaków 1991-1999*, Warszawa
- Libiszowska-Żółtkowska M.(1991), *Postawy inteligencji wobec religii*, Warszawa
- Mariański J. (2004), *Religijność z perspektywy europejskiej*, Kraków
- Piwowarski W. (1997), *Postawy wobec wiary*, [w:] Zdaniewicz W., Zembrzuski T. (red.), *Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan wrocławskich 97*, Warszawa
- Piwowarski W. (1997), *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Warszawa, Biblioteka Więzi
- Piwowarski W. (1996), *Socjologia religii*, Lublin
- Sztompka P. (2005), *Socjologia zmian społecznych*, Kraków
- Zdaniewicz W., *Religijność Polaków 1991-1998*

SUMMARY**Religiosity of the Polish orthodox residents against the background of the social and cultural changes**

In this article author describes chosen elements of the religiosity of Polish orthodox residents. It concentrates mainly on the analysis of religious practices, declaration of the faith and the attitude to the religious tradition. In the concluding remarks author claims that the social and cultural changes, which function in the Polish society, do not affect on the reduction of the religiosity of the orthodox people in Poland. Additionally, the continuity of the religious tradition allows to keep the personal and social identity.

Keywords

Religiosity, Orthodox Church, tradition, change

FILIP PAZDERSKI

SZKOŁA NAUK SPOŁECZNYCH IFiS PAN

**MIĘDZY WIELOKULTUROWĄ
TRADYCJĄ A ZRÓŻNICOWANĄ ETNICZNIE
WSPÓŁCZESNOŚCIĄ – IMPLIKACJE BADAŃ NAD
PROCESAMI KOLEKTYWNEGO PAMIĘTANIA NA
POGRANICZU KULTUROWYM NA PRZYKŁADZIE
PODLASKICH KRYNEK**

Ponowna dotkliwa fala kryzysu finansowego na drugi plan odsunęła zagadnienie, które wcześniej wydawało się być jednym z najbardziej kontrowersyjnych w Europie. Zarówno debaty polityczne, jak i opinię publiczną „rozpałały” dyskusje na temat działań, jakie powinny być podjęte w poszczególnych państwach lub wspólnie przez wszystkich członków UE w odpowiedzi na zauważalne zwiększenie się zróżnicowanej kulturowo „kompozycji” miejscowych społeczeństw. Całkiem niedawnymi zapalnikami takich dysput były: napływ imigrantów z państw Afryki Północnej, wydarzenia tzw. arabskiej wiosny na wyspie należącej do południowych członków Unii oraz dokonane w Norwegii ataki terrorystyczne pewnego prawicowego ekstremisty sprzeciwiającego się m.in. polityce otwartości kulturowej miejscowego rządu. To ostatnie wydarzenie, podobnie jak wcześniejsze podobne niepokoje społeczne motywowane odmiennością kulturową (i związanymi z nią różnicami społecznymi), m.in. w Holandii, Francji, Niemczech czy Wielkiej Brytanii [Baruma, 2008; de Wenden, 2005: 43; Schiffauer, 2006: 105-109; Hansen, 2007: 4], skłoniły do działania dużą część państw Europy Zachodniej. Niektórzy ich przywódcy posunęli się nawet do ogłoszenia rzekomej „porażki polityki wielokulturowości” i potrzeby podjęcia nowych, zrywających z nią działań [Wieliński, 2010: 12; Cameron, 2011].

Powyższe deklaracje miały jednak najwyraźniej głównie polityczny charakter, odpowiadając na oczekiwania ze strony opinii publicznej. W rzeczywistości, nie podjęto żadnych realnych działań prowadzących

do zmiany dotychczasowych polityk związanych ze zróżnicowanymi kulturowo społeczeństwami¹. Jeśli można tutaj mówić o jakimś przełomie, to raczej o semantycznym. Określenie „polityka wielokulturowości” (*Multicultural Policy*) zaczęto zastępować „polityką różnorodności” (*Diversity Policy*), [Vertovec, Wessendorf, 2010: 18-21]. Związane z ideą wielokulturowości wartości (m.in. zasady współżycia) w rzeczywistości dalej dominują w zachodnioeuropejskich społeczeństwach [ibidem: 28]. Dzieje się tak, co najmniej, z dwóch powodów. Po pierwsze, Europa ma długą tradycję wypracowywania systemu politycznego, umożliwiającego pokojowe współżycie na tym samym terytorium przedstawicieli grupy na nim dominującej (m.in. kulturowo) i mniejszości (np. etnicznych czy religijnych), [Kymlicka, 2010: 35-37; eadem, 2009: 61-167]. Sytuacja nie mogła tutaj ulec zmianie, ponieważ te same grupy kulturowe i etniczne zamieszkują cały czas kontynent, ciesząc się uznaniem w postaci przyznanych im praw mniejszościowych (m.in. do kultywowania własnej kultury, języka, organizowania się i posiadania wpływu na podejmowane na poziomie lokalnym, dotyczące ich, decyzje²).

Z drugiej strony, trudno nie zauważyć, że starzejąca się Europa cały czas potrzebuje imigrantów (i jest to tendencja wzrastająca). Według szacunkowych danych bez żadnej imigracji populacja europejska może zmniejszyć się z 728 milionów zarejestrowanych w 2000 roku do 589 milionów w roku 2050 [United Nations, 2004: 61]. Sprawa nie jest wcale tak prosta, szczególnie, gdy zwróci się uwagę na jej wymiar społeczny. Samo zjawisko migracji w ostatnich latach nabrało bardzo politycznego charakteru, zwłaszcza w zachodnim kręgu kulturowym. Tym bardziej, że wielu działających tam polityków stara się budować obraz, wedle którego Europa i Zachód mają być zalewane przez kolejne fale imigrantów. Tymczasem, oficjalne dane nie potwierdzają takich opinii³. Według Organizacji Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (OECD) pod koniec ubiegłego tysiąclecia w krajach Europejskiej Strefy Ekonomicznej mieszkało łącznie ponad 20 milionów „obcokrajowców” [OECD, 2001: 12]. Liczba ta stanowiła tylko 5,3% całkowitej populacji regionu, chociaż nie uwzględniała imigrantów

¹ Podkreślają to autorzy poświęconego temu zagadnieniu opracowania, zawierającego m.in. opisy przypadków poszczególnych europejskich państw [Vertovec, Wessendorf, 2010].

² Wyraża je m.in. przyjęta przez państwa skupione w Radzie Europy Konwencja Ramowa o Ochronie Praw Mniejszości Narodowych i Etnicznych z 1995 r. (Dz.U. z 2002 r. nr 22, poz. 209), a na gruncie polskiego systemu prawnego funkcjonująca od 2005 r. ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (Dz.U. z 2005 r. nr 17, poz. 141).

³ Zob. m.in. [GCIM (Global Commission on International Migration), 2005: 13].

naturalizowanych, nieposiadających zalegalizowanego pobytu oraz starających się dopiero o uzyskanie statusu uchodźców⁴. Mimo to, negatywne hasła głoszone na temat imigrantów stają się szczególnie nośne ze względu na dotkliwie skutki kryzysu gospodarczego, odczuwane przez społeczeństwa zachodnie⁵.

Powyższe problemy wobec polskich realiów mogą wydawać się lekko abstrakcyjne. Rzeczywiście, do niedawna w dyskursie publicznym dominował raczej temat wzmożonych wyjazdów Polaków za granicę. Wypada również zgodzić się z opinią, że Polska jest jednym z bardziej homogenicznych etnicznie i kulturowo państw Unii Europejskiej⁶. Powyższe tendencje jednak z pewnością naszego kraju nie ominą. Także w Polsce istnieje potrzeba podjęcia szerszej debaty publicznej na ten temat. Wielu badaczy wskazuje bowiem, że kraj czeka wzrost wskaźników migracyjnych w perspektywie najbliższych lat [Grzymała-Kazłowska, 2008: 9; Kaczmarczyk, Sokólski, 2008: 7-8]. Nakłada się na to proces stagnacji przyrostu naturalnego i starzenia się społeczeństwa polskiego, również w tym aspekcie zbliżającego się do norm unijnych. Tymczasem, jedną z metod zapewnienia lokalnej gospodarce ciągłości rozwoju oraz uzupełnienia luk na rynku pracy jest właśnie odpowiednio zarządzana imigracja. Kilka głośnych medialnie wydarzeń na przestrzeni ostatnich 2 lat pokazało jednak, że sporo mamy w tym kontekście jeszcze do zrobienia. Mieszkający w Polsce obcokrajowcy nie czują się akceptowani, a dotyczące ich pobytu regulacje nie sprzyjają integracji imigrantów w polskim społeczeństwie. Wystarczy przypomnieć choćby próbę ucieczki grupy 200 uchodźców, głównie o pochodzeniu czeczeńskim, w grudniu 2009 roku z ośrodka w Radomiu [Kokot, 2009: 1; Kokot, Klimowicz, Ludwińska, 2009: 4; Lisicki, 2009: 6] czy sprawę konfliktu w ośrodku dla uchodźców w Łomży, przynajmniej

⁴ Zgodnie z szacunkowymi danymi Międzynarodowej Organizacji ds. Migracji (IOM), opartymi na szerszej definicji kategorii "obcokrajowiec", w 2003 roku na kontynencie europejskim miało być ok. 56 milionów cudzoziemców (7,7% całkowitej populacji), [IOM, 2003: 29].

⁵ Pochodzące z okresu pierwszej fali kryzysu finansowego dane OECD pokazują, że imigranci ekonomiczni są grupą najbardziej narażoną na jego efekty, prowadzące do wzrostu bezrobocia [OECD, 2009: 17-19].

⁶ Według oficjalnych danych na 1 września 2004 roku w Polsce mieszkało 84,7 tysięcy imigrantów (w tym uchodźców), [Fihel, 2008: 35]; w grudniu 2008 roku kartę pobytu posiadało natomiast 77 766 cudzoziemców [Łotocki, 2009: 44]. Dane oficjalne nie uwzględniają jednak tzw. imigrantów nieregularnych (przebywających w danym kraju bez legalizacji swojego pobytu), a ich dokładna liczba nie jest w rezultacie znana.

częściowo inspirowanego działaniami jednego z lokalnych prawicowych polityków [Sokólska, 2009: 7; Klimowicz, 2009: 1].

Uwzględniając stan obecny, warto zacząć szerszą debatę otwierającą proces przygotowywania się do przyszłych wyzwań. W tym celu niezbędne jest uwzględnienie bieżących uwarunkowań społecznych, m.in. nastawienia Polaków do odmienności kulturowej, z czym również mamy jeszcze sporo do zrobienia. W województwie podlaskim, szczególnie w 2011 roku, głośne medialnie stały się akty wandalizmu, motywowanego nienawiścią rasową i antysemityzmem. Warto podkreślić, że doszło do tego w regionie o jednej z relatywnie najbardziej heterogenicznych etnicznie populacji w Polsce⁷. Może to dziwić, ponieważ wiele teorii dotyczących zagadnienia relacji między przedstawicielami różnych kultur wskazuje, iż zwiększenie możliwości kontaktu z odmiennością i poznawanie w ten sposób drugiej strony, sprzyja w rezultacie wzrostowi otwartości na nią i tolerancji [Verkuyten, 2010: 157]. Owa zależność przestaje jednak być taka prosta, jeśli weźmie się również pod uwagę rolę różnic w wartościach kulturowych, którymi kierują się stykające się grupy oraz potencjalną jakość tożsamości ich członków. Istotnym czynnikiem jest tu bowiem możliwość wystąpienia związanego z tymi zjawiskami poczucia niepewności i zagrożenia odmiennością [ibidem: 154-157] ze strony poszczególnych osób, które z kolei pogłębia podziały i powstrzymuje dialog.

Do obserwowania przebiegu procesów kontaktu przedstawicieli różnych grup kulturowo-etnicznych i mających na nie wpływ ewentualnych dawnych animozji doskonale nadaje się obszar pamięci. W jej ramach widoczne są implikacje poczucia zagrożenia tożsamości członków jednej grupy etnicznej przez przedstawicieli grup innych, określanych jako „obce”. Ma to m.in. związek z zauważoną przez Gesine Schwan zależnością między siłą (dokładnością) pamięci danej jednostki czy grupy a jakością jej tożsamości. Jak zauważyła ta autorka: „im słabsza jest nasza pamięć, im więcej pojawia się w niej luk – szczególnie takich, które pozwalają uniknąć konfrontacji z tym, co nieprzyjemne – tym słabsza i bardziej zawodna jest nasza tożsamość” [Schwan, 2009]. W rezultacie, jednym z aspektów warunkujących jakość dialogu międzykulturowego na danym terenie mogą być zakorzenione w lokalnej pamięci społecznej nieprzepracowane przez

⁷ Podczas spisu powszechnego z 2002 roku 4.6% mieszkańców województwa podlaskiego zadeklarowało posiadanie innej niż polska identyfikacji etnicznej, co stanowiło drugi wynik w kraju (najwięcej, bo aż 12,5% takich osób było w województwie opolskim), przekraczając średnią dla całego kraju wynoszącą 1,6% [GUS, 2008].

miejscową ludność (niewyjaśnione) wydarzenia z przeszłości. Taki багаż resentymentów, krzywd oraz interesów narosłych w poszczególnych społecznościach lokalnych ciąży na kształtowaniu się w ich obrębie relacji społecznych.

Sytuacja ta jest szczególnie skomplikowana na terenach tradycyjnie niejednorodnych kulturowo, gdzie często burzliwe wydarzenia historyczne, a czasem nawet świadome działania władz pogłębiały jeszcze naturalnie występujące podziały. Przykładem takich terenów są pogranicza kulturowe, czyli obszary, gdzie przenikają się wpływy dwóch lub większej liczby grup etnicznych lub narodowych [Machaj, 2000: 125-128; Sadowski, Czerniawska, 1999: 26; Sadowski, 1995: 39; Babiński, 1997] i występują obok siebie albo przenikają się grupy oraz kultury, odmienne tradycje i wartości, jak również tożsamości i profile mentalne [Machaj, 2000: 126]. W sposób naturalny od wielu lat dochodziło tam do kontaktu przedstawicieli różnych grup etnicznych i kulturowych oraz występowania w rezultacie procesów krzyżowania się i wzajemnego oddziaływania na siebie różnych wpływów o charakterze kulturowym, językowym, gospodarczym, demograficznym i politycznym.

Obserwacja odbicia przebiegu powyższych procesów w obszarze lokalnej pamięci społecznej na przykładowym wycinku takiego pogranicza jest celem niniejszego tekstu. Szczególna uwaga zostanie poświęcona tym aspektom tego zjawiska, które mogą determinować jakość współczesnego dialogu między przedstawicielami różnych kultur. Pozwoli to na podjęcie próby wskazania wynikających ze sfery pamięci uwarunkowań procesu kształtowania społeczeństwa wielokulturowego. W celu dokonania takiego wniosku w tekście przyjęto perspektywę studium przypadku położonej w województwie podlaskim, pod polsko-białoruską granicą miejscowości Krynki. Do analizy wykorzystano materiał źródłowy pochodzący z badań przeprowadzonych w tej miejscowości metodą wywiadów narracyjnych w ramach dwóch projektów badawczych białostockiego Stowarzyszenia na rzecz Ziemi Podlaskiej DRUMLA – *Śladami opowieści z przeszłości Podlasia* oraz *Odmalować harmonię wielokulturowego miasteczka* (zrealizowanych w latach 2008-2009)⁸. Koordynatorem i pomysłodawcą obu działań był autor tego tekstu.

⁸ Podsumowanie badań stanowi publikacja [Pazderski, 2009].

Podstawowe kategorie analityczne, czyli o pamięci społecznej na pograniczach kulturowych

Główną kategorią badawczą przyjętą w tym tekście są „lokalne miejsca pamięci”, czyli powszechnie obecne w wypowiedziach członków badanej społeczności (podzielane przez nich) zagadnienia/wątki, stanowiące o lokalnej tożsamości mieszkańców, ich swoistości grupowej i jakości przywiązania do rodzimych stron. Podejście takie opiera się na koncepcji francuskiego historyka Pierre'a Nory, wpisując się w założenia zaproponowanej przez niego „historii drugiego stopnia” [Kończal, 2009]. Kontynuując przemyślenia prekursora zachodnioeuropejskich socjologicznych badań nad pamięcią, Maurice'a Halbwachsa [Halbwachs, 1969], Nora zajął się zagadnieniem społecznych mechanizmów przekazywania wiedzy o przeszłości. W celu poddania analizie różnego rodzaju praktyk upamiętniających stosowanych przez grupę narodową Nora wprowadził kategorię „miejsc pamięci” (*les lieux de mémoire*)⁹, służących każdej grupie do zapamiętywania i przekazywania pamięci o kluczowych dla kształtowania jej tożsamości zjawiskach z przeszłości. Zastosowanie tego pojęcia pozwoliło także temu historykowi na przedstawienie najważniejszych fragmentów francuskiego uniwersum kulturowego, kształtujących poczucie spójności narodowej nad Sekwaną. Przez miejsca pamięci Nora rozumiał „każdą materialną lub idealną jednostkę znaczącą, którą wola ludzi lub praca czasu przekształciły w symboliczną część dziedzictwa pamiętanego przez daną wspólnotę” [Kończal, 2009: 211].

Wokół miejsc pamięci jako kategorii kluczowej Pierre Nora wypracował nową formę badań dotyczących przeszłości, którą nazwał „historią drugiego stopnia”. W odróżnieniu od tradycyjnej, pozytywistycznie nastawionej na chronologiczne badanie ciągów przyczynowo-skutkowych historii, ten nowy paradygmat umożliwia „spojrzenie na fenomeny historyczne z perspektywy ich funkcjonowania w pamięciach zbiorowych” [Kończal, 2008: 192]. Zastosowanie takiego podejścia stawia „w centrum uwagi badacza formy i media pamięci zbiorowych oraz konstruowanie, przekazywanie, utrwalanie, ale też wymazywanie i manipulowanie obrazami przeszłości” [ibidem]. W ujęciu samego autora, jest to „historia mniej zainteresowana

⁹ Najobszerniejsze przedstawienie koncepcji francuskiego historyka oraz przykład jej praktycznego wykorzystania w ramach analizy francuskich miejsc pamięci: [Nora, 1984, 1986, 1992]. Por. także [Traba, 2007: 29-30].

przyczynami niż efektami; mniej zainteresowana pamiętanymi czy nawet upamiętnianymi czynnościami niż śladami pozostałymi po tych czynnościach oraz interakcją między zastosowanymi formami upamiętniania; mniej zainteresowana wydarzeniami jako takimi, niż konstruowaniem wizerunku tych wydarzeń ponad czasem, zanikaniem i pojawianiem się na nowo ich znaczeń, mniej zainteresowana tym »co się naprawdę wydarzyło« niż bezustannym tego ponownym używaniem i nadużywaniem, wpływem tych wydarzeń na kolejne teraźniejszości; mniej zainteresowana tradycjami niż sposobem, w jaki tradycje są ustanawiane i przekazywane” [tłum. własne – F.P., *ibidem*: 206].

W rezultacie perspektywa ta umożliwi skupienie się na badaniu treści pamięci członków danej grupy społecznej oraz roli, jaką ten obraz przeszłości odgrywa w kształtowaniu się wewnątrz niej więzi społecznych. Jej przyjęcie pozwala na „zwrócenie się ku przestrzeni symbolicznej, dowartościowanie zbiorowych imaginacji i kultury popularnej, analizę sposobów użycia i funkcjonowania przeszłości dla aktualnych potrzeb” [Kończal, 2009: 211]. Umożliwia ona także zastanowienie się nad wpływem czynników zewnętrznych (np. polityki państwowej, oddziaływania instytucjonalnego) na ukształtowanie się pamięci społecznej danej grupy w określonej postaci.

W odniesieniu do analizowanego w tym tekście obszaru szczególnie wartościowe wydaje się krytyczne rozwinięcie koncepcji Nory, dokonane przez Moritza Csáky’ego. Autor ten zauważył, że zaproponowane przez francuskiego historyka podejście do konstytuujących tożsamość poszczególnych grup politycznych wątków z ich przeszłości powieli wzory XIX-wiecznych ideologii narodowych. Zamiast ich reprodukcji, co miało miejsce w ramach kolejno podejmowanych dotychczas badań poświęconych miejscom pamięci poszczególnych europejskich krajów¹⁰, Csáky zaproponował przededefiniowanie koncepcji Nory. Polega ono na jej wzbogaceniu kontekstem transnarodowym i odniesieniu do specyfiki Europy Środkowo-Wschodniej [Traba, 2007: 23-40]. W rezultacie zasugerował zastąpienie modelu narodowej jednoznaczności wieloznacznością miejsc pamięci, które powstały w wyniku nakładających się na siebie różnych pokładów kultur. Csáky dzieli je na endogenne, czyli pochodzące od zamieszkujących dany teren od stuleci grup etnicznych, oraz egzogenne,

¹⁰ Do tej pory ukazały się dzieła prezentujące m.in. niemieckie, włoskie, austriackie, luksemburskie miejsca pamięci [Kończal, 2008: 195-205].

które zostały przyniesione na dany obszar w ciągu stuleci migracji, wojen i kontaktów kulturalno-ekonomicznych oraz przekazane w procesie dyfuzji kulturowej¹¹. Dodatkowo oddziałują tutaj jeszcze dwa współwystępujące zjawiska (szczególnie ważne w Europie Środkowo-Wschodniej, stanowiącej dla austriackich badaczy główny punkt odniesienia). Pierwszym jest nakładanie (przeplatanie) się tożsamości narodowych, regionalnych oraz różnego rodzaju ponadnarodowych. Drugie to zmiana znaczenia tożsamości jednostkowej we współczesnym świecie, następująca na skutek wzmożonego zjawiska kontaktu kultur¹². Csáky i jego współpracownicy uważają, że w studiach nad „miejscami pamięci” „ważne są nie tylko elementy i kody »zgrupowane« w konkretnym »miejscu pamięci«, nie tylko, ich wspomniana już wieloznaczność, lecz dodatkowo również ich translokalna i transnarodowa proveniencja” [Traba, 2007b: 60-61].

Badania będące źródłem pochodzenia wykorzystanych do analizy w tym tekście materiałów w swych założeniach metodologicznych oparte były również na koncepcji pamięci opracowanej przez parę historyków i kulturoznawców niemieckich, Jana i Aleidę Assmannów. Kontynuując przemyślenia Nory, jako centralne kategorie poznania mechanizmów pamiętania wprowadzili oni dwa nowe pojęcia – „pamięć komunikatywną” oraz „pamięć kulturową” [Traba, 2008: 13].

Pierwsza z tych kategorii to pamięć przekazywana w trakcie komunikacji codziennej, którą „cechuje w wysokim stopniu brak wyspecjalizowania, dowolność ról i dowolność tematyczna oraz niezorganizowanie. Zazwyczaj komunikacja ta zachodzi między partnerami, którzy w każdej chwili mogą zamienić się rolami”. Jak wyjaśnia dalej Jan Assmann [J. Assmann, 2003: 12-13] „jej najważniejszą cechą jest ograniczony horyzont czasowy” (badania wykazują, że sięga nie dalej niż 80 do 100 lat wstecz). Treść tej pamięci jest ustalana ciągle w procesach komunikacji i interakcji społecznych. Obejmuje ona „aktywną pamięć (wspominanie) i doświadczenia żyjących pokoleń, które przekazywane są poprzez interaktywne działania, ale w sposób niesformalizowany, w formie potocznej komunikacji ustnej: przekazów rodzinnych, przyjacielskich, rozmów międzypokoleniowych” [Traba, 2008: 13]. W rezultacie ogromną rolę w jej kształtowaniu odgrywa przynależność do określonych grup społecznych takich,

¹¹ Więcej na temat multiperspektywicznego podejścia Moritza Csáky`ego do historii Europy Środkowo-Wschodniej – zob. [Henning Hahn, Traba, Górny, Kończal, 2009: 17-19].

¹² Na skutek wzmożonych migracji oraz procesu globalizacji kultury intensyfikuje się wymiana wzorów między poszczególnymi kulturami, mająca też wpływ na treść indywidualnych tożsamości.

jak rodzina, społeczność jednej wsi czy dana grupa etniczna mieszkająca w jej obrębie (każda jednostka należeć może w tym samym czasie do wielu podobnych grup społecznych). Dokonywane przez należące do nich jednostki przekazywanie wybranych treści takiej pamięci i zapamiętywanie prowadzi, z jednej strony, do tworzenia ich kultury, a z drugiej, powoduje, iż „jednostki budują między sobą więzi, pozwalające się im identyfikować jako grupa posiadająca wspólną kulturę” [ibidem: 14]. Za pośrednictwem pamięci komunikatywnej kształtuje się najbliższa poszczególnym jednostkom wiedza o otaczającym je świecie. Jest ona również do pewnego stopnia wyjątkowa w ramach poszczególnych grup społecznych, a jej posiadanie może odróżniać ich członków od reszty społeczeństwa.

Całość wiedzy na temat przeszłości w ramach grup społecznych nie kształtuje się jednak tylko na podstawie pamięci komunikatywnej, której zasięg ograniczony jest z reguły do trzech-czterech pokoleń. Z jednej strony, pewne jej fragmenty zanikają wraz z odejściem ich ostatnich przedstawicieli. Z drugiej, inne, w sposób ciągły na skutek oddziaływania różnego rodzaju procesów społecznych stają się częścią pamięci kulturowej [ibidem: 13]. Ta ostatnia stanowi drugi element pary zdefiniowanych przez Assmannów pojęć. Ich zdaniem, na skutek współczesnych trendów w kulturze rola pamięci komunikatywnej w kształtowaniu treści pamięci społecznej słabnie. W bardziej zróżnicowanych wewnętrznie, rozwiniętych cywilizacyjnie społeczeństwach coraz ważniejszą funkcję odgrywa właśnie pamięć kulturowa, skupiająca „charakterystyczny dla każdej społeczności i epoki zasób ponownie używanych tekstów, wyobrażeń i rytuałów, w których pielęgnuje, stabilizuje i przekazuje (dana grupa społeczna – dop. F.P.) wyobrażenie o samej sobie, dzieloną zbiorowo wiedzę (przeważnie, ale niekoniecznie) o przeszłości, na której grupa opiera świadomość swojej jedności i swoistości” [Traba, 2007b: 33].

Ujęta w ten sposób pamięć kulturowa ma swoje stałe punkty. W przeciwieństwie do poprzedniego rodzaju pamięci „jej horyzont nie przemieszcza się wraz z przesuwaną się teraźniejszością”. Zdaniem Jana Assmanna „tymi punktami stałymi są rozstrzygające o losie wydarzenia z przeszłości, których wspominanie jest podtrzymywane przez kształtujący wpływ kultury (teksty, obrzędy, pomniki) i komunikację zinstytucjonalizowaną” [J. Assmann, 13-14]. Autor proponuje nazwać je „figurami wspomnień”. Jego zdaniem są to elementy przeszłości, na których „opiera się pamięć” kulturowa całych grup społecznych. Przybierać mogą one postać material-

ną lub niematerialną. Jan Assmann zalicza do nich „zarówno realne, jak i mityczne postacie i wydarzenia, budynki i pomniki, instytucje i pojęcia, książki i dzieła sztuki”, które można, jego zdaniem, nazwać także „ikonami pamięci”. Według J. Assmanna „»miejscami pamięci«(...) stają się nie dlatego, że mają materialną postać, lecz z powodu swojej symbolicznej funkcji” [Traba, 2007b: 33]. Pamięć kulturowa, w odróżnieniu od komunikatywnej, jest kulturowana w ramach poszczególnych grup społecznych (np. narodowych lub regionalnych) za pomocą zinstytucjonalizowanych działań, często o charakterze rytualnym. Odbywa się to nie tylko za sprawą ustanawianych pomników czy muzeów, lecz również oficjalnego przekazu historycznego (przybierającego też formę polityki historycznej) oraz publicznych ceremonii.

Całość obrazu dopełnia koncepcja Aleidy Assmann, która wprowadziła do dyskursu pojęcia „pamięci funkcyjnej” (*Funktionsgedächtnis*) oraz „pamięci archiwizującej” (określanej też jako magazynująca) (*Speicher-gedächtnis*) [Assmann A., 2009: 123-139]. Pierwszą z nich można scharakteryzować w skrócie jako tę pamięć, która funkcjonuje w świadomości członków danej grupy, na co dzień¹³. Spełnia ona w ten sposób aktywną rolę w tworzeniu obowiązujących ich wartości i tradycji. Druga natomiast, to nic innego, jak pamięć ograniczona do suchej wiedzy historycznej, której zadaniem jest utrwalanie нефunkcjonujących już w życiu społecznym elementów przeszłości. Według Traby „jako rezerwuar wiadomości tworzy ona tło dla pamięci funkcyjnej” [Traba, 2007a: 27]. W odróżnieniu od „martwej historii” może jednak mieć wpływ na kształt pamięci funkcyjnej, korygując jej aktualne tendencje i stanowiąc ich źródło na przyszłość.

Zauważenie istnienia pamięci archiwizującej prowadzi do jeszcze jednego zjawiska nierozzerwalnie związanego z procesami kolektywnego pamiętania, o którym należy w tym miejscu wspomnieć. Chodzi o usuwanie, zarówno z dyskusji publicznych, jak i świadomości indywidualnych, wiedzy na temat pewnych wydarzeń¹⁴. Proces ten następować może zarówno za sprawą celowych działań, jak i bezrefleksyjnie. Poza procesem zapominania pewnych wydarzeń z przeszłości lub ich aspektów (naturalnym dla

¹³ Pamięć funkcyjna bardzo przypomina koncepcję „żywej historii” wprowadzoną przez Ninę Assorodobraj-Kulę. Autorka wyraźnie odróżniła tę ostatnią od „martwej” wiedzy historycznej znajdującej się w książkach. Pod pojęciem „historii żywej” rozumiała tę przeszłość (wiedzę o niej), która znajduje się w umysłach zwykłych ludzi, jaka jest przez nich przeżywana na co dzień – więcej [Traba, 2007a: 35]; na temat wspomnianej kategorii „żywej historii” [Assorodobraj, 1963: 5-45].

¹⁴ Por. także artykuł na temat społecznych procesów zapominania [Hirszowicz, Neyman, 2003].

jednostek ludzkich) dochodzi także do świadomego (lub podświadomego) zapominania określonych treści. Już Maurice Halbwachs [1969] wskazywał na to, że „pamięta się to, co wygodnie pamiętać, zapomina to zaś, co jest wygodnie zapomnieć”¹⁵. Analizujący to zagadnienie Marek Ziółkowski podkreśla natomiast analogię procesów zapominania zbiorowego oraz indywidualnego. Jego zdaniem „następuje tu wypieranie ze świadomości zbiorowej informacji niewygodnych, zakłócających dobre samopoczucie zbiorowości, oraz pojawiają się olbrzymie opory i często emocjonalne i irracjonalne reakcje przy powtórnym zetknięciu się z informacjami poprzednio wypartymi” [Ziółkowski, 2001: 5]. Za Ricoeurem wprowadza rozróżnienie na zapominanie „bierne” oraz „aktywne”:

„Pierwsze polega na strategii unikania, motywowanej przez niejasne dążenie, żeby nie wiedzieć, nie dowiadywać się niczego na temat zła popełnionego we własnym środowisku. Zapominanie aktywne natomiast ma charakter świadomie selektywny, polega w szczególności na zapominaniu z jednej strony o ofiarach i ich cierpieniach, a z drugiej o własnym udziale w zadawaniu tych cierpień. Na oddolne, spontaniczne procesy zapominania nakładają się więc świadome manipulacje informacją dokonywane zwłaszcza przez władzę państwową” [ibidem].

Można w ten sposób mówić o obecności pewnych „trupów w szafie pamięci”¹⁶ każdej zbiorowości. Jest to wyparta przez jej członków pamięć o własnych winach z powodu przemocy zadanej innym lub na temat krzywd doznanych samodzielnie. Tworzy się w rezultacie kategoria „białych plam” (upraszczając: tematów czy wydarzeń z przeszłości, o których wiedza nie jest dostępna lub mówi się o nich w sposób nietrafiający w oczekiwania danej grupy społecznej), opisywanych przez Barbarę Szacką [Szacka, 2003: 9-11; 2000: 54].

¹⁵ Halbwachs [1969] na uwagę tego autora wskazuje [Ziółkowski, 2001: 5].

¹⁶ Określenie zaproponowane przez [Ziółkowski, 2011: 11-12].

Miejsca pamięci w Krynkach a poziom integracji wewnętrznej społeczności pogranicza kulturowego

Charakterystyka badanej społeczności

Krynki to miejscowość położona w województwie podlaskim, oddalona obecnie tylko o dwa kilometry od granicy z Białorusią. Posiadające obecnie około dwóch tysięcy mieszkańców miasteczko przed drugą wojną światową stanowiło lokalne centrum kulturalno-gospodarcze, w którym na stałe zamieszkiwało około 8 tysięcy obywateli. Praktycznie w 80% byli to Żydzi, zajmujący często najlepsze kwartały w centrum miejscowości. Poza przemysłem (głównie garbarskim) trudnili się oni również handlem. Z tej przyczyny Krynki zaludniały się jeszcze bardziej w dni targowe, gdy ściągali do nich chłopi z okolicznych wsi, często o etnicznie białoruskim, choć nieświadomym, pochodzeniu. Poza mieszkańcami wyznania mojżeszowego w samych Krynkach mieszkali również katolicy, ci sami chłopi prawosławni (często nazywający samych siebie „tutejszymi”), a nawet Tatarzy, osiedleni w pobliskich Kruszynianach przez króla Jana III Sobieskiego jeszcze w XVII wieku¹⁷.

Na i tak już skomplikowany skład etniczno-kulturowy miejscowości nałożyły się dodatkowo procesy migracji, które określiły obecny skład społeczności Krynek. Można wskazać kilka głównych etapów takich ruchów społecznych, które wpłynęły na populację mieszkańców Krynek (wszystkie oparte są na uogólnieniu wypowiedzi przebadanych osób):

- zagładę Żydów – w latach 1941-42, gdy do miasteczka wkroczyli Niemcy, utworzyli getto, a potem dokonali jego likwidacji;
- osiedlanie się w Krynkach od 1944-45 roku ludności z okolicznych wsi (odciętych od Polski wytyczoną wówczas granicą) – dla części z nich to był tylko etap w dalszej podróży, często prowadzącej na tzw. ziemię odzyskane, większość jednak została;
- powojenny proces modernizacji kraju i związane z nim wyjazdy ludności wiejskiej do większych miast;
- przyjazd osadników do pracy w pegeerze w latach siedemdziesiątych XX wieku (często osób nieposiadających zakorzenienia, zmieniających miejsce zamieszkania w podróży za pracą);

¹⁷ O historii osadnictwa różnych grup etniczno-religijnych w miejscowości [Bach-Szczawińska, 2009: 35-39].

- emigracja zagraniczna ludności miejscowej po otwarciu granic po przełomie 1989 roku.

W rezultacie wystąpienia przedstawionych powyżej faz migracyjnych, można zaobserwować ukształtowanie się w Krynkach także trzech, nie do końca pokrywających się zakresami swych treści wersji świadomości o lokalnych wydarzeniach lat minionych, zapisanych przez pamięć komunikatywną. Proponuję nazwać je warstwami pamięci. Posiadaczem pierwszej z nich jest grupa przedwojennych mieszkańców Krynek oraz ich potomkowie, którzy wiedzę na temat przeszłości uzyskali od rodziców lub dziadków. Grupą, która reprezentuje drugą z warstw są wszyscy przyjezdni z pobliskich Krynkom wsi, które po wojnie zostały odcięte linią graniczną od Polski oraz ich zstępni. Ludzie ci przed wojną znajdowali się w zasięgu oddziaływania ekonomiczno-kulturalnego Krynek (w skali lokalnej) i w rezultacie posiadli pewną wiedzę na temat warunków przedwojennego życia w miejscowości. Sami jednak nie byli tego życia stałą częścią, a poza tym posiadają zespół odmiennych, wyjątkowych wspomnień, wyznaczających ich odrębność i pozwalających na przypisanie ich do odrębnej kategorii. Trzecią dużą warstwę pamięci reprezentuje grupa nowych osadników, przybywających do Krynek od lat siedemdziesiątych do pracy w powstającym PGR-ze.

Wskazanie tej specyficznej struktury miejscowości jest szczególnie istotne w kontekście zastosowanej podczas badań w Krynkach metodologii. Otóż, gromadzący relacje mieszkańców studenci najczęściej docierali do osób najstarszych, poszukując respondentów wedle kryterium posiadania wspomnień/wiedzy sięgających jak najdalej w przeszłość badanej społeczności. Dlatego też, w zasadzie, docierali do przedstawicieli tylko dwóch z wymienionych powyżej grup – przedwojennych mieszkańców Krynek (lub ich dzieci) oraz osób, które osiedliły się tutaj zaraz po wojnie. Wszystkie obserwacje dotyczące treści pamięci mieszkańców Krynek przedstawione w dalszej części tekstu odzwierciedlają w rezultacie stan świadomości tej części społeczności miasteczka. Uprawnione jest jednak domniemanie, że dużą część swej wiedzy udostępniłi swym potomkom w formie pamięci komunikatywnej na zasadzie przekazu międzypokoleniowego¹⁸. Z drugiej strony, pamiętać należy również, że na treść pamięć-

¹⁸ Zasady, na jakich kształtują się różnice w świadomości dotyczącej wydarzeń z przeszłości między różnymi pokoleniami zamieszkującymi obszar pogranicza kulturowego przedstawia również [Poczykowski, 2010: 159-161].

ci najmłodszych mieszkańców wpływać musiały jeszcze inne źródła przekazu – np. szkoła oraz radio, telewizja czy Internet¹⁹.

Lokalne miejsca pamięci mieszkańców Krynek

Analiza wyników badań przeprowadzonych w miejscowości pokazuje, że treść pamięci komunikatywnej dzisiejszych mieszkańców Krynek wykazuje się dużą zbieżnością (pamiętać przy tym jednak należy, że respondentów dobierano z klucza osób posiadających jakąś wiedzę na temat przeszłości i raczej spośród przedstawicieli starszych pokoleń). Pozwala to stwierdzić, iż ukształtowana na skutek przedstawionych powyżej procesów społeczność lokalna „podjęła się” (proces następował raczej samoczynnie, nie był uświadamiany przez poddane mu osoby) ustalenia przynajmniej części treści wspólnej pamięci (świadomości dotyczącej przeszłości zamieszkanych stron). Sformułowanie takich wniosków umożliwia analiza wyodrębnionych z relacji mieszkańców Krynek miejsc lokalnej pamięci. Można wyróżnić ich kilka, nadając im jednocześnie następujące określenia (poniżej podane zostały wraz z krótkimi opisami związanej z nimi treści, opartej na relacjach mieszkańców)²⁰:

O początkach/założeniu wsi

Nieliczni rozmówcy potrafili opowiedzieć znaną w miejscowości skądinąd legendę o założeniu wsi oraz przekazać lokalne relacje chociażby z czasów potopu szwedzkiego czy wojen napoleońskich. Warto jednak zauważyć, że dyspozycje do przeprowadzanych z nimi wywiadów były ułożone tak, że większy nacisk kładły na ich prywatne wspomnienia oraz historie dotyczące bezpośrednio ich rodzin.

„Za carskich czasów” 21 i rewolucja 1905 roku

Pierwsze wydarzenia zapisane w pamięci komunikatywnej mieszkańców Krynek pochodzą z drugiej połowy XIX i samego początku XX wieku. Należący do grupy katolików przyznających się do polskiej narodowości, zamieszkałych w Krynkach już przed drugą wojną światową respondenci opowiedzieli, jak „za carskich czasów” prześladowane były katolicyzm

¹⁹ Na temat roli tekstów kulturowych w kształtowaniu konkretnych treści opowieści o przeszłości i stosowania w nich określonych ram konstrukcyjnych i metafor [Welzer, 2009: 39-57].

²⁰ Szersze omówienie treści pamięci mieszkańców Krynek [Pazderski, 2009].

²¹ Sformułowanie pochodzi z wypowiedzi jednego z mieszkańców Krynek.

i kultura polska. Językiem urzędowym był rosyjski, a w domach ludzie (nawet ci deklarujący narodowość polską) posługiwali się lokalną gwarą, nazywaną przez miejscowych językiem „prostym”. Oficjalnie mowa polska dopuszczana była tylko w kościele, wliczając w to książeczki do nabożeństwa, które podlegały jednak cenzurze. Działalność Kościoła katolickiego spotykała się z ciągłymi utrudnieniami ze strony carskiej administracji, która wyraźnie faworyzowała kościół prawosławny. Postępowała także stopniowa rusyfikacja miejscowej ludności, nawet mimo deklarowanego utrzymywania się jej polskiej świadomości. Przyczyniało się do tego wprowadzenie systemu edukacji rosyjskiej, w ramach której niepiśmiennych do tej pory ludzi edukowano w języku urzędowym.

Tylko w jednej rozmowie wystąpiła wypowiedź dotycząca wydarzeń, jakie w 1905 roku miały miejsce bezpośrednio w Krynkach na fali nastrojów rewolucyjnych, które opanowały Cesarstwo Rosyjskie. Przez kilka dni funkcjonowała wówczas lokalnie tzw. republika kryniecka. Rebelię szybko stłumiły jednak przybyłe do miejscowości posiłki carskiego wojska.

Pierwsza wojna światowa

Pierwszym funkcjonującym w pamięci większej grupy mieszkańców wspólnym momentem historycznym jest zespół wydarzeń, jakie miały miejsce w okresie pierwszej wojny światowej. Krynki doświadczyły wówczas wszelkich dotyczących tych ziem faz działań wojennych, włącznie z tymi prowadzonymi przez armię niepodległego już państwa polskiego przeciw bolszewikom w 1920 roku. Pochodzący z tych terenów ludzie nie tylko uczestniczyli sami w walkach: „Natomiast w 18 roku to stryj Paweł był ochotnikiem do wojska”. Ludność miejscowa była także wykorzystywana przez różne armie do pełnienia służby pomocniczej przy zapewnianiu aprowizacji oraz transportu dla wojska. W pobliżu miejscowości odbyła się także jedna z bitew wypierających bolszewików na wschód wojsk polskich.

De Virionowie (miejscowi ziemianie)

Istotnym, funkcjonującym w pamięci najstarszych mieszkańców Krynek, motywem jest rola pełniona przez rodzinę de Virionów, dawnych właścicieli miejscowego majątku. Relacje na ich temat sięgają jednak także tylko okresu pierwszej wojny światowej, kiedy posiadłość rodziny była wykorzystywana przez wojska rosyjskie jako punkt celny. Po odzyskaniu

przez Polskę niepodległości de Virionowie byli ważnymi pracodawcami, szczególnie dla tej części ludności, która zajmowała się pracą na roli oraz hodowlą zwierząt. Historia rodziny w Krynkach wpisuje się też w procesy ekonomiczne następujące w miejscowości w okresie międzywojennym, kiedy bogacili się miejscowi przedsiębiorcy i kupcy żydowscy, a traciło swe znaczenie (m.in. na skutek kryzysu gospodarczego) lokalne ziemiaństwo.

Życie codzienne i relacje międzyetniczne w 20-leciu międzywojennym

W okresie międzywojennym Kryнки były miejscowością zamieszkaną przez różne grupy etniczne – katolików, prawosławnych, muzułmanów (miejscowych Tatarów). Znaczącą grupę mieszkańców (symbolicznie oraz gospodarczo najważniejszą) stanowili jednak żydzi, zajmujący się przemysłem garbarskim oraz handlem. Pomimo specyfiki struktury osadnictwa poszczególnych grup etniczno-religijnych (zamieszkiwania w innych częściach miejscowości, przy centrum zaludnionym w dużej mierze przez społeczność żydowską), dochodziło jednak do mieszania się ich przedstawicieli. Następował również proces wymiany kulturowej (zob. niżej).

Początek drugiej wojny światowej (wejście wojsk radzieckich i czerwiec 1941 roku)

W 1939 roku Kryнки nie doświadczyły praktycznie działań wojennych. Do miejscowości miał wkroczyć wówczas tylko na parę godzin pluton wojska niemieckiego. Po nim do Krynek weszły radzieckie jednostki wojskowe. Część mieszkańców zapamiętała, że Żydzi i Białorusini (prawosławni) mieli z radością witać obejmującą jurysdykcję nad miastem władzę radziecką i wkraczające oddziały. Jedną z pierwszych decyzji nowej władzy były aresztowania najbogatszych mieszkańców, głównie kupców i przedsiębiorców żydowskich oraz członków przedwojennej inteligencji i administracji lokalnej. Dalsze miesiące wiązały się z wprowadzeniem administracji sowieckiej w Krynkach wraz z systemem obowiązkowej edukacji. Mieszkańcy zapamiętali, iż szczególne miejsce w nowym systemie społecznym przypadło części miejscowej społeczności żydowskiej.

W odczuciu mieszkańców wojna rozpoczęła się w Krynkach dopiero w 1941 roku, wraz z agresją Niemiec hitlerowskich na Związek Radziecki. Miejscowość po raz pierwszy podlegała wówczas natężonym bombardowaniom przez walczące ze sobą armie. Po dwutygodniowych nalotach

i ucieczce oddziałów radzieckich do Krynek wkroczyło ponownie wojsko niemieckie.

Getto i zagłada miejscowych Żydów

Najpoważniejszym rezultatem wkroczenia wojsk hitlerowskich Niemiec do Krynek było utworzenie getta, w którym w dużym ścisunku zamknięci zostali Żydzi z samej miejscowości oraz jej okolic. Funkcjonowanie społeczności Krynek na tych wyjątkowych zasadach w warunkach okupacji niemieckiej jest kolejnym, bardzo żywo zapamiętanym przez mieszkańców momentem z przeszłości. Część zamkniętych w getcie Żydów Niemcy zmuszali do pracy fizycznej, nawet poza jego granicami. Było to dla nich czasem okazją do zdobycia brakującego wśród stłoczonej w getcie ludności jedzenia. Społeczności żydowska i chrześcijańska nie były od siebie idealnie oddzielone, dochodziło do spotkań oraz wymiany towarów.

Po roku jego istnienia, jesienią 1942 roku Niemcy przystąpili do likwidacji getta, wykorzystując w tym celu gospodarzy z okolicznych wsi. To na ich furmankach Żydów zawieziono do najbliższej stacji kolejowej, skąd ich dalsza droga wiodła do Treblinki.

Po usunięciu dotychczasowych mieszkańców getta Niemcy przystąpili do oczyszczania jego terenu z wszelkich pozostawionych przez Żydów wartościowych rzeczy. Zdobyte towary sprzedawali miejscowej ludności. Mieszkańcy Krynek, mimo zakazów, zaczęli także sami ukradkiem chodzić na teren dawnego getta w poszukiwaniu różnych dóbr, nawet tych najprostszyszy, których brakowało w okresie okupacji.

Okupacja (niemiecka)

Z okresem okupacji niemieckiej w Krynkach wiążą się trzy główne zagadnienia. Po pierwsze, relatywnie niewielka, jak się wydaje, ilość wojska niemieckiego, radziła sobie dobrze w administrowaniu okupowanym terenem i zmuszaniu miejscowej ludności do posłuszeństwa. Z drugiej strony, duża część mieszkańców została wywieziona na roboty przymusowe na ziemi leżące w przedwojennych granicach III Rzeszy. Najczęściej, jak wynika z badań, były to obszary dawnych Prus Wschodnich, a nawet wchodzącej w ich skład Warmii.

Trzeci ze wspomnianych aspektów dotyczy kwestii żydowskiej. Jak się bowiem okazuje, zagadnienie wcale nie zniknęło z życia mieszkańców wraz z likwidacją getta. Z jednej strony, wszyscy Żydzi nie zostali wywie-

zieni z miejscowości i okolicznych terenów z końcem 1942 roku. Część spośród nich została i była przechowywana przez mieszkańców. Zdarzało się również, że Żydzi ukrywali się w pobliskich lasach, w czym również czasem pomagali im dawni sąsiedzi.

Zakończenie wojny i zniszczenia w miejscowości

Zdaniem przebadanych mieszkańców największe zniszczenia i praktyczny kres przedwojennego ich charakteru przyniósł Krynkom rok 1944, kiedy nieopodal zatrzymał się na dwa tygodnie front, z którym nadciągały ponownie wojska radzieckie. W rezultacie zniszczeniu uległa w Krynkach większość przedwojennych zabudowań wraz z oryginalnym układem przestrzennym centrum miejscowości. Według różnych relacji pozostać miało jedynie od 10 do 30% domów. Po przełamaniu obrony niemieckiej, Kryнки zostały ponownie zajęte przez wojska radzieckie. Wkrótce istotną dla miejscowej ludności kwestią stało się ustalenie przebiegu nowej granicy z Białoruską SRR. Ostatnich korekt linii granicznej dokonano około 1948 roku. Tymczasem, w terenie działały ciągle grupy partyzantów o różnej proveniencji etnicznej i ideologicznej. O tych wydarzeniach respondenci mówili podczas badań w Krynkach relatywnie najmniej, chociaż skądinąd wiadomo, że wiązało się z nimi wiele cierpień miejscowej ludności, często zadawanych sobie wzajemnie przez dawnych sąsiadów. Wiedza o tym jest za to zapewne doskonale znana samym członkom lokalnej społeczności, traktowana jednak przez nich jako obszar niedostępny dla zewnętrznych osób. W rezultacie, trudno orzec na podstawie zgromadzonych informacji, do jakiego stopnia temat ten był już w powojennych dekadach przedmiotem dyskusji w samych Krynkach i ich okolicy.

Powojenne zmiany demograficzne i upadek znaczenia miejscowości

Po ostatecznym zakończeniu działań wojennych na omawianym terenie pozostała w Krynkach część ludności przystąpiła do odbudowy miejscowości. W pierwszych powojennych latach miały miejsce natężone procesy migracyjne do Krynek. Z jednej strony niezniszczone, pozostałe po wojnie wolne chaty szybko zasiedliła ludność przybywająca z pobliskich terenów, które po wytyczeniu nowej granicy znalazły się na terenie Białoruskiej SRR. Z drugiej, część mieszkającej na odłączonych od Polski ziemiach ludności próbowała uciekać nie tylko do Krynek, ale nawet na dalsze tereny, w szczególności na odebrane Niemcom ziemie nazwane po

wojnie „odzyskanymi”. Nie ominęła Krynek także akcja wymiany ludności między PRL-em a Białoruską SRR.

Krynki w okresie PRL-u

Wprowadzenie ustroju komunistycznego w PRL-u przyniosło miejscowości lata przymusu ekonomicznego oraz ideologicznego, w tym obowiązkowe kontyngenty dostaw produktów rolnych, nałożone na rolników. Te ostatnie skłaniały wielu z nich do porzucania swych gospodarstw i emigracji do rozwijających się wówczas miast. Innym dotkliwym dla mieszkańców aspektem nowego ustroju była wprowadzona przez władze przemoc symboliczna, przejawiająca się najbardziej w treści programów szkolnych oraz ideologii państwowej.

Znaczne ożywienie przyniosły Krynkom lata siedemdziesiąte XX wieku, kiedy założono Państwowe Gospodarstwo Rolne (PGR). Jego uruchomienie wiązało się ze wzmożonym osadnictwem w miejscowości ludzi przyjeżdżających z całej Polski oraz budową dla nich osiedla bloków mieszkalnych. W rezultacie Krynki wyraźnie ożyły. Niektórzy rozmówcy zapamiętali te lata jako najlepszy okres w ich życiu (były to też czas ich młodości). Z drugiej strony, do miejscowości przyjechało wielu ludzi, którzy nie czuli w niej żadnego zakorzenienia i nie przedstawiali wysokiej kultury pracy.

Migracje lat dziewięćdziesiątych XX wieku

Ruchy migracyjne z Krynek następowały od lat dziewięćdziesiątych XX wieku, ale nasiliły się po 2000 roku. Za granicę wyjeżdżali wówczas głównie młodzi członkowie rodzin, którzy wchodzili tam w mniej lub bardziej zażyłe relacje z miejscową ludnością. Przejmowali od niej, w drodze akulturacji, wzory kulturowe, które potem przynosili do Krynek. Wpływało to do pewnego stopnia na zmianę sposobu postrzegania świata nawet przez zasiedziały w nich mieszkańców. Ślady tego procesu widoczne są w relacjach zgromadzonych w trakcie przeprowadzonych w Krynkach badań.

Jednym z tematów tego artykułu jest proces wymiany treści kulturowych następujący w obszarze pamięci w społecznościach pogranicza oraz wynikające z niego uwarunkowania dialogu międzykulturowego. Dlatego też warto przyjrzeć się trochę bliżej zawartości tych z powyższych miejsc pamięci, które odnoszą się do wielokulturowych tradycji omawianych te-

renów, będąc związanymi z obecnością na nich ludności żydowskiej. Analiza pamięci na temat obecności Żydów w Krynkach zostanie w dalszej części tekstu zestawiona ze stosunkiem miejscowej ludności do dziedzictwa żydowskiego pozostałego na tych terenach.

Żywe wspomnienia mieszkańców związane ze wspólnym zamieszkiwaniem z przedstawicielami społeczności żydowskiej związane są dopiero z okresem 20-lecia międzywojennego. W pamięci dzisiejszych obywateli miasteczka nie zachowały się żadne żywe relacje dotyczące wcześniejszej egzystencji, mimo że według archiwów społeczność żydowska w Krynkach mieszka od kilku stuleci. Dowodzić to może prawidłowości obserwacji uczynionych przez Assmanna, mówiących o tym, że pamięć komunikatywna sięga do około 80-100 lat wstecz, pokrywając okres życia mniej więcej trzech pokoleń. Potem wybrane jej elementy, po odpowiednim ich instytucjonalnym upamiętnieniu mogą przechodzić do pamięci kulturowej danej społeczności lub wejść do obszaru scharakteryzowanej przez Aleidę Assmann pamięci archiwizującej. Taki proces zajść musiał również w Krynkach.

Dotyczące 20-lecia międzywojennego relacje zawierają już jednak wiele żywych wspomnień na temat życia codziennego i relacji międzyetnicznych. Według nich Żydzi dominowali wówczas w handlu i przemyśle (garbarskim), twardo broniąc dostępu do tych zajęć przedstawicielom pozostałych grup. Tym ostatnim pozostawała w takiej sytuacji praca u Żydów oraz rolnictwo i późniejsza sprzedaż produktów kupcom żydowskim. Pomagali też Żydom w okresie „szabasu” (często za pieniądze). Mieszkańcy z różnych grup etnicznych mieli własne zwyczaje, religie, organizacje społeczne (szkoły religijne, związki wyznaniowe, ugrupowania polityczne, inne), ale żyli też razem. Były sfery codziennej egzystencji, w których się spotykali – w największym stopniu dotyczy to dzieci (razem chodziły do państwowej szkoły i bawiły się), ale wieloetniczny był też skład miejscowego magistratu (przyjętym zwyczajem było, że zastępcą burmistrza wybierano zawsze Żyda – choć wyznawcy judaizmu stanowili większość mieszkańców).

W rezultacie, następowała wymiana wzorów kulturowych. Do dzisiaj przedwojenni mieszkańcy potrafią zacytować fragmenty tekstu w jidysz, znają specyfikę najważniejszych świąt i obrzędów żydowskich, w których uczestniczyli (jako świadkowie). Jeden z mężczyzn przyznał: „A czemu nie. Przed wojną na przykład, jak tu Żydzi byli, to jak pogrzeb żydow-

ski był, to nieraz często, tak chodziliśmy się przyglądać, jak tam”. Inny mieszkaniec zapamiętał: „u nich trumien nie było, wykopią dół, tego nieboszczyka na takich noszach nieśli. Takie nosze były na, no wstawiało się te nosze na czterech tych nóżkach, tego nieboszczyka nałożyli na nosze, tam przykrywali i nieśli na cmentarz. Tam już wykopany był dół. Modlili się. Oni tam jego wkładali do tego dołu, co wykopią i obkładali deskami tylko. A jak Żyd, czy Żydówka umrze, to wynajmowali, były takie Żydówki specjalne, nazywały się płaczki”²².

Kilka osób stwierdziło też, że jako naturalny traktowano nie tylko udział chrześcijanina w pogrzebie żydowskiego sąsiada, lecz również jego wizytę w synagodze (choć nie w celach religijnych). Stąd do dziś obecna wiedza o specyfice żydowskich świąt. Mężczyzna, który bywał w bożnicy i bawił się jako dziecko z młodymi Żydami, opowiedział o tzw. święcie namiotów (znanym też jako „kuczki”): „Szli, proszę was, nad wodę i modlili się też tam po swojemu. I tam też modlili się, ale były tak jak u nas Wszystkich Świętych, to u nich nazywali się »kuczki«.(...) O, na te kuczki, to ten czas przeważnie w deszczowe dni był(...). Wielkanoc to pascha i ona inaczej odbywała się”.

Kres tym relacjom przyniosła druga wojna światowa.

Stosunek do krajobrazu kulturowego jako wyznacznik poziomu zakorzenienia w wielokulturowej przeszłości lokalnej

W zgromadzonych w Krynkach narracjach widoczne miejsce zajmuje jeszcze jeden motyw tematyczny. Stanowi on ponadto dodatkowy wyznacznik stosunku dzisiejszych mieszkańców do wielokulturowej tradycji ich rodzimych stron. Dzięki zebranemu zapisowi pamięci ludzkiej można także zaobserwować, jakie wydarzenia następowały w tej sferze w historii. Przeszłe wypadki nie mogły pozostać bez wpływu na świadomość dzisiejszych mieszkańców, prowadząc do kształtowania się u nich określonych postaw wobec obecnego na zamieszkiwanym terytorium krajobrazu kulturowego. W przypadku Krynek chodzi o ślady po bardzo licznie zasiedlających miejscowość do wojny Żydach.

²² Wszystkie cytowane wypowiedzi mieszkańców Krynek pochodzą z materiałów źródłowych zebranych w trakcie badań przeprowadzonych w latach 2008-2009 w Krynkach i znajdują się w archiwum prywatnym autora.

W pamięci dzisiejszych mieszkańców odzwierciedlona jest wiedza na temat niszczenia pozostałości po mieszkających tu ludziach wyznania mojżeszowego. Pierwszy etap tego procesu miał się zacząć jeszcze podczas wojny, tuż po likwidacji miejscowego getta: „(...) byli niektórzy tacy bogaci Żydzi, to stawiali takie ładne obeliski, pomniki. No, to Niemcy tutaj, tam blisko tego cmentarza w czasie wojny tu założyli..., mleczarnię zrobili Niemcy i gospodarstwa im mleko dostarczali”. Pierwszymi wymienianymi w ten sposób przez dzisiejszych mieszkańców sprawcami są Niemcy.

Trudno jednak nie zauważyć, iż z pozostawionej własności żydowskiej zaczęli już wtedy korzystać ich dawni chrześcijańscy sąsiedzi. Dotyczy to nie tylko zabierania z terenu dawnego getta pozostawionych tam sprzętów i innych rzeczy codziennego użytku, lecz również zajmowania zwolnionych przez Żydów domów: „A no, a te domy, które Żydzi zostawili, ot ja na przykład tu mieszkam. Tu też było pożydowskie mieszkanie. Potem Niemcy w czasie wojny go sprzedali, a potem po wojnie ten plac odkupiłem, pożydowskie mieszkanie stoi. Tu dalej, to jeszcze takie te stare. To wszystko Żydzi tutaj mieszkali. No a potem, jak ich zagnali w czterdziestym... (...) No, to ludzie tam, co tam było na przykład myśleć? Żydów, że wywieźli, to wywieźli Żydów”.

Powyższe działania kontynuowano w czasach powojennych. Wprowadzaniu nowej oficjalnej wersji historii przez centralne władze komunistyczne, towarzyszyło lokalnie zamazywanie pamięci na temat regionalnej przeszłości związanej ze społecznością żydowską. Po pierwsze, kontynuowano zniszczenia na cmentarzu żydowskim, z którego usuwano, co lepsze nagrobki i wykorzystywano w budownictwie lub na pozostałych nekropoliach: „A jak. To, to już rozgrabione, cmentarz żydowski za komunizmu. To już tam, nie wiem tam, tam każdy dołożył już się do tego cmentarza. (...) Po co ten cmentarz niszczyć było? Nagrobki, te pomniczki powyjmowali, zakładali na chodnik, pani”.

Czasem takie działania przyjmowały wręcz kształt zawłaszczenia pozostałej po dawnych mieszkańcach przestrzeni symbolicznej. Pewien mężczyzna zrelacjonował: „Tutaj [na cmentarzu żydowskim – dop. F.P.] jak zakładali PGR, to chcieli przedszkole PGR-owskie wybudować dla tego...”

Najpoważniejszym chyba przykładem zrywania więzi z żydowską przestrzenią kulturową w Krynkach, a zarazem ostatnim akordem tego procesu, było zniszczenie zachowanej po wojnie Wielkiej Synagogi w latach siedemdziesiątych XX wieku: „A po wojnie, to dopiero, to gdzieś po

70-którymś roku. To te rumowisko ono stało wypalone. A to z kamieni wszystko stało to. Już nasi Tatarzy wysadzali to. Groziło zawaleniem i tak dalej, to po wojnie tyle lat. To na wapnie i żaden kamień nie odszedł”. Pod zachowane w całości, ale pozbawione dachu mury, ładunki wybuchowe podłożyli saperzy z polskiego wojska.

Podsumowanie

Wszyscy poddani badaniom mieszkańcy Krynek wydają się podzielać treść przedstawionych w tekście lokalnych miejsc pamięci. Pozwala to na dokonanie obserwacji, iż najwyraźniej powiódł się tam proces kształtowania się wspólnoty pamięci, a członkom tej społeczności udało się ustalić, przynajmniej do pewnego stopnia, wspólną wersję świadomości na temat przeszłości ich miejscowości. Ciągłe zaobserwować w niej można jednak występowanie istotnych niespójności.

Analiza pamięci społecznej mieszkańców wybranego fragmentu polsko-białoruskiego pogranicza kulturowego pokazuje w rezultacie obecność kilku wątków, mogących podminowywać lokalnie dialog międzykulturowy. Takie trudne momenty z przeszłości Radosław Poczykowski zalicza do tzw. czerwonego obszaru pamięci, obejmującego wydarzenia wypierane ze świadomości przez członków danej społeczności [Poczykowski, 2010: 170-171]. W zgromadzonych w Krynkach relacjach nie pojawiają się przykładowo wspomnienia dotyczące kilku istotnych motywów z najnowszej historii. Wystarczy podać znany z innych źródeł fakt występowania na tych terenach pod koniec drugiej wojny burzliwych sporów międzyetnicznych. Wyrządzane sobie wówczas przez sąsiadów krzywdy najwyraźniej ciągle pozostają wyparte do mniej lub bardziej skrywanej sfery nieświadomości, podminowując relacje społeczne miejscowej ludności.

W pamięci badanych osób wyraźne są też ślady działań skierowanych na wypieranie pozostałości po przedwojennych mieszkańcach, w tym niszczenia elementów dziedzictwa kulturowego po miejscowej społeczności żydowskiej. Do tej pory nie wyjaśniono jednak kwestii odpowiedzialności za te czyny. Chociaż wiele osób przyznaje, że miały one miejsce (nawet powszechnie) i wydaje się oceniać takie czyny negatywnie, to bardzo rzadko pojawiają się w ich relacjach sprawcy. Prawie zawsze są to jacyś niezidentyfikowani, zbiorowo oceniani negatywnie, „inni”. Nigdy wskaza-

nie nie pada na samych respondentów czy członków ich rodzin. Poprzez zrzućenie odpowiedzialności na obce osoby możliwe staje się wybielanie wizerunku własnej grupy społecznej [Welzer, Moller, Tschuggnall, 2009: 404]. W ten sposób doświadczone przez trudną historię jednostki i tworzone przez nie grupy pierwotne ukształtowały szereg strategii pozwalających na wypieranie ze świadomości krzywd doznanych samodzielnie oraz tych zadanych innym [A. Assmann, 2009: 333-349].

Jak się wydaje, bez poradzenia sobie jednak z takimi doświadczeniami, przepracowania ich przez lokalną społeczność i podjęcia trudnej próby wyjaśnienia głęboko zakorzenionych animozji, trudno jest kształtować postawy prawdziwie otwarte na odmienność kulturową. Podobną opinię wyraża Gesine Schwan, według której „im bardziej koherentna jest nasza pamięć, im słabszy jest w niej mechanizm wypierania, tym pewniejszymi stajemy się partnerami, tym skuteczniej możemy się komunikować i przyczynić do wzajemnego porozumienia” [Schwan, 2007]. Innymi słowy, jedną z przyczyn okazywania niechęci wobec różnic kulturowych przez poszczególne jednostki może być głęboko zakorzenione poczucie winy oraz związany z nim kompleks niższości i odczuwana w rezultacie niepewność dotycząca własnej tożsamości. Jak pokazują też doświadczenia z przeszłości, ujawnieniu takich resentymentów sprzyjać może zaburzenie dotychczasowych zasad życia społecznego i zatrzymanie obowiązywania nawet dotychczasowych form relacji występujących między sąsiadami.

Warto uwzględnić powyższe uwarunkowania, zastanawiając się nad sposobami reakcji na przedstawione we wstępie do tego tekstu, stojące przed Polską wyzwania demograficzne. Tak długo, jak nie zostaną podjęte odpowiednie działania, pozwalające członkom danej społeczności (lokalnej i narodowej) poczuć się dobrze z samymi sobą, nie tylko bardzo trudne będzie kształtowanie w niej poczucia więzi z pozostałym po dawnych odmiennych etnicznie sąsiadach krajobrazem kulturowym. Na istotne przeciwności narażone będzie także budowanie opartych na otwartości relacji z przybywającymi na taki obszar przedstawicielami nowych mniejszości.

Bibliografia

- Assmann A. (2009), *Pięć strategii wypierania ze świadomości*, [w:] M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Kraków
- Assmann A. (2009), *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, [w:] M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Kraków
- Assmann J. (2003), *Pamięć zbiorowa i tożsamość kulturowa*, „Borussia”, 2003, nr 29
- Assorodobraj N. (1963), „Żywa historia”, *Świadomość historyczna: symptomy i propozycje badawcze*, „Studia Socjologiczne”, nr 2
- Babiński G. (1997), *Pogranicze polsko-ukraińskie: etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Kraków, Nomos
- Bach-Szczawińska C. (2009), *Proces kształtowania się wielokulturowego osadnictwa na obszarze gminy Krynki*, [w:] F. Pazderski (red.), *Śladami opowieści z przeszłości pogranicza. Relacje międzyetniczne i kształtowanie się społeczności wsi w pamięci mieszkańców pogranicza polsko-białoruskiego na przykładzie miejscowości Krynki*, Białystok
- Baruma I. (2008), *Śmierć w Amsterdamie. Zabójstwo Theo van Gogha i granice tolerancji*, Kraków
- Cameron D. (2011), *Wystąpienie Premiera Wielkiej Brytanii, Davida Camerona, podczas konferencji poświęconej zagadnieniom bezpieczeństwa w Monachium 5.02.2011*, „Gazeta Wyborcza” „Świąteczna”, 12-13 lutego
- Fihel A. (2008), *Charakterystyka imigrantów w Polsce w świetle danych urzędowych*, [w:] A. Grzymała-Kazłowska (red.), *Między jednością a wielością. Integracja odmiennych grup i kategorii imigrantów w Polsce*, Warszawa
- GCIM, (Global Commission on International Migration), (2005), *Migration in an interconnected world: New directions for action* (dostępny na: www.gcim.org/en/ z dnia 30.10.2011)
- Grzymała-Kazłowska A. (red.), (2008), *Między jednością a wielością. Integracja odmiennych grup i kategorii imigrantów w Polsce*, Warszawa
- GUS (2008), *Wyniki Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2002 w zakresie deklarowanej narodowości oraz języka używanego w domu*, aktualizacja z dn. 15.07.2008 (http://www.stat.gov.pl/gus/5840_4520_PLK_HTML.htm z dnia 10.11.2011)
- Halbwachs M. (1969), *Spoleczne ramy pamięci*, wstęp i przekł. M. Król, Warszawa
- Hansen R. (2007), *United Kingdom*, „Focus Migration Country Profile”, Nr 12, grudzień 2007 (www.focus-migration.de/uploads/tx_wilpubdb/CP_12_UnitedKingdom.pdf z dnia 8.11.2011)

- Hahn H.-H., Traba R., Górny M., Kończal K. (2009), *Deutsch-polnische Erinnerungs-orte. Polsko-niemieckie miejsca pamięci. Reinterpretacje i nowa koncepcja badań*, [w:] *Reader dla Autorów i Autorów artykułów na temat polsko-niemieckich miejsc pamięci*, wyd. piąte, październik 2009 r. (www.cbh.pan.pl/images/stories/pliki/pdf/PNMP/2009-10-16_Reader_PL_online.pdf z dnia 29.10.2011)
- Hirszowicz M., Neyman E. (2003), *Spoleczne ramy niepamięci*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3-4
- International Organisation for Migration (IOM, 2003), *World Migration Report 2003: Managing Migration – Challenges and Responses for People on the Move*, Geneva
- Kaczmarczyk P., Okólski M. (red.), (2008), *Polityka migracyjna jako instrument promocji zatrudnienia i ograniczania bezrobocia*, Warszawa
- Klimowicz J. (2009), *Posel PiS nie chce w Łomży czeczeńskiej enklawy*, „Gazeta Wyborcza”, 30 września
- Kokot M. (2009), *Czeczeński protest*, „Gazeta Wyborcza”, 16 grudnia (wydanie wrocławskie)
- Kokot M., Klimowicz J., Ludwińska K. (2009), *Od Polski wolą Zachód*, „Gazeta Wyborcza” „Kraj”, 16 grudnia
- Lisicki Grzegorz (2009), *Dalej chcą do Strasburga*, „Gazeta Wyborcza” „Kraj”, 19 grudnia
- Kończal K. (2009), *Bliskie spotkania z historią drugiego stopnia*, [w:] A. Szpociński (red.), *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, Warszawa
- Kończal K. (2008), *Co dwa stopnie, to nie jeden. Kronika (nie)obecności miejsc pamięci w badaniach historycznych*, „Zapiski Historyczne”, LXXIII, nr 2-3
- Kymlicka W. (2010), *The rise and fall of multiculturalism? New debates on inclusion and accommodation in diverse societies*, [w:] S. Vertovec, S. Wessendorf (red.), *The Multiculturalism Backlash. European discourses, policies and practices*, Londyn – Nowy Jork
- Kymlicka W. (2009), *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, New York
- Łotocki Ł. (2009), *Integracja i dyskryminacja – krajobraz 2009*, Warszawa
- Machaj I. (2000), *Pogranicze*, [w:] H. Domański (red.), *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Warszawa
- Nora P. (1984, 1986, 1992), *Les lieux de mémoire*, Paris, t. 1-3
- OECD (2001), *Trends in International Migration: Continuous Reporting System on Migration. SOPEMI 2001*, Paryż, OECD Publishing (www.oecd.org/dataoecd/43/61/2507635.pdf z dnia 2.11.2011)
- OECD (2009), *International Migration Outlook: SOPEMI 2009. Special Focus: Managing Labour Migration beyond the Crisis*, Paryż, OECD Publishing
- Pazderski F. (red.), (2009), *Śladami opowieści z przeszłości pogranicza. Relacje międzyetniczne i kształtowanie się społeczności wsi w pamięci mieszkańców pogranicza polsko-białoruskiego na przykładzie miejscowości Krynki, Białystok*
- Pazderski F. (2009), *Warstwy pamięci w Krynkach a kształtowanie się wspólnoty pamięci w miejscowości pogranicza kulturowego*, [w:] F. Pazderski (red.), *Śladami opowieści*

z przeszłości pogranicza. Relacje międzyetniczne i kształtowanie się społeczności wsi w pamięci mieszkańców pogranicza polsko-białoruskiego na przykładzie miejscowości Krynki, Białystok

- Poczykowski R. (2010), *Lokalny wymiar pamięci. Pamięć zbiorowa i jej przemiany w północno-wschodniej Polsce*, Białystok
- Sadowski A., Czerniawska M. (1999), *Tożsamość Polaków na pograniczach*, Białystok
- Sadowski A. (1995), *Pogranicze polsko-białoruskie: tożsamość mieszkańców*, Białystok
- Schiffauer W. (2006), *Enemies within the gates. The debate about citizenship of Muslims in Germany*, [w:] T. Modood, A. Triandafyllidou, R. Zapata-Barrero (red.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship*, Londyn – Nowy Jork
- Schwan G. (2007), *Potrzeba uczciwego rozrachunku*, zamieszczonego jako jedna z 3 wypowiedzi nt. europejskich dysput o pamięci – zob. *Czy Europa istnieje?*, „Gazeta Wyborcza”, 8 listopada
- Sokólska E. (2009), *To poseł rozpętał wojnę?*, GW „Kraj”, 29 września
- Szacka B. (2003), *Historia i pamięć zbiorowa*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4
- Szacka B. (2000), *Pamięć społeczna*, [w:] H. Domański (red.), *Encyklopedia socjologii*, Warszawa, t. 3
- Traba R. (2007a), *Pamięć zbiorowa: rozważania o „historycznych” możliwościach posługiwania się nowoczesnymi koncepcjami badania pamięci*, [w:] idem, *Historia – przestrzeń dialogu*, Warszawa
- Traba R. (2007b), *Społeczne ramy czytania historii*, [w:] idem, *Historia – przestrzeń dialogu*, Warszawa
- Traba R. (2008), *Pamięć kulturowa – pamięć komunikatywna. Teoria i praktyka badawcza Jana Assmanna*, [w:] J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa
- United Nations, Department of Economic and Social Affairs (2004), *World Economic and Social survey 2004: International Migration*, E/2004/75/Rev.1/Add.1, ST/ESA/291/Add.1 (www.un.org/esa/policy/wess/wess2004files/part2web/part2web.pdf z dnia 10.10.2011)
- Welzer H., Moller S., Tschuggnall K. (2009), *„Dziadek nie był nazistą“: Narodowy socjalizm i Holokaust w pamięci rodzinnej*, [w:] M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Kraków
- Welzer H. (2009), *Materiał, z którego zbudowane są biografie*, [w:] M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Kraków
- Wenden Catherine de (2005), *Conceptual and Political Approaches to Integration: a French Perspective*, [w:] R. Süßmuth, W. Weidenfeld (red.), *Managing Integration: the European Union's Responsibilities towards Immigrants*, Bruksela
- Wielniński B.T. (2010), *Merkel łączy imigrantów i multikulti*, GW „Świat”, 18 października
- Verkuyten M. (2010), *Multiculturalism and Tolerance. An Ingroup Perspective*, [w:] J. Crisp Richard (red.), *The Psychology of Social and Cultural Diversity*, Chichester, Wiley-Blackwell

- Vertovec S., Wessendorf S. (red.) (2010), *The Multiculturlism Backlash. European discourses, policies and practices*, Londyn – Nowy Jork
- Vertovec S., Wessendorf S. (2010), *Introduction. Assessing the backlash against multiculturalism in Europe*, [w:] S. Vertovec, S. Wessendorf (red.), *The Multiculturlism Backlash. European discourses, policies and practices*, Londyn – Nowy Jork
- Ziółkowski M. (2001), *Pamięć i zapominanie: Trupy w szafie polskiej zbiorowej pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3-4

SUMMARY**Between multicultural tradition and ethnically diversified present times – implications from the research on collective remembering processes in the cultural borderland on an example of Krynki in Podlasie region**

Present economic crisis has moved the main interest of public opinion in the European states from the issue that has previously led to heated discussions – how to deal with growing culturally diversified composition of local societies. However, this process is continuously increasing its importance, especially in the countries like Poland, where still hardly any more deep and broad debate on the relation with foreigners arriving in the country could have been observed. This topic is even more important as several scholars claim that the country is going to face higher influx of migrants to its territory. Thus, it shall be taken up by the politicians and opinion makers in order to prepare local society for that. As many recent events show, people are not ready for this yet.

Considering this issue once, it is important to refer to also experiences from the past related to intercultural relations within Polish territory and build new policies on that. One of the spheres where the results of previous relations between Poles and people from culturally and ethnically different groups can be observed is collective memory. The most important minority that used to live in Poland were Jews. This paper is analysing a case study of a place where they were forming a large number of local population – a small town in eastern part of Podlasie region called Krynki. Building on the results of narrative research made there in 2008 and 2009 it uses a concept of “local realms of memory” to show to what extent an exchange of cultural patterns between ethnically different groups can be observed. It also presents the most difficult events from the past that still have to be worked out and recognised by local population in order to make its members to be prepared better for building peaceful, long-term relations with new minorities arriving in the country.

Keywords:

multiculturalism, memory, memory sites, Krynki, Jews

KAROLINA FRĄCKIEWICZ

**WYPEŁNIANIE PRZESTRZENI IDENTYFIKACYJNEJ
– ZRÓŻNICOWANE SPOŁECZNOŚCI BIELSKA
PODLASKIEGO I BIAŁEGOSTOKU**

(...) tutaj na rubieżach Polski (ABP4;1)

Transformacja systemowa rozbudziła różnorodność w wielu formach, zmiany instytucjonalne stworzyły możliwości jej szerszej artykulacji w sferze publicznej. Grupy mniejszościowe, etniczne, regionalne częściej wyrażały swoje ambicje – poprzez regionalne ruchy folklorystyczne, kulturowe, po dążenia polityczne. Zbigniew Rykiel podjął próbę określenia polskich tendencji regionalistycznych [1993: 87-96]. W opublikowanym w 1993 roku artykule stwierdził, że w ówczesnym czasie nie charakteryzowały się one wysokim stopniem natężenia. Opierając się na podziale terytorialnym kraju z roku 1975, utożsamiając pojęcie „regionu” z obszarem województwa, oznaczył na mapie „regionalizm kulturalny”, zakreskując obszar województwa nowosądeckiego i białostockiego. „Regionalizm kulturalny” – jak wyjaśniał – to rodzaj regionalizmu sensu stricte, cechujący się świadomością zbiorowości, działaniami ruchów regionalnych i występujących tendencji regionalistycznych, różniący się od pozostałych regionalizmów tego typu (politycznego, kulturowego, ekonomicznego) liczebnością społeczności, która dążenia przejawia, zasięgiem zainteresowania (starania zbiorowości/społeczności regionalnej a wyróżnionej jej części). Regionalizm kulturalny w województwie białostockim to regionalizm grupy etnicznej Białorusinów, którym zależy na odrębności kulturalnej i ewentualnie przy tego typu aspiracjach – samorządności lokalnej.

Andrzej Sadowski [2009: 7-21] traktuje zróżnicowanie kulturowe województwa podlaskiego jako szansę rozwoju regionu (w sensie socjologicznym), co obok walorów przyrodniczych, możliwości wykorzystania przygranicznego położenia i rozwoju edukacji, szczególnie na poziomie wyższym, stanowi specyficzny potencjał. W województwie podlaskim

według Spisu Powszechnego z 2002 roku¹ zamieszkuje 55 199 osób narodowości niepolskiej, polskiej – 1 135 347, z czego w mieście Białystok: ludność polska – 272 266, niepolska – 8 672; mniejszość białoruska (najliczniejsza w województwie – 46 tys. osób) w mieście Białystok to 7 434 osób (niecałe 3%), mniejszość ukraińska – 417, rosyjska – 194, tatarska – 189. W mieście Bielsk Podlaski: ludność polska – 20 884, niepolska – 5 993, z czego: mniejszość białoruska – 5 602 (co stanowi niecałe 21% ogółu ludności), w gmienie wiejskiej Bielsk Podlaski – prawie 47%, mniejszość ukraińska – 308.

Białystok określany jest mianem miasta na pograniczu – nie tylko z racji położenia. Dla „mieszkańca” pogranicza niełatwa może okazać się próba kulturowej identyfikacji, językowego, narodowo-etnicznego określenia, podobnie jak dla jego otoczenia.

Tożsamość indywidualna, czyli autodefinicje i identyfikacje, uwzględniające odpowiedź innych na naszą osobę, składają się na tożsamość zbiorową/społeczną grupy. Opierając się na zbliżonych dla większości członków systemach wartości, jest zarazem swoistym, nieredukowalnym do nich zbiorem autoidentyfikacji [por. Jałowiecki, 2002: 128-134]. Tożsamość to więzi łączące jednostkę z grupą, identyfikacja „my”, odgraniczająca „nas” od „innych”, odróżniająca i pozwalająca umiejscowić w sieci społecznej komunikacji. Jedną z odmian tożsamości społecznej jest tożsamość kulturowa, opierająca się na trwałych identyfikacjach jednostek ze swoją grupą, wyróżniającą się przywiązaniem do własnej tradycji, zwyczajów, systemu wartości. Tożsamość etniczna [Boksański, 2005: 73-100] oparta jest na symbolach i treści, emocjach z nimi związanych w danej wspólnocie – „etniczność” jako połączenie stylu życia, subiektywnego odczucia i cech „naturalnie” przysługujących, jak wspólne pochodzenie, stosunki pokrewieństwa. Szczególnie istotna z punktu widzenia opracowania jest tożsamość religijno-wyznaniowa i etniczno-narodowa mieszkańców województwa podlaskiego, które na ogół się nie pokrywają [Sadowski, 2005: 153].

Odpowiedzi na pytanie o bariery w rozwoju działań regionalnych grup mniejszościowych w okresie transformacji ustrojowej powinno się szukać przede wszystkim w strategiach adaptacji Polaków do poprzedniego ustroju. W okresie PRL-u zauważany był brak struktur pośredniczących pomiędzy zbiorowiskiem grup pierwotnych (rodzin, przyjacielskich, rza-

¹ z: <http://www.stat.gov.pl>, z dnia 15.06.2010

dziej sąsiedzkich) a poziomem identyfikacji narodowej. Wyróżniający był niedostatek instytucjonalnych przejawów grupowej integracji. Pejoratywne określenie „oni”, jak pisał Stefan Nowak [1979: 157-173], odnosiło się do świata instytucji formalnych, administracyjnych organów, raczej zniechęcających do osobistego zaangażowania pracowników i niepropagujących wzorów działań organizacyjnych wśród ogółu [1979: 157-173]. Mikołaj Cześnik [2008] zajmował się próżnią polityczną, sprawdzając jej wpływ na jakość demokracji, dostrzegał dużą i niewykorzystaną moc eksplanacyjną koncepcji Nowaka. Próżnia socjologiczna dostrzegana była także po wprowadzeniu zmian, „Wyrażany jest pogląd, że po roku 1989 próżnia społeczna została wypełniona tylko w niewielkim stopniu bądź że wypełniły ją układy w części instytucjonalnie niedorozwinięte lub – co gorsze – patologiczne”, [Kubiak, 2004: 19]. Sytuację charakteryzowano poprzez niski poziom zaufania pionowego i horyzontalnego, familiaryzm, patologiczne formy kapitału społecznego – przejawy korupcji, niską partycypację w działaniach społecznych.

Niepokojące wydaje się wytwarzanie kapitału społecznego [Trutkowski, 2005], na który składają się: zaufanie, normy i więzi przede wszystkim wiążące w obrębie grup skupiających jednostki sobie podobne przy stosunkowo niskiej mocy kreowania więzi stosunkowo słabszych, pomiędzy różnymi sobie, czyli kapitału pomostowego, spajającego grupy w społeczności lokalnej, wydaje się, że zwiększając efektywność działania. Kapitał wiążący może degenerować w „brudny” („brudne wspólnoty” Adama Podgóreckiego [1991]), łączący członków niezdrową lojalnością, nastawionych na realizację partykularnych interesów. Ludzi we wspólnocie łączy np. pokrewieństwo, pochodzenie, wartości; mają oni poczucie przynależności do grupy, w której zaspokajane są ich potrzeby i wytwarza się swoisty kodeks postępowania. Skupienie w mikrostrukturach zabiegających o ograniczone zasoby, kategoryzacje „my” – „oni”, wrogie nastawienie, można uznać za elementy amoralnego familizmu, rozbijającego strukturę. Egoistyczny indywidualizm, brak wzajemnego zaufania, tworzenie nieformalnych sieci społecznych oraz dodatkowo w przypadku przedstawicieli mniejszości narodowych istnienie negatywnych stereotypów ich grup w społeczeństwie polskim i związane z tym procesy asymilacji, miały negatywny wpływ na ograniczenie działalności grup mniejszościowych po 1989 roku.

Jakie są identyfikacje i więzi łączące mieszkańców wybranych zróżnicowanych społeczności Podlasia? Czy jest w nich miejsce na więzi o charakterze etnicznym? Czy ważną rolę odgrywają identyfikacje łączące członków grup mniejszościowych?

Metodologia

Opracowanie powstało na podstawie materiału zebranego podczas praktyk studenckich „Integracja społeczna w wybranych miastach województwa podlaskiego”, przeprowadzonych przez Instytut Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku w lipcu i sierpniu 2009 roku w Białymstoku i Bielsku Podlaskim (leżącym na południe od Białegostoku). Badania obejmowały część ilościową – kwestionariusz ankiety (w analizie uwzględniono 623 wywiady kwestionariuszowe zebrane w Bielsku Podlaskim i 556 w Białymstoku) i jakościową – wywiady pogłębione z przedstawicielami władzy wykonawczej, radnymi, liderami opinii, duchownymi i przedsiębiorcami (w Białymstoku łącznie 18 wywiadów, w Bielsku Podlaskim – 24 wywiady, zawierające pytania badające powiązania nieformalne i klientelistyczne); wywiady przeprowadzone w 3 grupach: 1) z lokalnymi liderami opinii (13 w Białymstoku i 8 w Bielsku Podlaskim), 2) szczególnie przydatne – z członkami organizacji pozarządowych (12 w Białymstoku, 8 w Bielsku Podlaskim), 3) przedstawicielami władz samorządowych (w Białymstoku 4, w Bielsku – 8). Dyspozycje do wywiadów różniły się w zależności od funkcji, roli badanego, były podzielone na bloki tematyczne. Opracowanie koncentruje się na wywiadach jakościowych, dzięki którym możliwe było uchwycenie klimatu miasta i lokalnego kolorytu.

Ja to się zawsze śmieję, bo być może w związku z tym, że tutaj są te dwa wyznania prawosławni i katolicy, którzy się modlą intensywnie w oddzielnych grupach i Pan Bóg prawda jakby przyjmuje te modlitwy i strzeże przez to miasto nasze (ABP4;1)

Badani określają cechy wyróżniające swoich miejscowości, o różnorodności (też tolerancji) mówią charakteryzując mieszkańców, dokonując ogólnego opisu miast, relacji, o które proszono w trakcie wywiadów.

W Bielsku Podlaskim, oprócz dostrzeganych zmian w infrastrukturze i podkreślanej cesze przedsiębiorczości, którą sobą reprezentują prężnie działające firmy, zauważane jest zróżnicowanie, przede wszystkim **religijne**: *W większości to są tutaj katolicy, prawosławni (tak pół na pół – 50% na 50). Mały tam procent jest założony protestantów czy ateistów...* (DP5;2). Przynależność wyznaniowa respondentów badania kwestionariuszowego odzwierciedla powyższy rozkład (45% – deklaruje wyznanie rzymskokatolickie, 53% – prawosławne, po 1% – protestanckie, niewierzący).

Religia jest ważna w życiu badanych osób w obydwu miastach (prawie 2/5 wskazało tę wartość w ankiecie kwestionariuszowej jako ważną w życiu codziennym – 6 pozycja na liście – za rodziną, uczciwością, przyjaźnią, zaufaniem, tolerancją, a przed kolejnymi 10 wartościami). 88% respondentów całkowicie bądź raczej zgadza się ze stwierdzeniem, że mieszkańcy Bielska są religijni; 82%, że religijni są mieszkańcy Białegostoku. Aby godnie żyć należy według nich kierować się głosem własnego sumienia i treścią dziesięciu przykazań. Ksiądz darzony jest sporym zaufaniem; rozkład zaufania przypomina koncentryczne kręgi zaufania, o których pisał Piotr Sztompka [2007: 104-105](najwyższe pozycje zajmują osoby najbliższe, z którymi utrzymujemy osobiste kontakty, przez styczności o charakterze pośrednim do tych „odległych”). Cerkiew prawosławna jako siła dochodząca w mieście do głosu plasuje się na lepszej pozycji w Bielsku Podlaskim (13% respondentów wskazało na nią jako mającą więcej do powiedzenia, Kościół katolicki – niemal 30% głosów w Bielsku Podlaskim).

W Bielsku zauważane jest **zróżnicowanie narodowe**: *Mieszkają tutaj i Polacy, i Białorusini, i Ukraińcy, prawosławni, katolicy, ewangelicy...* (RBP4;1) i **kulturowe**.

Pomimo częstych twierdzeń o wzajemnym szacunku i tolerancji, pomocy: (...) *ja na przykład mieszkam tutaj po jednej stronie, sąsiad prawosławny po drugiej, to są bardzo, bardzo porządni ludzie, bardzo uczynni. Takie jakieś, coś trzeba pomoc, nie liczy się z tym, rzuci swoją pracę, pomoże, naprawdę super są dobrzy ludzie tutaj* (ABP6;3), braku konfliktów czy publicznym wyrażaniu równości (politycy pojawiający się na odpustach obu wyznań) (DBP6;2), bo wymaga się tego od władzy: *Ale zapotrzebowanie w społeczeństwie jest na tego typu szopki i ludzie oczekują od władzy, że władza będzie blisko z Kościołem, pokaże to, że jest blisko* (JBP6;2), pojawiają się również opinie o pozorności tego typu działań, co skłania do przypuszczeń, że uprzejmość w jakiejś części okazuje się dla zacho-

wania „poprawności politycznej” czy z przymusu wspólnego życia na co dzień [por. Frąckiewicz: 2011]. „Mieszkańcy wyczuwają «zawiść» w relacjach (ale jako element ukryty, podejrzewany, emocjonalnie uzasadniany), zauważają rywalizację na różnych polach (...) co uzasadnia potrzeba trzymania się podobnych sobie razem, a także, co wydaje się niektórym skrajnym efektem rozróżnienia czy poróżnienia i sposobem na osiągnięcie celów – okopywanie się w swojej odrębności” [ibidem: 2011]. Występują raczej spory, (...) są jakieś takie lekkie konflikty na temat poglądów, na temat decyzji, czy postawienia pomnika czy postawienia jakiegoś krzyża (...) no chodzi oczywiście o to żeby jedna grupa społeczna nie wywyższała się nad drugą... (BPE_8). „Większość polska”, według niektórych jednak mniejszość, zaczyna odczuwać dyskryminację – miasto polskie czy nie? Jednocześnie pojawiają się nieliczne głosy, że bielska społeczność poprzez obycie z różnorodnością jest bardziej otwarta.

Podziały nakładają się na siebie i wzmacniają, osoby pełniące jakąś rolę w społeczności identyfikowani są przez pryzmat przynależności wyznaniowej, narodowej, choć jak zauważają niektórzy, podziały nie odgrywają tak znaczącej roli jak kiedyś bądź są mniej istotne wśród młodszych. Zróżnicowanie jest zarówno wartością miejsca, ale także przysparza trudności, pojawia się najwięcej wypowiedzi jednocześnie wskazujących na pozytywne i negatywne aspekty zjawiska: (...) *kulturowe i wyznaniowe urozmaicenie... że to jednak, niby jest plusem tej okolicy, czy też tego regionu, ale jednak też wpływa negatywnie na, na niektórych mieszkańców, nawet na większość, i są bardziej nieprzyjemni w stosunku do reszty kraju* (PP5;1).

Białystok to *Miasto zróżnicowane narodowo i religijnie – na taką skalę jedyne miasto w Polsce* (AB2;3). Jednak w odróżnieniu od Bielska badani rzadziej wskazują na wielokulturowość, wielonarodowość czy wielowyznaniowość (tylko około 1/4 rozmówców zauważyło zróżnicowanie i je wyraźnie podkreśliło; w Bielsku nieliczni wypowiadający się nie nawiązali do tematu); wspominają o obecności, jak i braku, tolerancji i otwartości [ibidem]. W mieście jest (...) *za dużo kościołów* (PB1;3), a (...) *władze Kościoła katolickiego wiodą bardzo duży prym, jeśli chodzi o to, co się dzieje w mieście* (PB2;1), nieliczni w zbyt dużej religijności upatrują przyczyn problemów.

Cechą wyróżniającą staje się zaściankowość, hamująca rozwój: *No uważam, że kompleksy na pewno mogą przeszkadzać, mnie osobiście to prze-*

szkadza, taka często, często, zaściankowość... (AB2;1), czyli m.in. przywiązanie do tradycji, religijność i jej specyfika (PB1;3), która przejawia się np. poprzez (...) *podejście do obchodów świąt...* (DB2;2), ale również tzw. „plotkarskość” (JB1;2) i zainteresowanie sprawami innych (PB2;1) (por. Frąckiewicz: ibidem). W młodzieży pokładana jest nadzieja na jej przezwyciężenie. Za sprawą zmian w infrastrukturze (...) *Białystok przeorganizowuje się na sposób wielkomiejski* (DB1;1).

Białystok jako miasto – przez jednego z badanych nazwane – „mafijnym” (...) *a w Białymstoku są zastane struktury i dużo jest tu po znajomości. Trzeba mieć rodzinę, trzeba być tam skądś, żeby cokolwiek zrealizować* (JB1;1), gdzie trzeba starać się o przychylność i pielęgnować kontakty. Badani domyślają się, że istnieją nieformalne sposoby załatwiania różnych spraw.

Aspekt/wymiar instytucjonalny

Poza nieformalnymi działaniami jednostek i grup – przyjacielskich, sąsiedzkich i innych – do budowania kapitału społecznego, wspólnoty i jej integracji, przyczyniają się wysiłki podejmowane w ramach funkcjonujących w miastach organizacji pozarządowych, instytucji, ugrupowań. Stanowią one sposób na wypełnienie wspomnianej luki czy „próżni” w systemie, stają się – jak wynika z opinii badanych, ich przedstawiciele – niezbędne dla zaspokajania potrzeb mieszkańców w lokalnym otoczeniu.

Jak funkcjonuje sektor NGO, a szczególnie organizacje wywodzące się ze środowisk mniejszości narodowych/etnicznych, religijnych w dwóch podlaskich miastach? Jak wyglądają relacje w ramach sektora?

W Bielsku najbardziej widocznymi według badanych z wywiadów pogłębionych i kwestionariuszowych są organizacje pomocowe (Stowarzyszenie Pomocy Osobom Niepełnosprawnym „Szansa” – prawie 1/5 wskazań, Caritas – 9%, PCK – 2% czy bliżej niesprecyzowane – pomocy niepełnosprawnym, chorym, potrzebującym, charytatywne – 9%). Dość wysoką pozycję zajmują organizacje mniejszości białoruskiej (7%), dalej ukraińskiej (5%). Dostrzegane są też związane z Cerkwią prawosławną (2%) i Kościołem katolickim (3%), baptystami, parafialne bliżej nieokreślone. (...) *Bielsk Podlaski jest miastem zróżnicowanym kulturowo, wyznaniowo i każda grupa, czy to Związek Ukraińców Podlasia, czy to Białoruskie*

Towarzystwo Społeczno-Kulturalne, czy też no ludzie zrzeszeni przy różnych zespołach artystycznych podejmują wiele inicjatyw, jest tutaj bardzo, bardzo dużo takich imprez kulturalno-rozrywkowych o charakterze oświatowym, edukacyjnym, którymi generalnie zajmuje się Dom Kultury i ta aktywność powiedziałbym jest dobra, ponieważ działa wiele zespołów przy.. przy kościołach, czy też cerkwiach, no bo Bielsk Podlaski słynie z tego.. że no kiedy ktoś przyjeżdża z zewnątrz, że w takim mieście jest tyle parafii, tyle kościołów, tyle wyznań, bo znajdują się tutaj przecież, znajdują się cztery parafie katolickie, pięć parafii prawosławnych, pięć cerkwi, no kościołów mamy też cztery, ale poza tym kościół Zborów Chrystusowych, Kościół Baptystów i inne związki wyznaniowe, więc wokół tych również parafii tutaj jest aktywność, lub organizacji pozarządowych, mamy taką organizację pozarządową Stowarzyszenie Osób Niepełnosprawnych „Szansa”, gdzie właśnie ci ludzie w ramach integracji społecznej, bardzo... bardzo się aktywizują. (BPE_3). Grupy mniejszościowe organizują w mieście imprezy kulturowe: Wszystkie rzeczy, festiwale różnych mniejszości, festiwal piosenki ukraińskiej, białoruskiej po kilka razy w roku, to w żadnym innym mieście tego nie ma, to jest właśnie w Bielsku (BPE_5). Niewiele jest organizacji, które wybijają się ponad wspomniany podział narodowościowo-religijny, czy kierują do odbiorców bardziej „nowoczesną” ofertę, szczególnie do młodzieży: (...) jest bardzo mocno zaniedbany obszar takich działań wychodzących poza kulturę tradycyjną. (W8) (...) 95% tutaj organizacji pozarządowych, to są organizacje, które chcą utrzymać to, żeby te stare obrzędy, stare kultury, stary sposób myślenia, stara muzyka, stary obraz – wszystko się trzymało. To są organizacje folkowo-wspomnieniowo-oldskulowe. (F2) O zachowanie tradycji trzeba się starać, szczególnie Jeżeli chodzi o potrzeby właśnie mniejszości narodowych, żeby zachować to, co mamy, bo no czasy są takie, że musimy o to dbać, chcieć to robić i po prostu robić, a nie tak jak powiedzmy pokolenie, dwa, czy trzy temu, kiedy właściwie ta kultura, ta tradycja została, czy była przekazywana można powiedzieć automatycznie, bo się mieszkało w tym, czy innym środowisku no i siłą rzeczy (...) Natomiast, wydaje mi się, że tutaj zagrożeniem dla nas jako tej właśnie społeczności mniejszościowej są procesy, no polonizacyjne i globalizacyjne – w tym wariacie właściwie polskim (F6).

Poszczególne organizacje narodowościowe, religijne zdają się tworzyć pewnego typu wspólnoty ochronne, zamknięte na współpracę z otoczeniem: Jest dużo stowarzyszeń religijnych, prawda? Czy to katolickich, czy

*to prawosławnych i bardzo często jest tak, że oni fantastycznie działają w swoich środowiskach, a nie łączą grupy, nie łączą społeczności lokalnej (...) Fajne są te stowarzyszenia, tylko muszą być bardziej otwarte, żeby nie dzieliły, prawda? No bo każde stowarzyszenie, które działa tylko w swoim środowisku, które po prostu tworzy swoje własne getto – nie jest dobre. Absolutnie – zamyka się i nie pozwala wyjść na zewnątrz, później te dzieci jak wychodzą, to jest problem. (W1) Integruje ich środowisko, jak określa to jeden z badanych, np. „białoruskość”, bo organizacji białoruskich według wypowiadającego się jest dużo prawdę mówiąc (W2). W zróżnicowanej społeczności lokalnej Bielska Podlaskiego musi być zachowana pewna równowaga sił: poszczególne grupy starają się pozostać widocznymi i nie pozwolić innej mniejszości zdobyć przewagi: *Że, nie wiem, my jesteśmy Ukraińcami, zrzeszamy się w stowarzyszeniu i pilnujemy swoich spraw. Pilnujemy tego, aby, nie wiem, nasza kultura, nasza odmienność była, nie została, nie wiem, zgnieciona przez innych. Żebyśmy po prostu byli widoczni. I z tego, co widzę, większość stowarzyszeń jest tego typu. Czy Białorusini, Ukraińcy. (...) To oni tak: to oni są zorganizowani, mają swoją prasę, mają swoje wydawnictwa, jakoś tam działają (W8). Obserwatorzy ich kontakty określają nadając cechy relacji opartej na konkurencji, opozycji: *Więc reasumując, jeśli są to organizacje takie narodowościowe, jakieś etniczno-mniejszościowo-kulturowe, to na pewno są tarcia (F2).***

Niewiele organizacji stara się wyjść poza utarte podziały, współpracując na rzecz dobra całej społeczności – integrując członków różnych wyznań na spotkaniu opłatkowym (W4), prowadząc zajęcia edukacyjne i organizując wycieczki dla dzieci różnych wyznań, *Sprzyja też tu i ta postawa duchowieństwa, że zarówno duchowni prawosławni, jak i wyznania katolickiego działają ekumenicznie.. (BPE_3).*

Ogólnie zauważany jest niedostatek organizacji pozarządowych (niemal jedną piątą wskazań w ankiecie stanowią te mówiące o braku widocznych organizacji pozarządowych w mieście), brak współpracy pomiędzy organizacjami różnego typu w Bielsku, nie lepiej wyglądają kontakty z władzami lokalnymi. Zaangażowanie mieszkańców według wypowiadających się mogłoby być większe (jedynie 10% respondentów przynależy do organizacji pozarządowych, stowarzyszeń, partii). Sytuację komplikują istniejące i odczuwane w społeczności podziały: religijno-wyznaniowy, narodowo-etniczny, kulturowy. Z nimi powiązane jest **zróżnicowanie polityczne:** *(...) w momencie kiedy zbliżają się jakieś wybory, szczególnie wybory sa-*

morządowe, gdzie wszyscy pokazają, starają się pokazać swoją dość wyraźną odrębność... (ABP4;2). Przejawia się w działaniach ugrupowań, a w skondensowanej formie – w składzie rady miasta: (...) *rada miejska w mieście jakby pokazuje właśnie ten obraz miasta jako miasta wielu kultur, miasta wielu religii, wielu narodowości, wielu poglądów, także poglądów politycznych, i to, co powiedziałem, że często jest mocna, długa, intensywna dyskusja* (ABP6;1). Z jednej strony napawa to optymizmem, z drugiej – zdarza się, że utrudnia podejmowanie decyzji, bo wyzwała konkurencję i licytację o środki (BP6;3). Politycy odrębności wzmacniają, walcząc o utrzymanie elektoratu. Optymalnym rozwiązaniem wydaje się kandydat z ręcznie łączący wyznania: (...) *a ten prawdopodobnie ma żonę od katolików, a on prawosławny, więc bardzo dobrze połączyło się, taka komunia powstała wypisana...* (DP5;2). Pojawia się nawet współpraca: *Wiadomo, że i Kościół, i Cerkiew wskazuje przy okazji wyborów na kogo głosować (...) ci, którzy zostaną wybrani przy wsparciu Kościołów, później w jakiś sposób się odwdzięczają* (JBP6;2).

Według badanych „realną władzę” w mieście sprawują – po przedstawicielach władzy -posiadający wpływy i środki materialne przedsiębiorcy. Zakłady można „religijnie” określić, doszukać się „wzorów” sponsoringu lokalnych imprez kulturalnych: *Przedsiębiorcy są od razu identyfikowani też z grupą społeczną, z grupą religijną* (JBP4;2). *I z tą pracą to dziwnie bywa, że to tak niekiedy, ale to nie wiem, nie wiem, czy to prawda. Ale to takie wieści chodzą. Że niekiedy swoi swoich tylko przyjmują. Więc to tak trochę nie bardzo by było* (DP5;3). *Bo to jest tak, że jak szef firmy jest prawosławny, to i większość jest prawosławna, jak szef jest katolicki, to i większość jest katolicka. To można wytłumaczyć, np. związane ze świętami* (DBP6;2).

W Białymstoku nie występuje temat organizacji mniejszościowych, ich skonfliktowania, problemów związanych z podziałami narodowościowymi, religijnymi, kulturowymi. Jedynie z wywiadów przeprowadzonych z przedstawicielami takowych można przyjrzeć się ich sytuacji wewnętrznej i problemom, jakie pojawiają się w otoczeniu. Ich problemy nie wyróżniają się na tle większości organizacji. Organizacje zdają się częściej współpracować, szczególnie z władzami – komitet konsultacyjny do spraw organizacji pozarządowych, otrzymują pomoc w postaci Centrum Wspierania Organizacji Pozarządowych. Zdarzają się przypadki organizacji zamkniętych, którym zależy na pracy na rzecz stowarzyszonych, np. niepełnosprawnych wymagających rehabilitacji. 16% respondentów przynależy

do organizacji pozarządowych, stowarzyszeń, klubów, partii. Ponad jedna trzecia wskazuje na organizacje pomocowe jako najbardziej widoczne (najliczniej: Caritas, Stowarzyszenie Pomocy Rodzinie „Droga”, też PCK, hospicja), co dziesiąty z odpowiadających nie zauważa działających organizacji; religijne – niecałe 5%, Prawosławny Ośrodek Miłosierdzia „Eleos” – około 2%.

W badanych miastach województwa podlaskiego zauważane jest zróżnicowanie religijne, narodowo-etniczne, kulturowe. Według mieszkańców stanowi atut, ale i komplikuje codzienne życie – tym bardziej w mniejszym z miast, gdzie spetryfikowane podziały oddziałują na różne sfery życia. Wielokulturowość mogłaby tam stać się elementem promocji, wyraźnym atutem. Mimo podejmowanych przez organizacje pozarządowe prac wybijających się ponad podziały, na rzecz dobra wspólnego, przejawy eklektycyzmu, stowarzyszenia mniejszości religijnych, narodowych zdają się częściej konkurować ze sobą, co szczególnie niekorzystnie wpływa na ogólną sytuację trzeciego sektora w mieście. Mniejszości integrują się i angażują tożsamościowo w swoich „środowiskach”, które reprezentują organizacje i ugrupowania. Relacje nie wydają się zdrowe, podszyte podejrzliwością, bo większość czuje się zagrożona, podobnie jak mniejszości.

Bibliografia:

- Bokszkański Z. (2005), *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa
- Cześniak M. (2008), *Próżnia socjologiczna a demokracja – analizy empiryczne*, Studia Socjologiczne nr 2
- Frąckiewicz K. (2011), „Perwersyjna lojalność” jako substytut solidarności wspólnotowej, [w:] G. Nowacki (red.), *Integracja społeczna – między teorią a praktyką. Interregnum wspólnotowe. Wspólnotowość i jej lokalne emanacje. Analiza Porównawcza Bielska Podlaskiego i Białegostoku*, t. 3, Białystok
- Jałowiecki B., Szczepański M. S. (2002), *Kwestia regionalna: autonomia – separatyzm – federalizm*, (w:) *Rozwój lokalny i regionalny w perspektywie socjologicznej*, Tychy
- Kubiak A., Miszańska A. (2004), *Czy nowa próżnia społeczna, czyli o stanie więzi społecznej w III Rzeczypospolitej*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2
- Nowak S. (1979), *System wartości społeczeństwa polskiego*, „Studia Socjologiczne”, nr 4
- Podgórecki A. (1991), *Teoria społeczeństwa polskiego*, [w:] A. Sułek, W. Winclawski (red.), *Przełom i wyzwanie. Pamiętnik VIII Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego*, Warszawa – Toruń
- Rykiel Z. (1993), *Typologia ruchów regionalnych w Polsce*, [w:] K. Handke (red.), *Region, regionalizm. Pojęcia i rzeczywistość*, Warszawa

- Sadowski A. (2005), *Od Polski lokalnej do regionalnej*, [w:] W. Wesołowski, J. Włodarek (red.), *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska, Europa, świat*, Warszawa
- Sadowski A. (2009), *Podlasie – szanse (i zagrożenia) na region*, [w:] A. F. Bocian (red.), *Podlasie regionem przyszłości*, Białystok
- Sztompka P. (2007), *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków
- Trutkowski C., Mandes S., Rogaczewska M. (2005), *Kapitał społeczny*, [w:] C. Trutkowski, S. Mandes, *Kapitał społeczny w małych miastach*, Warszawa

Strony internetowe:

<http://www.stat.gov.pl>, z dnia 15.06.2010

SUMMARY**Expression of identity – diversity of communities of Bielsk Podlaski and Białystok**

The transformation aroused diversity in many forms, from the differences in folklorism, culture and cultural regionalisms to political aspirations. The activity in maintaining bonds or cultivating distinctions manifests itself in informal actions and institutional and organizational growth of minority aspirations. The paper is based on the research carried out in 2009 in two Podlachian localities. Their inhabitants notice the national, ethnic and culture diversity whereas minority identifications play a role in mutual relations.

Keywords:

Ethnic diversity, identity, minorities

MAŁGORZATA SKOWROŃSKA
UNIwersytet w Białymstoku

JAK ZMIERZAĆ KU RÓŻNORODNOŚCI? O DZIAŁANIACH SPOŁECZNO-EDUKACYJNYCH PODEJMOWANYCH NA RZECZ SPOŁECZNOŚCI LGBT W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ BIAŁEGOSTOKU

„Jeśli idea „dobrego społeczeństwa” ma zachować sens w scenerii płynnej nowoczesności, to musi ona oznaczać społeczeństwo oddane idei „dania każdemu szansy”, a więc usuwania jedna za drugą przeszkód, które realizację szans uniemożliwiają. Wiemy, że owych przeszkód nie da się zlikwidować hurtowo, za jednym zamachem, poprzez narzucenie innego modelu ładu. Jedyną zatem możliwą strategią „sprawiedliwego społeczeństwa” jest eliminowanie przeszkód po kolei, w miarę ich ujawniania przez artykulację kolejnych uznaniowych postulatów. Nie każda różnica ma tę samą wartość, a niektóre style życia i formy wspólnotowości są etycznie większej godne pochwały od innych; nie dowiemy się jednak, które są które, jeśli każda ze stron nie otrzyma równego prawa do przedstawiania argumentów i dowodzenia swoich racji”.

[Bauman, 2011:110 -111]

Powyższą zachętę do wcielania w życie idei społeczeństwa sprawiedliwego, proponowaną przez Zygmunta Baumana w książce *Kultura w płynnej nowoczesności* można odczytywać na wielu poziomach, w przeróżnych kontekstach. Ja pozwolę sobie myśl Baumana uczynić punktem wyjścia do refleksji dotyczącej idei wielokulturowości. Słowa badacza stanowią bowiem inspirację do myślenia o wielokulturowości znacznie szerzej niż działo się to do tej pory w obrębie nauk społecznych.

Naukowcy eksplorujący problematykę wielokulturowości w Polsce poruszają się najczęściej w obrębie definicji, które odnoszą się wyłącznie do mniejszości etnicznych, religijnych czy narodowych. Opisywane przez nich społeczeństwo wielokulturowe to w domyśle społeczeństwo będące melanzem, mozaiką narodowo-religijno-etniczną. Najnowsze publikacje polskich autorów [Kusk, Sanetra-Szeliga] akcentują konieczność poszerzenia definicji wielokulturowości i „wzbogacenia” jej o inne mniejszości.

Niektórzy badacze¹ stoją na stanowisku, iż wąsko rozumiana wielokulturowość uniemożliwia pełny opis polskiej rzeczywistości społecznej, wszak w obrębie tejże pojawili się już nowi „obcy”, nowi inni, którzy dają o sobie znać. Wśród nich geje, lesbijki, osoby biseksualne, transgenderowe, transseksualne, osoby queer, ale także kobiety, niepełnosprawni i wiele innych grup mniejszościowych, o istnieniu których kultura dominująca albo w ogóle chce zapomnieć, albo usilnie lokalizuje je na obrzeżach społeczeństwa. Pojemna definicja wielokulturowości zwyczajnie upomina się o szerszy kontekst czy też o „różnicę”, o której wspomina Bauman [2011]. Wydaje się potwierdzać tę tezę również Andrzej Sadowski, który pytany o istotę wielokulturowości, mówi: „W publicystyce pojęcie wielokulturowość jest używane do określenia sytuacji, w której obok siebie zamieszkują przedstawiciele dwóch lub więcej grup narodowych, etnicznych, wyznaniowych... i na tym koniec. A przecież rzeczywisty proces przeobrażeń, który obecnie obserwujemy, wskazuje, że owych wymiarów zróżnicowań kulturowych jest o wiele więcej. Nie sprowadzają się one tylko do narodowych i religijnych. Dotyczą też wymiarów regionalnych, lokalnych i ekonomicznych. Związane są także z płcią i stylem życia. Różnice te są niezwykle istotne w warunkach demokracji. A więc kwestia wielokulturowości, wielości kultur, okazuje się bukietem o wiele bogatszym niż to wynika z powierzchownego oglądu [Niziołek, 2008: 167].

Skoro jednak najczęściej wykorzystywaną przez badaczy definicją jest wciąż „stara”, wąsko rozumiana wielokulturowość, nie może dziwić fakt, iż ściśle związane z tą problematyką pojęcie edukacji międzykulturowej także odnoszone jest głównie do grup etnicznych, narodowych, religijnych.

Dorota Markowska [1990: 109] edukację międzykulturową definiuje jako „proces oświatowo-wychowawczy, którego celem jest kształtowanie rozumienia odmienności kulturowych – od subkultur we własnej społeczności poczynawszy, aż po kultury odległych przestrzennie społeczeństw – oraz przygotowanie do dialogowych interakcji z przedstawicielami innych kultur”. Jerzy Nikitorowicz [1995: 125] zaś widzi istotę edukacji międzykulturowej w kształtowaniu potrzeby wychodzenia na kulturowe pogranicza i wzbudzaniu potrzeb poznawczych i emocjonalnych, takich jak: zdziwienie, odkrywanie, dialog, negocjacja, wymiana wartości, tolerancja. To właśnie, jak przekonuje autor, pozwala na „otwartość wobec świata i porozumiewanie się w skali międzynarodowej ludzi różnych ras, religii, naro-

¹ Oprócz Kuska i Sanetry-Szeligi piszą o tym również Małgorzata Bieńkowska czy Katarzyna Niziołek.

dowości, tradycji”. Ten sam badacz zachęca, by edukację międzykulturową postrzegać jako szansę na wzajemne wzbogacanie się różnych kultur przy jednoczesnym odrzuceniu sterowania i istnienia obok siebie. Proponuje widzieć ją jako sposobność do wnikania w istotę kultur, unikalną możliwość do czynienia porównań i odniesień między kulturami czy wreszcie sposób na modelowanie własnej kultury przy jednoczesnym nabywaniu postawy uznania i tolerancji dla innych kultur. Nikitorowicz zaznacza, że powinniśmy doceniać wartość sposobów życia innych społeczeństw, dążąc do wyłonienia się cywilizacji pluralistycznej, tolerancyjnej. Prowokując „bliższe spotkanie” z inną kulturą, wykorzystując kontakty z odmiennością, czy jak mówi autor, poddając się systematycznym treningom obcości i inności kształtujemy bowiem postawy otwarte – a w perspektywie tworzymy otwarte społeczeństwo. Społeczeństwa zamknięte, które się takich sytuacji pozbawiają, nie mają, zdaniem badacza, szansy obcować z urozmaiconą, różnorodną rzeczywistością społeczną. Zatem „konieczne jest otwarte prezentowanie inności i odmienności, dyskusowanie, negocjowanie, przełamywanie wzajemnych niechęci i obaw. Z pewnością trudne są pierwsze kroki, które winny wyniknąć i być wyraźnie zauważone jako kroki ze strony większościowej, dominującej. Mniejszość zawsze bowiem wymaga większego zainteresowania i wsparcia” – sugeruje Nikitorowicz [1995:123].

Prawdopodobnie powyższe konstatacje niektórzy badacze problematyki gender/queer mogliby uznać za sensowne w odniesieniu do sytuacji stykania się mniejszości seksualnych z kulturowym mainstreamem. Do podobnych wniosków dochodzi się przecież dokonując oglądu rzeczywistości społecznej z perspektywy queer w ramach gender studies/queer studies. Queer jako praktyka/polityka ma otwierać społeczeństwo na różnorodność, uwrażliwiać na potrzebę społecznego dialogu, czy mówiąc ściślej wielogłosu. Zapraszać do tego polilogu odmieńców², czyniąc ich głos słyszalnym i równie ważnym jak wszystkie inne. Pisze o podmiotowej i przedmiotowej polityce queer między innymi Jacek Kochanowski [2007: 45], ujmując tę drugą, jako politykę o charakterze ściśle demokratycznym, politykę na rzecz różnicy. Trzeba oczywiście zaznaczyć, że Kochanowski nie ma na tu myśli wyłącznie działań kulturalno-edukacyjnych, a odnosi się do ogółu działań ruchu LGBT.

² Używam tu najtrafniejszego (jak do tej pory jedyne) polskiego odpowiednika angielskiego słowa queer, stosowanego w publikacjach rodzimych autorek i autorów.

Gdyby poczynić założenie, że mówiąc o wielokulturowości mamy na myśli przeróżne grupy mniejszościowe, włączając w to odmieńców, to można praktyki i strategie spod znaku queer włączyć w obszar „nowej” edukacji międzykulturowej³, a działania o charakterze społeczno-edukacyjnym dotyczące środowiska LGBT uznać za kolejną ścieżkę prowadzącą do społeczeństwa sprawiedliwego – za Baumanem, czy też pluralistycznego, tolerancyjnego, za Nikitorowiczem.

Poprowadzenie symbolicznego mostu pomiędzy queer a wielokulturowością w odniesieniu do działań kulturalnych, edukacyjnych wydaje się dosyć istotne w przypadku Białegostoku. Przestrzeń miasta wielokulturowego, miasta pogranicza okazuje się bowiem sferą szczególnie specyficzną, jeśli idzie o planowanie i realizowanie tego typu działań. Przykładów połączenia między queer i wielokulturowością dostarczają dziś działacze i praktycy społeczni w kilku polskich miastach. Sploty praktyki queer z ideą wielokulturowości akcentują na przykład organizatorzy krakowskiego festiwalu Queerowy Maj 2012/ Marsz Równości. W manifestie „Różnorodność, Solidarność, Równość”, zamieszczonym na stronie poświęconej temu wydarzeniu napisano: „Organizujemy festiwal Queerowy Maj i Marsz Równości, aby upomnieć się o prawa, które przysługują nam jako obywatelkom i obywatelom. Spotykamy się tu po to, by pokazać, że różnorodność nie jest zagrożeniem, lecz stanowi część historii naszych lokalnych społeczności i mówi o naszej sile, nie zaś słabości. Jesteśmy w Krakowie – w mieście, które powinno być symbolem wielokulturowości i szacunku wobec nie normatywności. (...)Chcemy, aby nasza lokalna społeczność, w której żyjemy i którą budujemy, stała się otwarta na różnorodność i nie spychała na margines nikogo, bez względu na sposób wyrażania siebie, swojej płci i seksualności, wyznawaną religię, bądź bezwyznaniowość, stopień niepełnosprawności, narodowość, klasę, wiek czy pochodzenie etniczne”⁴. Autorzy manifestu zapraszającego Krakowian do uczestnictwa w festiwalu oraz marszu wyraźnie podkreślają wielokulturowy potencjał miasta, upatrując w nim swoiste zobowiązanie. Z wielokulturowej tradycji wynika tu niejako konieczność dbania o społeczną różnorodność. Mimo tego zatem że „Queerowy Maj” jest wydarzeniem „sprofilowanym”, czyli w domyśle odnosi się do społeczności gejów, lesbijek, osób biseksualnych, transseksualnych, osób queer, to organizatorzy wyrysowują szeroki

³ Wykluczeni spod parasola queer częściej są włączani w nurt edukacji antydyskryminacyjnej.

⁴ <http://queerowymaj.wordpress.com/>.

kontekst, wskazując na różne mniejszości(„stare” i „nowe”). Mówią tym samym, że „satisfakcjonująca” rzeczywistość społeczna, o którą się upominają to ta złożona z różnych grup, pośród których są także odmieńcy.

Choć z oczywistych względów nie sposób porównywać Krakowa do Białegostoku (choćby z uwagi na szeroko pojęte uwarunkowania historyczne, ekonomiczne, wielkość miasta) to można krakowskie doświadczenia potraktować jako inspirację, punkt wyjścia w myśleniu o łączeniu strategii i praktyk queerowych z ideą wielokulturowości. Oczywiście jest, że wydarzenia, festiwale, spotkania, warsztaty, akcje społeczne, happenin-gi (zwłaszcza te wiążące się z ideą tolerancji, różnorodności, otwartości) w Białymstoku wymagają autorskich rozwiązań. Innymi słowy, nie da się pomysłów na takie przedsięwzięcia skopiować z innych miast, i przy użyciu metody prostego przeniesienia wprowadzić w życie. Białystok musi wypracować działania zmierzające ku różnorodności, mówiąc potocznie, na własny rachunek. Nie ma też gwarancji, że raz użyta formuła będzie sprawdzać się „na stałe”.

Czy korzystać z pogranicza?

„Kiedy mówimy o życiu toczącym się w przestrzeni pogranicza mamy na myśli wszystkie te miejsca, gdzie różni ludzie żyją w jednej wspólnocie, a nawet jeśli taka wspólnota już tam nie istnieje, to pamięć o niej jest nadal przechowywana. Granice, które biegają wewnątrz naszych wspólnot to również granice kulturowe, pokoleniowe, społeczne... Jeśli dodamy do tego mobilność współczesnego człowieka i coraz to nowe fale migracji, wówczas pogranicze okaże się przestrzenią powszechnego zamieszkiwania, a przynajmniej przestrzenią do zamieszkania potencjalnie przez każdego, kto pragnąłby dla siebie transgranicznego obywatelstwa” [Czyżewski, Sporek-Czyżewska, 2010: 45].

Białystok najczęściej opisywany jest jako wielokulturowy tygiel, przestrzeń nacechowana różnorodnością kulturowo-wyznaniową, miasto pogranicza. Mieszkają tu prócz Polaków, Białorusini, Ukraińcy, Litwini, Tatarzy, Rosjanie, Romowie. Spotkamy tu katolików, prawosławnych, muzułmanów i protestantów. Spotkamy też takich, których powyższe kategorie tożsamościowe nie opisują „wystarczająco” dobrze. Wydaje się, że już unikalna sytuacja, w jakiej znajdują się mieszkańcy Białegostoku, czyli sy-

tuacja współistnienia ze sobą kilku narodów czy religii na jednym terenie może stanowić zarówno o pewnych ułatwieniach w drodze do społecznej różnorodności, jak i jednocześnie być przyczyną trudności w tym zakresie. Mówiąc wprost, kontakt z Innym bywa jednocześnie szansą, gdy Inny jest postrzegany jako wartościowy, intrygujący, zagadkowy, inspirujący, stymulujący i zagrożeniem, gdy Innego widzi się jako niezrozumiałego, trudnego w odbiorze, niegodnego szacunku, nieciekawego.

Pogranicze portretuje się w literaturze przedmiotu między innymi w wymiarze terytorialnym, wskazując na pogranicze stykowe i przejściowe. Andrzej Sadowski [1995: 48] przedstawia je jako obszar trwałych kontaktów społeczno-kulturowych między dwoma lub więcej grupami etnicznymi (narodami) oraz następstwa tych kontaktów w rzeczywistości społeczno-kulturowej. Dla rozważań dotyczących kwestii edukacji ważniejsze są jednak inne wymiary pogranicza takie, jak: pogranicze treściowo-kulturowe, pogranicze interakcyjne i wreszcie pogranicze stanów i aktów świadomości jednostek.

Warunki pogranicza w wymiarze treściowo-kulturowym stają się okazją do wytworzenia reguł, norm i zwyczajów, które umożliwiają ludziom wspólne funkcjonowanie i w efekcie składają się na specyfikę kulturową danej społeczności. Jest to sytuacja szczególna dla jednostki, ponieważ dysponuje tu ona możliwością wyboru i kształtowania wartości, a swoją tożsamość formuje w oparciu o różnorodne elementy kulturowe. „Systemy wartości jakie konstruują jednostki w takich społeczeństwach [wielokulturowych] mogą przybierać różne postacie i najczęściej są fuzją wartości wywodzących się z dwóch systemów kulturowych. Można mówić o polifonii, tyglu, co przejawia się w nakładaniu, korzystaniu i przyswajaniu dwóch lub więcej kultur” [Nikitorowicz, 1995: 12]. Na pogranicze można też spojrzeć w perspektywie interakcyjnej, zaznaczając jego potencjał komunikacyjny. Odnosząc się do tej płaszczyzny można stwierdzić, że ludzie za sprawą codziennych aktów komunikacji pokonują drogę od kulturowego monologu do dialogu. W toku interakcji są w stanie porzucić stereotypowe wyobrażenia o sobie nawzajem i dążyć do wzajemnego zrozumienia [ibidem: 13]. Pełnego wyobrażenia o pograniczu dostarcza ostatni z wymiarów – wymiar świadomościowy. W tym ujęciu pogranicze należy traktować jako obszar myślowy i badawczy, który – jak wskazuje Jerzy Nikitorowicz – był zapomniany i niechciany, zaniedbany, odizolowany czy wręcz zakazany. Autor kieruje naszą uwagę w stronę odzyskiwanych, odbudowywanych,

a również zupełnie nowych pól badawczych i poleca „zasiedlanie” ich refleksją. Swoisty monolog wewnętrzny towarzyszący wyjściu na pogranicze świadomościowe, w odczuciu autora, przynosi jednostce korzyści, pozwala w szerszej perspektywie spojrzeć na rzekome przywileje kultury własnej i domniemane „obowiązki” kultury obcej; daje szansę na uniknięcie pułapki etnocentryzmu i rozluźnienie sztywnej dychotomii obcy-swój. „Życie na skrzyżowaniu kultur pozwala wykraczać myślowo poza obszar uwarunkowany osiadłością, gdyż usytuowanie terytorialne uruchamia skale porównawcze, które działają jako bodźce. W efekcie może mieć miejsce dwuwartościowanie stanów uczuciowych wobec „obcych” i „swoich”, niemożność jednoznacznej samoidentyfikacji etnicznej. Stan przeciwny – brak bezpośrednich kontaktów podmiotowych i przedmiotowych, zawęży horyzonty, powoduje brak empatii i nie oddziałuje w pełni na postawę tolerancji” [ibidem: 14-15]. Nikitorowicz zwraca też uwagę na dwie ważne kwestie. Po pierwsze, o tolerancji można mówić, kiedy nie tylko powstrzymujemy się od zachowań nieprzychylnych czy agresywnych wobec „obcych”, ale jednocześnie dążymy do budowania pozytywnych więzi z jednostkami odmiennymi kulturowo. Przy czym, nie wystarczy wyłącznie „przebywanie” na pograniczu terytorialnym. Dopiero, gdy świadomie wychodzimy na pogranicza, świadomie wchodzimy w interakcje doświadczając inności drugiej strony, jasne staje się, że zachowania tolerancyjne wiążą się dla jednostki z także pewnym trudem, wysiłkiem, z pracą, którą na polu wzajemnego poznawania należy wykonać.

Po drugie, jak zauważa badacz, warunki pogranicza są bez wątpienia specyficzne, a inność czy odmienność niejako wpisana w pogranicze może stwarzać konflikty. Całe szczęście stwarza też szanse. Szanse na kształtowanie wyrozumiałości i poszanowania dla innych, szanse na porzucenie stereotypowych, uproszczonych wyobrażeń o nich [ibidem: 15]. Człowiek pogranicza dysponuje zdaniem Nikitorowicza większymi możliwościami do zrozumienia i akceptacji wobec jednostek kulturowo odmiennych, a warunki pogranicza częściej prowokują do współpracy i otwartości jednocześnie rzadziej skłaniając się do obojętności czy nietolerancji. Ponadto, wiąże się z pograniczem jeszcze jedna wartość. Pewna niedookreśloność pogranicza, jego ciągle stawianie się, jest dogodnym środowiskiem i pretekstem do przekształcania sposobów myślenia, stwarza szansę na myślową reorganizację, reorientację, na redefinicję pojęć, jest sposobnością do wypracowywania nowych strategii [ibidem: 16].

Ten redefinicyjny, reorganizacyjny potencjał pogranicza okazuje się szczególnie cenny przy okazji planowania i konstruowania działań społecznych, kulturalnych, edukacyjnych. O przypadku Białegostoku piszą między innymi edukatorzy Anna Młynarczuk i Mariusz Sokołowski. Autorzy konstatują, że miasto pogranicza to „dobra” przestrzeń na inicjowanie i podtrzymywanie dialogu międzykulturowego; przekonują również, że taka międzykulturowa konwersacja może być tu, w Białymstoku, owocna. Jej powodzenie zależy między innymi od sprawnie prowadzonej edukacji równoległej, która obok wychowania włączonego w program szkolny miałaby kształtować postawy otwartości poza szkołą [Młynarczuk, Sokołowski, 2008: 16]. Co istotne, system wychowania równoległego, na który składa się ogół oddziaływań planowych i samorzutnych w warunkach pozaszkolnych, nie dotyczy wyłącznie dzieci i młodzieży, ale włącza w swój obieg również dorosłych. Młynarczuk i Sokołowski przekonują o dużej wartości lokalnych inicjatyw edukacyjnych widząc w nich potencjał integrujący i możliwość wspomoczenia umysłowego dojrzewania młodych (choć nie wyłącznie młodych) obywateli. Aktywne uczestnictwo w tego typu działaniach, jest – zdaniem autorów – nie tylko krokiem ku otwartości, ale staje się także przeciwwagą dla narastającej przemocy i postaw nietolerancji [ibidem: 17].

Przykłady podjętych w Białymstoku działań społeczno-edukacyjnych odnoszących się do dialogu międzykulturowego można mnożyć. Prym w tej dziedzinie wieździe Fundacja Uniwersytetu w Białymstoku organizując wiele wydarzeń i realizując kilka projektów edukacyjnych na przestrzeni ostatnich lat. Wspomnę tu choćby Szlak Dziedzictwa Żydowskiego przywracający pamięć o białostockich Żydach czy projekty „Uwiecznić Atlantydę”, „Kot(d) dla tolerancji” czy najświeższy cykl „Przygody Innego”⁵. Powodzenie tych projektów, ich popularność i ciągle powiększające się grono żywo zainteresowanych odbiorców, świadczyć może o tym, że istnieje w Białymstoku stałe zapotrzebowanie na „uczenie się” odmienności. Istnieje w białostoczanie (mam tu na myśli nie tylko młode pokolenie) chęć zdobywania narzędzi komunikacyjnych i wiedzy, które czynią możliwym realny, codzienny dialog różniących się między sobą jednostek czy grup. Tę potrzebę zlokalizować można wśród mieszkańców miasta nie tylko w odniesieniu do tak zwanych starych „obcych”, czyli mniejszości narodowych, etnicznych, religijnych, ale również wobec nowych Innych – np.

⁵ Por. www.fundacja.uwb.edu.pl

mniejszości seksualnych – polskich ‘queers’. Wydaje mi się, że trudność konstruowania działań edukacyjnych, które dotyczyłyby osób spod parasola queer w Białymstoku polega między innymi na tym, że wiedzę o queerowych odmieńcach zmuszeni jesteśmy budować od podstaw. Wpływa na to choćby fakt braku rzetelnej edukacji seksualnej w szkołach⁶. Słowem, upominając się o nowych innych nie wracamy do korzeni, nie przywracamy pamięci o osobach nieheteronormatywnych, ale niejako przedstawiamy je społeczeństwu i obwieszczamy, że istnieją. Brzmi to dość kuriozalne, ale geje, lesbijki, osoby transgenderowe, transseksualne są w jakimś sensie wciąż ‘nowi’ przez co mało widoczni w polskiej przestrzeni społecznej. Wedle badań sondażowych Eurobarometr przytaczanych przez Rzeczpospolitą⁷, w roku 2009 tylko 11 % Polaków deklaroowało, że zna osobę homoseksualną⁸. Ten odsetek byłby z pewnością jeszcze mniejszy, jeśli pytano by o osoby transseksualne czy transgenderowe. I choć mniejszości seksualne (zresztą tak jak i mniejszości etniczne, narodowe czy religijne) „pojawiły się” w polskiej przestrzeni społecznej, publicznej wraz z procesem transformacji ustrojowej po 1989 roku, to obecność, widoczność tych pierwszych jest, jak do tej pory, dość słaba. Owa niewidoczność, w procesie obmyślenia, wdrażania i realizowania projektów edukacyjnych dotyczących osób nieheteronormatywnych jest w moim mniemaniu jednocześnie elementem motywującym i blokującym. Mówiąc konkretniej – z jednej strony, nieobecność gejów, lesbijek i innych ‘queers’ powoduje potrzebę podejmowania działań społecznych, edukacyjnych, kulturalnych na rzecz zwiększenia ich widoczności i kiedy takie przedsięwzięcia mają w końcu miejsce, spotykają się zazwyczaj z zainteresowaniem, a nie rzadko są bardzo doceniane. Z drugiej zaś strony, edukatorzy i praktycy społeczni napotykać mogą rozmaite trudności podczas realizacji swoich projektów (wspomnę choćby problemy natury formalnej czy organizacyjnej). Te trudności mogą być powodowane oczywiście niechęcią, nietolerancją lub uprzedzeniami ze strony urzędników, decydentów, pracowników placówek kultury czy innych osób, z którymi współpracę muszą autorzy projektu podjąć. Wierzę jednak, że częściej chodzi o niewiedzę i obawę,

⁶ Danych w tym zakresie dostarcza raport TEA z badań nad edukacją antydyskryminacyjną w systemie edukacji formalnej w Polsce *Wielka nieobecna* pod redakcją Marty Abramowicz

⁷ http://www.rp.pl/arttykul/389982_Polacy_nie_znaja_gejow.htm [z dn. 7.03.2012]

⁸ Oczywiście, pytanie postawione w ten sposób w jakimś sensie sugeruje znajomość z osobami, które mają za sobą coming-out i fakt bycia gejem czy lesbijką obwieściły światu. Autorzy badania być może nie założyli, że można geja i lesbijkę znać, nie wiedząc o tym, tak długo jak nie padnie deklaracja.

że tego typu pionierskie działania mogą trafić w próżnię, że kierowane są do niesprecyzowanej grupy odbiorców, w związku z czym, są „niewarte zachodu” czy mówiąc brutalnie, nie opłaca się ich realizować. Bliżej niezidentyfikowani odbiorcy, czyli wciąż niewidoczne czy słabo widoczne „środowisko LGBT” w Białymstoku staje się zatem barierą dla zaistnienia przedsięwzięć, które tego środowiska dotyczą.

Białystok dla odmieńców? Pierwsze doświadczenia

„Trudniej przeciwstawiać się opresji ze strony kultury niż władzy tyranów. Wymaga to wielkiej odwagi ze strony dyskryminowanych (...) a także wrażliwości tych, którzy nie należą do innych. Ta wrażliwość nie ma polegać na współczuciu ofiarom różnorodnych fobii, ale na tym, by chcieć zrozumieć ich wybory, wczuć się w ich sposób życia, myślenia i odczuwania”. [Osiałyński, 2010: 16-17]

Gdy w marcu 2010 roku inicjowałam pierwszy w Białymstoku projekt edukacyjny związany z tematyką gender/queer, książki *Zakazane miłości. Seksualność i inne tabu* [Konarzewska, Pacewicz], zawierającej powyższy fragment, nie było jeszcze na rynku wydawniczym. W innej sytuacji, z pewnością uczyniłabym słowa Wiktora Osiałyńskiego mottem czy hasłem przewodnim cyklu „Spotkania z genderem”. Projektując spotkania odniosłam się jednak do słów innej wybitnej obserwatorki życia społecznego – Ewy Nowickiej, która mówi: „Podział na płcie stanowi podstawę najprostszych podziałów ról społecznych i pozycji, którym przypisuje się różną wartość, i które ustawia się w porządku hierarchicznym. Z tym prostym faktem biologicznym wiąże się zatem wielka ilość treści kulturowych” [Nowicka, 2003: 346]. Cykl „Spotkania z genderem” nie miał być niczym innym, jak właśnie „zbiorowym namysłem” nad tą wielką ilością kulturowych treści. Ponieważ po raz pierwszy w Białymstoku treści genderowe/queerowe przeniknęły z zajęć uniwersyteckich i prywatnych rozmów do przestrzeni publicznej, postanowiłam uczynić je hybrydą wykładu i swobodnej konwersacji nadając „Spotkaniom z genderem” formę rozmowy z gośćmi z czynnym udziałem publiczności. Tematy spotkań sformułowane jako pytania albo równoważniki zdań miały zaciekawiać, denerwować, intrygować i przede wszystkim prowokować do dyskusji. Publicz-

ność zgromadzona w Centrum im. Ludwika Zamenhofa⁹, gdzie odbywały się spotkania wspólnie ze mną i gośćmi wędrowała poprzez kolejne tematy spotkań „Lesbijka, feministka – kobieta nieprawdziwa?”, „Płeć do zmiany. Rzecz o transseksualizmie”, „Co dziwnego w słowie queer?” i „Czy gej jest mężczyzną?”. Goście: redaktorki nieregularnika lesbijsko – feministycznego „Furia” – Anna Laszuk, Anna Zawadzka i Marta Konarzewska, socjolożka Małgorzata Bieńkowska, teoretyk queer Tomasz Basiuk i artysta, malarz, performer Karol Radziszewski mierzyli się z pytaniami i wątpliwościami publiczności. I jeśli wierzyć doniesieniom prasowym, to podstawowym walorem spotkań była zwyczajna okazja do rozmowy, w której wybrzmiał wielogłos.¹⁰ „Mamy wreszcie nowe – bardzo śmiałe – forum wymiany myśli. To cykliczne spotkania z genderem, które w ciągu najbliższych miesięcy wezmą pod lupę jeden z najbardziej znaczących aspektów życia człowieka – płeć i związaną z nią seksualność. Zaczęły się od czwartkowego spotkania pod przewrotnym tytułem: „Lesbijka, feministka – kobieta nieprawdziwa?”¹¹ napisano o spotkaniach w „Gazecie Wyborczej”.

Dla mnie samej, jako pomysłodawczyni i inicjatorki tego projektu, idea wymiany myśli i poglądów była oczywiście równie ważna jak dla publiczności. Przeglądając się zaś celom jakie wyznaczyłam „Spotkaniom” jako

⁹ Do niedawna wydawało się, że centrum im. Ludwika Zamenhofa, jako pierwsza publiczna instytucja kultury w Białymstoku na stałe, rzetelnie i wielowymiarowo zajęło się działaniami na rzecz tolerancji i szeroko pojętej wielokulturowości. W roku 2010, gdy odbywały się „Spotkania z genderem”, Centrum realizowało także cykl warsztatów antydyskryminacyjnych dla grup szkolnych, we współpracy ze Stowarzyszeniem 9/12 i projekt Kot(d) dla tolerancji we współpracy z Fundacją UwB. Następnie, w roku 2011 odbyły się tam między innymi: cykl warsztatów edukacyjnych „Religie Podlasia” oraz zrealizowano projekt „Żywa Biblioteka”. Por. www.centrumzamenhofa.pl Niestety na przełomie kwietnia i maja roku 2012, na skutek listownej interwencji ze strony Nieformalnej Grupy Iris, działającej na rzecz osób o różnych orientacjach psychoseksualnych oraz Kampanii Przeciw Homofobii, wyszło na jaw, że Centrum zarówno w pierwszej, jak i w drugiej edycji „Żywej Biblioteki” dokonało „selekcji wykluczonych” i stanowczo nie zgodziło się na umieszczenie w „księgozbiornie” osoby homoseksualnej. Tłumaczono to na przemian, albo brakiem zainteresowania gejem czy lesbijką, albo przesadnym zainteresowaniem tymi pozycjami. Twierdzono, że te właśnie książki mogą zdominować projekt i przyćmić innych wykluczonych. Por. http://bialystok.gazeta.pl/bialystok/1,35241,11591378,Geja_i_lesbijki_nie_wypożyczysz__Bo_przycmia_innych.html Taka sytuacja jest kolejnym dowodem na to, że przy okazji realizacji działań kulturalno-edukacyjnych w Białymstoku nie wystarczy dobry pomysł, dobra formuła, która sprawdziła się w innym mieście – „Żywe Biblioteki” są bowiem realizowane z powodzeniem w całej Polsce. Lokalne uwarunkowania czy, jak się domyślam, blokady i istniejące, a od jakiegoś czasu silnie dające o sobie znać naciski ze strony władz Białegostoku na „niezajmowanie się” społecznością gejų i lesbijek sprawiły, że szczytna idea „Żywej Biblioteki” została wypaczona.

¹⁰ Szerzej ideę queerowego wielogłosu opisałam w artykule [Skowrońska, 2011].

¹¹ http://bialystok.gazeta.pl/bialystok/1,35235,7684320,Zniesc_podzial_na_odmiencow_i_normalsow.html#ixzz1djASg4Ti

projektowi edukacyjnemu, warto odnotować, że miała być to pierwsza okazja do integracji rozproszonego środowiska LGBT w Białymstoku (włączając tu obok gejów, lesbijek, osób biseksualnych, transseksualnych, transgenderowych czy osób queer, również wszelkie osoby przychylnie osobom nieheteroseksualnym). W tym miejscu powrócić wypada do problemu widoczności osób LGBT jako elementu blokującego wdrażanie projektów edukacyjnych. Dylematy organizacyjne i niepokój towarzyszący pierwszemu spotkaniu, związane były po prostu z liczbą osób, która zasiadzie na sali. Pewne ryzyko, które wspólnie ze mną podjęło Centrum im. Ludwika Zamenhofa (choćby inwestując w działania promocyjne czy generalnie rzecz biorąc, ujmując „Spotkania z genderem” w projekcie swojego budżetu) okazało się opłacalne, gdy białostoczanie tłumnie przybyli, by spotkać się z genderem, ale też ze stereotypem, z innością, odmiennością. Co istotne, duża część publiczności spotkała się wtedy, po prostu, ze sobą.

Krótko wspomnę o jeszcze jednym dylemacie, który przy organizacji „Spotkań z genderem” pojawił się głównie dlatego, że był to projekt pionierski. Mam na myśli, ujmując to bardzo ogólnie, kwestię bezpieczeństwa. Jak wiadomo, bez względu na to, czego dotyczy projekt i gdzie się odbywa, bezpieczeństwo uczestników spotkania, warsztatów czy innych wydarzeń powinno zajmować organizatorów. W przypadku pierwszej konfrontacji tematyki gender/queer z białostocką przestrzenią publiczną towarzyszyła mi obawa o to, że w Centrum im. L. Zamenhofa mogą zjawić się osoby, którym wcale nie zależy na konfrontowaniu różnych punktów widzenia i dialogu, a wręcz przeciwnie – „życzą” sobie monologu. Zwłaszcza, że projekt był aktywnie promowany – o spotkaniach informowały bowiem wszystkie lokalne media. Krótko mówiąc, obawiałam się zachowań agresywnych (włączając w to agresję fizyczną). Ten strach okazał się, całe szczęście, niepotrzebny choć nie nieuzasadniony, bo sądzę, że „obawa o agresję”, to standardowy lęk edukatorów i społeczników zajmujących się tematyką stereotypów społecznych. I choć nie zabrakło wśród publiczności głosów sprzeciwu wobec perspektywy gender/queer, co zresztą bardzo mnie cieszyło, to białostoczanie zgromadzeni w centrum umieli dyskutować, zgadzać się ze sobą i różnić w cywilizowany sposób. Tę „kulturę debaty”, którą prezentowała podczas „Spotkań z genderem” białostocka publiczność jestem zresztą gotowa uznać za największy sukces tego projektu.

„Spotkania z genderem”, z mojej perspektywy okazały się dobrym wstępem do kolejnych działań edukacyjnych odnoszących się do odmieńców

spod parasola queer. Mam powody przypuszczać, że pewna baza teoretyczna, której dostarczyły spotkania, wspomogła zainteresowanie i uczestnictwo białostoczan w kolejnych inicjatywach kulturalno-edukacyjnych, w tym między innymi w Festiwalu Kultury Queer „Nienormatograf” organizowanym przez Stowarzyszenie na rzecz Kultury i Dialogu 9/12 we współpracy z Centrum im. L. Zamenhofa na przełomie lutego i marca 2011 roku. Należy wspomnieć, że ów festiwal, ku zdziwieniu wielu, został zrealizowany przy wsparciu finansowym Prezydenta Miasta Białegostoku i Urzędu Marszałkowskiego Województwa Podlaskiego. Instykt społecznikowski każe też dodać, że festiwal mógł odbyć się dzięki wsparciu różnych innych organizacji (np. Białostockiego Klubu Krytyki Politycznej) oraz pracy wolontariuszy. „Nienormatograf” obejmował swoim zasięgiem cykl projekcji filmowych, spotkań i paneli dyskusyjnych, warsztaty oraz imprezę klubową, która koniec końców nie odbyła się, do czego jeszcze wrócę.

”Nienormatograf to przede wszystkim pokazy filmowe, książki, spotkania, rozmowy, warsztaty i dobra zabawa. Nasza maszyna tropiąca wszystko, co niestandardowe, niezwykle, wykluczane, pomijane, nieakceptowane zaczyna się rozgrzewać. Pełną parą ruszy już 23 lutego i będzie pracować na pełnych obrotach do 1 marca. Zapisz w kalendarzu!”¹² - tak do udziału w festiwalu namawiali organizatorzy. To krótkie zaproszenie kryje w sobie zresztą informację o tym, że edukatorzy, społecznicy zaangażowani w tworzenie „Nienormatografu” sięgnęli po aktywne formy edukacyjne, przez co bez wątpienia udało im się poczynić ogromny krok do przodu, jeśli idzie o integrację białostockiego środowiska LGBT. To aktywne uczestnictwo (niech za przykład posłużą tu choćby proponowane przez stowarzyszenie 9/12 warsztaty „Obcy w heteromatriksie” i „Oswajanie transpłciowości”) pozwoliło białostockim ‘queers’ już nie tylko spotkać się i dyskutować, jak to było przy okazji „Spotkań z genderem”, ale również działać razem, współpracować. Wystąpiła tu konieczność, a może raczej szansa na: po pierwsze, spotkanie się białostockich gejų, lesbijek, osób biseksualnych, transgenderowych, transseksualnych, osób queer i tych, którzy są im po prostu przychylni, po drugie: na pewne odniesienie się ich wszystkich do siebie nawzajem. Więc prawdopodobnie dzięki „Nienormatografowi” wiele osób z tzw. środowiska i spoza niego, miało chociażby pierwszy raz oka-

¹² <http://nienormatograf.blogspot.com/p/program.html>

zję przebywać, rozmawiać z osobą transseksualną.¹³ Bez wątpienia zatem twórcy „Nienormatografu” wykorzystali potencjał integracyjny proponowanych wydarzeń. Nie sposób też nie zaznaczyć, że przy okazji integracji środowiska LGBT, organizatorzy wpłynęli na lepszą widoczność tego środowiska. Grzegorz Stefaniak – prezes stowarzyszenia 9/12, pytany o to, czy Białystok jest gotowy na festiwal kultury queer, mówił na ramach prasy: Wszyscy jesteście na to gotowi, tylko nie wszyscy o tym wiemy. Nie sądzę, by białostoczanie byli jakąś odmienną grupą, różnili się od reszty kraju¹⁴.

Przewrotnym argumentem na rzecz lepszej widoczności białostockich ‘queers’ stać się może również protest złożony na ręce prezydenta miasta przez kibiców Jagiellonii. „(...) Wzmiankowany Festiwal poświęcony jest promowaniu teorii i koncepcji płci i orientacji seksualnej, które kłócą się ze zdrowym rozsądkiem i są sprzeczne z ludzkim doświadczeniem. Taką działalność trudno nazwać ‘działalnością społecznie użyteczną’. Firmowanie tego typu inicjatyw przez organy samorządu terytorialnego jest rzeczą kuriozalną, trwonieniem środków finansowych, które mogłyby być przeznaczone na ważniejsze i pożyteczniejsze działania. Nie godzimy się na wspieranie promocji dewiacji seksualnych przez instytucje, które mają reprezentować wspólnoty terytorialne”.¹⁵

Nie odniosę się zupełnie do argumentów (głównie „finansowych”) przytaczanych przez składających protest. Pozwolę sobie jednak na dość ogóle wnioski, jakie wynikają z samego faktu pojawienia się tego protestu. Kibice, składając taki dokument na ręce Prezydenta Miasta Białegostoku, oprócz tego, że zaznaczają i wyrażają istnienie grupy nieprzychylniej działaniom edukacyjno-kulturalnym dotyczącym środowiska LGBT, tym samym niejako potwierdzają, że zauważyli istnienie takich działań czy „istnienie” osób nieheteronormatywnych. Może to, przewrotnie, świadczyć o wzroście widoczności białostockich ‘queers’. Osoby nieheteroseksualne lepiej „widzą” siebie nawzajem, ale też są bardziej widoczni dla innych grup społecznych. Brać tu pod uwagę należy zarówno osoby „życzliwe” wobec środowiska LGBT, jak i skrajnie sprzeciwiające ich funkcjonowaniu w przestrzeni publicznej.

¹³ Osobą tą była Anna Grodzka – dziś posłanka z ramienia partii „Ruch Palikota”, a wówczas prezeska stowarzyszenia „Trans-fuzja”.

¹⁴ http://bialystok.gazeta.pl/bialystok/1,35233,9122869,Queer_to_worek_coraz_bardziej_pojemny__Pod_patronatem.html

¹⁵ <http://www.jagiellonia.cp2.win.pl/forum/viewtopic.php?p=402318>

Festiwal Kultury Queer „Ninormatograf” przynosi białostockiemu środowisku LGBT jeszcze jedno ważne doświadczenie związane z konstruowaniem działań edukacyjno-kulturalnych. Mowa o jednym (nie wiadomo czy nie najbardziej przez środowisko oczekiwanym) wydarzeniu, które ujęte zostało w programie festiwalu, ale w rzeczywistości się nie odbyło, czyli o imprezie klubowej „Queer komm zu mir”. To wydarzenie miał uświetnić pokaz grupy drag kings „Da boyz”. Organizatorzy jednak poinformowali na festiwalowym blogu, że impreza się nie odbędzie, nie tłumacząc, dlaczego tak się zdarzyło. Można tylko przypuszczać, że stało się tak za sprawą mieszanki kilku czynników. Pierwszym z nich jest fakt braku tzw. gejowskiego klubu w Białymstoku, czyli przestrzeni, w której show drag queens czy drag kings połączone z muzyką klubową zwykle się odbywają. Organizatorzy zatem musieli znaleźć alternatywną przestrzeń dla takiego wydarzenia. Wybór padł na dość popularny białostocki klub Metro, tyle że zapewne tak organizatorzy, jak i sami właściciele klubu mieli trudność z oszacowaniem, jak dużym zainteresowaniem cieszyć się będzie „Queer komm zu mir”. Całkiem logiczne jest zresztą założenie, że nie każdy, kto uczestniczy w warsztatach, spotkaniach czy projekcjach filmowych weźmie udział w klubowej imprezie. W związku z czym, powodzenie innych propozycji festiwalowych nie gwarantowało organizatorom dużej frekwencji podczas pokazu drag kings. Postanowiono niepewność dotyczącą frekwencji rozwiązać przedsprzedażą biletów na „Queer komm zu mir” i byłoby to rozważne posunięcie, gdyby nie fakt, że bywalcy klubu Metro nieprzyzwyczajeni są do nabywania biletów z wyprzedzeniem. Praktyka jest bowiem taka, że bilet kupuje się przy wejściu, tuż przed wydarzeniem. Ten nieszczęśliwy misz-masz okoliczności sprawił, że prawdopodobnie przed imprezą nie sprzedano wystarczającej liczby biletów, by była opłacalna i zdecydowano o jej odwołaniu. W imieniu niezadowolonych z takiego obrotu sprawy głos zabrał Mirosław Miniszewski, w felietonie dla jednego z portali miejskich pisząc: „(...) Żadnej kartki na drzwiach (...) – po prostu, klub zamknięty na cztery spusty. Ponieważ piszę felieton, nie poczuwam się do obowiązku poczekania do jutra i sprawdzenia, jaka faktyczna przyczyna stała za moim przemarzeniem. Daję upust mojej fobii, która każe mi podejrzewać każdego w tym mieście, a nawet kraju; każdego, kto boi się, że kultura gejowska może zapuścić tu głębsze korzenie, że może byłby to początek procesu, który doprowadziłby w końcu do powstania stałego klubu, którego goście myją się częściej niż reszta mę-

skiej populacji i, co gorsza, rozróżniają kolor fuksjowy od lilaróż. Chciałem napisać tekst o fajnej imprezie, która mogła być zwiastunem otwierania się Białegostoku na świat, zaczątkiem miejskości, której nie ma bez barwnego i kulturowo ciekawego życia także gejowskich i lesbijskich klubów...”¹⁶ Miniszewski dostarcza swoim felietonem jeszcze jednej istotnej informacji. Takiej mianowicie, że wydarzeniem o nazwie „Queer komm zu mir” zainteresowany może być ktoś jeszcze, poza dopiero „rodzącym się” środowiskiem i sprzeciwiającym się kibicem. Może być to „przeciętny” białostoczanin.

Pocieszające jest to, że z doświadczeń „Nienormatografu” dobrze skorzystała Nieformalna Grupa Iris, działająca od niedawna w Białymstoku. Grupa ta „debiutowała” w przestrzeni publicznej miasta organizując coś na kształt happeningu – Białostocki Dzień Milczenia przeciw Homofobii i Transfobii.¹⁷ Pierwszym zaś szerzej zakrojonym działaniem o charakterze kulturalno-edukacyjnym podjętym przez grupę Iris jest projekt pod nazwą „RuszaMY LGBTQ w Białymstoku”. Grupa, jak przeczytać można na jej stronie, jasno definiuje cele tego projektu jako integracyjne. „RuszaMY LGBTQ w Białymstoku” to cykl spotkań, warsztatów, pokazów filmowych oraz impreza muzyczno-taneczna. Celem projektu jest przede wszystkim integracja lesbijek, gejów, osób biseksualnych, transpłciowych, queerowych/kłirowych i wszystkich innych zainteresowanych tematyką LGBTQ z Białegostoku i okolic”¹⁸

W tym projekcie wykorzystano wypróbowane podczas „Nienormatografu” formy edukacyjne: dyskusje, spotkania, warsztaty, projekcje filmowe. To, co różni te dwie inicjatywy, to oprócz formuły zbiorczej¹⁹, przestrzeń, w której mają miejsce działania. Zdecydowana większość wydarzeń w ramach cyklu „RuszaMY LGBTQ w Białymstoku” odbywa się bowiem w budynku Wydziału Historyczno-Socjologicznego Uniwersytetu w Białymstoku, a nie w siedzibie którejś z instytucji kultury. Usytuowanie tego typu inicjatyw na uniwersytecie zaciękało mnie z kilku powodów. Jeden z pierwszych „zarzutów”, jakie wystosowałabym przestrzeni uniwersyteckiej w kontekście dziejących się tam inicjatyw edukacyjnych z kręgu LGBT

¹⁶ http://www.madeinbialystok.com/Impreza--ktorej-nie-bylo---czyli-o-tym--jak-bialostoczanie-wystraszyli-sie-Queerow,styl_zycia,2187.html

¹⁷ <http://grupairis.blogspot.com/2011/05/biaostocki-dzien-milczenia-przeciw>

¹⁸ <http://grupairis.blogspot.com/ruszamy-lgbtq-w-biaymstoku.html>

¹⁹ „Nienormatograf” był kilkudniowym festiwalem, a cykl „RuszaMY LGBTQ w Białymstoku” to rozłożone w czasie wydarzenia.

to fakt, że jest to przestrzeń formalna, przez co także w pewnym sensie „wykluczająca”. Szukając konkretnego przykładu, wyobraźmy sobie kogoś, kto nigdy nie studiował i wybiera się na spotkanie organizowane właśnie na uniwersytecie. Prawdopodobnie będzie się czuł(a) niekomfortowo błądząc po nieznanym sobie przestrzeni. Brak komfortu może wynikać też z innego skojarzenia, do którego skłania przestrzeń uniwersytecka – skojarzenia z „siedzibą wszelakiej wiedzy”. Rodzi to domniemanie, że mogą nie rozumieć treści poruszanych w tej przestrzeni. Prawdopodobnie więc ktoś, kto nie ma doświadczenia studenta/studentki zrezygnuje z udziału w takim spotkaniu. Przestrzeń uniwersytecka też w znacznej mierze eliminuje udział „przypadkowych” uczestników. Przestrzeń instytucji kultury czy przestrzeń, nazwijmy to, „kawiarniana” dopuszcza w znacznie większym stopniu zjawisko uczestnictwa „przy okazji przebywania”. Oczywiście, ma też uniwersytet, traktowany jako przestrzeń, niezbite zalety. Zwykło się uważać przecież, że właśnie sale wykładowe to te przestrzenie, gdzie rodzą się idee; owe idee są tam żywo dyskutowane, analizowane. Na wszystkie powyższe refleksje pozwalam sobie w kontekście pytania: Czy aby na pewno cel integracji środowiska LGBTQ w Białymstoku można zrealizować w przestrzeniach uniwersyteckich? Istnieje duże prawdopodobieństwo, że gdybym nie wzięła udziału w jednym ze spotkań organizowanych przez grupę Iris, odpowiedziałabym: raczej nie. Okazuje się jednakowoż, że spotkanie pod tytułem „Miłość, wierność i queerowość małżeńska”, na którym byłam, jak i pozostałe wydarzenia przywiodły do sal uniwersyteckich nie tylko młodzież studencką. Były tam osoby w różnym wieku, i jak wnoszę po dosyć pobieżnym kontakcie i krótkich rozmowach, o różnym statusie społecznym. Zaryzykuję więc stwierdzenie, że swoista potrzeba reprezentacji i chęć skorzystania z możliwości konfrontacji z szerszą zbiorowością, okazała się w przypadku osób z kręgu LGBT w Białymstoku, silniejsza niż bariery, które stwarza przestrzeń uniwersytetu. Tego typu „przełamanie” możliwe było między innymi dzięki nowym narzędziom komunikacyjnym, które w jakimś sensie przewyciężają przestrzenne ograniczenia. Przestrzeń uniwersytetu nie już zatem aż tak „zamknięta”, odkąd można za pośrednictwem portali społecznościowych typu facebook.com, bez względu na status społeczny, wykształcenie dowiedzieć się o organizowanych tam wydarzeniach. Patrząc z tej perspektywy, cel integracyjny cyklu Ru-szaMY LGBTQ w Białymstoku może być realizowany.

Można też wysnuć śmielszą tezę. Istnieje przypuszczenie, że mamy w Białymstoku do czynienia z symbolicznym oznaczaniem przestrzeni miasta jako przyjaznych lesbijkom, gejom, osobom biseksualnym, transseksualnym, transgenderowym, osobom queer. Takich oznaczeń dokonują sami queerowi odmieńcy, markując jako „przychylne” te przestrzenie, które oferują możliwość uczestnictwa w interesujących dla nich wydarzeniach. Można ten fakt symbolicznego oznaczania traktować jako bardzo wstępny etap w dążeniu do wyłaniania się „własnej” przestrzeni dla podlaskich ‘queers’.²⁰ Innymi słowy, póki co pozytywnie wartościuje się te sfery miasta czy konkretne jego punkty, w których miejsce mają działania dotyczące osób nieheteroseksualnych. Tym samym wirtualną etykietę „queer friendly” otrzymają uniwersytet, jeden z klubów czy konkretne placówki kultury. W perspektywie kilku lub kilkunastu lat prawdopodobnie pojawią się w Białymstoku miejsca, przestrzenie, które same sobie taki status nadadzą.

Wszystkie opisane powyżej działania edukacyjno-kulturalne są w pewnym sensie pionierskie, a podmioty je organizujące borykają się z różnymi problemami i utrudnieniami. Pocieszający jest jednak fakt, że wszystkim tym inicjatywom – „Spotkaniom z genderem”, „Nienormatografowi” i projektowi „RuszaMY LGBTQ w Białymstoku” towarzyszył głęboki namysł i refleksja organizatorów, a formuła tych działań (w każdym przypadku) została dobrze dostosowana do „białostockich warunków”. To też prawdopodobnie zapewniło im powodzenie. Całe szczęście, edukatorzy i społecznicy z Białegostoku umieją uczyć się od siebie, korzystać z banku wspólnych doświadczeń. Ten fakt pozostawia nadzieję na to, że działania społeczne czy edukacyjno-kulturalne dotyczące gejų, lesbijek, osób biseksualnych, transseksualnych, transgenderowych, osób queer będą w przyszłości konstruowane i realizowane z powodzeniem.

Bibliografia:

Bauman Z. (2011), *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa

²⁰ W literaturze amerykańskiej znaleźć można sformułowania takie jak: ‘gay and lesbian ghettos’ czy ‘gay and lesbian entertainments centers’ [Hogan, Hudson, 1998: 247] i te określenia odnoszą się odpowiednio do: zajmowania, zdominowania czy nawet zawłaszczania przestrzeni oraz do tworzenia przestrzeni rozrywki i zabawy.

- Czyżewski K., Sporek-Czyżewska M. (2010), *Limes Pontes Agora. Opowieść o nowym pograniczu Europy w ośmiu odślonach*, Sejny
- Hogan S., Hudson L. (1998), *Completely queer. The gay and lesbian encyclopedia*, New York
- Kochanowski J., (2007) *Podmiotowa i przedmiotowa polityka queer*, [w:] M. Baer, M. Lizurej (red.), *Z odmienniej perspektywy. Studia queer w Polsce*, Wrocław
- Konarzewska M., Pacewicz P., *Zakazane miłości. Seksualność i inne tabu*
- Kusk R., Sanetra-Szeliga J. (red.), *W stronę nowej wielokulturowości*
- Markowska D. (1990), *Teoretyczne podstawy edukacji międzykulturowej*, "Kwartalnik Pedagogiczny", nr 4
- Młynarczuk A., Sokołowski M.M. (2008), *Białystok miastem pogranicza kulturowego. Rola edukacji równoległej w kreowaniu dialogu kulturowego*, (w:) M. Anchimowicz, K. Muras, K. Niziołek, R. Olesiewicz, M. Sokołowski (red.), *Co nas łączy co nas różni. Białystok i jego mieszkańcy w oczach obcokrajowców*, Białystok
- Nikitorowicz J., (1995), *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Białystok
- Niziołek K. (2008), *Wykorzystać wielokulturowość – rozmowa z Andrzejem Sadowskim*, [w:] K. Niziołek, R. Poczykowski (red.), *Historia, pamięć, tolerancja. Nauczanie o wielokulturowości i lokalnej historii*, Białystok
- Nowicka E. (2003), *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa
- Osiatyński W. (2010), *A gdyby tobie zabronili być sobą*, [w:] M. Konarzewska, P. Pacewicz, *Zakazane miłości. Seksualność i inne tabu*, Warszawa
- Sadowski A. (1995), *Charakter międzyetnicznego współżycia na polsko-białoruskim pograniczu*, [w:] J. Nikitorowicz (red.), *Edukacja międzykulturowa w kręgu potrzeb, oczekiwań i stereotypów*, Białystok
- Skowrońska M. (2011), *O trudnych spotkaniach wielokulturowości i kategorii gender/queer*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, t. 18

Strony internetowe:

- http://bialystok.gazeta.pl/bialystok/1,35235,7684320,Zniesc_podzial_na_odmiencow_i_normalsow.html#ixzz1djASg4Ti/ 3.11.2011
- http://bialystok.gazeta.pl/bialystok/1,35233,9122869,Queer_to_worek_coraz_bardziej_pojemny__Pod_patronatem.html 3.11.2011
- <http://grupairis.blogspot.com> 3.11.2011
- <http://www.jagiellonia.cp2.win.pl/forum/viewtopic.php?p=402318> 3.11.2011
- <http://nienormatograf.blogspot.com/p/program.html> 12.11.2011
- http://www.madeinbialystok.com/Impreza--ktorej-nie-bylo---czyli-o-tym--jak-bialostoczanie-wystraszyli-sie-Queerow,styl_zycia,2187.html 12.11.2011
- http://www.rp.pl/artypul/389982_Polacy_nie_znaja_gejow.htm 12.11.2011
- www.centrumzamenhofa.pl 12.11.2011
- www.fundacja.uwb.edu.pl 12.11.2011
- <http://queerowymaj.wordpress.com/> 12.11.2011

SUMMARY**Achieving diversity. Social and educational activities related to LGBT community in Białystok**

The category of *queer* has increasingly been applied to refer to the Polish movement of LGBT. It is also becoming an entirely new concept relating to the shape of the social movement whose underlying purpose is a gradual integration of homosexual, bisexual, transgender as well as transsexual communities in Poland. The label *queer* is, therefore, applied not only in the private area – referring to certain attributes of individuals, but it is also present in the public sphere, thus adding a political dimension to the term. The author asks questions about the very beginning of the process of integration of LGBT community in Białystok. She also analyses social activities and educational events. Referring to the concept of new multiculturalism, borderland and the category of queer, three educational projects are examined.

Keywords:

New multiculturalism, gender, queer, social activities, educational events

А. Бурык

ПРЫГРАНІЧНАЕ СУПРАЦОЎНІТЦВА БЕЛАРУСІ І ПОЛЬШЧЫ Ў ЭКАНАМІЧНАЙ СФЕРЫ Ў 1990-Я ГГ.

У артыкуле разглядаецца станаўленне і развіццё беларуска-польскага прыгранічнага супрацоўніцтва ў эканамічнай вобласці ў першае постсацыялістычнае дзесяцігоддзе. Аўтар вызначае асноўныя формы ажыццяўлення эканамічных сувязяў, характарызуе сацыяльна-эканамічныя ўмовы развіцця прыгранічных рэгіёнаў. Зроблены акцэнт на неаднолькавы эканамічны патэнцыял памежных тэрыторый Беларусі і Польшчы, які з'явіўся стымулам актывізацыі прыгранічнага супрацоўніцтва. Паказаны працэс інстытуцыялізацыі прыгранічнага супрацоўніцтва, найбольш дасканалай і ўніверсальнай формай якога сталі еўрарэгіёны. Адзначана, што значная роля ў пашырэнні гандлёвых кантактаў належала такім эканамічным інстытутам як сумесныя гандлёвыя дамы, біржы, гандлёва-прамысловыя палаты. Аўтар аналізуе праблемы і стрымліваючыя фактары развіцця гаспадарчых сувязяў, падкрэсліваючы, што асноўным бар'ерам для ўзаемных стасункаў стаў жорсткі мытны і пагранічны рэжым.

Уводзіны

Беларусь і Польшча – краіны-суседкі, якіх спрадвечна звязвалі цесныя адносіны, як правіла, заснаваныя на прынцыпах раўнапраўя і ўзаемнай павагі. У пачатку 90-х гг. XX ст., ва ўмовах разгортвання працэсу суверэнізацыі былых рэспублік СССР, Беларусь атрымала магчымасць самастойна праводзіць знешнюю палітыку. Яе першачарговай задачай стала наладжванне разарваных з-за распаду Савецкага Саюза двухбаковых эканамічных сувязяў на парытэтай аснове. Неад'емнай часткай знешнеэканамічнай палітыкі Рэспублікі Беларусь выступала прыгранічнае супрацоўніцтва ў эканамічнай сферы,

якое набыло прагматычны характар і ўлічвала інтарэсы абедзвюх памежных краін.

Натуральна, у польскіх дзяржаўных і грамадскіх колах такая палітыка ацэньвалася як надзвычай карысная і патрэбная. Юрыдычнай асновай для развіцця прыгранічнага супрацоўніцтва з'яўляліся міждзяржаўныя і міжведамасныя дагаворы, у якіх бакі выказваліся за неабходнасць развіцця прыгранічных сувязяў, а таксама пагадненняў, падпісання на рэгіянальным узроўні. Апошнія рэгламентавалі і канкрэтызавалі ўмовы, тэрміны і вобласці супрацоўніцтва. Адначасова эфектыўным інструментам садзейнічання развіццю гандлёва-эканамічных сувязяў паміж дзвюма краінамі ў пачатку 1990-х гг. станавілася ўнутранае заканадаўства Рэспублікі Беларусь, у прыватнасці, законы “Аб асновах знешнеэканамічнай дзейнасці Рэспублікі Беларусь” (25.10.1990), “Аб замежных інвестыцыях на тэрыторыі Рэспублікі Беларусь” (14.11.1991), пастанова Савета Міністраў Рэспублікі Беларусь “Аб мерах па развіццю гандлёва-эканамічных адносін з Рэспублікай Польшча” (18.11.1991) і інш.

Памежнае эканамічнае супрацоўніцтва паміж Беларуссю і Польшчай развівалася на фоне дынамічнага разгортвання міждзяржаўных адносін, што, безумоўна, з'яўлялася стымулюючым фактарам для наладжвання больш цесных кантактаў. Яно імкнулася да замацавання ўжо ўсталяваных гаспадарчых сувязяў, арыентавалася на пошук новых форм узаемадзеяння. Галоўнымі паказчыкамі развіцця памежнага супрацоўніцтва з'яўляліся геаграфічная блізкасць суб'ектаў гаспадарання, мінімізацыі выдаткаў на транспарціроўку прадукцыі, добрая ўзаемадасведчанасць адносна попыту і прапановы на суседнім рынку, магчымасць выкарыстання агульных тэхналогій у падобных прыродна-кліматых умовах, агульнасць транспартнай інфраструктуры.

Беларуска-польскае супрацоўніцтва ў 1990-я гг. паступова набыла характэрныя для Еўропы трансгранічныя абрысы. Ім уласцівыя паняцці “прыгранічча” і “трансгранічча”. Прыгранічча ўтварае прыгранічны рэгіён – тэрыторыя адміністрацыйна-тэрытарыяльных адзінак, што непасрэдна прылягаюць да дзяржаўнай мяжы краіны. Пад прыгранічным супрацоўніцтвам разумеюцца любыя ўзгодненыя дзеянні, накіраваныя на ўмацаванне і заахвочванне добрасуседскіх адносін паміж прыгранічнымі тэрыторыямі, заключэнне ў адпавед-

насці з заканадаўствам бакоў пагадненняў, неабходных для дасягнення гэтых мэт¹. Прыгранічнае супрацоўніцтва ажыццяўляецца ў межах паўнамоцтваў тэрытарыяльных ўладаў, якія, у сваю чаргу, вызначаюцца ўнутраным заканадаўствам кожнай з краін. У дадзеным выпадку аб'ектам прыгранічнага эканамічнага супрацоўніцтва з беларускага боку з'яўляліся Брэсцкая і Гродзенская вобласці. Трансгранічча ж аб'ядноўвае ў геаграфічным сэнсе больш шырокія тэрыторыі дзвюх або некалькіх краін і часта з'яўляецца вынікам узаемадзеяння прыгранічных тэрыторый. У сувязі з гэтым дадзеныя паняцці часам атаясамляюцца. Аднак выдзяляць трансгранічча як асобны рэгіён неметагодна; яго лагічна трактаваць як форму разнапланавых узаемаадносін, пры якіх дзве сумежныя краіны ўзгадняюць і ажыццяўляюць непасрэднае кіраванне груза- і пасажырапатокамі, а таксама забяспечваюць свабодны транзіт праз сваю краіну тавараў, паслуг, капіталаў, людзей на тэрыторыю краіны-партнёра. Фундаментам трансгранічча з'яўляюцца разнапланавыя сувязі паміж краінамі-суседзямі, што складваліся працяглы час і рэалізоўваліся праз іх тэрыторыі.

Мэта дадзенага артыкулу заключаецца ў даследаванні працэса станаўлення і развіцця беларуска-польскага прыгранічнага супрацоўніцтва ў эканамічнай вобласці, выяўленні асноўных форм і накірункаў гаспадарчых сувязяў памежных тэрыторый у 1990-я гг.

Пашырэнне бартэра як формы ажыццяўлення эканамічных кантактаў

З пачатку 1990-х гг., ва ўмовах надзвычай нестабільных фінансавых сістэм абедзвюх краін, адной з распаўсюджаных форм эканамічнага супрацоўніцтва памежных тэрыторый аказаўся бартэрны абмен. Бартэрныя здзелкі таксама былі вынікам дэфіцытнай эканомікі СССР канца 1980-х гг. і сталі ўвогуле характэрнымі для эканамічнага супрацоўніцтва на міждзяржаўным ўзроўні. Ва ўмовах эканамічнага

¹ Европейская рамочная конвенция о приграничном сотрудничестве территориальных сообществ и властей, Мадрид, 21 мая 1980 г. СДСЕ №: 106 // Совет Европы: Бюро договоров [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://conventions.coe.int/treaty/rus/Treaties/Html/106.htm>. – Дата доступа: 27.01.2010.

крызісу, неўрэгуляванасці сістэмы ўзаемных разлікаў, адсутнасці валютных сродкаў у краіне праблемы паставак па імпарту вырашаліся коштам тавараабмену на збалансаванай безвалютнай аснове. Яшчэ ў межах СССР мелі месца тавараабменныя аперацыі, што ажыццяўляліся ў першую чаргу Дзяржкамітэтам па матэрыяльна-тэхнічным забеспячэнні, Міністэрствам гандлю і Цэнтральным саюзам спажывецкіх таварыстваў СССР. У 1989 г. на зварот беларускага ўрада Савет Міністраў СССР адказаў дазволам праводзіць бартэрныя аперацыі рэспубліканскаму знешнеэканамічнаму дзяржразліковаму аб'яднанню “Белагразнешгандаль”, падпарадкаванаму Міністэрству сельскай гаспадаркі і харчавання БССР. Такім чынам, Беларусь атрымала пэўную самастойнасць у правядзенні знешнегандлёвых аперацый. Так, у 1989 г. па асартыментным тавараабмене з Польшчай было дастаўлена і атрымана каля 7 тыс. тон плодаагародніннай прадукцыі, а ў 1991 г. такія ўзаемапастаўкі склалі 12,5 тыс. тон².

Тавараабменныя аперацыі паміж дзвюма краінамі ажыццяўляліся ў розных сферах эканомікі і ахоплівалі дастаткова шырокі пералік тавараў: прадукты сельскай гаспадаркі, мяса-малочнай прамысловасці, мінеральныя ўгнаенні, сыравіну, машыны і тэхнічнае абсталяванне, тавары народнага спажывання. Так, у 1990 г. з Беларусі ў Польшчу былі пастаўлены трактары, экскаватары, аўтамабільныя прыцэпы, прылады і запасныя часткі да сельскагаспадарчых машын і абсталявання, шпагат упаковачны на суму 4728 тыс інвалютных рублёў (інв. руб.). Узамен былі атрыманы аўтамабільныя акумулятары, камбайны, бульбакапалкі, прэс-падборшчыкі, жняяркі, запасныя часткі да сельскагаспадарчых машын на суму 1663 тыс. інв. руб., а таксама халадзільныя прылаўкі, устаноўкі і камплектуючыя вузлы да абсталявання для перапрацоўкі мяса на суму 254 тыс. інв. руб., памнажальная і вылічальная тэхніка на суму 122 тыс. руб.³

Пазней сфера бартэрных здзелак пашырылася. У лютым 1992 г. Савет Міністраў Рэспублікі Беларусь прыняў пастановы «Аб кваціраванні і ліцэнзаванні экспарту і імпарту тавараў (работ, паслуг) на тэрыторыі Рэспублікі Беларусь ў 1992 г.» і «Аб фарміраванні валютных фондаў у 1992 г.». Згодна з імі тавараабменныя здзелкі дазвалялася

² Документы о постановке предприятиями и организациями республики продукции на экспорт (справки, информации, сведения), т. 1, Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ), фонд 7, оп. 12, д. 417, л. 61.

³ Ibidem.

ажыццяўляць усім прадпрыемствам, незалежна ад падпарадкаванасці і форм уласнасці на аснове дазvolaў, што выдаваліся Дзяржаўным камітэтам па знешніх эканамічных сувязях Рэспублікі Беларусь⁴. Зразумела, што дадзеныя дакументы, з аднаго боку, спрыялі актывізацыі бартэрных аперацый, а з другога – панізілі аператыўнасць іх ажыццяўлення, паколькі патрабаваўся пэўны час на атрыманне дазволу для правядзення кожнай запланаванай здзелкі.

Тым не менш, дадзеная форма эканамічнага супрацоўніцтва прыкметна ўмацавалася і значна распаўсюдзілася найперш у прыгранічных Гродзенскай і Брэсцкай абласцях Беларусі, дзе дадатковымі фактарамі яе распаўсюджвання з'явіліся традыцыйнасць гаспадарчых кантактаў, веданне гаспадарчых інтарэсаў польскіх прадпрымальнікаў і тэрытарыяльная блізкасць. Найчасцей аб'ектамі абмену з беларускага боку станавіліся буйная рагатая жывёла, прадукты жывёлагадоўлі, карбамід, казеін. Напрыклад, казеін у межах краіны ўжываўся ў невялікай колькасці, у асноўным для вытворчасці клею, а на сусветным рынку, наадварот, карыстаўся вялікім попытам. Ён выкарыстоўваўся для вырабу фарбаў, штучных валокнаў, пластымас, дарожных пакрыццяў, паперы. Буйнейшымі экспарцёрамі казеіна выступалі «Белагразнешгандаль» і Брэсцкае абласное аб'яднанне па вытворча-тэхнічным абслугоўванні аграпрамысловага комплексу. Польскі бок узамен пастаўляў у асноўным суперканцэнтраты кармоў для жывёл, тэхнічнае і машыннае абсталяванне, якія ў Беларусі каштавалі дастаткова дорага. Так, у 1992 г. у выніку абмену 20 тыс. тон карбаміду Гродзенскае ўпраўленне сувязі атрымала з Польшчы аўтаматычную тэлефонную станцыю тыпу «Пентаконт» на 10 тыс. нумароў, якая каштавала на той час 120 млн. руб., а ў выніку бартэрнай аперацыі абышлася ў 2 разы таней⁵. Станцыю выкарысталі для тэлефанізацыі мікрараёна «Вішнявец» г. Гродна. Наваельнянскі міжраённы аграпрамысловы аддзел забеспячэння Гродзенскай воб-

⁴ Постановление Совета Министров Республики Беларусь от 03.02.1992 N 50 «О квотировании и лицензировании экспорта и импорта товаров (работ, услуг) на территории Республики Беларусь в 1992 году» // Режим доступа: <http://www.pravoby.info/docum09/part36/akt36068.htm>. – Дата доступа: 13.04.2011; Постановление Совета Министров Республики Беларусь от 06.02.1992 N 63 «О формировании валютных фондов в 1992 году» // Режим доступа: <http://www.pravoby.info/docum09/part36/akt36063.htm>. – Дата доступа: 13.04.2011.

⁵ Документы о рассмотрении вопросов создания совместных предприятий и их внешнеэкономической и организационно-хозяйственной деятельности (проекты распоряжений, приказ, переписка и др.), т. 1, НАРБ, фонд 7, оп. 12, д. 411, л. 145.

ласці і польскае прадпрыемства «SVIT» у 1994 г. заключылі кантракт на бартэрны абмен 10,0 тон сухога малака на 212 акумулятарных батарэй для тэхнікі па ўборцы ўраджаю⁶. Гэтыя тавары можна было набыць і ў межах СНД, аднак іх кошт і дастаўка абышліся б значна даражэй, улічваючы геаграфічную аддаленасць ад заходняга пагранічча Беларусі.

Ва ўмовах цяжкага эканамічнага стану краіны, нізкай плацежаздольнасці насельніцтва бартэрны абмен з'яўляўся часам адзіным спосабам набыцця неабходных тавараў для паўсядзённага ўжытку. Таму для насельніцтва прыгранічных тэрыторый бартэр стаў жыццёва неабходнай формай узаемасувязяў. Асабліва гэтаму спрыяла розніца цэн на тавары народнага спажывання, а таксама алькагольныя вырабы, тэле- і радыётэхніку, электрычныя і гаспадарчыя тавары. Практычна ва ўсіх польскіх прыгранічных гарадах існавалі бартэрныя рынкі, на якіх абменьваўся даволі шырокі асартымент тавараў. Напрыклад, у 1990 г. жаночыя туфлі каштавалі 4–5 бутэлькі водкі, а дзіцячыя боты можна было набыць за электрасамавар⁷.

Сацыяльна-эканамічныя ўмовы прыгранічнага супрацоўніцтва

Калі к сярэдзіне 1990-х гг. у польскай эканоміцы назіраліся станоўчыя з'явы, што сведчылі аб яе росце, то для эканомікі суседняй Беларусі пасля распаду СССР быў характэрны глыбокі эканамічны крызіс, выкліканы перапыненнем агульнасаюзных сувязяў. Неаднолькавы эканамічны патэнцыял прыгранічных тэрыторый Беларусі і Польшчы выступаў стымулам развіцця гаспадарчых кантактаў. Эканамічная карысць была відавочнай для абодвух бакоў і выражалася для адных – у знаходжанні новага пакупнога асяроддзя, задаволення прапануемай прадукцыяй, а для другіх – атрыманнем больш таннага тавараў і паслуг. Найбольш спрыяльны фон для актывізацыі

⁶ Переписка с Советом министров РБ по вопросам удовлетворения культурных потребностей польского национального меньшинства в Беларуси, развития электротранспорта, использования высвобождающихся военных городков и др. // Государственный архив Гродненской области, фонд 1171, оп. 5, д. 2970, л. 300.

⁷ Бартерный ... праздник дружбы [в:] „Заря”, 1990, 21 сентября.

прыгранічнага бізнесу стваралі розніца цэн на тавары і паслугі, а таксама ўзровень заробатных плат, ад якой залежала пакупная здольнасць мясцовага насельніцтва. Гэтыя фактары, а таксама адсутнасць візавага рэжыму паміж дзвюма краінамі абумовілі развіццё чаўночнага бізнесу паміж мясцовым насельніцтвам, калі ў Польшчу масава вывозіліся танныя тавары айчыннай вытворчасці і набываліся там замежныя рэчы. Асноўныя тавары, якія карысталіся попытам за блізкай мяжой, складалі нешырокі асартымент: тытунёвыя і алкагольныя вырабы, галоўным чынам спірт, а таксама аўтамабільнае паліва. У Беларусі сярэдні кошт 1 літра бензіну ў 1995 г. складаў 2125 руб. або 0,18 дол. ЗША, у 2000 г. – 232,4 руб. або 0,21 дол.⁸. У Польшчы ж ён каштаваў у 1997 г. 1,54 злотых (0,51 дол.), у 2000 г. – 3,09 злотых (0,77 дол.) за літр. Такім чынам, беларус толькі на продажы 50 літраў бензіну зарабляў каля 30 долараў. Дастаўка аўтамабільнага паліва ў Польшчу ажыццяўлялася галоўным чынам на асабістым транспарце, таму колькасць прадаўцоў гэтага тавару абмяжоўвалася ўласнікамі транспартных сродкаў. А вось катэгорыя прадаўцоў алкаголю і цыгарэт была значна шырэйшай. Тавар звычайна правозілі на маршрутных аўтобусах і цягніках, размяшчаючы яго ў сумках і хаваючы лішнюю норму на сабе. Напрыклад у 2000 г. гарэлка ў Польшчы каштавала 50,8 злотых (12,7 дол. ЗША) за літр, а ў Беларусі яе набывалі за 2885 руб. (каля 3 дол.). Рэалізацыя нават мінімальнага аб'ёму дадзеных тавараў дазваляла беларусам прыгранічных абласцей нядрэнна зарабіць. Прычым адзін і той жа беларускі “камерсант”, займаючыся чаўночным бізнесам, рабіў за мяжу некалькі паездак у суткі. Разам з цэнамі значна адрозніваліся і ўзроўні заробатных плат па абодва бакі мяжы. Па Беларусі сярэднемесячная зарплата ў 1995 г. складала 755100 руб. (65,7 дол. ЗША), у 2000 г. – 58900 руб. (55 дол.), прычым Брэсцкая і Гродзенская вобласці, як правіла, пастаянна адставалі ад іншых рэгіёнаў Беларусі па ўзроўні зарплат. Таму чаўночны бізнес становіўся асноўным дадатковым заробкам прыгранічнага насельніцтва. З Польшчы ў Беларусь было выгадна прывезці прадукты харчавання, мэблю, сантэхніку, абутак, мехавыя, скураныя і трыкатажныя вырабы. Іх кошт на Беларусі быў несувымерна вялікі адносна

⁸ Цены в Беларуси 1991–2005 : статистический сборник / Министерство статистики и анализа Респ. Беларусь, Минск 2006, с. 167.

мясцовых зарплат. Напрыклад, сярэдні кошт жаночых зімовых ботаў у 1995 г. быў 494530 руб. або 43 дол. ЗША⁹.

Тавары, якія вывозіліся і ўвозіліся “чаўнакамі”, на мытні не дэклараваліся і таму афіцыйнай справаздачай не ахопліваліся. У сувязі з гэтым дакладныя маштабы чаўночных знешнегандлёвых патокаў прасачыць не ўяўляецца магчымым. Тым не менш, чаўночны абарот быў даволі значным на працягу 1990-х гг., аб чым сведчылі перапоўненасць цягнікоў і аўтобусаў, што рухаліся ў Польшчу, і шматкіламетровыя чэргі пры пагранпераходах на беларуска-польскай мяжы. Па некаторых дадзеных у сярэдзіне 1990-х гг. з Польшчы на Усход вывозілася тавараў на 4,5 млрд дол. ЗША у год¹⁰. Аднак з 4 студзеня 1998 г. Рэспубліка Польшча, арыентаваная на інтэграцыю з Захадам, згодна з правіламі Еўрапейскага Саюза ўвяла строга рэгламентаваныя правілы ўезду ў краіну для грамадзян Беларусі і Расіі, а таксама павялічыла ўвозныя пошліны на беларускія тавары. Тым самым польская мяжа ў пэўнай ступені закрывалася, а масавы чаўночны патак прыкметна слабеў.

Інтэнсіўны прыгранічны і транзітны рух праз беларуска-польскую мяжу ў 1990-я гг. стаў сапраўдным выпрабаваннем для мясцовых пагранпераходаў, што будаваліся яшчэ ў савецкія часы і не разлічваліся на павышаныя аб’ёмы эксплуатацыі. Іх нізкія прапускныя здольнасці сталі крыніцай шматлікіх праблем на дзяржаўнай мяжы: аўтамабільныя коркі, шматкіламетровыя чэргі, абурэнне людзей, рост крымінагеннай сітуацыі, абвастрэнне экалагічных праблем, рэзкае пагаршэнне санітарна-эпідэміялагічнага стану на пагранпераходах і прылеглай да іх тэрыторыі. Каб адолець гэтыя праблемы і кампенсаваць затраты на стварэнне сацыяльна-бытавой інфраструктуры, мясцовыя ўлады ў 1994–1995 гг. ўвялі экалагічны і іншыя мясцовыя зборы з уладальнікаў аўтамабільнага транспарту і пасажыраў аўтобусаў пры перасячэнні мяжы¹¹. Адначасова з польскага боку супрацоўнікамі органаў самакіравання, прадстаўнікамі мясцовых асацыяцый і фондаў уводзіліся розныя зборы, якія тычыліся толькі іншаземцаў.

⁹ Ibidem, с. 90.

¹⁰ М.Э. Часноўскі, *Сістэмныя пераўтварэнні ў Рэспубліцы Польшча (1989–1999)* / М.Э. Часноўскі, Мінск 2000, с. 242.

¹¹ Е.А. Бурык, *Проблемы развития пограничных переходов на белорусско-польской границе в первой половине 1990-х гг.* [в:] *Вестник Бресского университета, сер. 2. Гісторыя. Эканоміка. Права*, 2011, № 1, с. 5–13.

Напрыклад, у 1999 г. на пагранпераходзе ў Тэрэспалі супрацоўнікі ўпраўлення гміны Тэрэспаль з кожнай асобы пры перасячэнні мяжы збіралі плату ў памеры 1,3 злотых, а прадстаўнікі Асацыяцыі гарадскога развіцця гэтай гміны з кожнай аўтамашыны збіралі 7 злотых, з аўтобуса – 71 злоты. На пагранпераходзе “Славацічы” зборы былі некалькі меншымі: 5 злотых з кожнага аўтамабіля і 1,2 злотых з кожнага чалавека¹². Нярэдка ў польскія консульствы ў Рэспубліцы Беларусь паступалі скаргі на сістэму спагнання плат з польскага боку, а таксама на недахоп належнай інфармацыі для выязджаючых у Польшчу аб тым, што дадзеныя зборы – добраахвотныя. Насупраць забаронам з боку органаў мясцовага самакіравання супрацоўнікі асацыяцыі рабілі выгляд, што зборы – абавязковыя. Грашовыя спагнанні і з беларускага, і з польскага бакоў выклікалі незадаволеннасць людзей і перашкаджалі ажыццяўленню прыгранічных кантактаў. Больш таго, залішнія беларускія дарожныя зборы выклікалі ў канцы 1990-х гг. скарачэнне транзітных таварапатокаў праз Беларусь з Захаду ў краіны СНД. У выніку ў 1999 г. указам прэзідэнта Беларусь рашэнні мясцовых органаў улады аб спагнанні розных збораў з перавозчыкаў былі адменены. Аднак праблемы недахопу і нізкай прапускнай здольнасці пагранпераходаў засталіся характэрнымі для беларуска-польскай мяжы і на перспектыву.

Геаграфічнае становішча прыгранічных абласцей, падобнасць прыродных умоў і прыстасаванасць структуры эканомікі садзейнічалі развіццю пастаянных міграцыйных сувязяў Беларусі з Польшчай. Найбольшы міграцыйны абарот насельніцтва памежных тэрыторый адзначаўся ў першай палове 1990-х гг. На прыкладзе ўлічаных міграцыйных патокаў Брэсцкай вобласці з Польшчай (табліца 1) можна бачыць, што ён быў адносна невялікі і складаў, напрыклад, у 1994 г. 69 чалавек. Разам з тым, сальда міграцыі на працягу 1990-х гг. складалася адмоўным і мела ўстойліва адмоўную дынаміку ў наступныя гады. Найбольшы лік жыхароў Беларусі, выехаўшых у Польшчу, назіраўся ў 1995 і 1996 гг., калі сальда складала 39 і 36 чалавек адпаведна. Прычынамі гэтага паслужылі нестабільнае палітычнае становішча, працяг эканамічнай стагнацыі, калі востра адчувалася розніца ва ўзроўні зароботных плат на памежных тэрыторыях, а беспрацоўе

¹² Протоколы засідань рады транскардоннага аб’яднання Еўроregion «Буг» за 2000–2002 рік // Державний архів Волинської області, фонд Р-3505, оп. 1, спр. 124, арк. 39.

дасягнула свайго піку. Так, у 1996 г. на кожнае вакантнае працоўнае месца ў Брэсцкай вобласці прэтэндавалі 26 чалавек, у Гродзенскай – 29¹³. Сярэдняя заробатная плата ў гэты час ў беларускіх прыгранічных абласцях ледзьве дасягала 50 дол. ЗША, у той час як у Польшчы ў 1995 г. яна складала 702,62 злотых (293 дол.)¹⁴.

Табліца 1 – Міграцыя насельніцтва Брэсцкай вобласці ў Польшчу (чалавек)¹⁵

Гады	Колькасць прыбыўшых	Колькасць выбыўшых	Міграцыйны абарот	Міграцыйны прырост, спад (-)
1994	24	45	69	-21
1995	8	47	55	-39
1996	7	43	50	-36
1997	4	33	37	-29
1998	10	31	41	-21
1999	7	20	27	-13

Палякі таксама прыезджалі на працу ў Брэст і былі ў асноўным задзейнічаны ў галіне будаўніцтва, якая з'яўлялася найбольш прыбыткавай у Беларусі. З дапамогай іх быў адрэстаўраваны будынак чыгуначнага вакзала станцыі «Брэст-Цэнтральны», адрамантаваны магазіны фірмы «Прадтавары», гандлёва-вытворчых прадпрыемстваў «Люблін», «Усход», вялося будаўніцтва жылля ў акцыянерным таварыстве «Дываны Брэста». Насуперак падпісанаму ў верасні 1995 г. паміж Беларуссю і Польшчай пагадненню аб узаемным працаўладкаванні грамадзян механізм яго прымянення на практыцы заставаўся не распрацаваным.

Такім чынам, характар беларуска-польскага прыгранічнага супрацоўніцтва вызначаўся шэрагам фактараў, сярод якіх вызначальную

¹³ В.С. Фатеев, *Региональные проблемы и политика в Беларуси: доклад подготовлен к междунар. науч.-практ. конф. «Региональная политика Украины: научные основы, методы, механизмы», посвящ. памяти академика АН Украины Я.С. Подстригача, приложение к журналу «Право и экономика», 21–23 мая 1998 г., г. Львов, сер. «Экономика», Минск 2000, с. 11.*

¹⁴ Przeciętne miesięczne wynagrodzenie w gospodarce narodowej w latach 1950-2010 (podstawa wy-miaru emerytur i rent) // Główny Urząd Statystyczny. – http://www.stat.gov.pl/gus/5840_1630_PLK_HTML.htm. – 05.02.2012.

¹⁵ Складзена аўтарам на падставе дадзеных Галоўнага статыстычнага ўпраўлення Брэсцкай вобласці.

ролю адыгрываў неаднолькавы сацыяльна-эканамічны ўзровень развіцця памежных рэгіёнаў, што адбівалася на памерах зароботных плат, узроўні цэн на прадметы шырокага ўжытку. Галоўнай формай кантактаў у такіх умовах становіўся гандаль, які ў асноўным ажыццяўлялі “чаўнакі”, індывідуальныя прадпрымальнікі і дробныя фірмы.

Інстытуцыялізацыя прыгранічных зносін

Інтэнсіўнасць развіцця прыгранічнага эканамічнага супрацоўніцтва залежала ў першую чаргу ад шэрагу фактараў, звязаных з рэгуляваннем рэжыму дзяржаўнай мяжы. У гэтай сувязі памежным краінам давялося ўрэгуляваць такія пытанні шляхам заключэння міждзяржаўных пагадненняў і стварэннем неабходных служб, што ажыццяўлялі іх палажэнні на практыцы. Згаданыя прававыя акты і службы сталі першымі неабходнымі інстытутамі прыгранічнага супрацоўніцтва. Беларуска-польскі адрэзак мяжы з’яўляўся найбольш аформленым, паколькі ў савецкія часы выконваў функцыю знешняй мяжы і быў варотамі СССР на захад. У гэтым сэнсе станаўленне пагранічнай інфраструктуры ў 1990-я гг. адбывалася не на пустым месцы. У верасні 1991 г. Беларускае ўпраўленне Дзяржаўнага мытнага кантролю СССР было пераўтворана ў Дзяржаўны мытны камітэт Рэспублікі Беларусь, якому падпарадкоўваліся ўсе мытныя органы СССР, размешчаныя на тэрыторыі Беларусі. У 1991 г. пагранічныя службы таксама выйшлі з-пад агульнасаюзнага кіравання і былі падначалены Савету Міністраў Рэспублікі Беларусь. На дадзеным этапе на пунктах пропуску на беларуска-польскім участку мяжы ажыццяўлялі службу пагранічныя войскі, а таксама Брэсцкая і Гродзенская мытні, якія кантралявалі прыгранічны, міждзяржаўны і транзітны рух. Новаўтвораныя мытныя, а таксама пагранічныя службы былі зацікаўлены ў цесным супрацоўніцтве з аналагічнымі ведамствамі Рэспублікі Польшча для вырашэння агульных мэт па забеспячэнні пагранічнай бяспекі і ўрэгуляванні пасажыра- і таварапатокаў.

24 красавіка 1992 г. у Варшаве былі заключаны асноватворныя двухбаковыя пагадненні, што рэгламентавалі ажыццяўленне гранічнага руху паміж дзяржавамі і развіццё прыгранічнага супрацоўніцтва:

Пагадненне па пытанні пагранпераходаў і Пагадненне аб асноўных прынцыпах трансгранічнага супрацоўніцтва. Дадзеныя дакументы стварылі спрыяльныя ўмовы для развіцця прыгранічных кантактаў: былі абазначаны пагранічныя пераходы на беларуска-польскай мяжы, вызначана адкрыццё новых, Так, у 1992 г. дзейнічалі 3 аўтадарожныя пункты пропуску “Брэст–Тэрэспаль”, “Казловічы–Кукурыкі”, “Брузгі–Кузніца Беластоцкая”, пазней былі адкрытыя новыя: “Дамачава–Славацічы”, “Бераставіца–Баброўнікі” і “Пясчатка–Чарэмха”. Праз апошні пункт пропуску ажыццяўляліся толькі двухбаковыя сувязі, а іншыя забяспечвалі міжнародныя сувязі, у тым ліку транзітныя адносна Беларусі і Польшчы.

На фоне дынамізацыі міждзяржаўных беларуска-польскіх адносін у першай палове 1990-х гг. паўстала неабходнасць адкрыцця ўзаемных дыпламатычных прадстаўніцтваў і місій, якія заклікаліся прадстаўляць інтарэсы сваёй радзімы ў суседніх краінах. 1992 г. адзначыўся адкрыццём Пасольстваў Рэспублікі Беларусь у Варшаве і Рэспублікі Польшча ў Мінску, пры якіх заснаваліся гандлёва-эканамічныя службы дзеля развіцця кантактаў паміж абедзвюма краінамі.

Але бакі былі зацікаўлены ў наяўнасці такіх прадстаўніцтваў і ў рэгіёнах, што было здольна значна актывізаваць прыгранічны рух і памежнае супрацоўніцтва. Яшчэ ў 1991 г. у беларускім Брэсце і польскай Бяла-Падлясцы адкрыліся пастаянныя прадстаўніцтвы па пытаннях знешнеэканамічнай дзейнасці, галоўнай мэтай якіх стала развіццё дзелавых кантактаў прадпрымальнікаў абодвух бакоў, узаемакарыснае супрацоўніцтва ў розных галінах эканомікі, узгодненая палітыка цэнаўтварэння, абмен гаспадарчай і прававой інфармацыяй. У 1995 г. у Гродне, а ў 1996 г. у Брэсце статус генеральных атрымалі консульствы Рэспублікі Польшча. Іх супрацоўнікі выступалі ініцыятарамі шматлікіх дзелавых сустрэч з рэгіянальным кіраўніцтвам, эканамістамі і бізнесменамі Беларусі. У час такіх сустрэч, у якасці першачарговых абмяркоўваліся пытанні эканамічнага развіцця і супрацоўніцтва, наведваліся найбольш цікавыя для заходніх суседзяў прадпрыемствы.

Асобнай інстытуцыянальнай адзінкай у прыгранічным супрацоўніцтве стала створаная паводле Пагаднення аб асноўных прынцыпах трансгранічнага супрацоўніцтва Беларуска-польская міжуродавая каардынацыйная камісія па справах трансгранічнага

супрацоўніцтва. Асноўнымі задачамі камісіі з'яўляліся каардынацыя агульных напрамкаў, праграм і форм трансгранічнага руху, а таксама разгляд спрэчных пытанняў, якія ўскладнялі гэтае ўзаемадзеянне. Камісія распрацоўвала таксама рэкамендацыі па стварэнні сумесных рэгіянальных і мясцовых каардынацыйных органаў па справах трансгранічнага супрацоўніцтва. Вялікае значэнне сумесная камісія надавала стварэнню і развіццю на беларуска-польскім памежжы еўрарэгіёнаў “Буг” і “Нёман”. На першым пасяджэнні 19 красавіка 1996 г. камісіі былі ўтвораны дзве падкамісіі: прыгранічнага і міжрэгіянальнага супрацоўніцтва. У кампетэнцыю першай падкамісіі ўваходзілі пытанні ўдасканалення прыгранічнай інфраструктуры, сумесныя праграмы па ахове навакольнага асяроддзя, развіццё турызму, спрыянне сувязям у сферы эканомікі, культуры і адукацыі, абмен вопытам працы паміж органамі мясцовай улады Рэспублікі Беларусі і органамі самакіравання Рэспублікі Польшча, абмен моладзю, супрацоўніцтва ў рамках еўрарэгіёнаў. Старшынёй беларускай часткі падкамісіі быў прызначаны намеснік старшыні Гродзенскага аблвыканкама У. Чорны, польскай часткі – ваявода Бялападляскага ваяводства Т. Коршань. Аднак рэальную дзейнасць падкамісія па прыгранічным супрацоўніцтве пачала толькі ў 2000-я гг.

Яшчэ адным інстытуцыянальным блокам прыгранічнага супрацоўніцтва сталі пагадненні, што заключалася паміж рэгіянальнымі і мясцовымі органамі ўлады і кіравання памежных краін. Дадзеныя пагадненні пачалі заключацца з пачатку 1990-х гг. і былі накіраваны ў першую чаргу на рашэнне праблем эканамічнага характару, звязаных з дэфіцытам грашовых сродкаў прадпрыемстваў, што ажыццяўлялі знешнеэканамічныя сувязі, з валютнымі канвертацыямі, правядзеннем бартэрных аперацый. Брэсцкай вобласцю традыцыйна падтрымліваліся партнёрскае сувязі з Бялападляскім і Люблінскім ваяводствамі, а Гродзенская вобласць цесна супрацоўнічала з памежнымі Беластоцкім і Сувалкаўскім ваяводствамі. У верасні 1991 г. быў падпісаны дагавор аб стасунках паміж Брэстам і Бяла-Падляскай, у лістападзе 1991 г. – пагадненне паміж выканаўчым камітэтам Брэсцкага абласнога Савета дэпутатаў і Упраўленнем Люблінскага ваяводства, у красавіку 1995 г. – пагадненне аб супрацоўніцтве Брэсцкай вобласці з Бялападляскім ваяводствам, а ў студзені 1997 г. у працяг гэтага пагаднення – пратакол аб развіцці двухбаковых сувязяў у

галіне эканомікі, культуры, спорту, медыцыны і аховы навакольнага асяроддзя. У 1995 г. былі заключаны пагадненні паміж Гродзенскай вобласцю і Сувалкаўскім ваяводствам аб развіцці прыгранічных гаспадарчых і культурных сувязяў, а таксама з Беластоцкім і Альштынскім ваяводствамі. Эфектыўнасць рэалізацыі дадзеных дамоў у наступныя гады даказана на практыцы, асабліва на прыкладзе ўзаемадзейння памежных прадпрыемстваў.

Дагаворы і пагадненні аб двухбаковым супрацоўніцтве, падпісаныя паміж прыгранічнымі рэгіёнамі ў 1990-х гг., з'явіліся трывалай прававой базай для развіцця кантактаў у разнастайных накірунках дзейнасці. У наступныя гады яны не гублялі сваёй значнасці, а толькі пашыраліся і паступова выліліся ў супрацоўніцтва ў рамках еўрарэгіёнаў «Нёман» і «Буг». Менавіта еўрарэгіёны сталі найбольш дасканалым і ўніверсальным інстытутам прыгранічнага супрацоўніцтва. Зладжаннаму супрацоўніцтву спрыялі наяўнасць агульных органаў кіравання: Савет (па 10 чалавек ад кожнага боку), Прэзідыум Савета (па 1 чалавеку), нацыянальныя сакратарыяты і працоўныя групы па ўсіх напрамках ўзаемадзейненняў. На рэгіянальным узроўні найбольш відавочнай выглядала праца нацыянальных сакратарыятаў. Як правіла, дадзены орган набываў асобны статус, але на беларускай частцы еўрарэгіёнаў яго члены часта з'яўляліся супрацоўнікамі мясцовых аблвыканкамаў. З аднаго боку, такое сумяшчэнне дзейнасці выглядала дапаўненнем і нагрузкай да асноўных функцыянальных абавязкаў, а з другога – разумным выкарыстаннем кампетэнтнасці дадзеных супрацоўнікаў. Так, нацыянальны сакратарыят еўрарэгіёна “Буг”, што размяшчаўся ў Брэсце, узначальваў У. Цележынскі, кіраўнік аддзела знешнеэканамічных сувязяў Брэсцкага аблвыканкама; ён дасканала валодаў вопытам вядзення адпаведнай працы.

Як бачна, беларуска-польскае прыгранічнае супрацоўніцтва трымалася на шырокай інстытуцыянальнай аснове, прадстаўленай шэрагам службаў: мытнай, пагранічнай, дыпламатычнай, двухбаковымі камісіямі, а таксама прававымі актамі, складзенымі з трох груп: нацыянальнай, міждзяржаўнай і міжрэгіянальнай. Калі апошнія дзве групы атрымалі развіццё, то нацыянальная нарматыўна-прававая база, якая б рэгламентавала развіццё прыгранічнага, а таксама трансгранічнага супрацоўніцтва, амаль адсутнічала. Яна прадстаўлена толькі ўнутранымі законамі, якія рэгулявалі ў цэлым знешне-

эканамічную дзейнасць краіны і радзей – яе двухбаковыя адносіны з сумежнымі дзяржавамі.

Развіццё эканамічных кантактаў паміж прыгранічнымі тэрыторыямі

У пачатку 1990-х гг. эканамічныя адносіны паміж прыгранічнымі суб'ектамі гаспадарання развіваліся не спантанна, а набылі больш-менш упарадкаваны характар. Гаспадарчыя сувязі рэгулявалі створаныя сумесныя двухбаковыя арганізацыі, а таксама спецыялізаваныя прадпрыемствы, што размяшчаліся на тэрыторыі суседзяў. Так, у пашырэнні гандлёва-эканамічных адносін, пошуку новых форм узаемадзеяння паміж арганізацыямі і прадпрыемствамі Беларусі і Польшчы значную ролю выконвалі створаныя ў 1991 г. Беларуска-польскі гандлёвы дом, які стварыў філіялы ў Гродне і Брэсце, а таксама Польска-беларуская гандлёвая палата (1992 г.). Гэтыя структуры разгарнулі значную працу па павелічэнні пасрэдніцкіх аперацый, пашырэнні магчымасцей закупак тавараў народнага спажывання на ўмовах бартэрных здзелак, камісійнага, пасылачнага і іншых форм гандлю, а таксама ладзілі рэгулярныя сустрэчы з прадстаўнікамі фірм, выставы тавараў у абедзвюх краінах. Дарэчы, выстаўкі, ярмаркі і асабістыя кантакты даказалі здольнасць актывізаваць прадпрымальніцкую дзейнасць. У 1993 г. ужо 27 % гандлёвага абароту Рэспублікі Беларусь з'явіліся вынікам кантрактаў, заключаных пры дапамозе такіх мерапрыемстваў¹⁶.

На працягу 1990-х гг. па абодва бакі мяжы ўзнік шэраг аб'яднанняў і арганізацый, што займаліся наладжваннем міжнародных эканамічных сувязей, каардынацыяй кантактаў, прапагандай патэнцыяльных магчымасцей свайго рэгіёну. У гэтым пераліку неабходна адзначыць дзейнасць біржаў «Гродна – Захад» (правядзенне міжнародных селектарна-камп'ютарных таргоў), Усходняй біржы ў Беластоку (арганізацыя ярмарак сельскагаспадарчых прадуктаў і тэхнікі), Усходняга эканамічнага таварыства, у склад якога ўвайшлі 53 фірмы з

¹⁶ Документы об экономическом и научно-техническом сотрудничестве с зарубежными странами и международными организациями (проекты постановлений, распоряжения, информации и др.), т. 4, НАРБ, фонд 7, оп. 12, д. 752, д. 33.

Беластоцкага ваяводства (паслугі ў сферы сельскай гаспадаркі, лёгкай прамысловасці, будаўніцтва), а таксама гандлёва-прамысловыя палаты ў Беластоку, Гродне і Брэсце, паміж якімі дзейнічалі пагадненні аб супрацоўніцтве, і інш. У 1995 г. у Гродне заснавана Польская палата па гандлі і эканамічным супрацоўніцтве, якая занялася прасоўваннем польскіх тавараў на беларускі рынак і кантралявала такія напрамкі супрацоўніцтва як сельская гаспадарка, харчоваперапрацоўчая і фармацэўтычная прамысловасць, вытворчасць медыцынскай апаратуры, будаўнічыя матэрыялы і энэргетыка. Па ініцыятыве Беластоцкай гандлёва-прамысловай палаты была арганізавана сумесна з гандлёва-прамысловай палатай пры Саюзе палякаў Беларусі пастаянна дзеючая выстава польскіх тавараў у Гродне¹⁷. Паміж Саюзам прадпрыемстваў Беларусі і Варшаўскай рамеснай палатай было падпісана пагадненне, якое прадугледжвала інфармацыйны абмен і сумеснае правядзенне ярмарак пад дэвізам “1001 дробязь” (г. Мінск, ліпень 1993 г.). У Польшчы штогод праходзілі Міжнародныя пагранічныя таргі “Усход–Заход” (г. Бяла-Падляска, май 1993 г.), у якіх прымалі ўдзел беларускія вытворцы. У 1997 г. на міжнароднай выставе-ярмарцы “Мэбля-97” у Познані былі прадстаўлены ўзоры аб’яднання “Пінскдрэў”, якія атрымалі высокую ацэнку экспертаў. Як бачна, згаданыя мерапрыемствы станавіліся пазітыўным штуршком для заключэння новых кантрактаў і дагавораў, што ў сваю чаргу служыла развіццю і стабілізацыі таварнага рынку Беларусі, прыцягненню з-за мяжы валютных сродкаў і імпортных тавараў, а таксама істотна актывізавала вытворчую дзейнасць прадпрыемстваў на сумежжы.

Створаныя эканамічныя інстытуты каардынавалі дзейнасць прадпрыемстваў памежжа, дазвалялі рацыянальна размяркоўваць эканамічны патэнцыял прыгранічных рэгіёнаў, спрыялі рашэнню шэрагу задач, узнікшых перад суб’ектамі гаспадарання. Была закладзена трывалая платформа для дзелавых узаемаадносін, што спрыяла афармленню доўгатэрміновых сувязяў і вяло да інстытуцыйнай разнастайнасці прыгранічнага эканамічнага супрацоўніцтва. Вынікам такой дзейнасці стала станоўчая дынаміка развіцця гандлёвых адносін (табліца 2).

¹⁷ Польша – Беларусь: перспектывы развіцця прыгранічнага сотрудничества, [в:] „Белорусская газета”, № 14 (апрель), Мінск 1996, с. 19.

Табліца 2 – Знешні гандль Брэсцкай вобласці з Рэспублікай Польшча (млн. дол. ЗША) 18

Напрамак гандлю	Гады				
	1994	1995	1997	1998	1999
Экспарт тавараў	6,8	9,2	11,2	10,9	10,2
Імпарт тавараў	–	9,1	29,2	30,0	23,0

– дадзеныя адсутнічаюць

Асабліва плённа з польскім бокам супрацоўнічалі беларускія прыгранічныя лесагаспадарчыя прадпрыемствы, якія выгадна для сябе прадавалі дробнатаварную драўніну, што нарыхтоўвалася на высечках пры даглядзе за лесам. Брэсцкія прадпрыемствы наладзілі цесныя сувязі з дзвюма польскімі фірмамі – “Стэфан Піёнскі” і “Віеман”, якія ахвотна на Брэстчыне закуплялі мэблеваю дошку.

Новай формай эканамічнага супрацоўніцтва памежных тэрыторый, занатаванай згаданымі вышэй міжрэгіянальнымі дамовамі, стала стварэнне сумесных прадпрыемстваў (СП) і прадпрыемстваў з замежнымі інвестыцыямі (ЗП). На тэрыторыі Брэсцкай вобласці з удзелам інвестараў з Бялападляскага ваяводства былі адкрыты 16 сумесных і 17 замежных прадпрыемстваў (дадзеныя на 1997 г.)¹⁹. Найбольш паспяховымі з’яўляліся такія ЗП, як “Саманта-Поліш”, “Бос-Буд-Брэст”, “Ток Компані”, “Еўра-Аўта”, “Алімекс”. Асноўнай сферай іх дзейнасці з’явілася гандлёва-закупачная і пасрэдніцкая, што ў пераважнай ступені абумоўлівалася геаграфічным становішчам Брэсцкай вобласці і наяўнасцю развітай камунікацыйнай сістэмы, калі частка тавараў і паслуг пастаўляліся на рынкі Расіі і іншых краін СНД. Так, у сакавіку 1992 г. у Брэсце Гандлёва-прамысловай палатай Рэспублікі Беларусь, Брэсцкім абласным выканаўчым камітэтам і Гандлёва-прамысловай палатай Рэспублікі Польшча была заснавана фірма “Белінвестцэнтр” са 100-працэнтным замежным капіталам Цэнтра “Усход – Запад” (г. Варшава). Мэта стварэння фірмы

¹⁸ Народное хозяйство Брестской области: Стат. ежегодник / Брест. обл. управление статистики, Брест 2000, с. 338; Основные показатели развития Брестской области : краткий сб. / Брест. обл. управление статистики, Брест 1998, С. 69.

¹⁹ В. Степанов, *Трансграничное сотрудничество в развитии Брестской области* / В. Степанов, Брест 1997, № 3, с. 15.

– садзейнічанне развіццю гандлёва-эканамічных сувязяў паміж Беларуссю, Польшчай і іншымі краінамі. У 1992 г. “Белінвестцэнтр” заключыў кантракт з прадпрыемствамі Свядлоўскай вобласці Расійскай Федэрацыі на пастаўку ў Беларусь каляровых металаў з правам рээкспарту ў Польшчу. Сума кантракта склала 13 млн. дол. ЗША. У разлік гэтай сумы прадугледжваліся пастаўкі ў Расію прадуктаў харчавання з Польшчы праз Беларусь. Як пасрэднік, беларускі бок атрымаў ад рэалізацыі дадзенага кантракту 30 % альбо 3,9 млн. дол. За гэты кошт фірма набыла для прадпрыемстваў Беларусі частку неабходных тавараў як з Расіі (каляровыя металы), так і з Польшчы (прадукты харчавання). Такім чынам, падобныя знешнеэканамічныя аперацыі аказаліся выгаднымі адначасова для трох бакоў.

Пасрэдніцкія паслугі паміж Расіяй і Польшчай ажыццяўляла Беларусь і ў сферы энергетыкі, што можна праілюстраваць на прыкладзе газаводу, па якому газ паступаў у напрамку Ваўкавыск–Беласток, а таксама энергетычнай лініі з п. Рось Гродзенскай вобласці ў Беласток напружаннем 220 КВ. Разам з тым, у той час планавалася злучыць энергетычныя сістэмы гарадоў Брэста і Бяла-Падляскі, так як уласных электрастанцый у Люблінскім ваяводстве не было, і палякі вымушаліся набываць электраэнергію з другіх рэгіёнаў.

У Гродзенскай вобласці на пачатак 1998 г. было зарэгістравана 40 СП і 11 ЗП з польскім капіталам, сфера дзейнасці якіх пераважна ахоплівала гандаль, вытворчасць прадуктаў харчавання, перапрацоўку драўніны і сельскагаспадарчай прадукцыі²⁰.

У галіне сельскагаспадарчай вытворчасці памежнае супрацоўніцтва развівалася менш актыўна. У асноўным яно ажыццяўлялася шляхам наладжвання сувязяў паміж беларускімі калгасамі і польскімі фермерамі, зводзілася ў асноўным да абмену тэхналогіямі вырошчвання раслін, барацьбы са шкоднымі насякомымі, вядзення жывёлагадоўлі. У 1990 г. праўленне калгаса імя М.Ф. Дзімітравы Драгічынскага раёна Брэсцкай вобласці заключыла пагадненне аб супрацоўніцтве з польскімі фермерамі. У выніку супрацоўніцтва беларускі бок атрымаў новую тэхналогію вырошчвання і засолкі агуркоў, якія карысталіся вялікім попытам і далі калгасу значны прыбытак. Калгас “40 год Кастрычніка” Столінскага раёна Брэсцкай вобласці з

²⁰ О развитии торгово-экономических отношений с Польшей // Текущий архив Управления внешних экономических связей Брестского облисполкома, Папка: «Трансграничное объединение Еврорегион «Буг» (переписка)», Brześć 1998.

1993 г. паспяхова рэалізоўваў у Польшчу плеценыя з лазы кошкі, якія закупаў у мясцовага насельніцтва. Паступова асартымент плеченай прадукцыі быў пашыраны, і ў Польшчу пачалі прадаваць мэблю – плеченыя крэслы, тумбачкі,этажэркі. Аднак стрымліваючымі фактарамі развіцця сельскагаспадарчых кантактаў на памежных тэрыторыях аказаліся неаднолькавы ўзровень развіцця рынкавых адносін, узаемавыключныя формы гаспадарання, з якіх вынікалі розная ступень адказнасці суб'ектаў гаспадарання, а таксама цяжкасці, звязаныя з цэнаўтварэннем.

Па меры актывізацыі прыгранічных сувязяў у пачатку 1990-х гг. пашыраліся транспартныя зносіны жыхароў Беларусі і Польшчы шляхам павелічэння рэгулярных маршрутаў. У 1992 г. беларускі бок разам з польскімі прадпрыемствамі на парытэтных умовах арганізаваў 10 міжнародных аўтобусных маршрутаў, на якіх за суткі выконваліся 22 рэйсы. Але нават пашыраныя аб'ёмы перавозак не забяспечвалі ўзрастаючыя патрэбы насельніцтва. У сувязі з гэтым беларускія аўтобусныя паркі дадаткова ўвялі 6 новых міждзяржаўных маршрутаў: Гомель–Варшава, Магілёў–Торунь, Віцебск–Варшава, Мінск–Варшава, Мінск–Ольштын, Мінск–Люблін. Аднак рэгулярная эксплуатацыя дадзеных маршрутаў стрымлівалася з-за абмежаваных прапускных здольнасцяў пагранічных пунктаў пропуску. У 1993 г. колькасць рэгулярных аўтобусных рэйсаў праз мяжу на пагранпераходзе Кузніца складала 26 (разам з транзітнымі маршрутамі). У 1992–1994 гг. былі ўведзены ў эксплуатацыю кароткія прыгранічныя аўтобусныя маршруты, сярод якіх Брэст–Варшава; Сакулка–Гродна (42 рэйсы); Беласток–Гродна–Мінск (6 ліній); Баранавічы–Беласток; па цотных днях – Камянец–Брэст–Бяла-Падляска. Разам з тым, насельніцтва інтэнсіўна выкарыстоўвала і чыгуначны транспарт. Гродна і Брэст дадаткова з'яўляліся камунікацыйнымі вузламі, забяспечваючы рух на Варшаву і Беласток. Напрыклад, праз Брэсцкія вароты курсіравалі 4 пары цягнікоў па маршруце Брэст–Тэрэспіль, Брэст–Седльцэ і 1 пара – Брэст–Высока-Літоўск, якія задавальнялі патрэбы той часткі насельніцтва, што жадала з Брэста трапіць у Беласток. Больш таго, праз Брэсцкі вакзал праходзіла шмат транзітных саставаў з Расіі і краін СНД у Еўропу. У 1992 г. сфарміраваўся новы камерцыйны маршрут Магілёў–Сакулка, які курсіраваў 3 разы штотыдзень,

таксама былі заснаваны прамыя чыгуначныя зносіны паміж Гомелем і Варшавай (2 разы на тыдзень).

У наладжванні прыгранічнага эканамічнага супрацоўніцтва важную ролю адыграла наяўнасць прамой тэлефоннай сувязі, што значна спрашчала кантакты паміж прадпрымальнікамі. Так, у пачатку 1990-х гг. аўтаматычная тэлефонная сувязь была ўстаноўлена паміж Беластоцкім ваяводствам і ўсёй тэрыторыяй Беларусі, а таксама паміж Брэсцкай вобласцю і Бяла-Падляскім ваяводствам.

Заклучэнне

Такім чынам, у 1990-я гг. прыгранічныя беларуска-польскія тэрыторыі сталі абсяжнай прасторай для разгортвання разнастайных форм эканамічнага супрацоўніцтва на памежжы. Яго эканамічны эффект у значнай ступені залежаў ад ініцыятыўнасці мясцовых органаў улады, устаноў і арганізацый, што развівалі гаспадарчыя сувязі, а таксама ад ступені спрыяльнасці кантактам мясцовага насельніцтва памежных краін. На пачатку 1990-х гг. асноўнымі формамі ўзаемадзеяння выступаў бартэрны абмен, набыўшы размах на ўзроўні буйных прадпрыемстваў і сярод асобных людзей, а таксама папулярны сярод насельніцтва па абодва бакі мяжы чаўночны бізнес. Тады ж складваліся ўмовы і канцэнтраваўся важкі патэнцыял для прыцягнення замежных інвестыцый, нарошчвання экспартных паставак у суседнія краіны. Таму на працягу 1990-х гг. назіралася станоўчая дынаміка стварэння сумесных і замежных прадпрыемстваў з польскім капіталам, іх прыцягальная сфера дзейнасці ахапіла гандаль, харчовую прамысловасць, перапрацоўку драўніны і сельскагаспадарчай прадукцыі. Дзякуючы сваім транзітным перавагам, заходняе беларускае памежжа аказалася своеасаблівым трамплінам для паставак польскай прадукцыі на шырокія рынкі Расіі і іншых краін СНД. У сувязі з гэтым менавіта на тэрыторыі Брэстчыны, праз якую пралягаюць асноўныя гандлёва-эканамічныя шляхі паміж Захадам і Усходам Еўропы, набылі распаўсюджанне прадпрыемствы-пасрэднікі.

Разам з тым, развіццё прыгранічнага супрацоўніцтва Беларусі і Польшчы стрымлівалася шэрагам праблем і нявырашаных пытанняў. Значныя перашкоды пашырэнню гаспадарчых кантактаў ства-

ралі на дзяржаўнай мяжы няразвітая прыгранічная інфраструктура і ўзмоцненая жорсткасць прапускнога рэжыму ў канцы 1990-х гг., павялічэнне ўвазных пошлін на беларускія тавары. Індывідуальныя прадпрымальнікі і прадстаўнікі сярэдняга бізнесу не знаходзілі дастатковых абаротных сродкаў для вядзення знешнеэканамічных аперацый, таму што значная доля фінансаў трацілася на мытнае афармленне тавараў, пагашэнне іншых тарыфных плацяжоў пры прыгранічных і транзітных зносінах. Гэта значна скарачала сацыяльную базу прыгранічнага эканамічнага супрацоўніцтва. Абмяжоўвалі развіццё гандлёвых кантактаў неадпаведнасць унутранага заканадаўства памежных краін у пытаннях рэгулявання і ліцэнзавання экспарту і імпарту, умовах вядзення бізнесу, а нярэдка звычайнае няведанне гаспадарчых пераваг бліжэйшых суседзяў. Больш сціплым паўнамоцтвам беларускіх рэгіянальных органаў улады адносна польскіх у вядзенні прыгранічнага супрацоўніцтва, а таксама недастаткова памеры фінансавання рэгіёнаў стрымлівалі вырашэнне агульных праблем беларуска-польскага памежжа, удзел у сумесных праграмах, што прапаноўваў Еўрасаюз. Нягледзячы на тое, што на працягу 1990-х гг. быў створаны разнастайны інстытуцыянальны механізм прыгранічнага супрацоўніцтва, беларускі бок не меў нацыянальнай нарматыўна-прававой базы для рэгулявання прыгранічных кантактаў. Тым не менш, у другой палове 1990-х гг. памежныя тэрыторыі набылі новы вопыт паглыбленага ўзаемадзення, які перарос ў больш высокую ступень арганізаванасці і развіваўся ў форме супрацоўніцтва ў рамках еўрарэгіёнаў “Нёман” і “Буг”.

Неспрыяльны фон прыгранічнаму супрацоўніцтву надавалі і палітычныя супярэчнасці, што эпизадычна ўзнікалі ў беларуска-польскіх міждзяржаўных адносінах другой паловы 1990-х гг. Аднак нягледзячы на іх існаванне прыгранічныя рэгіёны сумежжа выказваліся за паглыбленне кантактаў і ажыццяўлялі такія памкненні на практыцы, пазбягаючы парушэння заканадаўстваў сваіх дзяржаў. Плённае гандлёва-эканамічнае супрацоўніцтва памежжа Беларусі і Польшчы заставалася трывалай асновай у справе замацавання добрасуседскіх адносін паміж абедзвюма краінамі.

SUMMARY**Belarusian-Polish border cooperation in the economic sphere in the 1990s**

In this article the author examines establishment and development of Belarusian-Polish cooperation in the economic sphere in the first post-socialist years. The author determines the main forms of economic cooperation; she characterizes social-economic conditions of development of border regions. The researcher emphasizes on different economic potential of Belarusian and Polish border areas. It was a reason for activization of border cooperation. One of the most successful forms of this cooperation became euro regions. The author underlines that a significant role in increasing trade contacts played such economic institutes as joint trading houses and the Chamber of Commerce. The researcher analyses problems and deterrents of economic partnership, she shows that strict customs and border control became the main barrier to the development of this cooperation.

Keywords:

Economy, euro regions, Belarusian-polish cooperation,