

Uniwersytet w Białymstoku
Instytut Socjologii

POGRANICZE

Studia Społeczne

Tom XX

**Wielokulturowość w warunkach społeczeństwa
polskiego – kapitał czy obciążenie ?**

Pod redakcją
Andrzeja Sadowskiego i Katarzyny Niziołek

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

Recenzenci tomu XX:
dr Barbara Cieślińska, dr hab. Małgorzata Kowalska, prof. UwB,
prof. dr hab. Irena Machaj, prof. dr hab. Andrzej Sadowski,
dr Katarzyna Sztop-Rutkowska

© 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 Katarzyny Niziołek

Projekt okładki: Grzegorz Worona

Native speaker:
Kirk Palmer

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

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-097 Białystok, ul. 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>Urszula Abłazewicz-Górnicka</i> Zróżnicowanie etniczno – kulturowe a kapitał społeczny. Głos w debacie o wielokulturowości	7
<i>Zbigniew Kurcz</i> Romowie dla społeczeństwa wielokulturowego i Program na rzecz społeczności romskiej w Polsce	21
<i>Agnieszka Pasieka</i> „Czy Łemkowie chodzą w dżinsach?” Wielokulturowość w Polsce jako kapitał i jako obciążenie	35
<i>Paweł Kubicki</i> Pomiędzy pamięcią a historią. Polskie miasta wobec wielokulturowego dziedzictwa	53
<i>Katarzyna Niziołek</i> Miejskie „laboratorium” wielokulturowości. Socjologiczno-fotograficzna próba obserwacji relacji międzykulturowych w przestrzeni publicznej Białegostoku	67
<i>Łukasz Kaczmarek</i> Wolny przepływ towarów i (u)sług. Multikulturalizm a wielokulturowość w wyobrażeniach o swojskości i przydatności społecznej oraz legitymizacji kulturowej w kontekście aksjologii ekonomicznej	107
<i>Łukasz Kiszkiel, Rafał Julian Mejsak</i> Prawo migrantów przymusowych do pracy w Polsce – zakres ochrony oraz ocena efektywności w świetle badań w województwie podlaskim	133

<i>Iwona Sobieraj</i> Kompetencje międzykulturowe jako kapitał na rynku pracy	161
<i>Ewa Dąbrowska</i> Dwa modele rozumienia pojęcia tolerancji we współczesnym społeczeństwie polskim w aspekcie przemian o charakterze systemowym	175
<i>Magdalena Ratajczak</i> Dialog międzykulturowy w mediach. Przypadek Europejskiego Roku Dialogu Międzykulturowego w 2008 roku w Polsce	197
<i>Alicja Malewska</i> Współczesna tożsamość kulturowa Polaków na Wileńszczyźnie	211
<i>Anna Młynarczuk-Sokołowska</i> Całozyciowa edukacja międzykulturowa jako wyzwanie dla społeczeństw kulturowo zróżnicowanych	233
<i>Piotr Laskowski</i> „Szkoła w Internecie”: województwo podlaskie i mazowieckie – regionalne zróżnicowania w wykorzystaniu Internetu w edukacji na poziomie podstawowym, gimnazjalnym i ponadgimnazjalnym	245
<i>Zdzisław Głębocki</i> Digital Homeland: Polonia on the World Wide Web	259
<i>Konrad Górnicki</i> Kapitał naturalny jako kategoria socjologiczna	271
<i>Józef Chwał</i> Pogranicze nauk – na przykładzie epistemologii ewolucyjnej i innych zastosowań teorii ewolucji	297

TABLE OF CONTENTS

<i>Urszula Abłażewicz-Górnicka</i> Ethno-cultural diversity and social capital. A voice in the debate on multiculturalism	7
<i>Zbigniew Kurcz</i> Romani people for multicultural society and Programme for the Romani community in Poland	21
<i>Agnieszka Pasięka</i> Do the Lemkos wear jeans? Multiculturalism in Poland as a capital and as a burden	35
<i>Paweł Kubicki</i> Between memory and history. Polish cities and their multicultural heritage	53
<i>Katarzyna Niziołek</i> The city as a “laboratory” of multiculturalism. A socio-photographic exercise in observing intercultural relations in the public spaces of Białystok	67
<i>Łukasz Kaczmarek</i> Free movement of goods and servants. Multiculturalism and Multiculturalism in imaginaries of social familiarity and utility, and cultural legitimisation in the context of economical axiology	107
<i>Łukasz Kiszkiel, Rafał Julian Mejsak</i> The right of compulsory migrants to work in Poland – the extent of protection and the evaluation of effectiveness in the light of research in Podlaskie voivodeship	133

<i>Iwona Sobieraj</i> Intercultural competence as a capital in the labour market	161
<i>Ewa Dąbrowska</i> Two models of interpretation of the notion of tolerance in the contemporary Polish society in the perspective of systemic transformations	175
<i>Magdalena Ratajczak</i> Intercultural dialogue in the media. The case of the European Year of Intercultural Dialogue 2008 in Poland	197
<i>Alicja Malewska</i> Contemporary cultural identity of Poles living in the Vilnius Region	211
<i>Anna Młynarczuk-Sokołowska</i> Lifelong intercultural education: a challenge for culturally diverse societies	233
<i>Piotr Laskowski</i> “School on the Internet”: Podlaskie and Mazowieckie voivodeships – regional variations in the use of the Internet in primary, lower-secondary and secondary education	245
<i>Zdzisław Głębocki</i> Digital Homeland: Polonia on the World Wide Web	259
<i>Konrad Górnicki</i> Natural capital as a sociological category	271
<i>Józef Chwał</i> On the borderland of the sciences – the case of evolutionary epistemology and some other applications of evolutionary theory	297

URSZULA ABŁĄŻEWICZ-GÓRNICKA

INSTYTUT SOCJOLOGII

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: U.AG@INTERIA.PL

ZRÓŻNICOWANIE ETNICZNO-KULTUROWE A KAPITAŁ SPOŁECZNY. GŁOS W DEBACIE O WIELOKULTUROWOŚCI

Problemy integracji społeczno-kulturowej grup mniejszościowych wywołały w ostatnich latach nasiloną dyskusję nad przyszłością idei i praktyki wielokulturowości, w ramach której przywołuje się m.in. efekty badań nad kapitałem społecznym społeczeństw zróżnicowanych kulturowo. Dowodzone przez badaczy znaczenie kapitału społecznego dla rozwoju społeczno-gospodarczego każe traktować doniesienia o negatywnej relacji między kapitałem społecznym a zróżnicowaniem jako ważny głos w tej debacie. Jak interpretować wyniki tych badań? Czy realizacja idei wielokulturowości w sposób konieczny wiąże się z osłabieniem potencjału rozwojowego wspólnotowości i sieci społecznych? W artykule zaprezentowano najważniejsze ujęcia teoretyczne i wyniki badań dotyczące relacji między zróżnicowaniem etniczno-kulturowym a kapitałem społecznym. Dyskusję poprzedza krótkie omówienie podstawowych kategorii analizy.

Kapitał społeczny, zróżnicowanie kulturowe i wielokulturowość: w kręgu podstawowych pojęć

Kapitał społeczny odnosi się do problemu aktywizacji i wykorzystania zasobów więzi, sieci i grup społecznych zarówno na poziomie indywidualnym, jak i szerszych całości społecznych. O wartości i znaczeniu koncepcji przesądza jej walor praktyczny. Przypisywany kapitałowi społecznemu wpływ na jakość życia, możliwości i kierunki rozwoju gospodarczego, czynią z niego jeden z ważniejszych i bardziej interesujących czynników endogennych decydujących o funkcjonowaniu społeczności lokalnych, regionów i państw.

Kategorię kapitału społecznego cechuje wielowymiarowość. Po pierwsze, można go analizować zarówno jako zasób jednostkowy, jak i zbiorowy, przyjmując za kryterium rozróżnienia poziom, na którym obserwowane są skutki jego działania. Jak zauważa E. L. Glaeser, mimo że kapitał społeczny niemal zawsze definiowany jest w odniesieniu do zbiorowości, to należy pamiętać, że „decyzje dotyczące inwestowania w kapitał społeczny są podejmowane przez jednostki, a nie społeczności. Więc bez definicji kapitału społecznego, która rozpoczyna się na poziomie jednostkowym nie możemy zrozumieć tego, jak się tworzy” [2001: 35]. W rzeczywistości społecznej wymienione obszary funkcjonowania kapitału społecznego mogą się zarówno uzupełniać, jak i pozostawać wobec siebie w sprzeczności.

Po drugie, kapitał społeczny funkcjonuje opierając się na relacjach społecznych o różnym stopniu formalizacji, zażyłości i zróżnicowania, a także odmiennych celach, co jest podstawą do rozróżnienia jego czterech, dwubiegunowych wymiarów: formalnego i nieformalnego, wiążącego i pomostowego, zorientowanego na cele wewnątrzgrupowe i ogólnospołeczne oraz kapitału społecznego opartego na silnych i słabych powiązaniach [Goss, Putnam 2002: 10-11]. W kontekście zróżnicowania etniczno-kulturowego za kluczowe należałoby uznać rozróżnienie kapitału wiążącego i pomostowego. Wiążący kapitał społeczny odnosi się do powiązań społecznych, sieci i grup skupiających ludzi podobnych do siebie pod względem istotnych społecznie cech, a kapitał pomostowy opisuje relacje i kontakty społeczne przecinające podziały społeczne, kulturowe i demograficzne [ibidem: 9-12].

Po trzecie, ta sama forma kapitału może być bardzo wartościowa w kontekście określonych działań i bezużyteczna w przypadku innych [ibidem: 8; Coleman 1988: 98]. Uwzględnienie kontekstu społecznego jest kluczowe dla określenia możliwości i kierunków konwersji kapitału, stanowiącej jego cechę definicyjną.

Po czwarte, kapitał społeczny nie jest terminem o jednoznacznie pozytywnej konotacji. Wysoki poziom wewnątrzgrupowej solidarności, zaufania i współdziałania, korzystny z punktu widzenia danej grupy społecznej, nie musi oznaczać korzyści dla innych aktorów społecznych. Ponadto, jak wynika z badań, kapitał społeczny, podobnie jak inne formy kapitału, nie jest równo rozdystrybuowany w społeczeństwie, a jego rozkład nie tylko odzwierciedla istniejące podziały społeczne (oparte na pozycji społeczno-ekonomicznej, wykształceniu, płci, pochodzeniu rasowym lub etnicznym), ale może je także utrwalać i pogłębiać.

Uwzględnienie w analizie wielowymiarowości i kontekstualności kapitału społecznego wpisuje się w postulowaną przez K. A. Goss i R. D. Putnama

[2002: 12], jakościową ocenę zasobów kapitału społecznego i ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia różnic w dostępie do zasobów społecznych i ich mobilizacji. Przykładowo, w danym społeczeństwie grupy o odmiennym pochodzeniu i/lub identyfikacji etnicznej mogą różnić się pod względem członkostwa w stowarzyszeniach (formalnego kapitału społecznego) lub heterogeniczności sieci (pomostowego kapitału społecznego). To zróżnicowanie w zakresie różnych form kapitału społecznego może określać szanse osiągnięcia konkretnych celów przez aktorów społecznych i przez społeczeństwo jako całość.

Kapitał społeczny z definicji dotyczy korzyści i względnej przewagi, jaką jednostki i grupy mogą uzyskiwać dzięki kontaktom społecznym i ulokowaniu w sieci społecznej. R.S. Burt porównuje społeczeństwo do rynku, na którym ludzie wymieniają różne dobra i idee, uzyskując w efekcie swoich działań różne zyski. Zgodnie z koncepcją kapitału ludzkiego obserwowane różnice wynikają z odmiennych kwalifikacji i uzdolnień. Metafora kapitału społecznego uzupełnia powyższe wyjaśnienie dowodząc, że jednostki i grupy, którzy uzyskują większe zyski są w jakiś sposób lepiej powiązane społecznie [2005: 31-32]. Prezentowane podejście nawiązuje do stanowiska P. Bourdieu, który postrzegał kapitał społeczny jako jeden z elementów podtrzymujących nierówności społeczne [Bourdieu 1986]. Współczesne prace coraz częściej podejmują ten aspekt funkcjonowania kapitału społecznego.

Ważną płaszczyzną analizy kapitału społecznego i jego alokacji we współczesnych społeczeństwach jest zróżnicowanie kulturowe. O szczególnej wadze tego czynnika decyduje rosnąca różnorodność kulturowa społeczeństw, warunkowana nie tylko migracjami, ale i przemianami obejmującymi tożsamość, etniczność i inne wymiary społeczno- kulturowej identyfikacji. Cechy stanowiące podstawę zróżnicowania etniczno-kulturowego (pochodzenie rasowe, etniczne i narodowościowe, przynależność obywatelska, religia) mogą mieć zarówno charakter obiektywny, jak i subiektywny. Pierwsze dotyczą takich kryteriów, jak miejsce urodzenia lub używany język, drugie odnoszą się do autoidentyfikacji jednostek z określonymi grupami. Rozróżnienie obiektywnego i subiektywnego charakteru przynależności etniczno-kulturowej podkreśla złożoność kwestii identyfikacji oraz zakłada możliwość istnienia rozbieżności między procesami autoidentyfikacji oraz przypisywania jednostek do zbiorowości kulturowych [Sadowski 2004: 379].

Zróżnicowanie kulturowe może stanowić podstawę kształtowania się nierówności społecznych warunkując poziom i/ lub jakość różnych form kapitału: „Wielość procesów rywalizacji pomiędzy uogólnioną grupą dominującą oraz poszczególnymi mniejszościami, a także rywalizacje wewnątrz poszczególnych mniejszości, powodują wytworzenie się w miarę trwałej stratyfikacji

etniczno-kulturowej. Oznacza ona, że poszczególne zbiorowości kulturowe i ich instytucje nie zajmują podobnego rangowo miejsca w przestrzeni społeczno-kulturowej miasta, ale stanowią układ hierarchiczny, określony zróżnicowanym zakresem dostępu do dóbr społecznie pożądaných, takich jak: dobra ekonomiczne, władza oraz prestiż. Zależnie od zajmowanego miejsca w układzie stratyfikacji etniczno-kulturowej, ludzie mogą podlegać (lub podlegają) w większym lub mniejszym zakresie tym razem zinstytucjonalizowanej dyskryminacji” [Sadowski 2006: 138].

W pracy przyjmuję wyraźne rozróżnienie kategorii zróżnicowania etniczno-kulturowego i wielokulturowości. O wielokulturowości można mówić dopiero wówczas, gdy „dochodzi do trwałych, wielopłaszczyznowych i dobrowolnych form kontaktów międzykulturowych, które powodują wytworzenie się jakościowo nowej, kulturowo zróżnicowanej całości. Jej cechą charakterystyczną jest kres dominacji kulturowej, kres nadrzędnej pozycji względem innych kultur dotychczasowej kultury dominującej” [ibidem: 133]. Warunkiem niezbędnym dla zaistnienia i funkcjonowania społeczeństwa wielokulturowego jest zatem obecność wielorakich, zachodzących na różnych poziomach i w różnych obszarach rzeczywistości społecznej, relacji przecinających religijne, etniczne czy rasowe podziały i identyfikacje. Tak zdefiniowana wielokulturowość w swoim wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym jest blisko powiązana z problemem pomostowego kapitału społecznego, szczególnie w jego tożsamościowej formie.

Kapitał społeczny a zróżnicowanie etniczno-kulturowe: ujęcia teoretyczne i stan badań

Relację między zróżnicowaniem i kapitałem społecznym można analizować na różnych poziomach rzeczywistości społecznej:

- W wymiarze jednostkowym opisuje zależność między określonymi cechami społeczno- kulturowymi jednostek a jakością posiadanego kapitału społecznego, który może być wykorzystywany do osiągnięcia innych cenionych społecznie zasobów.
- Na poziomie grupowym dotyczy różnic zakresu i jakości kapitału społecznego między zbiorowościami wyróżnionymi ze względu na cechy kulturowe i społeczne, obejmując kwestię proporcji kapitału wiążącego i pomostowego. Mieści się tu m.in. problem specyfiki kapitału społecznego mniejszościowych grup etnicznych.

- W wymiarze szerszych całości społecznych (społeczności lokalnych, regionów, państw) opisuje związek między poziomem zróżnicowania kulturowego a jakością kapitału społecznego, jakim ta zbiorowość dysponuje.

Wśród przyczyn zróżnicowania w kapitale społecznym szczególne miejsce zajmuje zjawisko homofilii („*the principle of homophily*”, „*the like – me hypothesis*”), czyli prawidłowość dotycząca interakcji społecznych, wskazujące, że są one częstsze między jednostkami podobnymi do siebie pod względem stylu życia i położenia socjoekonomicznego. Opisaną regułę obrazuje przysłowie angielskie „*Birds of a feather flock together*”, za którego polski odpowiednik można uznać powiedzenie „Ciągnie swój do swego”. Rozróżnia się dwa typy homofilii: homofilię opartą na podobieństwie przypisanego lub posiadanego statusu oraz homofilię opartą na podobieństwie wartości, postaw i przekonań. Z przeprowadzonych badań nad zjawiskiem homofilii wynika, że zasada ta dotyczy różnych typów kontaktów społecznych (od małżeństw i przyjaźni po słabsze relacje społeczne) jest jednak tym silniejsza, im więcej relacji łączy daną parę, czyli jest szczególnie charakterystyczna dla silnych powiązań społecznych [McPherson i in. 2001: 418-419].

Kapitał wewnątrzgrupowy może przynosić określone korzyści członkom społeczności mniejszościowych. Stanowi ważne źródło wsparcia społecznego, a w sytuacji migracji odgrywa również kluczową rolę w trakcie pierwszych lat adaptacji do nowego systemu społeczno- kulturowego. Wiążący kapitał społeczny może kompensować niski kapitał ludzki i materialny. Klasycznym przykładem jest korzystanie z sieci powiązań etnicznych przez imigrantów, co umożliwia im przetrwanie w nowym środowisku społecznym mimo słabej znajomości języka, czy też braku kwalifikacji zawodowych i potwierdzonego stosownymi certyfikatami wykształcenia.

Udział we wspólnotach etnicznych pozwala na dostęp do pewnych dóbr materialnych i symbolicznych zamkniętych dla osób z zewnątrz. Może narzucać preferencje dla „*co-ethnics*” w transakcjach ekonomicznych, w poszukiwaniu pracy i dostępie do informacji. Do przykładów współpracy ekonomicznej opartej na sieciach etnicznych zalicza się m.in. enklawy ekonomiczne („*economic enclaves*”) i nisze zawodowe („*occupational niches*”). Pierwszy termin odnosi się do przestrzennej koncentracji przedsiębiorstw zarządzanych (posiadanych) przez członków określonej grupy etnicznej, które oferują produkty i usługi osobom z tej samej grupy etnicznej. Enklawy ekonomiczne powstają w bezpośrednim sąsiedztwie wspólnot etnicznych i zazwyczaj nie trwają dłużej niż kilka pokoleń. Nisze zawodowe opisują z kolei koncentrację grupy etnicznej w określonym sektorze gospodarki. W ich ramach stosowne szkolenie i zatrudnienie

może być zapewniane, lub nawet ograniczane, do osób o wspólnym pochodzeniu, jednocześnie hamując napływ osób z zewnątrz [Portes 1995: 27-28].

Kapitał pomostowy, z drugiej strony, wspomaga rozwój społeczny i indywidualny, umożliwia szerszy dostęp do informacji i otwiera nowe możliwości i perspektywy. W przypadku wielu grup mniejszościowych zajmujących niższe pozycje społeczne kapitał pomostowy może stanowić efektywną strategię rozwojową. Znaczenie relacji międzygrupowych w osiąganiu celów instrumentalnych jest powiązane ze statusem socjoekonomicznym danej grupy etnicznej. Badania przeprowadzone w Kanadzie przez E. Ooka i B. Wellmana [2006] dotyczące pięciu różnych grup etnicznych pokazują, że w przypadku poszukiwania pracy członkowie grupy zajmującej relatywnie niższe pozycje społeczne osiągają lepsze rezultaty (lepszą lub lepiej płatną pracę) wówczas, gdy wykorzystują kontakty społeczne wykraczające poza ich własną wspólnotę. Odwrotna zależność, czyli priorytet powiązań wewnątrzgrupowych, odnosi się do grup etnicznych o wyższej pozycji w danej strukturze społecznej.

Znacznie różnych form kapitału społecznego, wskazujące na rolę kontekstu społecznego i lokalizacji w strukturze społecznej, potwierdzają badania realizowane wśród Polaków w Stanach Zjednoczonych. Podobnie jak przybysze z innych części świata, sieci społeczne polskich imigrantów były w pierwszym pokoleniu zdominowane przez powiązania z osobami o takim samym pochodzeniu. Kształtujący się w ten sposób wiążący kapitał społeczny był funkcjonalny w pierwszym okresie pobytu w nowym kraju, a jego brak utrudniał proces adaptacji: „Odrzucenie afiliacji z własną grupą etniczną poważnie ograniczało możliwości sukcesu migracyjnego badanych. Udzielane przez członków polskiej diaspory wsparcie emocjonalne, pomoc rzeczowa, podtrzymywanie tożsamości kulturowej, doradztwo i mentoring, dostęp do źródeł i zasobów znajdujących się w dyspozycji środowiska polonijnego skutecznie amortyzowało wstrząsy adaptacji i pomagało w odbudowie kariery życiowej w nowym kraju (większość badanych uzyskiwała pomoc, zwłaszcza w poszukiwaniach pracy i mieszkania, od innych osób pochodzenia polskiego). W środowiskach wieloetnicznych zwiększało także możliwości skutecznego konkurowania z przedstawicielami innych grup” [Błęszyńska 2009: 126]. W późniejszym okresie zawężenie sieci społecznej do członków diaspory okazywało się strategią niekorzystną [ibidem].

Kapitał społeczny oparty na relacjach wewnątrzgrupowych może ograniczać indywidualną wolność, a także hamować dalszy rozwój jednostek, które odniosły sukces ekonomiczny poprzez zbyt duże oczekiwania ze strony innych członków społeczności. Ponadto, obawa przed odplywem ze wspólnoty najlepiej sobie radzących jej członków może prowadzić do powstania określonych

nacisków blokujących ruchliwość społeczną jednostek („*leveling pressures*”). Odnosi się to szczególnie do tych społeczności mniejszościowych, które przez długi czas doświadczały ograniczeń ruchliwości pionowej: „Im dłużej ruchliwość ekonomiczna grupy była blokowana przez represyjne środki pozarynkowe, tym bardziej prawdopodobne jest wyłonienie się ograniczonej solidarności („*bounded solidarity*”), która neguje możliwość awansu poprzez uczciwą konkurencję rynkową i przeciwstawia się indywidualnym wysiłkom w tym kierunku” [Portes, Sensenbrenner 1993: 1341-1344].

Sieci społeczne oparte na pochodzeniu etnicznym i powiązane z nimi normy mogą ograniczać relacje międzygrupowe i w ten sposób obniżać jakość zasobów społecznych, do jakich ma się dostęp. Brak powiązań pomostowych może prowadzić do wykluczenia społecznego grup mniejszościowych, czego skutkiem jest szereg negatywnych konsekwencji w płaszczyźnie jednostkowej (np. problemy zdrowotne) i zbiorowej (np. rozwój zorganizowanej przestępczości): „Społeczna marginalizacja i ekskluzja przybyszów niekorzystnie rzutują także na funkcjonowanie całej zbiorowości, osłabiając jej spójność i ograniczając możliwości rozwoju kulturalnego i gospodarczego. Pobudzają one współzawodnictwo i etniczną fragmentację przestrzeni społecznej, konflikty międzygrupowe, radykalizację nastrojów społecznych i aktywizowanie ugrupowań odwołujących się do przemocy. Rozbudowywanie enklaw etnicznych i więzi z krajami pochodzenia sprzyja przenikaniu przestępczości zorganizowanej. Problemy przetrwania osób wykluczonych społecznie generują zaś zjawiska społecznie patologiczne i zagrażające” [Błeszyńska 2009: 120].

Dana zbiorowość może mieć bogate zasoby kapitału wewnątrzgrupowego przy jednoczesnym niedoborze powiązań pomostowych, łączących osoby niepodobne do siebie pod względem kulturowym lub socjoekonomicznym. Obok przywołanej wcześniej reguły homofilii, problemy dotyczące tworzenia i funkcjonowania kapitału społecznego w społecznościach heterogenicznych mogą mieć swoje podłoże w szeregu innych uwarunkowaniach o charakterze ekonomicznym i społeczno- kulturowym.

Po pierwsze, nakładanie się podziałów kulturowych i ekonomicznych, typowe dla wielu społeczności, może prowadzić do rywalizacji o dobra publiczne, a także rodzić obawę utraty posiadanej pozycji i zasobów w grupie większościowej [por. Coffe, Geys 2006: 1055]. J. Mucha zwraca uwagę na zmieniające się oczekiwania członków grup mniejszościowych: „Grupy etniczne muszą być traktowane jako grupy interesów. Oczywiście, zawsze były grupami interesów, ale z uwagi na charakter interesów, których realizacji się dotąd domagały, na ogół nie były jako takie traktowane. O ile kiedyś domagały się na ogół tylko tolerancji dla swej odrębności religijnej, językowej czy obyczajowej, to teraz

wyraźnie żądają też równych praw ekonomicznych i politycznych” [2005: 32]. Nierówności dochodów mogą zmniejszać poczucie wspólnoty interesów. Jednostki pochodzące z różnych grup socjoekonomicznych rzadziej podzielały te same wartości i normy, co może utrudniać budowanie zaufania uogólnionego [Coffe, Geys: 1056].

Po drugie, zróżnicowanie kulturowe przejawia się także w różnicach dotyczących wartości i norm powiązanych ze współpracą społeczną. Jak pokazuje w swojej pracy F. Fukuyama [1997], „promień zaufania” rozumiany jako zakres jednostek względem, których deklarowane jest zaufanie i gotowość współpracy, jest odmienny w poszczególnych kulturach. Budowę międzygrupowego zaufania utrudniają także potencjalne różnice w zakresie wyboru i wagi kryteriów wiarygodności między grupami o odmiennym pochodzeniu kulturowym [Sztompka 2007: 195]. Brak kompetencji kulturowych, rozumianych jako wiedza w tym zakresie, zarówno wśród przedstawicieli mniejszości, jak i grupy dominującej może osłabiać zaufanie do członków odmiennych kulturowo grup.

Po trzecie, do czynników wzmacniających wiarygodność aktorów społecznych zalicza się „podleganie jurysdykcji agend egzekwujących odpowiedzialność” (w formie jurysdykcji sądów i prawa wobec obywateli, czy też jurysdykcji boskiej i kościelnej w stosunku do współwyznawców) oraz posiadanie różnego typu zasobów (np. materialnych), traktowanych przez potencjalnych partnerów jako dodatkowe zabezpieczenie podejmowanych interakcji [ibidem: 202-204] oraz swego rodzaju gwarancja wzajemności. Członkowie grup mniejszościowych mogą być w różnym stopniu pozbawieni wymienionych kryteriów wiarygodności.

Po czwarte, mobilizacja zasobów społecznych wiąże się zazwyczaj z pewnymi kosztami, przede wszystkim wymaga od aktorów społecznych nakładu czasu przeznaczanego na podtrzymywanie relacji społecznych. W społecznościach charakteryzujących się wysokim stopniem zróżnicowania kapitał pomocowy jest trudniejszy do tworzenia i może wiązać się z wyższymi kosztami o czym decyduje m.in. różnorodność językowa mieszkańców [Lancee, Dronkers 2010: 97].

Po piąte, istniejące stereotypy i przejawy dyskryminacji mogą zniechęcać mniejszości do aktywnego zaangażowania się w życie publiczne, w tym w działalność stowarzyszeniową. Jak pisze A. Sadowski „Można sformułować pytanie retoryczne, jakie motywacje do aktywności publicznej mogą mieć obywatele, którzy pielęgnują swoje tożsamości mniejszościowe, obywatele cechujący się społecznie widzialnymi oznakami przynależności mniejszościowej, jeżeli w ich subiektywnym przekonaniu już zajmują lub są „spychani” na najniższe szczeb-

le w stratyfikacji kulturowej?” [2010: 199]. Wuthnow [2002: 80-81], odnosząc się do danych mówiących o spadku poziomu członkostwa w organizacjach w Stanach Zjednoczonych, dostrzega problem wzrostu ekskluzywności różnych układów społecznych. Przedstawiciele określonych grup i kategorii społecznych mogą nie czuć się mile widziani w stowarzyszeniach i innych wspólnych formach aktywności, bądź mogą nie posiadać wystarczających zasobów ludzkich i kulturowych by brać w nich udział. Przyczyną mogą być oczekiwania stawiane wobec potencjalnych uczestników, a dotyczące określonej wiedzy, umiejętności i kompetencji społecznych, składających się na kapitał kulturowy wiązany z wyższym wykształceniem.

W literaturze przedmiotu funkcjonują dwie przeciwstawne hipotezy dotyczące relacji między stopniem zróżnicowania kulturowego, a charakterem i zakresem kontaktów międzygrupowych. Pierwsza, określana mianem „hipotezy kontaktu” wskazuje, że wzrost zróżnicowania, skutkujący częstszym kontaktem z członkami innych grup kulturowych powinien wpływać pozytywnie na kształtowanie tolerancji i solidarności społecznej w wymiarze międzyetnicznym redukując jednocześnie postawy etnocentryczne. Przeciwny proces ukazuje „teoria konfliktu”, zgodnie z którą zróżnicowanie etniczno-kulturowe może prowadzić do wzrostu wewnątrzgrupowej solidarności i równocześnie nieufności w relacjach międzygrupowych [Putnam 2007: 141-142]. Tym samym, wzrost zróżnicowania postrzegany jest jako przeszkoda w budowie kapitału społecznego.

Inne stanowisko zajmuje w tej kwestii R. D. Putnam. Uważa, że obie koncepcje łączy nieuzasadnione przekonanie o negatywnym związku między zaufaniem wewnątrzgrupowym i międzygrupowym, które „może przesłaniać jedną z najbardziej interesujących konsekwencji zróżnicowania dla kapitału społecznego” [ibidem: 143]. Według Putnama właściwsze jest przyjęcie na wstępie, że mogą one zmieniać się niezależnie od siebie, co w praktyce oznacza, że zróżnicowanie może redukować obie formy zaufania. Konsekwencją tego podejścia jest propozycja „teorii ograniczenia kontaktów” („*constrict theory*”) wskazująca, że zróżnicowanie wywołuje anomie lub izolację społeczną [ibidem: 144].

Analiza wyników badań nad kapitałem społecznym w wymiarze zbiorowym zdaje się stanowić większe poparcie dla tezy o negatywnym wpływie zróżnicowania kulturowego na jakość kapitału społecznego. Międzynarodowe badania porównawcze wskazują na negatywny związek między zróżnicowaniem etnicznym a poziomem zaufania społecznego [Delhey, Newton 2005]. W badaniach zrealizowanych w Stanach Zjednoczonych przez R. D. Putnama i jego zespół, zaobserwowano negatywny związek między zróżnicowaniem etniczno-kulturowym a wieloma elementami kapitału społecznego w jego różnych

wymiarach. Osoby zamieszkujące obszary wyróżniające się wysokim stopniem zróżnicowania cechuje m.in.: niższy poziom zaufania, w tym zaufania do sąsiadów, lokalnej władzy i liderów, mniejsze zaangażowanie w działania na rzecz środowiska lokalnego („*community projects*”) i w wolontariat, mniejsza liczba bliskich przyjaciół i powierników, niższa ocena jakości życia. Stwierdzono ponadto, że zróżnicowanie etniczno-kulturowe wpływa na poziom kapitału społecznego niezależnie od poziomu nierówności ekonomicznych w danej społeczności [Putnam 2007: 149-157]. Negatywny związek między zróżnicowaniem kulturowym a jakością kapitału społecznego potwierdziły też inne badania realizowane w Stanach Zjednoczonych [por. Hero 2003; Alesina, Ferrara 2000; Costa, Kahn 2003].

Tezę Putnama mówiącą o ograniczaniu zaufania i aktywności społecznej w sytuacji zróżnicowania kulturowego poddano testowi w warunkach europejskich. Wyniki tych badań nie są jednoznaczne. M. Gesthuizen, T. Van der Meer, P. Scheepers [2009] uwzględnili w analizie dane dotyczące zróżnicowania na poziomie jednostkowym i zbiorowym pochodzące z 28 państw europejskich. Autorzy dochodzą do wniosku, że czynnikiem warunkującym poziom kapitału społecznego w państwach europejskich nie jest zakres zróżnicowania etnicznego („*ethnic fractionalization*”), ale raczej tradycje demokratyczne (czas trwania i stabilność demokracji) i poziom nierówności społecznych w poszczególnych państwach, które to warunkują szczególnie silnie poziom kapitału społecznego w jego formalnym wymiarze.

Bram Lancee i Jaap Donkers [2010] w swojej analizie kapitału społecznego w Holandii dochodzą do wniosków zbliżonych do Putnama. Obserwują negatywną relację między zróżnicowaniem etnicznym a jakością kontaktów sąsiedzkich i poziomem zaufania, choć jak twierdzą może to być efekt krótkoterminowy. Badania nie potwierdziły zaś negatywnej relacji między zróżnicowaniem etnicznym a zakresem zaufania międzyetnicznego.

Autorzy stawiają istotny zarzut pod adresem wcześniejszych prób testowania hipotezy Putnama w odniesieniu do społeczeństw europejskich. Uważają mianowicie, że czym innym są skutki zróżnicowania etnicznego na poziomie kraju, gdzie w grę wchodzi takie czynniki, jak uwarunkowania historyczne i polityczne oraz wpływ mediów, a czym innym w wymiarze niewielkich społeczności sąsiedzkich, gdzie mamy do czynienia z bezpośrednimi kontaktami osób należących do różnych grup kulturowych. Dlatego też „wybór poziomu analizy może oznaczać badanie innego mechanizmu między zróżnicowaniem etnicznym a społecznym zaufaniem” [ibidem: 77-78].

Na problemy metodologiczne związane z pomiarem zależności między zróżnicowaniem etniczno-kulturowym a poziomem („jakością”) kapitału społecz-

nego wskazuje również Putnam [2007: 151]. Obok poruszonej wcześniej kwestii faktycznego zróżnicowania bezpośredniego miejsca zamieszkania badanych, podkreśla także potrzebę uwzględniania faktu, że społeczności zróżnicowane i ich mieszkańcy obok składu etnicznego mogą wyróżniać się na tle innych zbiorowości także innymi cechami istotnymi dla jakości kapitału społecznego, taki mi jak: wielkość, mobilność, przestępczość, ubóstwo, niski kapitał ludzki. Zdaniem N. Letki [2008], na kształtowanie się i jakość kapitału społecznego wpływ wywierają nie tylko jednostkowe różnice położenia socjoekonomicznego, lecz także status badanej społeczności jako całości. Pełna ocena relacji między kapitałem społecznym a zróżnicowaniem wymaga uwzględnienia tych czynników.

Podsumowanie

Wysoki poziom zróżnicowania społeczno-kulturowego zbiorowości stanowi wyzwanie dla kształtowania kapitału społecznego. Według R. Putnama [2007: 160-162], niższy poziom zaufania i ograniczanie kontaktów społecznych stanowią jednakże krótkotrwały efekt zróżnicowania kulturowego. W dłuższej perspektywie społeczeństwa znajdują sposoby na integrację społeczną. Zdaniem autora, pozytywne przykłady przenikania i przełamywania barier rasowych i etnicznych w Stanach Zjednoczonych widoczne są m.in. w wojsku i instytucjach religijnych, a także płaszczyźnie prywatnej, gdzie dotyczą rosnącego odsetka małżeństw mieszanych.

Istotne znaczenie dla zmniejszania dystansu ma tożsamość społeczna, a właściwie proces jej dekonstruowania i rekonstruowania w kierunku zmniejszania społecznej wagi tożsamości etnicznych przy zachowaniu ich osobistego znaczenia. Kluczowe jest kształtowanie synkretycznych tożsamości – „*hyphenated identities*”, które pozwalają członkom wcześniej odrębnych grup na postrzeganie siebie w perspektywie większej, wspólnej całości i tożsamości [ibidem: 161].

Kształtowaniu kapitału społecznego w społecznościach zróżnicowanych kulturowo nie służy „demonizowanie” jego wiążącej formy, która pełni ważne funkcje społeczne. Kapitał wiążący stanowi cenne źródło zasobów w wymiarze prywatnym, w tym korzyści neutralnych lub pozytywnych z punktu widzenia rozwoju zbiorowości. Jest podstawowym źródłem szeroko rozumianego wsparcia społecznego, zabezpieczeniem na czas kryzysu, w sytuacji utraty pracy bądź choroby, odciążając tym samym przynajmniej częściowo formalne instytucje spo-

łeczne. Powiązania oparte na pokrewieństwie i wspólnym pochodzeniu etnicznym są także ważnym zapleczem dla pierwszego etapu integracji migrantów.

Za zadanie szczególnie ważne należałoby uznać nie tyle ograniczenie poziomu kapitału wiążącego, co raczej stymulowanie rozwoju kapitału pomostowego, który w naturalny sposób, poszerzając i różnicując kontakty społeczne redukuje możliwe negatywne skutki wysokiego kapitału wiążącego. Kapitał pomostowy, łączący jednostki i grupy o odmiennym pochodzeniu i/lub identyfikacji etniczno-kulturowej może być potencjalnie źródłem licznych korzyści, sprzyjając tworzeniu innych form kapitału poprzez stymulację twórczości i innowacyjności.

O ile kapitał wiążący kształtuje się w znaczącym stopniu w sposób spontaniczny, żywiołowy, o tyle dotychczasowe doświadczenia w zakresie funkcjonowania pomostowego kapitału społecznego, jak i wdrażania idei wielokulturowości, wskazują na konieczność wspierania obu procesów poprzez zaplanowane, celowe i długotrwałe działania realizowane na różnych poziomach życia społecznego i przez różnych aktorów społecznych.

Bibliografia:

- Alesina, A.F., La Ferrara E. [2000] *The Determinants of Trust*, "NBER Working Paper" nr W7621
- Błęszyńska K.M. [2009] *Kapitał społeczny a procesy integracji polskich imigrantów w USA*, [w:] K. Marzec-Holka (red.), *Kapitał społeczny a nierówności – kumulacja i redystrybucja*, Bydgoszcz
- Bourdieu P. [1986] *The Forms of Capital*, [w:] J.G. Richardson (red.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood Press
- Burt R.S. [2005] *Structural Holes versus Network Closure as Social Capital*, [w:] N. Lin, K. Cook, R.S. Burt (red.), *Social capital. Theory and Research*, Aldine Transaction
- Coffe H., Geys B. [2006] *Community Heterogeneity: A Burden for the Creation of Social Capital*, „Social Science Quarterly” t. 87(5)
- Coleman J.S. [1998] *Social Capital in the Creation of Human Capital*, „American Journal of Sociology” t. 94, Supplement: Organizations and Institutions
- Costa D.L., Kahn M.E. [2003] *Civic Engagement and Community Heterogeneity*, „Perspectives on Politics” t. 1(1)
- Delhey J., Newton K. [2005] *Predicting Cross-national Levels of Social Trust: Global Pattern of Nordic Exceptionalism*, „European Sociological Review” t. 21(4)
- Fukuyama F. [1997] *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, Warszawa – Wrocław
- Gesthuizen M., Van der Meer T., Scheepers P. [2009] *Ethnic Diversity and Social Capital in Europe: Tests of Putnam's Thesis in European Countries*, „Scandinavian Political Studies” t. 32(2)

- Glaeser E.L. [2001] *The Formation of Social capital*, „Canadian Journal of Policy Research” t. 2(1)
- Goss K.A., Putnam R.D. [2002] *Introduction*, [w:] R.D. Putnam (red.), *Democracies in Flux. The evolution of Social Capital in Contemporary Society*, Oxford
- Hero R.E. [2003] *Social Capital and Racial Inequality in America*, „Perspectives on Politics” t. 1(1)
- Lancee B., Dronkers J. [2010] *Ethnic Diversity in the Neighborhood and Social Trust of Immigrants and Natives. A Replication of the Putnam (2007) Study in a West-European Country*, [w:] M. Hooghe (red.), *Social Cohesion. Contemporary Theoretical Perspectives on the Study of Social Cohesion and Social Capital*, Brussels
- Letki N. [2008] *Does Diversity Erode Social Cohesion? Social Capital and Race in British Neighbourhoods*, „Political Studies” t. 56 (1)
- McPherson M., Smith-Lovin L., Cook J. [2001] *Birds of a feather: Homophily in Social Networks*, „Annual Review of Sociology” t. 27
- Mucha J. [2005] *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*, Kraków
- Ooka E., Wellman B. [2006] *Does Social Capital Pay Off More Within or Between Ethnic Groups? Analyzing Job Searchers in Five Toronto Ethnic Groups*, [w:] E. Fong (red.), *Inside the Mosaic*, Toronto
- Portes A. [1995] *Economic Sociology and the Sociology of Immigration: A Conceptual Overview*, [w:] A. Portes (red.), *The Economic Sociology of Immigration. Essays on Networks, Ethnicity, and Entrepreneurship*, Russell Sage Foundation, New York
- Portes A., Sensenbrenner J. [1993] *Embeddedness and Immigration: Notes on the Social Determinants of Economic Action*, „American Journal of Sociology” t. 98 (6)
- Putnam R.D. [2007] *E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. The 2006 Johan Skytte Prize Lecture*, „Scandinavian Political Studies” t. 30 (2)
- Sadowski A. [2010] *Kultura narodowe, regionalne i lokalne w państwie – układ wertykalny czy horyzontalny*, [w:] P. Gliński, I. Sadowski, A. Zawistowska (red.), *Kulturowe aspekty struktury społecznej. Fundamenty, konstrukcje, fasady*, Warszawa
- Sadowski A. [2004] *Mniejszości narodowe w Polsce a wyniki narodowego spisu powszechnego z 2002 roku*, [w:] E. Matuszczyk, M. Krzywosz (red.), *W kręgu sacrum i pogranicza*, Białystok
- Sadowski A. [2006] *Wielokulturowe społeczeństwo regionalne (jako pożądany kierunek przeobrażeń społeczności lokalnych i regionalnych w Polsce)*, [w:] B. Jałowiecki, W. Łukowski (red.), *Spoločności lokalne terażniejszość i przyszłość*, Warszawa
- Sztompka P. [2007] *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków
- Wuthnow R. [2002] *The United States: Bridging the Privileged and Marginalized*, [w:] R.D. Putnam (red.), *Democracies in Flux. The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*, Oxford

SUMMARY**Ethno-cultural diversity and social capital. A voice in the debate on multiculturalism**

The article aims to present the relationship between ethno-cultural differentiation and social capital. It analyses both theoretical accounts and empirical studies conducted in different social settings. The author emphasizes advantages and disadvantages of bonding social capital, i.e. social connections, networks and groups of people similar to each other in terms of socio-cultural characteristics. The analysis outlines different explanations concerning possible negative relationship between ethno-cultural differentiation and bridging social capital.

Keywords:

ethno-cultural diversity, multiculturalism, social capital

ZBIGNIEW KURCZ
INSTYTUT SOCJOLOGII
UNIwersytet Wrocławski
EMAIL: ISUWR@UNI.WROC.PL

ROMOWIE DLA SPOŁECZEŃSTWA WIELOKULTUROWEGO I PROGRAM NA RZECZ SPOŁECZNOŚCI ROMSKIEJ W POLSCE

Przystępując do rozważań za największe wyzwanie uważam „poradzenie sobie” z wielokulturowością, co w tym przypadku oznacza podjęcie rozważań, które nie marginalizując wątku wielokulturowości, pozwolą skoncentrować uwagę na udziale Romów w dawnych i współczesnych społeczeństwach. Wielokulturowość stała się ważną kategorią w naukach humanistycznych i społecznych, w tym szczególnie w socjologii. Wielu badaczy [Kempny i in. 1997; Mucha 1999: 14-15; Śliz 2009] podejmuje wysiłki na rzecz zdefiniowania „wielokulturowości”, gdy inni poszukują jej obecności w znanych sobie społeczeństwach lub traktują wielokulturowość jako projekt dla kształtowania ładu współczesnych społeczeństw.

Wyrażając uznanie dla propozycji badaczy zmierzających do trafnego zdefiniowania fenomenu wielokulturowości i ujęcia jej w ramy teorii wielokulturowości, przyglądając się próbom potwierdzania wielokulturowości na przykładzie praktyk wybranych społeczeństw lub projektom na stanowienie społeczeństw wielokulturowych, chciałbym podnieść, że wielokulturowość jest zjawiskiem towarzyszącym życiu społecznemu od wielu stuleci. Dla dawnych społeczeństw wielokulturowość była stanem, sposobem na codzienne życie, normalną praktyką społeczną. Oczywiście, wielokulturowość nie miała powszechnego zasięgu. Nie było jej tam, gdzie piętnowano odmiennność, gdzie ją likwidowano w majestacie prawa, a jej nosiciele wtrącano do więzień, wysyłano na banicję, zabijano. W wielu przypadkach społeczeństwa wielokulturowe poprzedzały powstanie społeczeństw narodowych, szczególnie w Europie Środkowo-Wschodniej. Schyłek społeczeństw narodowych wyzwolił zainteresowanie wielokulturowością i projektami na społeczeństwo wielokulturowe. Zanim jednak powstało społeczeństwo wielokulturowe, najbardziej liczne społeczeństwa europejskie, ze znacznym udziałem migrantów, oraz ich państwowe

struktury zainicjowały kwestionowanie wielokulturowości u siebie. Oznacza to, że pełna niczym nieskrępowana wielokulturowość nie jest już więcej propagowana. Mało tego, jak stwierdziła Kanclerz RFN Angela Merkel, wielokulturowość „nie sprawdziła się” [Zuwanderungsdebatte 2011]. Przeciwnie, jest ograniczana za sprawą praktyk społecznych i prawa. Wielokulturowość jako postulat odnoszona jest co najwyżej do nowych państw Unii Europejskiej na wschodzie i południu Europy. Takie stanowisko skłania do poszukiwania analogii w sprawie stosunku ważnych państw europejskich wobec mniejszości narodowych w okresie międzywojennym. Wtedy to bowiem, jak zauważa Stanisław Sierpowski [1986: 106] wpływy państwa naciskały na przestrzeganie praw mniejszości w Polsce i Rumunii, gdy same lekceważyły realizację tych praw u siebie.

Dla mnie społeczeństwo wielokulturowe stanowią jednostki i społeczności o odmiennej kulturze, obyczajowości, pochodzeniu, języku lub religii, przy czym podkreślić należy, że wymienione tu odmienności są przynajmniej tolerowane przez pozostałych uczestników i władze państwowe, umożliwiają naturalne następowanie procesów społeczno-gospodarczych, nie stanowią problemu społecznego. Wyróżnienie w definicji jednostek i społeczności ma na celu podniesienie, że jednostki mogą praktykować swoją odmiennność dzięki relacjom z własną zbiorowością istniejącą w ramach społeczeństwa.

Wielokulturowość to stan naturalnego współwystępowania języków, religii, kultur, narodowości, autochtonów i przybyszów – w warunkach wzajemnej akceptacji na odmienności innych uczestników życia społecznego.

Jak sygnalizowałem wcześniej, wielokulturowość i społeczeństwa wielokulturowe istniały już w odległej przeszłości, zanim pojawiła się naukowa refleksja w tej sprawie. Na obecność i znaczenie dawnej wielokulturowości zwracałem uwagę przy okazji badań nad stosunkami etnicznymi w warunkach Rzeczypospolitej Obojga Narodów i obecnie. Społeczeństwa wielokulturowe istniały kiedyś i nie ma szans na ich powrót, bo współczesne projekty na wielokulturowość uprzywilejowują jednostkę i prawa człowiecze kosztem kultur zbiorowości nieuwzględnianych jako składniki (elementy) społeczeństwa wielokulturowego. Projekty na społeczeństwo wielokulturowe zmierzają do tego, żeby dostosować odrębne kultury do preferowanego modelu, który nie uwzględnia pełni bogactwa tych kultur, ale tnie, ogranicza, modyfikuje ich części składowe. W taki to sposób otrzymujemy kulturę „sałatkę” z wybranych pragmatycznie elementów, z pominięciem innych składników. Tymczasem nie ma społeczeństwa wielokulturowego bez pełnej akceptacji dla odrębności poszczególnych kultur i to z dwóch względów. Po pierwsze, jeśli jednostki mają stanowić społeczeństwo wielokulturowe, to muszą pozostawać w ścisłym związku ze swoimi ni-

czym nieograniczonymi kulturami, bo z odrębności tych kultur czerpią swoją tożsamość. Po drugie, jeśli społeczeństwo ma być wielokulturowe, to musi respektować współuczestnictwo odmiennych kultur.

Spółeczeństwo wielokulturowe postrzegam na dwóch poziomach – społecznych bytów i idei. W obu przypadkach konieczne jest zdefiniowanie społeczeństwa wielokulturowego, w nawiązaniu do historycznie wyróżnianych typów wielokulturowości, czyli wielokulturowości naturalnej, wielokulturowości racjonalnej i wielokulturowości celebrowanej. W warunkach europejskich wielokulturowość naturalna zaistniała na przełomie późnych wieków średnich i renesansu. Najpełniejszym jej przejawem może być Rzeczypospolita Obojga (wielu) Narodów oraz inne kraje Europy Środkowo-Wschodniej, nawet z uwzględnieniem bałkańskich zdobyczy Państwa Osmańskiego, gdzie żyli obok siebie ludzie różnych kultur, relacji i obrządków a władze nie dążyły do asymilacji. Marcin Lubaś [2011: 129] podkreśla, że osmańska teoria społeczna postrzegała społeczeństwo jako organiczną całość, w ramach której każda grupa społeczna miała swoje miejsce i zadania. Podstawę wielokulturowości naturalnej stanowi powstała oddolnie i akceptowana przez władze odmiennosc zbiorowych podmiotów życia społecznego, które różnią się pod wieloma względami, ale różnice te nie znajdują negatywnego odzwierciedlenia w sprawnym funkcjonowaniu społeczeństwa i sprawowaniu władzy państwowej. Wielokulturowość racjonalna oznacza przyzwolenie na odmiennosc pod wpływem zewnętrznych warunków. Poszczególne grupy religijne, etniczne i narodowe uzyskują możliwość pielęgnowania własnych tradycji, gdyż suweren dla uniknięcia problemów społecznych jest przymuszony do akceptacji wykreowanych przez siebie odmiennosci. Najpełniejszym przejawem wielokulturowości racjonalnej jest Monarchia Habsburgów. Kiedy okazało się, że Niemcy austriaccy (bo naród austriacki to wytwór XX wieku) są mniejszością, władze w Wiedniu postanowiły przyznać wszystkim ludom monarchii prawa do pielęgnowania własnych odrębności, a często i do autonomii. Wielosc języków, religii, kultur i etnosów spotkała się z uznaniem cesarza i, co oczywiste, z akceptacją zbiorowych uczestników społeczeństwa Austro-Węgier. Innym, bardziej współczesnym przykładem wielokulturowości racjonalnej jest Republika Federalna Niemiec. Władze w Bonn, w związku z dynamicznym rozwojem niemieckiego przemysłu, zdecydowały się z końcem lat pięćdziesiątych na sprowadzenie pracowników najemnych, nazwanych gasterbeiterami, z wielu krajów, w tym z Turcji. Dla wszystkich przewidziane było zatrudnienie na czas określony, co akurat wychodziło naprzeciw oczekiwaniom Włochów, którzy swoich planów życiowych nie łączyli z pozostaniem w Niemczech. Tymczasem Turcy, korzystając z liberalnych praw pobytu i migracji, nie powracali do kraju, prze-

ciwnie – organizowali migracje do RFN-u dla swoich rodzin. Władze niemieckie w kolejnych dziesięcioleciach, choć w mniejszej liczbie – nadal potrzebowały zagranicznych pracowników. W takich to okolicznościach, wymuszonych przez gospodarkę i prawa człowieka władze niemieckie zaakceptowały wywołaną przez siebie wielokulturowość. Turcy przystąpili do tworzenia własnych instytucji religijnych, oświatowych i społecznych, zaczęli organizować swoje życie zawodowe (firmy, sklepy, restauracje, biura podróży) i w zwarty sposób zamieszkiwać dzielnice wielkich miast. Władze RFN-u zdawały się akceptować taki stan rzeczy, wykorzystując sytuację dla promowania otwartości i tolerancji Niemców, co też służyło naukowcom i ideologom do rozprawiania o wielokulturowości. Tak scharakteryzowana wielokulturowość racjonalna załamała się wraz ze zmianami technicznej infrastruktury przemysłu (informatyzacja) i osiągnięciem dojrzałości obywatelskiej przez dzieci imigrantów. Kolejne pokolenia nie mogły, jak wcześniej ich rodzice czy dziadkowie, żyć tu i tam, raz jako Turcy, a raz jako Niemcy. Przemiany społeczności Turków w Niemczech pokazują zaistnienie i schyłek wielokulturowości racjonalnej. Dziś młodzi Turcy muszą uczęszczać do szkół niemieckich, a po uzyskaniu pełnoletności muszą dokonać wyboru obywatelstwa.

Sytuacja Turków w Niemczech na progu XXI wieku świadczy o kresie wielokulturowości racjonalnej. Jej miejsce zajmuje wielokulturowość celebrowana, której istotą jest propagowanie odgórnie ordynowanej różnorodności, czyli wielokulturowości nowego rodzaju, sprowadzonej często do interesów wielkich narodów i strategii instytucji ponadnarodowych. O potrzebie wielokulturowości mówią politycy państw narodowych i politycy Unii Europejskiej, na potrzebę wielokulturowości wskazują ideologowie i przedstawiciele nauk społecznych. Wielokulturowość staje się atrybutem społeczeństwa otwartego i społeczeństwa obywatelskiego. Istota wielokulturowości celebrowanej polega na tym, że na znaczeniu zyskują wybrane treści wynikające ze zróżnicowania kulturowego, które nie stanowią organicznego systemu, a jedynie zlepek elementów wziętych z różnych kultur, bez zachowania związków z uniwersalami kulturowymi poszczególnych zbiorowości. Wielokulturowość celebrowana to synkretyzm wybranych wartości i zachowań, to kolaż kulturowy, to produkt flagowy ponowoczesności. Wielokulturowość celebrowana stanowi ucieczkę od wielokulturowości w ogóle, w rozumieniu wielokulturowości naturalnej. Głosi tolerancję i równość wszystkich kultur, religii i etnosów. W praktyce natomiast adoptuje wybrane elementy pozostałe po kastracji kultur. Przykładowo, jest w niej miejsce dla chrześcijaństwa i islamu, ale bez burek, krzyży, nikabów, dla kościołów bez dzwonów zakłócających ciszę i z tego samego powodu – dla meczetów bez minaretów. Migranci mają obowiązki w zakresie poznania języka

i kultury społeczeństw narodowych i to pod groźbą wydalenia, co zaś dotyczy własnych kultur, to szanse na przetrwanie w nowych warunkach posiadają jedynie te ich elementy, które nie zderzają się z kulturami społeczeństw przyjmujących. Wielokulturowość celebrowana oznacza w praktyce akceptację dla zalecanej kulturowej hybrydy, przyjęcie ram kultury dominującej, rezygnację z elementów dysjunktywnych, zgodę na administracyjną kontrolę propagowanych standardów.

Wielokulturowość to produkt i stan realny Europy Wschodniej. Od kilku dziesięcioleci zachodni intelektualiści rozwijają i propagują ideę wielokulturowości jako sposób na życie dla współczesnych społeczeństw. Idea wielokulturowości jako *modus vivendi* jest też podejmowana przez wschodnioeuropejskich naśladowców. Z tym, że jedynie nieliczni dostrzegają taki oto stan rzeczy – wielokulturowość była faktem w dawnej Pradze, Lwowie, Wiedniu, Krakowie czy Czerniowcach. Później – w nowej formie – pojawiła się w zaistniałych Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, ponieważ naród amerykański jest wspólnotą wykreowaną na gruncie prawa jednoczącego wychodźców z wielu narodów i grup etnicznych. Współcześnie wielokulturowość stała się hasłem ponowoczesnych myślicieli. Tymczasem zanim wielokulturowość zaistniała na dobre w Paryżu, Berlinie czy Madrycie, podjęto działania na rzecz jej rugowania z życia codziennego. W państwach Europy Zachodniej przyjmuje się ustawy antymigracyjne, przymusza się kolejne pokolenia migrantów do jednoznacznych deklaracji narodowych, zakazuje się zachowań z zakresu obyczaju i obrzędowości.

Szczególnie i zarazem wyjątkowe znaczenie Romów dla społeczeństwa wielokulturowego wynika z faktu, że nie posiadali oni nigdy własnego państwa, w którym to kultura romska byłaby kulturą dominującą. Romowie, nazywani tradycyjnie Cyganami, stanowili zawsze dodatek do społeczeństwa większościowego i przez swój udział w tym społeczeństwie ustanawiali bądź rozwijali jego zróżnicowanie kulturowe a w innych przypadkach wielokulturowość właśnie. Miało to miejsce w I Rzeczypospolitej, w Polsce przedrozbiorowej, w Rzeczypospolitej szlacheckiej. Jak zauważa Jacenty Siewierski, w Rzeczypospolitej Obojga Narodów „...zasada wielokulturowości była realizowana bezkonfliktowo, ponieważ Rzeczypospolita nie wymagała od odmiennych wspólnot kulturowych poszanowania dla praw jednostki i, w ogólności, nie ingerowała w życie wewnętrzne samorządnych wspólnot, których ramy sama określała” [2010: 9]. Wskazanie na dawną Polskę jako państwo wielu narodów jest podstawą do postrzegania tamtej Polski jako miejsca, gdzie występowała wielokulturowość naturalna, w tym za sprawą Cyganów. Takie spojrzenie wynika z faktów, a nie z megalomanii narodowej, bo tej jestem przeciwny, szczególnie jeśli uprawia-

na jest współcześnie („polski hydraulik” – emigrant, co wszędzie sobie poradzi, „polska dywizja” – polskie dowództwo w Iraku, „zielona wyspa” – Polska wolna od skutków światowego kryzysu gospodarczego). Postrzeganie otwartości I Rzeczypospolitej zyskuje na wiarygodności, jeśli jej walory podnoszą obcy, zagraniczni znawcy, jak Robert Lord. „Najszczerza to i najgórniejsza próba republikańskiej formy rządu, jaką świat widział od czasów rzymskich. Co więcej, pierwsza to, przed zjawieniem się Stanów Zjednoczonych, na szeroką skalę podjęta próba republiki federacyjnej” [1921: 16].

Co różni Rzeczypospolitą szlachecką od innych państw europejskich, do których przybywali Cyganie? Co wskazuje na jej wyjątkowość na tle ówczesnej Europy? Cyganie przybyli na ziemię polskie i na nich pozostali, gdy wiele innych państw i władców już w XV wieku wydawało i egzekwowało antycygańskie ustawy uniemożliwiające im osiedlanie lub nakazujące opuszczenie kraju, w którym zamieszkiwali. W tym kontekście należy wymienić akty prawne Konfederacji Szwajcarskiej, Królestwa Hiszpanii, Portugalii, Anglii, Szkocji, Francji oraz państw włoskich i niemieckich. Jak pisze Adam Bartosz [2004: 42-44], Cygana można było osadzić w więzieniu, uczynić niewolnikiem, fizycznie oszpeścić, zesłać na galery, a nawet polować na niego, niczym na zwierzynę łowną. Na Zachodzie byli wszak arystokraci kolekcjonujący obcięte męskie przyrodzenia jako trofea myśliwskie.

Jak racjonalnie wyjaśnić intensywne osadnictwo i obecność Cyganów na ziemiach polskich? W tej sprawie zgłaszam kilka założeń.

- nie chcieli Cyganów gdzie indziej, to kierowali się do Polski;
- dawna Polska charakteryzowała się mniejszą gęstością zaludnienia niż państwa zachodnie i posiadała wiejsko-rolniczy charakter, co ułatwiało życie przybyszom;
- w gospodarce i strukturze administracyjnej Rzeczypospolitej istniały enklawy wypełniane przez Cyganów, pracowali bowiem jako muzykanci na dworach, kowale po wsiach;
- w Polsce silna była pozycja możnowładców, którzy mogli sobie pozwolić na działania odbiegające od poczynań monarchy; król wydawał akty ograniczające swobody Cyganów, a magnat na terenie swoich posiadłości postępował inaczej i chronił Cyganów.

Z perspektywy wielokulturowości, w tym przypadku istnienia i wspierania wielokulturowości naturalnej, za decydujące dla położenia Cyganów uważam systemowe rozwiązania stabilizujące ich obecność w społeczeństwie. Były to akty prawne wydawane przez monarchów i możnowładców. Polscy monarchowie mianowali królów cygańskich, ci zaś strzegli ładu w ramach swojej społeczności i w jej relacjach z niecygańskim otoczeniem, posiadając władzę

wykonawczą i sądowniczą. Polscy możnowładcy mianowali natomiast wójtów cygańskich, którzy odpowiadali za ład i obyczajność współplemieńców. Dzięki takim rozwiązaniom Cyganie mogli pielęgnować swoją tożsamość w ścisłym związku ze społecznością cygańską. O zachowaniach, obrzędowości i życiu codziennym jednostek nie decydowały jakieś ogólnospołeczne polskie normy, tylko kulturowe podstawy społeczności cygańskiej. Takie rozwiązania wpisują w wielokulturowość naturalną. Dotyczyły wielu grup etniczno-religijnych I Rzeczypospolitej, w tym Żydów, Tatarów i Ormian. Upadek I Rzeczypospolitej przyniósł zmierzch wielokulturowości naturalnej. W okresie rozbiorów poszczególni zaborcy zwalczali to znów tolerowali zróżnicowanie kulturowo-religijne, a wielokulturowość w wersji racjonalnej najpełniej była realizowana na terenie Galicji. Podobnie miały się sprawy w II Rzeczypospolitej, można bowiem za Jerzym Giedroyciem [1994: 44-46] powtórzyć, że w okresie międzywojennym zabrakło spójnej polityki wobec mniejszości, występowały zarazem tendencje integracyjne i asymilacyjne, jedni wojewodowie sprzyjali mniejszościom, inni ograniczali ich swobody. Mimo tych odmienności w traktowaniu mniejszości, codzienne życie i relacje poszczególnych grup etnicznych oraz religijnych z polską większością i z władzami państwowymi upoważniają do określenia ówczesnych warunków mianem wielokulturowości racjonalnej. Okres Polski Ludowej przyniósł odejście od wielokulturowości, na rzecz jednej – ale okrojonej z wielu wartości – kultury polskiej i oznaczał też propagowanie ponadnarodowych wartości socjalistycznej kultury, nawiązującej do postępowych treści, kreowanych przez socjalistyczną aksjologię.

W okresie III Rzeczypospolitej, przy znikomym etniczno-religijnym zróżnicowaniu polskiego społeczeństwa, pojawiła się centralnie propagowana, wnoszona „z góry” – wielokulturowość celebrowana. Wielokulturowość celebrowaną wybornie ilustruje Program na rzecz społeczności romskiej w Polsce [2003], który koncentruje uwagę na ośmiu kwestiach nazwanych w dokumencie problemami. Są to kolejno: edukacja; Romowie a społeczeństwo obywatelskie; praca-bezrobocie; zdrowie i sytuacja bytowa; bezpieczeństwo; przestępstwa popełniane na tle etnicznym; kultura i zachowanie romskiej tożsamości etnicznej; wiedza o społeczności romskiej. Zasadniczym celem Programu jest doprowadzenie do pełnego uczestnictwa Romów w życiu społeczeństwa obywatelskiego i zniwelowanie różnic dzielących tę grupę od reszty społeczeństwa. Szczególnie istotne jest doprowadzenie do wyrównania poziomów w takich dziedzinach, jak: edukacja, zatrudnienie, zdrowie, higiena, warunki lokalowe, umiejętności funkcjonowania Romów w społeczeństwie obywatelskim. Celem Programu nie jest doraźna pomoc w trudnej sytuacji, w jakiej znalazła się społeczność romska, ale wypracowanie takich mechanizmów, które pozwoliłyby na osiągnięcie

celów nakreślonych powyżej. Niezbędne przy tym jest, aby wesprzeć Romów w działaniach zmierzających do podtrzymania własnej tożsamości oraz odrębności kulturowej. Brak wykształcenia, trudna sytuacja bytowa, rozluźniająca się więzi społeczne sprawiają, że Romowie w coraz większym stopniu podlegają naciskowi współczesnej cywilizacji oraz jej negatywnym skutkom. Nie sposób nie zauważyć, że powierzchowna atrakcyjność kultury masowej oddziałuje także na kulturę i tradycję Romów. Stąd powszechna zgoda autorytetów oraz liderów społeczności romskiej, że podtrzymywanie pozytywnych elementów kultury romskiej może pomóc tej społeczności w znalezieniu swojego miejsca we współczesnej Polsce. Program ma na celu przede wszystkim wyrównanie szans osób należących do społeczności romskiej oraz pomoc w podtrzymywaniu tożsamości i kultury Romów [ibidem: 16-17].

Refleksja nad celami sformułowanymi w Programie skłania do wniosku, że mamy tu do czynienia z daleko sięgającym projektem na rzecz integracji Romów ze współczesnym społeczeństwem polskim. Program świadczy o trafnej diagnozie położenia Romów, o znajomości spraw najważniejszych dla nich i dla społeczeństwa oraz o woli jego realizacji, ponieważ w tekście wskazane są środki i sposoby na jego wprowadzenie w życie. W zakresie zaleceń dla praktyki społecznej Program na rzecz społeczności romskiej należy oceniać jako wzór działań, jakie powinny być podjęte w wielu państwach Europy Środkowo-Wschodniej, gdzie tradycyjna obecność Romów staje się poważnym problemem społecznym, a oni sami ofiarami przemocy ze strony tamtejszych większości.

Równocześnie Program na rzecz społeczności romskiej w Polsce wyzwała pytania o jego konsekwencje dla romskiej kultury i tożsamości, jak również o charakter wielokulturowości w społeczeństwie polskim. Pożyteczne działania, zorientowane na poprawę położenia Romów i ich integrację ze społeczeństwem, są równocześnie zorientowane na zmniejszenie znaczenia romskiej kultury i osłabienie romskiej tożsamości. Wnikliwe poznanie celów Programu uświadamia, że znajduje się tam sprzeczne cele, czego zapewne nie byli świadomi jego autorzy. Kładzie on nacisk na „doprowadzenie do pełnego uczestnictwa Romów w życiu społeczeństwa i zniwelowanie różnic dzielących tę grupę od reszty społeczeństwa”, a równocześnie podnosi wsparcie Romów „w działaniach zmierzających do podtrzymania własnej tożsamości oraz odrębności kulturowej”. Te dwa niby zbieżne cele, bo zmierzające do pozytywnych zmian w położeniu Romów, są w praktyce sprzeczne. Trudno bowiem wyobrazić sobie wykształconych i uzawodowionych Romów, niewyróżniających się niczym na tle „reszty społeczeństwa”, żeby podejmowali działania na rzecz podtrzymywania własnej tożsamości i odrębności kulturowej. Chyba, że wyróżni się pozytywne i negatywne elementy kultury romskiej i będzie wspierać tylko jedno

z nich, funkcjonalne z uwagi na integrację ze społeczeństwem obywatelskim, gdy inne – ważne dla tożsamości romskiej – odrzuci się, bo tożsamość ta zakłóca integrację. Takie wyróżnienie elementów występuje w Programie, gdzie przypomnę „podtrzymywanie pozytywnych elementów kultury romskiej może pomóc tej społeczności w znalezieniu swojego miejsca we współczesnej Polsce”. Jeśli przeto z kultury romskiej pobiera się jedynie wybrane treści, redukując jej bogactwo do „pozytywnych elementów”, a równocześnie następuje realizacja wieloletniego Programu na rzecz społeczności romskiej, to otrzymujemy potwierdzenie na występowanie wielokulturowości celebrowanej.

Romowie, jak i każda inna grupa etniczna stanowiąca o wielokulturowości społeczeństwa, istnieją tak długo, jak ich kultura. Romska kultura koncentruje się wokół romanipen, czyli zbioru zasad etycznych, obyczajów, zwyczajów i obrzędów, dla których przestrzegania i realizacji konieczna jest szeroka, wielodzietna i wielopokoleniowa rodzina. Kultura ta ma tradycyjny charakter, nie uwzględnia zmiany w relacjach pomiędzy płciami i pokoleniami ani kolejnych przejść demograficznych. Za sprawą tej kultury społeczności romskie stają się swoistymi przeżytkami egzystującymi poza modernizującymi się społeczeństwami. Stąd też ze strony współczesnych społeczeństw, za sprawą przywódców życia publicznego i władz państwowych, zgłaszane są projekty zmierzające do kulturowego zbliżenia pomiędzy większością a romskimi mniejszościami. Zbliżenie to postrzegane jest jako wyraz integracji i jest możliwe w wyniku przynajmniej częściowego odejścia od romskiej kultury. Rom zintegrowany, to Rom wykształcony, posiadający zawód i czynny zawodowo, zorientowany na wartości kultury dominującej. Pojawia się jednak pytanie, czy skrojony według tych oczekiwań Rom pozostaje nadal Romem, jeśli uwzględnić jego wyjście poza romską kulturę i społeczność. W dawnej Rzeczypospolitej była wielokulturowość naturalna, mniejszości pozostawały w ramach własnych kultur i kierowały się wynikającymi z nich zasadami. Współcześnie, w imię integracji społecznej zmierza się do zmian w treściach kultury romskiej, co następuje przez eliminację jednych i rekonstrukcję innych elementów. Integracja z większością (do większości) szkodzi wielokulturowości nawet wówczas, jeżeli trwanie przy pewnych treściach kultury jest anachronizmem. W tym też kontekście należy przyrzeć się działaniom podejmowanym wobec społeczności romskiej w okresie Polski Ludowej i obecnie w III RP – w ramach Programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce.

Z rozważań Jolanty Horyń [2011: 156] wynika, że w ramach tej społeczności można wyróżnić tradycyjną starszyznę i nowych liderów, czyli wykształconą młodzież, zorientowaną na życie w nowoczesnym społeczeństwie. Poglądy nowych liderów wyraża zapewne Andrzej Mirga [zob. Mirga, Mróz

1994]. Jednak ten sam autor opublikował tekst poświęcony powojennej historii Romów, w którym krytycznie wyraża się w sprawie działań władz zakazujących wędrowności taborów cygańskich, działań przymuszających do alfabetyzacji i podjęcia stałej pracy zarobkowej. Pisze wprost „...władze pominęły... – rangę i znaczenie wędrownego życia dla samych Romów albo inaczej siły czynnika tożsamości etnicznej, etniczności” [Mirga 1997: 162]. Na tej samej stronie czytamy jeszcze – „tracąc możliwość mobilności przestrzennej, Romowie wędrowni skazani zostali na stałą (sic! – dop. Z.K.) pracę zarobkową” a „oferowana przez państwo pomoc oznaczała *de facto* deprywację. Przypomnienie w tym miejscu krytycznych uwag A. Mirgi w sprawie działań podejmowanych przez władze PRL-u wobec Romów posiada głębokie uzasadnienie z racji podobnych wyzwania wynikających z Programu na rzecz Romów w Polsce, przygotowanego w III RP. Władze PRL-u były przekonane, że podjęły działania na potrzeby społeczności romskiej. Zakazały one wędrowności taborów cygańskich, uważały bowiem, iż wędrujące tabory oznaczają prymitywne warunki mieszkaniowe, choroby, wysoką śmiertelność niemowląt, brak możliwości edukacji dla dzieci i młodzieży oraz – jak uważał A. Zahuta [1969: 3, cyt. za: ibidem] – bycie poza „naszym społeczeństwem” i „poza nawiasem kultury i cywilizacji”. Działania podejmowane przez władze PRL-u można postrzegać jako zmierzające do asymilacji/integracji Romów ze społeczeństwem polskim. Władze zabiegały, żeby w zakresie położenia społecznego Romowie byli zrównani z innymi obywatelami Polski. Realizacja działań dla zbliżenia Romów do polskiej większości była kosztowna. Zakazując Romom wędrowek i radzenia sobie z losem według własnych zasad, władze musiały znaleźć środki na mieszkania, na miejsca pracy i edukację dzieci. Jak jednak wynika z opracowań badaczy zajmujących się mniejszościami narodowymi w Polsce, działania władz PRL-u skierowane były przeciw Romom, bo gubiły ich tożsamość.

Jakie były konsekwencje opiekuńczej polityki państwa dla Romów?

- Zabroniono im wędrować w 1964 roku, choć ostatnie tabory odbywały podróże jeszcze w 1983 roku. Jednak Romowie nadal pozostawali razem, bo w miejscach osiedlenia tworzyli kolonie odpowiadające liczebnością cygańskim taborom, korzystając z możliwości dokwaterowywania kolejnych lokatorów i zamiany mieszkań. Tym samym zakaz wędrowek nie spowodował rozproszenia Romów.
- Kierowani do pracy na budowy socjalizmu podejmowali ją, ale taki typ aktywności nie stał się ich żywiołem i z czasem powracali do swych tradycyjnych zajęć. Nie stawali się stachanowcami, nie ma w historii tego okresu nazwisk Romów jako przodowników pracy. Wynajdowali natomiast dla siebie zajęcia uwzględniające własny sposób na życie i trady-

cję – remonty kotłów przemysłowych. Ten typ zajęć wykonywany przez brygady złożone z Cyganów dawał im możliwość bycia razem i uwzględniał dążenie do pewnej niezależności. Pracowali po swojemu, bo liczył się tylko ostateczny efekt pracy. Za intensywny wysiłek i pracę w nadgodzinach (remonty kotłów wymagały pośpiechu, bo oznaczały czasowe zmniejszenie produktywności firm) otrzymywali wysokie wynagrodzenie i sami decydowali, kiedy przyjmą kolejne zlecenie, co dawało im możliwość zwyczajowego spędzania czasu.

- Do szkoły uczęszczali tak długo, jak zdecydowali rodzice. Zwykle dopóki nie zostali uznani we własnym środowisku za wyedukowanych i póki młodym nie przydzielono nowych ról.

Wszystko to pozwalało Romom na utrzymywanie odrębności i pielęgnowanie własnej tożsamości.

Ostatnia dekada Polski socjalistycznej – lata osiemdziesiąte XX wieku – to nowe doświadczenie w życiu społeczeństwa polskiego, a stanowiło je podejmowanie podróży na zachód. Przedstawiciele polskiej większości wyjeżdżali głównie w celu wykonywania pracy zarobkowej, Romowie natomiast po towary i używane samochody – na potrzeby własne, przede wszystkim zaś na sprzedaż w polskim środowisku. Pozyskiwanie towarów stanowiących później przedmiot handlu ułatwiali polskim Romom krewni i współplemieńcy żyjący na Zachodzie. Okres ten doprowadził do rozwarstwienia Romów, widocznego w miejscach zamieszkania. Wzbogaceni wznosili okazałe domy nazywane belwederkami, gdy biedna większość zamieszkiwała w kamienicach komunalnych i barakach o niskim standardzie.

Jak już sygnalizowałem, Program na rzecz społeczności romskiej w Polsce, przygotowany przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji III RP, jako cel stawia sobie „doprowadzenie do pełnego uczestnictwa Romów w życiu społeczeństwa obywatelskiego i zniwelowanie różnic dzielących tę grupę od reszty społeczeństwa”. Z porównań wynika, że taki sam cel, to jest zintegrowanie tej społeczności ze społeczeństwem polskim stawiało sobie Ministerstwo Spraw Wewnętrznych Polski Ludowej. Zestawienie tych faktów zmierza do sformułowania następujących wniosków:

- Działania podejmowane wobec Romów w okresie PRL-u miały na celu ich zintegrowanie ze społeczeństwem polskim, przede wszystkim w zakresie miejsca w strukturze społecznej, czemu służyła scholaryzacja i produktywizacja. W działaniach na rzecz integracji pominięto kwestię kultury i tożsamości romskiej.
- Działania podejmowane wobec Romów w okresie PRL-u w niewielkim stopniu doprowadziły do realizacji założonych celów, co przedstawiłem

przy okazji odpowiedzi na pytanie o konsekwencje opiekuńczej polityki wobec Romów.

- Działania zapisane w Programie na rzecz społeczności romskiej w Polsce uwzględniają kilka płaszczyzn integracji Romów ze społeczeństwem polskim, podnosząc równocześnie kwestie ich kultury i zachowania tożsamości romskiej.
- Program na rzecz społeczności romskiej z jednej strony kładzie nacisk na integrację Romów ze społeczeństwem, z drugiej zaś na obronę tożsamości romskiej. Tym samym nie uwzględnia rozbieżności tak wyróżnianych celów. Rom zintegrowany będzie posiadał zubożoną tożsamość, opartą na „cepeliowskiej” kulturze. Brak integracji pozwoli na zachowanie kultury i tożsamości, ale z pewnymi ograniczeniami. Bo gdyby nawet nie było Programu, to na kulturę i tożsamość Romów i tak wpływają procesy globalizacji, migracji, popkultury, Internetu i telefonii komórkowej.
- Znajomość środowiska romskiego, złożonego kontekstu kulturowo-społecznego oraz dotychczasowych działań na rzecz asymilacji Cyganów w PRL-u i integracji Romów w III RP skłania mnie do wskazania pewnych analogii w zakresie konsekwencji realizowanych programów. Ani dawne, ani obecne działania na rzecz Romów nie są w stanie pozbawić ich tożsamości ani zintegrować ze społeczeństwem.
- Podejmowane działania zwiększą istniejący stopień integracji, zmniejszą natomiast znaczenie romskiej kultury i tożsamości. Porównanie doświadczeń z dwóch okresów oddziaływania społecznego na Romów świadczy, że potrafią oni wykorzystywać skonstruowane ogólnie ramy społeczno-zawodowej aktywności według siebie, a jednocześnie wynajdują enklawy służące zaspokojeniu potrzeb. Wskażę w tym miejscu na interesujące zbieżności – w 1983 roku obowiązek szkolny realizowało 83%, w 2010 roku 84% dzieci romskich [Mirga 1997: 168, Program 2003: 2].

Pierwsze badania [Raport 2010: 13] nad realizacją Programu potwierdzają zgłoszone wcześniej sugestie w sprawie jego wpływu na środowisko romskie. Romowie korzystający z kursów zdają się posiadać pomysły na życie. Jeśli bowiem przyjąć, że Program wychodzi najpełniej ich oczekiwaniom, to powinni w największym stopniu wybierać kurs operatora wózków widłowych czy obsługi komputera, tymczasem najczęściej wybierali kurs prawa jazdy.

Romowie swoją obecnością współtworzyli społeczeństwo wielokulturowe Rzeczypospolitej, Program na rzecz społeczności romskiej w Polsce zmierza natomiast do ich integracji ze społeczeństwem większościowym i do ich deetniczacji w społeczeństwie wielokulturowym. Z tym, że jest to wielokulturowość celebrowana.

Bibliografia

- Bartosz A. [2004] *Nie bój się Cygana, Pogranicze, Sejny*
- Giedroyc J. [1994] *Autobiografia na cztery ręce*, oprac. K. Pomian, Warszawa
- Horyń J. [2011] *Edukacja Romów problemem społecznym*, [w:] J. Horyń, J. Maciejewski (red.), *Spółczeństwo wielokulturowe wyzwaniem w pracy nauczyciela andragoga*, Wrocław
- Kempny M., Kapciak A., Łodziński S. (red.), [1997] *U progu wielokulturowości. Nowe oblicze społeczeństwa polskiego*, Warszawa
- Lord R.H. [1921] *Polska*, Lwów-Warszawa MCMXXI
- Lubaś M. [2011] *Różnowiercy, Współistnienie religijne w zachodniomacedońskiej wsi*, Kraków
- Mirga A., Mróz L. [1994] *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Warszawa
- Mirga A. [1997] *Romowie w historii najnowszej Polski*, [w:] Z. Kurcz (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce*, Wrocław
- Mucha J. [1999] *Wielokulturowość etniczna i nietniczna*, „Sprawy Narodowościowe” nr 14-15
Program na rzecz społeczności romskiej w Polsce, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, Warszawa, sierpień 2003
- Raport merytoryczny. Projekt na rzecz integracji społecznej i aktywizacji zawodowej społeczności romskich w Kamiennej Górze, Legnicy i Przemkowie, Świdnica, sierpień 2010
- Sierpowski S. [1986] *Mniejszości narodowe jako instrument polityki międzynarodowej*, Poznań
- Siewierski J. [2010] *Idea wielokulturowości. Tradycja Rzeczypospolitej i doświadczenia obecne*, Warszawa
- Śliz A. [2009], *Wielokulturowość: iluzje czy rzeczywistość? Socjologiczne studium przypadku na przykładzie Kongresu Polonii Kanadyjskiej*, Opole
- Zahuta A. [1969], *O Cyganach bez sentymentu*, „Gazeta Sądowa i Penitencjarna” R. 9(2)

Dokumenty elektroniczne:

Zuwanderungsdebatte: Das Multikulti-Missverständnis, www.stern.de [13.11.2011]

SUMMARY**Romani people for multicultural society and Programme for the Romani community in Poland**

In the past centuries, Gypsies, today known as the Romani people, contributed to the multiculturalism of societies, mostly in Central and Eastern Europe. With the passing of time, owing to the activities of national administrative authorities, this multiculturalism was limited. The activities which were undertaken not only aimed at the assimilation of Gypsies but they also pertained to other minorities. The change in the attitude to others occurred in the second part of the 20th century when the idea of multiculturalism emerged in the West. In this paper, three types of multiculturalism, referring to the real conditions of various societies, have been distinguished and characterised. These are: natural multiculturalism, rational multiculturalism and celebrated multiculturalism. Multiculturalism which is propagated at present is celebrated multiculturalism. It focuses on the rights of an individual and not on the rights of a group and it has little in common with natural multiculturalism which allowed an individual to fully participate in minority culture and respected the co-existence of different cultures in society. In the light of the assumptions, Programme for the Romani community in Poland aims at integrating the Romani people into modern Polish society. As emerges from the analyses, it can contribute to the mobility of particular Romani people within society and – at the same time – it can endanger the maintenance of Romani identity.

Keywords:

assimilation, celebrated multiculturalism, ethnic relations, Gypsies, integration, multiculturalism, multicultural society, natural multiculturalism, Programme for the Romani community in Poland, rational multiculturalism, the rights of a group, the rights of an individual, the Romani people

AGNIESZKA PASIEKA
INSTYTUT SŁAWISTYKI
POLSKA AKADEMIA NAUK
EMAIL: AGA.PASIEKA@GMAIL.COM

„CZY ŁEMKOWIE CHODZĄ W DZINSACH?” WIELOKULTUROWOŚĆ W POLSCE JAKO KAPITAŁ I JAKO OBCIĄŻENIE

Wstęp

Celem mojego artykułu jest próba znalezienia odpowiedzi na pytanie o zasadność użycia kategorii wielokulturowości do analizy współczesnego społeczeństwa polskiego. Przedstawiając materiał z badań terenowych w wieloetnicznej i wielokulturowej gminie na południu Polski, wskazuję, iż badanie różnorodności w naszym kraju musi uwzględniać fakt, iż różnorodność ta rozwijała i rozwija się w kontekście funkcjonowania jednej dominującej kultury. Stwierdzenie to jest równoznaczne z koniecznością przyjrzenia się mechanizmom, których rezultatem jest specyficzny kształt relacji między większością a mniejszościami w Polsce. Mam tu na myśli sytuację, w której etniczna i religijna różnorodność jest postrzegana jako coś pozytywnego, a nawet atrakcyjnego, o ile funkcjonuje ona w ściśle określonych (przez większość) ramach.

Prowadząc te rozważania, stawiam dwa podstawowe argumenty. Po pierwsze, podkreślam, iż pytanie o funkcjonowanie wielokulturowości w Polsce jako kapitału lub jako obciążenia musi być uzupełnione o pytanie „dla kogo” wielokulturowość miałyby być obciążeniem lub zyskiem? Argumentuję bowiem, iż dyskurs i polityka wielokulturowości mogą mieć bardzo odmienny wpływ na sytuację mniejszości i dominującej w społeczeństwie większości. Po drugie, twierdzę, iż użycie kategorii wielokulturowości w polskim dyskursie naukowym jest często nie tylko bezsadne, ale również po prostu szkodliwe. Przesłania bowiem realnie występujące zjawiska kulturowej dominacji i sprowadza uwagę badaczy do treści, które w określonych momentach czasowych i w określonych

realiach nie były dominujące, a nawet ważne. Co więcej, zamiast promować różnorodność, prowadzi do dalszej egzotyzyacji mniejszości i utrwalania wizji monokulturowego społeczeństwa.

Moją analizę rozpoczynam od przytoczenia epizodu z własnych badań terenowych. Epizod ten stanowi punkt wyjścia do dyskusji na temat promocji wielokulturowości jako mechanizmu utrwalania nierówności w polskim społeczeństwie. Podejmując ten temat, przyglądam się jego dwóm aspektom: kwestii stosowaniu kategorii wielokulturowości w narracjach historycznych oraz w etnologicznych i socjologicznych badaniach nad (wielokulturowym z definicji) pograniczem. Przedstawiam ponadto dyskusję nad samym pojęciem wielokulturowości, omawiając alternatywne wobec koncepcji wielokulturowości ujęcia problemu zróżnicowania społecznego.

Zanim przejdę do szczegółowej dyskusji, chciałabym podkreślić, iż nie jest moim celem sugerowanie, iż promocja wielokulturowości zawsze przybiera w Polsce podobną do przedstawionej poniżej formę. Pozytywne przykłady budowy lokalnych społeczności kulturowych, w tym pluralizacji lokalnej historii, były przedstawiane niejednokrotnie na łamach „Pogranicza” [zob. np. Poczykowski 2009]. Uważam jednak, że opisane wydarzenie – jedno z wielu tego typu przypadków, których byłam świadkiem podczas prowadzonych przeze mnie badań – w pełni odzwierciedla pewne dominujące w Polsce tendencje, na które wpływ mają edukacja, mass media, polityka historyczna państwa. Nie mam tu na myśli jedynie stosunku wobec mniejszości, ale także elitystyczną wizję historii i słabość historii społecznej w Polsce. Podobnie, nie jest moim celem przeciwstawianie eksploatującej etniczny krajobraz większości pokrzywdzonym mniejszościom. Zdaję sobie sprawę, iż mniejszości etniczne i religijne są współodpowiedzialne za kształtowanie określonego wizerunku swoich społeczności, także za sfkloryzowany obraz autentycznej kultury mniejszościowej. I w tym wypadku należy jednak podkreślić, że często nie jest to kwestia wyboru, ale jedyna możliwość zaistnienia w polskiej sferze publicznej.

Wielokulturowość w Uściu Gorlickim

Jest zimny, jesienny wieczór. Wraz z pacjentami sanatorium w miejscowości uzdrowiskowej Wysowa Zdrój oczekuję na wykład dotyczący historii wielokulturowej gminy Uście Gorlickie. Gmina ta zamieszкана jest bowiem przez

dwie grupy etniczne: Łemków-Ukraińców¹ i Polaków, oraz przez przedstawicieli kilku wspólnot religijnych²). Prelegentką ma być pani Tekla - przewodniczka, która w ciągu dnia oprowadza wycieczki po najcenniejszych zakątkach gminy, a wieczorami często zapraszana jest do dokonania odczytu w miejscowych pensjonatach i sanatoriach. W miejscowości, która próbuje przyciągnąć dziś turystów, obiecując im doświadczenie „wielokulturowości” i „autentycznej łemkowskiej kultury”, spotkania takie stanowią dodatkową atrakcję. Wiedząc, iż prowadzę badania³ na temat różnorodności religijnej i etnicznej, wielu mieszkańców wsi zachęcało mnie do spotkania z panią Teklą.⁴ Podczas rozmowy telefonicznej pani przewodniczka zachęciła mnie do udziału w spotkaniu w sanatorium, obiecując, że znajdzie również później czas na osobistą rozmowę.

Pani Tekla okazuje się być bardzo żywiołową i pogodnie usposobioną osobą. Żartuje, rzuca zabawne komentarze, lubi być w centrum uwagi. Po wejściu do sali prosi zebranych, aby usiedli w kole, dzięki czemu spotkanie nabierze mniej formalnego charakteru. Zaprasza gości do zadawania pytań. Szybko przekonuję się, że większość zebranych zna już panią Teklę z wycieczek. Śmieją się i czują się bardzo swobodnie; podkreślają, jak bardzo podobają im się prowadzone przez nią wycieczki i oczekują z radością jej prezentacji.

Opowieść na temat dziejów Łemkowszczyzny rozpoczyna się od krótkiego przedstawienia wołoskiego osadnictwa i scharakteryzowania kontaktów różnych grup etnicznych na terenie Uścia. Główną uwagę prelegentki skupia jednak fakt, iż ziemie te należały w dobie średniowiecza do biskupów katolickich, którzy odegrali bardzo dużą rolę w rozwoju regionu. Po opisie biskupstwa następuje przeskok o kilka wieków naprzód, a mianowicie do okresu działań konfederacji barskiej, kiedy to na terenie okolicznych wsi stacjonowały wojska pod dowództwem Kazimierza Pułaskiego. Prelegentka opowiada szczegółowo o jego cudownym ocaleniu dzięki modlitwom przy obrazie Matki Boskiej Izbiańskiej, które zaowocowało kultem ikony i przekształceniem wsi Izby w miejsce pielgrzymek. Następnie narracja przenosi się do XIX wieku i dotyczy rozwoju Wysowej pod rządami polskich ziemian. Pani Tekla chwali ich za poświęcenie się

¹ Rozważania na temat tożsamości Łemków-Ukraińców wykraczają poza ramy tego artykułu. Moi rozmówcy prezentowali bardzo różnorodne stanowiska w tej kwestii. Uważali się za: Łemków, Ukraińców, Łemków i Ukraińców, Łemków i Rusinów (członków transnarodowej wspólnoty Rusinów Karpackich), Łemków i Polaków.

² Są to: rzymskokatolicy, grekokatolicy, prawosławni, zielonoświątkowcy, świadkowie Jehowy, adwentyści dnia siódmego, buddyści.

³ W gminie tej prowadziłam roczne badania terenowe, które stały się podstawą pracy doktorskiej [Pasieka 2012] i były możliwe dzięki stypendium doktoranckiemu Instytutu Maksa Plancka w Halle oraz Fundacji Volkswagena.

⁴ Wszystkie imiona w tekście zostały zmienione.

sprawom miejscowości oraz nowatorskie do niej podejście, którego dowodzą bardzo szybki rozwój i wzrost popularności Wysowej jako uzdrowiska w pierwszych dekadach XX wieku. Ostatni ważny punkt jej opowieści stanowią wydarzenia z czasów pierwszej wojny światowej, w szczególności zaś opis bitwy pod Gorlicami i pozostawionych po niej śladów w postaci rozsiaanych po wzgórzach Beskidu Niskiego cmentarzy. Wydarzenia następnego dwudziestolecia skondensowane zostają w kilku zdaniach i dotyczą w głównej mierze budowy sanatoriów po drugiej wojnie światowej.

Po wykładzie przychodzi czas na pytania z sali. Zebrani goście pytają przede wszystkim o obecność ważnych postaci historycznych w Wysowej; interesuje ich, czy wśród gości uzdrowiska był Józef Piłsudski lub cesarz Franciszek Józef. Na zakończenie jedna z pań pyta, jak czuje się pies pani Tekli (z komentarzy wynika, iż uczestnicy jej wycieczek bardzo go polubili) oraz czy pójdzie z nimi na następny spacer. Pani Tekla zaprzecza, wyjaśniając, iż celem następnej wycieczki jest łemkowska kaplica na Górze Jawor, miejsce pielgrzymek grekokatolików i prawosławnych. „Mimo że to prawosławna kaplica, trzeba ją uszanować”, odpowiada pani Tekla, tłumacząc, dlaczego nie zabiera na wycieczkę psa. Zapowiada też, że podczas jednego z następnych spacerów grupa pójdzie śladami Jego Świątobliwości Jana Pawła II.

Po spotkaniu przewodniczka znajduje czas na obiecaną prywatną chwilę rozmowy. Dowiaduję się, że mieszka w Wysowej od niedawna i że przeprowadziła się tu, aby podjąć pracę przewodnika. Opowiadam jej zwięźle o temacie mojej pracy, podkreślając, iż bardzo interesuje mnie kwestia interreligijnych i interetnicznych relacji. W odpowiedzi moja rozmówczyni stwierdza, że nie bardzo jest tu co badać, bo relacje są „z tego, co wie, dobre”. Uzasadniając swoją wypowiedź, stwierdza: „W gminie panuje prawdziwa tolerancja. Pozwalamy prawosławnym⁵ pracować z nami”. Usłyszawszy tę wypowiedź, proszę ją o sugestię, z kim, jej zdaniem, warto byłoby porozmawiać na interesujący mnie temat. W tym przypadku pani Tekla zasypuje mnie informacjami. W pierwszej kolejności wymienia różnych przedstawicieli lokalnych instytucji, np. pracowników gminy i nadleśnictwa. Następnie gorąco zachęca mnie, bym odwiedziła „polską arystokratkę”, której rodzice mieszkali przed wojną w Wysowej i która sprowadziła się tu niedawno na stare lata. Wymienia też kilka osób, które są „co prawda proste, ale dużo powiedzą”. Na zakończenie dodaje, iż warto porozmawiać z przedstawicielami różnych wspólnot religijnych, w szczególności z buddystami oraz z prawosławnym księdzem i jego żoną. W każdym z tych przypadków podkreśla, iż „wprawdzie nie są oni katolikami”, ale warto z nimi

⁵ Z kontekstu wypowiedzi wynikało, że chodziło jej o mniejszości w ogóle, a prawosławni stanowili tylko przykład.

porozmawiać, są wykształceni i inteligentni. Na tym kończy się nasze pierwsze spotkanie.

Parę tygodni później siedzę wraz z dwoma przyjaciółkami na ganku łemkowskiej chaty, której gospodarze prowadzą agroturystykę i oferują turystom przechodzącym szlakiem domowe ciasto. W pewnym momencie w chacie pojawia się pani Tekla ze swoją grupą. Śmiejąc się i gawędząc z gospodarzami, pokazuje przyjezdnym autentyczne wnętrze łemkowskiej chaty, zwraca uwagę na drewniane meble i ludowe wzory na ścianie. Gospodarz wtrąca nieśmiało, że ścienna dekoracja została wykonana rok wcześniej za pomocą zakupionego w Krakowie wałka, jego zdanie niknie jednak wśród głośniego wywodu przewodniczki, która opowiada przyjezdnym, jak to gospodarz lubi się z nią droczyć.

Przytoczona opowieść z badań terenowych w Uściu Gorlickim może sugerować, iż odpowiedzią na zadane przez autorów tomu pytanie: „Wielokulturowość – kapitał czy obciążenie?”, powinno brzmieć zdecydowanie: „kapitał”. W świetle tego, co zostało przedstawione powyżej, nie ulega wątpliwości, iż władze samorządowe, właściciele pensjonatów, a także przewodnicy mogą zdobyć dzięki wielokulturowości niezłe pieniądze. Wielokulturowość jest tym, co przyciągać ma zarówno turystów, jak i fundusze unijne. We wnioskach o granty i środki finansowe wielokulturowość określana jest jako potencjał regionu. W informacjach dla turystów stanowi ona obietnicę nowego doświadczenia, spotkania z autentyczną kulturą, krótko mówiąc czegoś zupełnie w Polsce wyjątkowego. Pytanie to pomija jednak jeden fundamentalny aspekt, a mianowicie kwestię: „dla kogo” wielokulturowość miałaby być obciążeniem lub zyskiem? A może nawet – kosztem kogo? Uświadomienie sobie, iż przyjrzenie się problemowi wielokulturowości oznacza wzięcie pod uwagę różnych perspektyw, czyni bardziej skomplikowane, a może nawet niemożliwe, udzielenie odpowiedzi na pytanie o płynące z wielokulturowości korzyści lub związane z nią trudności.

Posiadanie nawet elementarnej wiedzy na temat historii Łemkowszczyzny pozwala ocenić, iż cytowany powyżej wykład nie stanowi lekcji wielokulturowości, ale raczej lekcję polonocentryzmu. Każda narracja historyczna wiąże się z selekcją faktów. Jednak pominięcie milczeniem Akcji Wisła, jak i faktu, że do okresu drugiej wojny światowej region ten był zamieszkały prawie całkowicie przez ludność rusińską, uznać należy po prostu za przekłamanie. Obraz, jaki otrzymują słuchacze pani Tekli, to wizja krainy zamieszkałej przez szlacheckich polskich ziemian i duchownych, sercem i ciałem oddanych lokalnej rzeczywistości. W krainie tej w jakiś nieokreślony sposób znaleźli się różnorodni „inni”, których obecność tolerancyjni Polacy respektują i którym pozwalają pracować. Portret Polaków, nawet postaci tak kontrowersyjnych, jak Kazimierz

Pułaski⁶, jest jednoznacznie pozytywny. „Inni” są natomiast charakteryzowani nie poprzez swoje dokonania czy przyniosy, ale jako właściciele drewnianych chat, budowniczy kapliczek z odmiennymi od katolickich krzyżami, innymi słowy: przedstawiciele lokalnego folkloru. Znamienne jest, iż „inni” przypisani zostają do sfery przeszłości i ukazywani jako ludzie, dla których czas zatrzymał się w miejscu. Zabieg taki nie tylko umożliwia przedstawienie ich jako folklorystycznej atrakcji oraz ukazanie ich pozycji jako marginalnej, ale też ułatwia pominięcie istotnych dzisiaj kwestii – takich jak konflikty wokół wprowadzania podwójnego nazewnictwa oraz zwrotu lasów przedwojennym właścicielom. Co jednak najważniejsze, „inni” są z założenia gorsi poprzez fakt niebycia Polakami i katolikami. Jak podkreśla pani Tekla, warto z nimi porozmawiać mimo że należą do innej wspólnoty etnicznej/religijnej. Można więc dodać, że tego typu wizja wielokulturowości, służy czemuś więcej niż tylko regionalnej promocji. W bardziej lub mniej świadomy sposób stanowi ona mechanizm utrwalania etnicznych/religijnych hierarchii oraz reprodukcji określonej wizji historii. Tym właśnie kwestiom chciałabym się przyjrzeć w dalszej części mojego artykułu, rozpoczynając od wyjaśnienia pewnych kwestii definicyjnych.

Jak rozumieć wielokulturowość (społeczeństwa polskiego)?

Stwierdzeniem, co do którego zgadza się większość badaczy, jest fakt, iż wielokulturowość jest pojęciem bardzo niejednoznacznym. Po pierwsze odnosi się ono do opisu różnego rodzaju zjawisk. Używane jest ono do określenia zjawiska demograficznego, jakim jest zróżnicowanie kulturowe danej społeczności. Może ono jednak implikować nie tylko wielość i różnorodność, ale i charakter stosunków społecznych pomiędzy przedstawicielami różnych kultur. Idąc jeszcze o krok dalej, należy zauważyć, iż wielokulturowość może odnosić się do określenia ruchów społecznych i programów politycznych, których celem jest dowartościowanie i promocja kultur mniejszościowych i równe traktowanie obywateli bez względu na kulturowe różnice. W potocznym użyciu kategoria wielokulturowości odnosi się często do wszystkich tych wymiarów naraz. Jest to bardzo dobrze widoczne we wspomnianych powyżej strategiach promocyjnych miast i regionów, w których określenia wielokulturowy i wielokulturo-

⁶ Zdaniem lokalnych historyków [np. Barna, Kwoka 2000] wojska Kazimierza Pułaskiego prześladowały miejscową ludność jako innowierców. Z tego powodu, w ostatnich latach łemkowski mieszkańcy protestowali przeciwko erekcji pomnika Pułaskiego w parku w miejscowości uzdrowskiej Wysowa.

wość stają się dziś synonimami wyrażen tak odmiennych, jak różnorodność, pokojowe współżycie, tolerancja czy polityka gminy.

Nie oznacza to, iż ów pojęciowy nieład nie jest obecny również w obrębie nauk społecznych. O tym, jak istotna jest rzetelna operacjonalizacja pojęcia wielokulturowość i wyróżnienie różnych poziomów jego funkcjonowania, przekonują w niedawno opublikowanym artykule [Makaro, Dolińska 2012]. Autorki nie tylko wyróżniają cztery różne poziomy analizy - poziom „realnego zróżnicowania” (mierzalne zjawisko demograficzne), poziom świadomościowy (doświadczana w codziennym życiu świadomość obecności Innych), poziom polityczny (multikulturalizm albo wielokulturowość polityczna) oraz poziom marketingowy (marketingowe wykorzystanie wielokulturowości) – ale i dowodzą, iż studiowanie każdego z tych poziomów oznacza przyjęcie innej optyki badawczej, doboru źródeł danych, metod i technik analizy. Nadmienmy, iż te różnorodne perspektywy wiążą się również z użyciem różnego języka opisu społecznego zróżnicowania. Za najistotniejszą uważam tutaj analizę poziomu świadomościowego, a mianowicie tego, jak codzienne doświadczenie różnorodności wyrażane jest przez samych badanych i co mówi nam to na temat wielokulturowości.

Niektórzy autorzy postulują, by to kategoria wielokulturowości zarezerwowana była dla definiowania i badania tego właśnie wymiaru. Andrzej Sadowski podkreśla, iż „wielokulturowość nie służy do oznaczenia li tylko zjawiska (faktu) współwystępowania w określonym społeczeństwie dwóch lub więcej zbiorowości (grup) wyposażonych w autonomiczne lub odrębne kultury. Wówczas mamy do czynienia, co najwyżej, ze zróżnicowaniem kulturowym” [2011: 19]. Sama wielokulturowość ma natomiast służyć określeniu systemu relacji społecznych, bazujących na długookresowych i trwałych kontaktach międzykulturowych i integracji w obrębie jednego społeczeństwa różnych grup kulturowych, które wspólnie tworzą „jakościowo nową, kulturowo zróżnicowaną całość” [ibidem]. Rozgraniczenie to jest tym ważniejsze, iż, jak dowodzę poniżej, to właśnie „zróżnicowanie kulturowe” (poziom „realnego zróżnicowania”) jest często błędnie utożsamiane z wielokulturowością (poziomem świadomościowym).

Po drugie, pojęcie wielokulturowości funkcjonowało i funkcjonuje w różny sposób w odmiennych kontekstach społeczno-politycznych. W tym wypadku należałoby zwrócić uwagę nie tyle na niejednoznaczność pojęcia, ale na fakt, iż próby jego transplantacji nie zawsze okazują się owocne i prowadzą do wielu nieporozumień [zob. Buchowski 2008]. Zazwyczaj wskazuje się tutaj, iż specyfika kanadyjskiego i amerykańskiego kontekstu (szerzej zaś: krajów imigranckich), w jakich zrodziła się doktryna multikulturalizmu, czyni bardzo trudną

jej aplikację w innych kontekstach społeczno-politycznych. Twierdzenie to jest bez wątplenia zasadne, nie powinno jednak oznaczać, iż idea multikulturalizmu nie ma w Europie Środkowo-Wschodniej racji bytu, ale wymaga przeformułowania i uwzględnienia odmiennych doświadczeń historycznych.

Biorąc pod uwagę specyfikę krajów postkomunistycznych, badacze wielokulturowości w Polsce postulują, by kategorię tą ujmować jak najszerszej czyli brać pod uwagę zarówno istniejące już, jak i powstające tożsamości kulturowe, związane „nie tylko z narodowością i etnicznością, ale również z religią, regionem, stosunkiem do historii, statusem osoby niepełnosprawnej, orientacją seksualną itp.” [Kempny i in. 1997: 8]. Choć szerokie ujęcie zagadnienia wielokulturowości wydaje się w polskim kontekście zasadnym postulatem, nie trudno zauważyć, iż tego typu rozumienie wielokulturowości nie tylko może przynieść odmienne do zamierzonych skutków, ale po prostu traci sens. Trudno o wskazanie współczesnego społeczeństwa, w których nie funkcjonowałaby mniejszość w postaci ludzi mających odmienny „stosunek do historii”. Co jeszcze istotniejsze, określanie tego typu grup społecznych jako mniejszości nie prowadzi do pluralizacji sfery publicznej, ale do podkreślenia, co jest obowiązującą normą, co zaś uznawane jest za odstępstwo od dominującego modelu. Innymi słowy, tego typu ujęciu grozi reifikacją stosunków społecznych; pewnym grupom/doktrynom zostaje trwale przypisany status mniejszości i są one akceptowane tylko i wyłącznie jako mniejszościowa kultura, nie zaś jako posiadający równe prawa partnerzy dialogu. I wreszcie, warto zadać pytanie, czy tego typu ujęcie bierze pod uwagę perspektywę samych „mniejszości”? Czy, na przykład, uznanie osób niepełnosprawnych jako przedstawicieli innej kultury jest tym, co pomaga im w codziennym życiu lub podniesieniu społecznego statutu?

W świetle przedstawionych powyżej refleksji, można zauważyć, iż podstawowym problemem w debacie nad wielokulturowością w Polsce jest sam sposób przedstawiania rzeczywistości społecznej jako zbioru różnych kultur. Wielokulturowość rozwija się bowiem w sytuacji dominacji bardzo silnie ugruntowanej wizji kultury narodowej, której podstawą jest – wyrażany na wiele sposobów – związek między polskością a katolicyścią. Zamiast osłabiać lub przynajmniej czynić ów związek problematycznym, dowodząc różnorodności polskiej rzeczywistości (kiedyś i dziś), dyskurs wielokulturowości umacnia go; polscy „inni” są bowiem przedstawicielami odmiennej, nie zaś polskiej, kultury, nawet jeśli owi inni współtworzyli ją przez wieki. Odnosząc się do wcześniejszego przykładu dotyczącego stosunku do historii jako wyznacznika statusu mniejszości kulturowej, warto podkreślić, iż w ostatnich debatach politycznych również ludzie głoszący odmienną (np. krytyczną) wizję historii

definiowani byli jako „nieprawdziwi Polacy”. Mamy tu więc do czynienia z sytuacją, w której, jak trafnie zauważa Wojciech Burszta [1997: 27], kulturowe tożsamości stają się raczej „więzieniem” niż narzędziem społecznej mobilności, a samo społeczeństwo przypomina nie tyle wchodzące ze sobą w interakcje i dialog społeczności kulturowe, ale zbiór 'odrębnych monad'. Dodajmy, iż dominujący status jednej z tych monad wydaje się niepodważalny i uznawany za oczywistość.

Podsumowując, niejednoznaczność i kontekstowość pojęcia wielokulturowość oznacza, z jednej strony, konieczność przyjrzenia się oddolnym konstrukcjom i konceptualizacjom różnorodności, z drugiej zaś, funkcjonowanie i zasadność pojęcia w sytuacji dominującej kultury. Kwestiom tym poświęcam dalszą część artykułu, analizując narracje na temat wielokulturowości w pracach historycznych i etnograficznych.

Wielokulturowość i historia

Jednym z kluczowych problemów, związanych z popularnym dziś dyskursem wielokulturowości, jest, moim zdaniem, używanie tej kategorii w odniesieniu do rzeczywistości historycznej. Cytowani wcześniej autorzy mówią na przykład o doświadczeniu wielokulturowości, które „nie jest przed nami, ale za nami i stanowi trwałą, ujawniającą się dzisiaj, element zbiorowej świadomości” [Kempny i in. 1997: 9]. „Wielokulturowość” jawi się więc jako „doświadczenie kulturowe Polaków”, element ich historii [ibidem]. Jak dowodzę poniżej, tego typu wizja historii obecna jest nie tylko w dyskursie naukowym. Jej źródła należy bez wątpienia upatrywać w narracji na temat tolerancyjnej, zróżnicowanej etnicznie i religijnie Rzeczypospolitej, która to narracja zajmuje prominentne miejsce w polskim dyskursie historycznym. Zjawisko to dotyczy w głównej mierze dwóch okresów historycznych: Rzeczypospolitej Obojga Narodów oraz międzywojennej Polski.

Jest faktem, iż Rzeczpospolita Obojga Narodów stanowiła jeden z najbardziej różnorodnych organizmów państwowych, tak jak i jest faktem, iż szereg zapisów prawnych dla nie-katolików, których ukoronowaniem była konfederacja warszawska (1573), stanowił wyjątkowe jak na ówczesne czasy dokonanie, wyraz politycznej i społecznej dojrzałości. Niemniej jednak, mówienie o wielokulturowości dawnej Rzeczypospolitej jest, w moim odczuciu, nie tylko błędem, ale i przeszkodą w zrozumieniu procesów historycznych, przede wszystkim zaś dynamiki paralelnego procesu, jakim było malające zróżnicowanie

wanie religijno-etniczne kraju i ograniczanie praw innowierców przy równoczesnym wzroście roli wyznania rzymskokatolickiego, kościelnych instytucji i uniformizacji kultury (reprezentowanej przez dwór i szlachtę). Choć Rzeczpospolita pozostała krajem bez stosów, ruchy kontrreformacyjne skutecznie dążyły do postawienia znaku równości między wyznawaną konfesją a językiem [Tazbir 2000: 41]. Ponadto, nacisk na znaczenie wielkiej karty polskiej tolerancji przysłał fakt, iż kwestia zapisanych w niej praw pozostawiała wiele do życzenia, a w okresie przedrozbiorowym wiele z nich zostało zawieszonych lub ograniczonych.

Pomijam tutaj fakt, iż w realiach Rzeczypospolitej szlacheckiej jakiegokolwiek prawa przysługiwały bardzo wąskiej grupie ludności (co również wskazuje na bezsadane użycie kategorii wielokulturowości; mówiąc o różnicach „kulturowych” w tamtym okresie, należałoby może raczej uwypuklić różnice pomiędzy szlachtą, mieszczanami i warstwą chłopską, a nie te pomiędzy przedstawicielami różnych wyznań). Warto jednak zwrócić uwagę, iż nawet w obrębie 'narodu szlacheckiego' istniała ściśle określona hierarchia, której logikę bardzo trafnie oddaje Antonina Kłoskowska [1996]. Badaczka podkreśla, iż choć Rzeczpospolita szlachecka stanowi oryginalny przykład kulturowego poliformizmu, podstawą tego systemu była subordynacja innych nie tylko polskiemu państwu, ale i dominującej polskiej kulturze, oraz zhierarchizowany układ etnicznych i narodowych tożsamości. Innymi słowy, mówienie o dawnym zróżnicowaniu polskich terytoriów jest niejednokrotnie błędnie utożsamiane z równością poszczególnych grup.

Podobnie rzecz ma się z okresem II Rzeczypospolitej, której dzieje stały się w ostatnich dwóch dekadach tematem prac historycznych, powieści, wspomnień, filmów, wystaw. Zjawisko to znajduje pewne wytłumaczenie w przemianach politycznych 1989 roku, które wiązały się nie tylko z podjęciem prac na wiele zagadnień stanowiących w okresie PRL-u temat „tabu”, ale i podkreślaniem łączności między tradycjami II i III Rzeczypospolitej. Drugi z wymienionych procesów wydaje się mieć zasadniczy wpływ na fakt, iż komunistyczna wizja przedwojennej 'burżuazyjnej' Polski została zastąpiona innym daleko odbiegającym od rzeczywistości obrazem – wizją przedwojennej idylli. Jak słusznie zauważa Marcin Wojciechowski, „[m]it II RP jako niepodległego państwa, w którym nikt nie dyktował Polakom, jak trzeba żyć, orzeł nosił koronę, cukier kosztował złotówkę, a ułani jeździli na pięknych kasztankach, był odtrutką na szarą rzeczywistość PRL. Problem w tym, że zasłonił ciemne strony przedwojennej rzeczywistości” [2010]. Te pomijane milczeniem „czarne” strony to nie tylko problem zacofania i społecznych nierówności, ale i kwestia stopniowego ograniczania praw, przymusowej asymilacji i prześladowań mniejszości. Domi-

nującym obrazem jest natomiast portret kresowego – oczywiście wielokulturowego – miasteczka, w które wspólnie zamieszkiwali Polacy, Ukraińcy, Żydzi.

Chciałabym podkreślić, iż nie chodzi tu o negowanie dziedzictwa międzywojennej Polski, ale ukazanie jego złożoności i zadanie pytań o charakter międzyetnicznych i międzyreligijnych relacji. Czy rzeczywiście mówić można o „wspólnym” zamieszkiwaniu kresowych miejscowości? Czy nie właściwszym, w niektórych przynajmniej kontekstach, byłoby raczej mówienie o mieszkaniu „obok siebie”? I czy kluczową kwestią tam, gdzie miały miejsce zażyłe międzyetniczne i międzyreligijne relacje, nie było raczej wspólne pochodzenie klasowe i status (innymi słowy, czy nie były to raczej relacje ponadetniczne lub ponadreligijne)? Do takich wniosków skłania lektura wielu prac z dziedziny antropologii historycznej [zob. np., Redlich 2008]. Trudno o jednoznaczną odpowiedź na to pytanie, jest jednak godnym podkreślenia, iż idylliczne wizje międzykulturowego współżycia pojawiają się znacznie częściej w pracach pisanych z perspektywy dominującej większości – z perspektywy kresowej właśnie.

Co więcej, panująca dziś moda na „wielokulturowość” oraz próba użycia tego terminu do opisu przedwojennej (lub jeszcze wcześniejszej) rzeczywistości prowadzi do sytuacji, w której mianem „wielokulturowych” zostają określone miejscowości i regiony, w których w owym okresie były w zasadzie jednorodne. Regionem takim jest właśnie region Łemkowszczyzny, który do drugiej wojny światowej zamieszkiwany był w zasadzie wyłącznie przez ludność rusińską, i – jak sami podkreślają to pamiętający ten okres mieszkańcy – kilku żyjących wraz z nim Polaków uczęszczało do cerkwi i posługiwało się lokalnym językiem. Nie przeszkadza to jednak określaniu tych ziem jako wielokulturowych [zob. np., Orłowska 2011].

Zarysowany powyżej obraz wielokulturowej przeszłości Polski nie jest jedyną narracją historyczną, jaka obecna jest w dzisiejszym dyskursie naukowym. Ostatnie lata zaowocowały wieloma debatami dotyczącymi nie tylko samej interpretacji historycznych wydarzeń, ale i historycznej metodologii, która nie pozostaje bez wpływu na samą interpretację. Ta różnorodność stanowisk nie znajduje jednak, moim zdaniem, przełożenia ani w edukacji, ani też w wytworach kulturowych, które stanowią główne media kulturowej reprodukcji. Obserwację tę mogą potwierdzić systematyczne badania nad szkolnymi podręcznikami do historii i wychowania obywatelskiego. Analizując sposób przedstawienia relacji interetnicznych i interreligijnych w książkach, autorzy badań obserwują, m.in., tendencję do przedstawiania mniejszości jako gości lub jako 'innych', nie zaś jako współobywateli; podkreślenia szczególnego związku między polskością a katolicyzmem; a także przeciwstawiania naturalnego, „żywego” narodu „sztucznemu” społeczeństwu [zob. Chmielewska, b.d.w.; Górny, b.d.w.].

Podobne zjawisko zaobserwować można w przypadku filmów telewizyjnych, seriali i kinowych superprodukcji. Większość z nich znakomicie wpisuje się w sienkiewiczowską tradycję krzepienia polskich serc. Co więcej, nawet adresowane do mniejszości i/lub poświęcone problematyce mniejszości programy trudno byłoby uznać za krok w stronę pluralizacji medialnego dyskursu. Podając tego typu programy krytycznej analizie, Alicja Zawistowska [1997: 96] dowodzi asymilacyjnej funkcji polskiej telewizji. Jej zdaniem, obraz mniejszości kształtowany jest tak, aby nie podważał kulturowej dominacji większości, w rezultacie więc ograniczony jest zazwyczaj do folkloru [ibidem: 97].

Nietrudno o dostrzeżenie paraleli między mainstreamowym dyskursem a streszczonym na początku artykułu wykładem pani Tekli. Pytanie, które należy więc zadać w następnej kolejności, dotyczy wpływu tego typu dyskursu na mniejszości.

Wielokulturowość i pogranicze

Badania na pograniczach mają w polskiej antropologii i socjologii bardzo długą tradycję. Zaowocowały one zarówno bogatymi opisami, jak i oryginalnymi koncepcjami teoretycznymi. Wymienienie ich tutaj byłoby w tym miejscu niemożliwe, chciałabym więc zwrócić uwagę na dwie – najisotniejsze z punktu widzenia mojego artykułu – kwestie. Po pierwsze, wielu badaczy podkreśla dynamikę tożsamości na pograniczu, która manifestuje się, m.in.: w dwujęzyczności i dwugłosji; splocie tożsamości etnicznych i religijnych a także używaniu kategorii „etnicznych” w miejscu religijnych i vice versa; relacji między kategoriami etnicznymi a strukturą klasowo-społeczną; i wreszcie wzajemnym wpływom pomiędzy różnymi społecznościami i tradycjami [np. Engelking 1996; Straczuk 2006; Babiński 1997; Zowczak 2003]. Obserwacje tych badaczy dowodzą, moim zdaniem, problematyczności użycia kategorii „wielokulturowości” w badaniach nad pograniczem. Używana do opisu wszelkiego rodzaju pogranicz, kategoria ta przysłania bowiem istotne różnice między nimi. Na przykład, niektóre pogranicza uznać można właściwie za „monokulturowe”, ponieważ żyjące na tym obszarze grupy etniczne/religijne wytworzyły w okresie wspólnej koegzystencji wspólną, lokalną kulturę. Na jednych pograniczach należałoby podkreślić prymat różnic językowych, na innych wyznania, na innych znów nie traci na znaczeniu organizująca rzeczywistość dystynkcja między „panem” a „muzykiem” [por. Engelking 2012].

Zasadniczo jednak, badane przez etnografów i socjologów pogranicza są przede wszystkim wieloreligijne i/lub wieloetniczne. To, czy uznamy je również za wielokulturowe zależy oczywiście od przyjętej definicji wielokulturowości, a także samej „kultury”. Wspominałam powyżej, iż pojęcie wielokulturowości traktowane jest zarówno jako kategoria opisowa struktury społecznej (nacisk na wielość), jak i jako kategoria wartościująca i zarazem postulat (nacisk na akceptację wielości i równość). W rezultacie jednak rzadko dochodzi do sytuacji, w której pierwsze ze znaczeń nie implikowałoby drugiego (drugie bez pierwszego nie miałoby oczywiście w ogóle sensu); mówiąc o wielokulturowym społeczeństwie, implikuje się pokojowe współzycie i rozkwit różnych kultur. Cytowany powyżej Andrzej Sadowski, kładąc nacisk na konieczność różnicowania między różnicowaniem a wielokulturowością, podkreśla, iż w przypadku wielokulturowości mamy do czynienia z „kresem nadrzędnej pozycji zbiorowości, której kultura, z racji zorganizowania w państwo, uzyskała status kultury dominującej” [2011: 19]. Warto więc zapytać: czy z takim typem wielokulturowości mamy do czynienia na pograniczach?

Udzielenie jednoznacznej odpowiedzi może wydawać się trudne, ponieważ, jak argumentowałam powyżej, dyskusja na temat wielokulturowości nie powinna przysłańcać idiosynkratyczności poszczególnych terenów badawczych. Pogranicza, na których różne społeczności zamieszkiwały od kilku wieków, wypracowując w toku koegzystencji normy społecznego współzycia, będą różnić się zasadniczo od tych, które powstały w rezultacie przesiedleń ludności po drugiej wojnie światowej lub w wyniku przystąpienia Polski do Unii Europejskiej. Przykładem pierwszego pogranicza może być pogranicze polsko-litewsko-białoruskie, przykładem drugiego – badany przeze mnie obszar Łemkowski, trzeciego zaś – podlegające wielu intensywnym zmianom pogranicze polsko-niemieckie.⁷ Identyfikacja tych różnic może więc sugerować, iż w pewnych przypadkach bardziej prawdopodobne wydaje się równouprawnienie zamieszkałych dane terytorium wspólnot kulturowych, jak i brak jednej, dominującej kultury.

Tego typu interpretacja jest jednak możliwa tylko i wyłącznie wtedy, gdy postrzegamy pogranicze jako odrębną rzeczywistość, na którą nie ma znaczącego wpływu aktualna polityka państwa czy dyskurs medialny. Tymczasem, analiza rzeczywistości pogranicza bez uwzględnienia wpływu tego typu instytucji nie tylko nie pozwala w pełni zrozumieć dynamiki międzygrupowych relacji, ale też grozi przedstawieniem tej rzeczywistości jako funkcjonującej niejako „poza historią”. Bez względu na fakt, iż i w tym wypadku należy wskazać różnice po-

⁷ Mam tu na myśli, m.in., możliwe od niedawna osiedlanie się Polaków po niemieckiej stronie granicy.

między różnymi pograniczami i stopniem ich uczestnictwa w różnego rodzaju ponadlokalnych relacjach, uwzględnienie szerszego kontekstu jest koniecznym dla uzyskania rzetelnego obrazu zachodzących dzisiaj przemian i funkcjonowania zróżnicowanych kulturowo wspólnot. Krótko mówiąc, badanie relacji interetnicznych czy interreligijnych na poziomie mikro nie może lekceważyć poziomu makro: szeroko pojętych relacji władzy, lokalnych i ponadlokalnych hierarchii, aktualnego kontekstu społeczno-politycznego.

Odnosząc te refleksje do cytowanej powyżej definicji wielokulturowości należałoby więc stwierdzić, że albo nie można dziś mówić o wielokulturowości w Polsce, albo idea ta wymaga (kolejnego?) przededefiniowania w polskim kontekście. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż we współczesnej Polsce trudno mówić o kresie dominacji jednej kultury i reprezentującej ją zbiorowości. Dominacja ta utwierdzana jest w wielu różnych sferach – polityki, edukacji, kultury, nauki, mass mediów – i obecna nie tylko w „centrum”, ale i na „peryferiach”. Warto jednak wskazać jeszcze jedną drogę: być może ów specyficzny polski kontekst powinien zachęcić nas nie tyle do redefinicji pojęcia wielokulturowości, ale do poszukiwania w polskiej tradycji badawczej kategorii, które lepiej odzwierciedlają złożoność zjawiska różnorodności, oraz do budowania na bogatym materiale empirycznym, dokumentującym wiele kwestii związanych ze splotem narodowych i religijnych tożsamości czy historycznie ugruntowanych społecznych hierarchii. Do tej kwestii odnoszę się w ostatniej części artykułu.

Konkluzje

Podczas jednego ze spotkań z grupą grekokatolickiej i prawosławnej młodzieży opowiadałam im o wykładzie pani Tekli, dociekając, dlaczego to jej wycieczki są głównym elementem turystycznej oferty gminy. Moi młodzi rozmówcy skwitowali opowieść śmiechem. Michał stwierdził, że opowieść wcale go nie dziwi, bo z tego typu promocją lokalnej „kultury” ma do czynienia na co dzień. Jako syn prawosławnego księdza, ma za zadanie udostępniać turystom jedną z zabytkowych cerkwi. Chcąc zilustrować, jak tego typu zwiedzanie cerkwi wygląda, opowiedział nam o jednej z ostatnich wycieczek: „Siedziałem cicho w ostatniej ławce, mimo że przewodnik nie wiedział, co to <carskie wrota>. Ale gdy na pytanie, czy prawosławni wierzą w Matkę Bożą, przewodnik odpowiedział przecząco, musiałem zainterweniować...”.

Dруга z obecnych osób, Ala, była bardziej radykalna w ocenie sytuacji. Skwitowała obie historie jednym zdaniem: „Zawsze powtarzam, że jakby do czego

doszło, to będziemy tu mieć drugą Akcję Wisła”. Trzecia rozmówczyni, Sara, postanowiła natomiast opowiedzieć nam o „panu” Tekli. Sara studiuje geografię w jednym z dużych polskich miast i dobrze wie, jak silnie zakorzeniona w polskim myśleniu jest wizja mniejszości nie tylko jako „obcych”, ale wręcz jako egzotycznych, odmiennych ludzi. Streściła nam krótko cykl wykładów z geografii społecznej, podczas których wiele dowiedziała się o własnej „kulturze” i żyjących „za górami, za lasami” Łemkach. Przypuszcza, iż profesorowi pewnie zrobiliby się głupio, gdyby wstała i zaprotestowała przeciwko opowiadanym przez niego historiom, ale przyznaje, że nigdy nie miała odwagi podjąć tego kroku. Zamiast tego, czasem przyjdzie jej odpowiedzieć na pytanie kolegów: „Czy Łemkowie chodzą w dzinsach”?

„Ku pokrzepieniu serc”, można oczywiście przyjąć, że panie i panowie Tekla to odosobnione przypadki. Taki sposób myślenia wpisuje się w popularną w Polsce narrację historyczną, w której akty nietolerancji, pogromy, prześladowania klasyfikowane są jako „wyjątki”, i, jako takie, niewarte są analizy. Nie chodzi tu jednak o statystyki, ale o przyjrzenie się mechanizmom, których rezultatem jest specyficzny kształt relacji między większością a mniejszościami w Polsce. Jak argumentowałam powyżej, obserwujemy dziś w Polsce sytuację, w której etniczna i religijna różnorodność jest postrzegana jako coś pozytywnego, a nawet atrakcyjnego, o ile funkcjonuje ona w ściśle określonych (przez większość) ramach. Dowodem tej sytuacji jest opisywana powyżej „fokloryzacja” mniejszości, która równoznaczna jest z umacnianiem hierarchii i pogłębianiem społecznego dystansu oraz „inności” mniejszości. Zjawisko to nie jest niczym nowym; „zupełnie” obcych - a nie zaś na „współ zasymilowanych” czy „trochę naszych” - łatwiej było zaakceptować w I Rzeczypospolitej [Tazbir 2000], w II Rzeczypospolitej [Kula 2012], łatwiej jest i w III [Bilewicz, Kofta 2012].

Dowodziłam ponadto, iż tego typu relacje mają nie tylko niewiele wspólnego z wielokulturowością rozumianą jako określony model relacji społecznych w zróżnicowanym społeczeństwie, ale też że dyskurs wielokulturowości może utrudniać społeczny dialog i integrację. Festiwale muzyki etnicznej, pokazy kulinarne, wystawy sztuki ludowej odgrywają ważną rolę w procesie pluralizacji polskiej sfery publicznej. Równocześnie jednak prowadzą one do sytuacji, w której debata nad pluralizmem sprowadza się do tego typu wydarzeń właśnie, pozostawiając na boku kwestię społeczno-politycznej reprezentacji mniejszości, realizacji gwarantowanych prawnie zapisów, ich miejsca w polskim społeczeństwie *poza* sferą kultury. Ponadto, wizja rzeczywistości społecznej jako zbioru różnych kultur nie prowadzi do bardziej inkluzywnego ujęcia polskiej kultury i wyjścia poza ramy polskości-katolickości.

Najbardziej problematyczny, w moim odczuciu, jest jednak fakt, iż dyskurs wielokulturowości przedstawia wizję rzeczywistości społecznej jako dialogu pomiędzy przedstawicielami różnych kultur, tak jakby to one były głównymi zmiennymi zapośredniczającymi ludzkie relacje. Ludzie wchodzi w relacje jako sąsiedzi, koledzy z pracy lub uczniowie jednej klasy, i tego typu interakcje oznaczają raczej odkrywanie tego, co wspólne, nie zaś afirmowanie tego, co dzieli. Nie oznacza to, że w tego typu relacjach nie odgrywa żadnej roli pochodzenie etniczne czy wyznanie; w zależności od kontekstu, mogą one mieć mniejsze lub większe znaczenie, tak jak i mniejsze lub większe znaczenie mogą mieć status społeczny, wykształcenie czy wyznawane poglądy. Bez wątplenia jednak nie ma w nich miejsca na zreifikowaną, substancjalną i ahistoryczną wizję „kulturowego” wyposażenia jednostki. Co więcej, tego typu interakcje kwestionują zasadność mapy kulturowych podziałów, dowodząc szerokiej gamy ponadetnicznych, międzyetnicznych i religijnych zjawisk.

Tego typu zjawiska zostały udokumentowane przez wielu badaczy rzeczywistości pogranicza i to na ich pracach warto budować, podejmując wysiłek zrozumienia problematyki zróżnicowania w Polsce. Uważam, że wypracowane przez antropologów i socjologów pogranicza narzędzia badania różnorodności mogą mieć większą wartość poznawczą i eskplanacyjną niż kategoria wielokulturowości. Warunkiem ich skuteczności jest jednak badanie pogranicza w szeroko pojętym społeczno-politycznym kontekście i uwzględnienie gamy różnorodnych czynników, które oddziałują na i współtworzą rzeczywistość pogranicza. Tylko takie podejście pozwoli dowieść, iż obserwacje zgromadzone w badaniach nad wieloetnicznymi i wieloreligijnymi społecznościami nie ograniczają się jedynie do pewnego wymiaru „mikro”, ale mogą być bardzo pomocne w analizie różnego rodzaju społecznych interakcji.

Bibliografia

- Babiński G. [1997] *Pogranicze polsko-ukraińskie*, Kraków
- Barna A., Kwoka A. [2000] *Izby i Bieliczna – dawniej i teraz*, Legnica
- Bilewicz M., Kofta M. [2012], *Wobec obcych. Zagrożenia psychologiczne a stosunki międzygrupowe*, Warszawa
- Buchowski M. [2008] *Antropologiczne kłopoty z multikulturalizmem*, [w:] H. Mamzer (red.), *Czy kłeska wielokulturowości*, Poznań
- Burszta W. [1997] *Wielokulturowość. Pytania pierwsze*, [w:] M. Kempny, A. Łapciak i S. Łodziński (red.), *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Warszawa

- Engelking A. [1996] *Nacje to znaczy grupy religijne. O wynikach etnograficznych badań terenowych na Grodzieńszczyźnie*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 40(1)
- Engelking A. [2012] *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX I XXI wieku*, Toruń
- Górny M. [b.d.w.] *Sprawozdanie z badania gimnazjalnych podręczników do historii*
- Kempny M., Łapciak A., Łodziński S. [1997] *Wprowadzenie. Społeczeństwo polskie na progu wielokulturowości*, [w:] M. Kempny, A. Łapciak i S. Łodziński (red.) *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Warszawa
- Kłoskowska A. [1996] *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa
- Kula M. [2012], *Kto jest prawdziwy?*, „Polityka” nr 46
- Makaro J., Dolińska K. [2012] *Wielokulturowość Europy środkowo-wschodniej. Kilka uwag metodologicznych o badaniu i definiowaniu zjawiska*, „Sprawy Narodowościowe” nr 40
- Orłowska B. [2011] *Polak – Łemek dwa bratanki (o życiu w wielokulturowym społeczeństwie – dawniej i dziś)*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. 17(2)
- Pasieka A. [2012] *Seven Ways to God. The Dynamics of Religious Pluralism in Rural Southern Poland*, praca doktorska, Uniwersytet Marcina Lutra w Halle
- Poczykowski R. [2009] *Obcy, czy nasi? Żydzi w pamięci zbiorowej mieszkańców Białostoczczyzny*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. 15
- Redlich S. [2008] *Razem czy osobno. Polacy, Żydzi i Ukraińcy w Brzeżanach. 1919-1945*, Sejny
- Sadowski A. [2011] *Socjologia wielokulturowości jako nowa subdyscyplina socjologiczna*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. 18
- Straczuk J. [2006] *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wrocław
- Tazbir J. [2000] *Tradycje wieloetnicznej Rzeczypospolitej*, [w:] T. Pilch (red.), *O potrzebie dialogu kultur i ludzi*, Warszawa
- Zawistowska A. [2007], *Mniejszości w mediach: konteksty i granice prezentacji*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. 13
- Zowczak M. [2003], *O długim trwaniu Polaków na Podolu. Imponderabilia tożsamości*, [w:] Ł. Smyrski i M. Zowczak (red.), *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, Warszawa

Dokumenty elektroniczne:

<http://www.otwarta.org/historia,251.html>

Chmielewska K. [b.d.w.] *Sprawozdanie z badania gimnazjalnych podręczników do wychowania obywatelskiego*. <http://www.otwarta.org/wiedza-o-spoleczenstwie,327.html>

Wojciechowski M. [2010] *Czas odczarować mit Kresów*, „Gazeta Wyborcza” 12 kwietnia, http://wyborcza.pl/1,97863,7751751,Czas_odczarowac_mit_Kresow.html [7.03.2013]

SUMMARY**Do the Lemkos wear jeans? Multiculturalism in Poland
as a capital and as a burden**

The article aims at inquiring whether using the category of 'multiculturalism' in the analysis of the contemporary Polish society is at all meaningful. Building on the material from ethnographic fieldwork carried in an ethnically and religiously diverse community, it argues that the study of diversity in Poland needs to take into consideration one basic fact: namely to recognize that diversity in Poland has been developing in the context of one dominant culture and that this context strongly influences the relations between the majority and the minorities. In so doing, the article demonstrates that not only does the category of 'multiculturalism' is misused in the Polish scholarly discourse, but that it obscures the problem of domination and, rather than promoting diversity, it consolidates a view of a monocultural society.

Keywords:

domination, ethnic and religious diversity, majority-minority relations, multiculturalism

PAWEŁ KUBICKI

INSTYTUT EUROPEISTYKI

UNIwersytet Jagielloński

EMAIL: PAWEŁ.KUBICKI@UJ.EDU.PL

POMIĘDZY PAMIĘCIĄ A HISTORIĄ. POLSKIE MIASTA WOBEC WIELOKULTUROWEGO DZIEDZICTWA

Wstęp

W ostatnich latach można obserwować wyraźną zmianę w podejściu do wielokulturowej spuścizny polskich miast. To, co kiedyś postrzegane było jako wstydlivy balast, dziś staje się cennym zasobem. Celem niniejszego artykułu będzie próba uchwycenia mechanizmów tej zmiany i analiza procesów, które ją stymulują. W mojej analizie korzystać będę z danych uzyskanych w trakcie badań prowadzonych w Krakowie i we Wrocławiu w latach 2008-2009, w ramach projektu *RECON Reconstituting Democracy in Europe*, 6. Program Ramowy. Łącznie, w obu miastach przeprowadzono 54 wywiady pogłębiane z liderami opinii, osobami, które zarówno tworzą narrację miasta, jak też mobilizują mieszkańców do działania. Byli to przede wszystkim: samorządowcy, aktywiści NGO ukierunkowanych na działalność miejską, animatorzy i twórcy kultury, dziennikarze, blogerzy. Metoda przyjęta w projekcie badawczym odnosi się do paradygmatu antropologii interpretatywnej, rozwiniętej przez Cliffora Geertza, który pisał: „człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczeń, które sam utkał, pojmuję kulturę jako owe sieci, których analiza nie jest zatem nauką eksperymentalną poszukującą praw, lecz nauką interpretatywną poszukującą znaczenia” [2003: 36]. Stosownie zatem do jego zaleceń, analizując proces odzyskiwania pamięci o wielokulturowej przeszłości miast, należy przede wszystkim rekonstruować zmieniający się kontekst społeczno-kulturowy, zarówno w mikroskali, jak i makroskali. W takim przypadku autor zalecał stosowanie tzw. „gęstego opisu”, który pozwala uwzględnić nie tylko empirycznie obserwowalne zdarzenia, ale też wielowarstwową strukturę znaczeń, w ramach której konstruowane są symboliczne znaczenia miast. Powiązanie ich ze sobą w sensowną całość staje się możliwe jedynie w odniesieniu do

konkretnego przypadku, szczególnego kontekstu kulturowego i historycznego. Dopiero wtedy można dokonywać interpretacji symbolicznego modelu świata, odtwarzania sensu, jaki ludzie przypisują swym działaniom. Jak podkreśla Geertz [2000], jest to szukanie jak ta czy inna grupa ludzi, ta czy inna epoka, ta czy inna osoba dla samej siebie tworzy sens. Zrozumienie tego sensu zwalnia badacza z rozstrzygnięcia o prawdzie. Dlatego też w dalszej części skupiać się będę przede wszystkim opisie zmieniającego się kontekstu społeczno-kulturowego, w ramach którego dokonuje się oceny złożonego dziedzictwa miast.

Wielokulturowość, pamięć i historia

Przed przystąpieniem do zasadniczej analizy należy w pierwszej kolejności wyjaśnić stosowane w niej kluczowe pojęcia: wielokulturowość i pamięć. Obie kategorie będą stosowane w odniesieniu do miasta, którego fundamentalną cechą jest heterogeniczność, zróżnicowanie społeczne i kulturowe. Miasta zawsze przyciągały ludzi o różnych statusach społecznych, pochodzących z różnych kultur i wyznających różne religie. Siłą rzeczy więc, aby miasto mogło normalnie funkcjonować i rozwijać się, musiały istnieć mechanizmy współpracy i poszanowania ludzi sobie obcych. Innymi słowy, polityka wielokulturowości tworzyła się w lokalnych miejskich społeczeństwach dużo wcześniej, niż została ona oficjalnie zdefiniowana i implementowana do polityki państw. Z drugiej jednak strony, historia miast dostarcza także licznych przykładów gwałtownych konfliktów, których przyczyną była właśnie odmienność i różnorodność. Stosunek do różnorodności kulturowej miast zmienił się wyraźnie wraz z dominacją państwa narodowego, kiedy to miasta traciły swoją autonomię na rzecz dominujących polityk narodowych. Dziś, gdy idea państwa narodowego przeżywa głęboki kryzys, miasta zaczynają odzyskiwać pamięć o swojej wielokulturowej przeszłości.

W przypadku miasta idea wielokulturowości jest wpisana w jego istotę. Jednak sam termin wielokulturowość po raz pierwszy zaczął pojawiać się dopiero pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku w kanadyjskiej debacie nad strukturą i modelem państwa, choć początkowo odnosił się do oficjalnej dwukulturowości i dwujęzyczności Kanady [Możejko 2004: 145]. Mimo, że termin ten ostatnimi czasy święcił prawdziwe triumfy, to wciąż, jak podkreśla Andrzej Sadowski, pozostaje pojęciem nieprecyzyjnym; „Mimo wielu, nierzadko bardzo wartościowych publikacji na temat wielokulturowości, jak dotąd brak jest teorii wielokulturowości traktowanej jako zintegrowanej wewnętrznie koncep-

cji teoretycznej. Taką teorię należałoby dopiero stworzyć” [2011: 21]. Zdaniem Sadowskiego: „Wielokulturowość jest pojęciem teoretycznym, jest określoną kategorią (koncepcją) teoretyczną, ideologią, narzędziem do badań przeobrażeń społeczeństw różnicowanych kulturowo (...). Wielokulturowość nie służy do oznaczania li tylko zjawiska (faktu) współwystępowania w określonym społeczeństwie dwóch lub więcej zbiorowości (grup) wyposażonych w autonomiczne lub odrębne kultury. Wówczas mamy do czynienia, co najwyżej, ze zróżnicowaniem kulturowym. Służy do oznaczania czegoś zasadniczo innego, nowego. Oznacza, że w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo na gruncie długookresowych i trwałych kontaktów międzykulturowych [odbywających się tak w sposób żywiolowy, jak i symulowany], najczęściej w ramach wspólnego obywatelstwa nastąpiła tak dalece zaawansowana integracja społeczno-kulturowa, że wytworzyło się jakościowo nowe społeczeństwo wielu kultur zdolne do realizacji wspólnych celów” [ibidem: 18-19]. Takie rozumienie polityki wielokulturowości jest użyteczne, jeśli stosujemy je do społeczeństw wykazujących się znacznym zróżnicowaniem kulturowym i społecznym, a poszanowanie i uznanie inności odbywa się w codziennych interakcjach. W przypadku polskiego społeczeństwa, które jak na współczesne standardy europejskie jest raczej homogeniczne, polityka wielokulturowości przejawia się bardziej na poziomie pamięci, niż fenomenologii życia codziennego.

Dlatego też, w przypadku polskich miast problematyka wielokulturowości siłą rzeczy przybiera specyficzne znaczenie. Do 1939 roku były one silnie zróżnicowane kulturowo, choć relacje wówczas tam panujące trudno opisać jako politykę wielokulturowości w obecnym tego słowa znaczeniu. Stosując tutaj duże uproszczenie, ówczesne stosunki pomiędzy różnymi grupami etnicznymi i religijnymi bliższe były modelowi „pluralizmu rynku”¹, niż polityce wielokulturowości. Po zakończeniu drugiej wojny światowej, na co wpływ miało wiele różnych czynników, miasta, które znalazły się w granicach Polski, stały się niemal bez wyjątku monokulturowe. Ponadto, z uwagi na kwestię polityczną i gospodarczą, nie doświadczyły też masowego napływu emigrantów zarobkowych, tak charakterystycznego dla drugiej połowy XX wieku w miastach Europy Zachodniej. To właśnie masowy napływ emigrantów do miast Europy Zachodniej sprawił, że kwestia wielokulturowości stała się istotna już nie tylko

¹ Koncepcja ta odnosi się do specyficznej sytuacji pogranicza opisanej w pracach holenderskiego antropologa Johna S. Furnivalla, gdzie populacje muzułmanów, Chińczyków, Holendrów i Arabów żyły obok siebie, tworząc funkcjonalne społeczeństwo, respektując jednak granice powstrzymujące przed wzajemnym przenikaniem wzorów kulturowych. Na tej podstawie opisał on sytuację „pluralizmu rynku”, kiedy to dwie lub więcej w pełni odrębne kulturowo społeczności kontaktują się tylko przez szeroko rozumianą wymianę dóbr na rynku, a wszystkie inne płaszczyzny ich kontaktu i wymiany kulturowej oraz przenikania się kultur są zamknięte [Furnivall 1939].

w społeczeństwach tworzonych przez emigrantów, takich jak: Kanada, Australia czy USA, ale stała się ważnym problemem w samej Europie. W Polsce kwestia wielokulturowości przybrała odmienny charakter, nie dotyczy regulowania wzajemnych stosunków społecznych, ale pamięci zbiorowej. Polskie miasta, może z wyjątkiem Warszawy, są w porównaniu do miast Europy Zachodniej wyjątkowo homogeniczne kulturowo. Jednak specyficzna historia naszego regionu sprawiła, że w miastach tych kumuluje się dziedzictwo i pamięć wielu różnych kultur. Dlatego pisząc o stosunku do różnorodności kulturowej w polskich miastach, należy stosować raczej pojęcie pamięci zbiorowej, aniżeli polityki wielokulturowości.

Pojęcie pamięci zbiorowej ma zresztą dużo dłuższą tradycję w naukach społecznych, niż termin wielokulturowość. W dyskursie antropologicznym pojęcie to pojawiło się w latach dwudziestych XX wieku dzięki pracom Maurice'a Halbwachsa. Autor ten dowodził, że pamięć nie jest metaforą, ale społeczną rzeczywistością wywiedzioną z pamięci jednostek przekazywaną i podtrzymywaną przez świadomy wysiłek i grupowe instytucje: „odtworza obraz przeszłości zgodny w każdej epoce z ideałami dominującymi w społeczeństwie” [1969: 7]. Kreowanie przeszłości zależy od obecnego kontekstu społecznego i dominujących dyskursów myślowych, które działają jak filtry odrzucające pewne treści ze wspomnień, a dopuszczające inne. Co jednak istotne dla dalszych rozważań, pojęcia pamięci zbiorowej i historii często traktowane są jako synonimy, terminów tych używa się wymiennie. Jacek Nowak, odwołując się do klasyka problemu Pierre'a Nory, podkreśla istotne różnice między tymi dwoma pojęciami. Jego zdaniem pamięć i historia nigdy nie były synonimami. Pamięć społeczna jest żywa, obecna w żyjącym społeczeństwie, ewoluująca, obecna w dialektyce przypominania i zapominania, wartościowana na różne sposoby, zdolna do przetrwania w uśpieniu – nieprzywoływana przez dłuższy czas, nagle może zostać obudzona. Historia natomiast, historia jest rekonstrukcją, zawsze problematyczną i niekompletną. Pamięć zbiorowa jest zawsze zjawiskiem teraźniejszym, wiążącym nas z teraźniejszością, a historia jest przedstawieniem przeszłości. Pamięć łączy się z grupą, w której jest zakorzeniona. Historia przeciwnie, należy do każdego i nikogo, w tym sensie jest uniwersalna. Pamięć zbiorowa jest zakorzeniona w miejscu, geście, obrazie czy obiekcie [Nowak 2011: 35]. Pamięć społeczna ma zatem charakter bardziej lokalny, jest silnie zakorzeniona w danym miejscu. Historia natomiast przybiera znamiona ideologii, jest abstrakcyjną ideą, która może się urzeczywistniać w różnych miejscach. W interesującym nas przypadku można tę koncepcję rozwinąć, dokonując rozróżnienia na pamięć społeczną miasta i historię narodu. Problem ten dość dobrze opisał

John Gillis, twierdząc, że pamiętanie przybierało na przestrzeni dziejów trzy formy: przednarodową (do XVIII wieku), narodową (od Rewolucji Francuskiej do, mniej więcej, połowy XX wieku) oraz postnarodową. Przednarodowa historia pamięci pokazuje znaczną rozbieżność pomiędzy pamięcią elit i mas. Arystokracja, Kościół i monarchie instytucjonalizowały pamięć, masy natomiast polegały na żywej pamięci przechowywanej w ustnych przekazach, charakterystycznych dla wspólnot lokalnych. W drugiej fazie to naród stał się głównym punktem odniesienia dla pamięci i tożsamości. W tym przypadku zarówno pamięć elit i mas, jak też różnych wspólnot lokalnych stawała się wystandaryzowaną historią narodową. Współcześnie mamy do czynienia z postnarodowym okresem w wykorzystywaniu pamięci do budowy tożsamości. Autor dostrzega zjawiska desakralizacji państwa narodowego i proces demokratyzacji pamięci. Postępujące procesy globalizacji narzuciły nowe formy zbiorowej identyfikacji. Wzrosło znaczenie tożsamości międzynarodowych i globalnych z jednej strony, z drugiej natomiast uaktywniły się ruchy odtworzające tożsamości regionalne i lokalne. W efekcie obserwujemy zjawisko mnożenia się tożsamości, zmuszające jednostki i wspólnoty do ciągłego redefiniowania swojej pozycji w zglobalizowanej przestrzeni. W sytuacji, kiedy państwa i narody tracą monopol kontroli nad pamięcią jednostek i wspólnot, to właśnie jednostki i wspólnoty lokalne tworzą alternatywne, zindywidualizowane wersje pamięci [Gillis 1994]. Podobnie argumentuje Wulf Kanstainer twierdząc, że w okresie dominacji państwa narodowego, elity wytwarzały miejsca pamięci poprzez język, pomniki i archiwa, które charakteryzował jeden cel: chronić państwo narodowe, nawet kosztem kreowania tradycji. W dobie, kiedy idea państwa narodowego ma schodzić na plan dalszy, pamiętanie zostaje już scedowane na jednostki, które mają już same dbać o zapamiętywanie przeszłości [za: Nowak 2011: 39-40]. Kwestia państwa narodowego ma tu jak widać kluczowe znaczenia. Im państwo narodowe silniejsze, tym więcej historii, która dominuje nad pluralistyczną pamięcią.

Od końca XX wieku narasta szereg procesów, które w sposób zasadniczy osłabiają pozycję państwa narodowego: integracja ponadnarodowa, renesans ruchów etnicznych i regionalnych, globalizacja, intensyfikacja procesów migracyjnych, rozwój mediów globalnych, zwłaszcza Internetu i wiele innych. Wszystkie te procesy, w różnym zakresie i z różną intensywnością, osłabiają państwo narodowe, które traci swój dotychczasowy monopol na kontrolę i reprodukcję kultury. W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że wystandaryzowana i zideologizowana historia narodowa zaczyna przegrywać z pluralistyczną i demokratyczną pamięcią miast. Kraków i Wrocław stanowią interesujące przykłady tego procesu. Oba miasta w szczytowym okresie rozwoju

idei państwa narodowego poddane były intensywnym procesom nacjonalizacji przestrzeni. Naród jako byt abstrakcyjny potrzebuje materialnych desygnatów, symboli, za pomocą których może zostać wyobrażony, zmaterializowany. Miasto, z jego historyczną tkanką i odpowiednio zinterpretowaną historią, stawało się dobrym materiałem na symbol narodowy.

Nacjonalizacja przestrzeni miejskich

Kraków stanowi jeden z najważniejszych polskich symboli narodowych. Mimo, że w tysiącletniej historii państwa polskiego zawsze odgrywał wiodącą rolę, to jego symboliczne znaczenia dla kultury narodowej ukształtowały się na przełomie XIX i XX wieku. Miasto w tym czasie znalazło się w wyjątkowej sytuacji. Od końca lat sześćdziesiątych XIX wieku polityka zaborcza Prus i Rosji stała się coraz bardziej restrykcyjna, wzrastały represje wobec polskiej idei narodowej. W tym samym czasie w Galicji nastąpił zupełnie odwrotny proces, rozpoczyna się okres tzw. autonomii galicyjskiej, liberalizacji polityki austriackich zaborców. W sytuacji, gdy na pozostałych ziemiach polskich wzrastał się proces rusyfikacji i germanizacji, w Galicji istniały dogodne warunki dla rozwoju polskiej kultury i tożsamości narodowej. Kraków, jako była stolica, miejsce koronacji i pochówku polskich monarchów, posiadał wszelkie atrybuty do stawiania się centralnym symbolem polskiej idei narodowej nieistniejącego państwa. Stosownie do wymogów epoki, rytuałami, które miały decydujące znaczenie dla kształtowania się narracji Krakowa, były przede wszystkim pogrzeby bohaterów narodowych. W stosunkowo krótkim czasie ukonstytuowały się dwa Panteony narodowe: Katedra wawelska i kościół na Skałce, jako miejsca pochówku bohaterów narodowych. Skala oddziaływania Panteonów narodowych, przy niewielkiej przestrzeni ówczesnego Krakowa sprawiała, iż symbolika „grobu ojczyzny” zdominowała zupełnie ówczesne narracje miasta, tworząc z całej tkanki miasta prawdziwe sacrum narodowe. Długo można by wliczać utwory literackie, publicystyczne i naukowe, które stworzyły kanoniczne ramy interpretacyjne symboliki miasta, zgodnie z którymi Kraków jest postrzegany przede wszystkim jako polski symbol narodowy, mimo, iż podobnie jak cała Galicja, był on miastem mocno zróżnicowanym pod względem etnicznym i religijnym. W ogromie materiału z tego okresu niemal zupełnie są pomijane kwestie zróżnicowania kulturowego miasta, Kraków był na wskroś polski [Kubicki 2010].

Wrocław także został poddany intensywnym procesom nacjonalizacji przestrzeni, choć, co zrozumiałe, procesy te przebiegały inaczej niż w Krakowie. W tym przypadku miasto stało się zakładnikiem dwóch silnych idei narodowych, najpierw niemieckiej, a później polskiej. Powstanie nowego państwa niemieckiego pod koniec XIX wieku wymagało stworzenia wspólnej niemieckiej symboliki. W związku z tym nastąpiła intensywna produkcja takich symboli, w dużej mierze związanej ze zniemczaniem przestrzeni miast, co opisał Eric Hobsbawm [2008] na przykładzie prawdziwej pomnikomanii, która ogarnęła niemieckie miasta przełomu XIX i XX wieku. Proces ten dotyczył także Wrocławia. Jego złożona, śródkoeuropejska historia, oparta na dynastycznych tradycjach piastowskich, luksemburskich czy habsburskich została zastąpiona przez historię etniczną – niemiecką. Historia Wrocławia została napisana przez niemieckich historyków, z niemieckocentrycznego punktu widzenia, dla którego w owym czasie brakowało alternatywnych wizji. Kiedy po 1945 roku Wrocław znalazł się w granicach Polski, jak pisze Georg Thum; „nie istniały żadne źródła historiograficzne, do których osadnicy mogliby po prostu sięgnąć. Historia Wrocławia był dotąd pisana przez Niemców (...) autorzy (...) skupiali się na tym aby uwypuklić rzekomo *niemiecką istotę* tego miasta. Ponieważ to germanocentryczne ujęcie dziejów Wrocławia nie mogło zaoferować polskim osadnikom żadnych punktów odniesienia, jego historię musiano po 1945 roku pisać od nowa” [2005: 257]. Po 1945 roku Polacy zmuszeni byli do pisania od podstaw zupełnie nowej historii miasta. Nowa historia Wrocławia i tym razem była silnie naznaczona przez ideologię narodową i pisana w ramach jednego dyskursu etnicznego, tym razem polskiego. W tym przypadku szczególnie akcentowano tradycję piastowską, która dobrze pasowała do nowego modelu państwa polskiego opartego na homogeniczności etnicznej i micie „odwiecznych” zmaganiań polsko-niemieckich. Ponadto, niemal wszyscy nowi osadnicy musieli się zmagać z podwójną obcością miasta: strukturalną i kulturową. Strukturalną, gdyż w ogromnej większości pochodzili z terenów wiejskich i małomiasteczkowych. Kulturową, gdyż Wrocław do 1945 roku był miastem na wskroś niemieckim, opisywanym i definiowanym przez Niemców i dla Niemców. Dlatego też nowi mieszkańcy rekonstruując swoją tożsamość, poszukiwali jej raczej w swojskiej historii narodowej, niż w obcej im pamięci miasta. Polonizowali zatem materialną i kulturową przestrzeń Wrocławia, i to nie tylko zgodnie z wymogami komunistycznej propagandy, ale przede wszystkim po to, aby oswoić obce im miasto.

Rekonstrukcja pamięci miast

Stosunek do wielokulturowej pamięci miast zaczął się mocno zmieniać w ostatniej dekadzie. Mimo, że w obu miastach daje się zauważyć silną lokalną specyfikę [por. Galent, Kubicki 2010], z uwagi na ograniczone rozmiary artykułu, dalej skupię się jedynie na cechach wspólnych, zaobserwowanych w trakcie badań prawidłowościach. Jednym z kluczowych czynników zmiany jest akcesja Polski do Unii Europejskiej i zmiana podstaw gospodarczych Krakowa i Wrocławia. Oba miasta stają się ważnymi centrami gospodarki kreatywnej, oba też wyjątkowo korzystają na idei swobodnych przepływów w ramach Unii Europejskiej. Przykładem takich działań jest turystyka, stanowiąca we współczesnej gospodarce jedną z najważniejszych gałęzi przemysłu. Kraków i Wrocław to jedno z najchętniej odwiedzanych polskich miast, z bardzo rozbudowanym „przemysłem” promocji zewnętrznej. Widać tutaj istotną prawidłowość. Jednym z najlepszych sposobów zachęcania turystów do przyjazdu jest tworzenie wizerunku miasta wyjątkowego, otwartego i tolerancyjnego, a to można osiągnąć w sposób najbardziej efektywny poprzez odwołanie się do wielokulturowego dziedzictwa miasta. Dlatego też w przypadku obu miast, na pierwszy plan wysuwa się dziś wielokulturowe dziedzictwo, które jeszcze do niedawna wypierane było przez ideologię narodową. W przypadku Krakowa z dumą eksponuje się żydowskie tradycje Kazimierza. Dzielnica² ta przed wybuchem drugiej wojny światowej zamieszkała była głównie przez krakowskich Żydów. Po wojnie, na skutek Holokaustu, Kazimierz został niemal zupełnie wyludniony. Z czasem, w epoce PRL-u, powstało tam swoiste getto biedy i marginesu społecznego. Jednak od połowy lat dziewięćdziesiątych sytuacja zaczęła się zmieniać. Pojawiały się inicjatywy związane z dziedzictwem żydowskim; Festiwal Kultury Żydowskiej zyskiwał coraz większą popularność, otwierano restauracje i kawiarnie stylizowane na tradycje żydowskie. Obecnie stanowi jedną z najmłodniejszych dzielnic Krakowa, bardzo chętnie odwiedzanych zarówno przez mieszkańców miasta, jak też turystów.

Wrocław ze swoim oficjalnym hasłem promocyjnym: „Wrocław – miasto spotkań”, silnie podkreśla wielokulturową przeszłość miasta. W tym celu także podjęto próbę rewitalizacji³ kwartału „dzielnic wzajemnego szacunku”, częściej jednak nazywanej „dzielnicą czterech wyznań”, gdzie na niewielkiej

² Nazwa dzielnica używana jest tutaj w znaczeniu odrębnej przestrzeni społeczno-kulturowej, gdyż Kazimierz nie stanowi odrębnej jednostki administracyjnej.

³ Należy tu poczynić pewne zastrzeżenia. Pojęcie rewitalizacji oficjalnie stosowane przez władze miasta, ma jednak niewiele wspólnego z tym, jak termin ten rozumie się na gruncie socjologii. Działania władz Wrocławia w tej przestrzeni miejskiej lepiej opisuje termin gentryfikacji.

przestrzeni sąsiadują ze sobą: kościół ewangelicko-augsburski, kościół rzymsko-katolicki, cerkiew i synagoga. W zamyśle władz dzielnica ta miałaby się stać symbolem całego Wrocławia, gdzie w duchu tolerancji i wzajemnego poszanowania spotyka się wiele różnych kultur. W praktyce udaje się to z różnym skutkiem.

Dla idei wielokulturowości we Wrocławiu szczególne znaczenie miała książka *Mikrokosmos. Historia miasta środkowoeuropejskiego*, napisana przez Normana Daviesa, który dał w niej nową wykładnię dla narracji miasta. Przełamał dotychczasową dychotomię myślenia o Wrocławiu: polski *versus* niemiecki. Autor podkreślił, że w swojej niemal tysiącletniej historii miasto wielokrotnie zmieniało przynależność państwową. Co istotne jednak, niemal za każdym razem zmiana granic politycznych pociągała za sobą także zmianę nazwy miasta – kluczową dla jego tożsamości; od piastowskiego Wrotizła, przez czeski Vretslav, austriacki Presslaw, pruski i niemiecki Breslau, kończąc na współczesnym Wrocławiu [Davies, Moorhouse 2002]. Taka interpretacja pozwoliła dowartościować lokalną pamięć miasta, przełamać myślenie w kategoriach ideologii narodowych, które tę pamięć zawłaszczają.

Idea wielokulturowości miast wykorzystywana jest przez oba miasta także w celu przyciągania kapitału inwestycyjnego. Współczesna gospodarka oparta na wiedzy i kulturze, potrzebuje specyficznego kapitału – kapitału kreatywnego oraz twórczych jednostek miasta, które konkurują o taki kapitał, muszą budować wizerunek otwartego i tolerancyjnego. W tym przypadku odwoływanie się do wielokulturowego dziedzictwa miasta tworzy czytelny przekaz, że w takim miejscu szanuje się różnorodność. Ma to istotne znaczenie, gdyż środowisko kreatywne wymaga tolerancji i uznania dla niestandardowych zachowań. Tezę taką udowadniał, w tyleż popularnej, co kontrowersyjnej książce *Narodziny klasy kreatywnej* Richard Florida. Udowadniał on, jak ważną rolę dla współczesnej gospodarki odgrywa „potęga miejsca”. Niektóre miasta dzięki swojej atrakcyjności wynikającej z jakości życia, różnorodności i tolerancji są w stanie przyciągać najbardziej kreatywny kapitał ludzki [Florida 2010: 221-240]. Wielokulturowość i tolerancja stają się tym samym dobrami, które można wymieniać na realny wzrost poziomu życia i dochodów, stają się warunkiem efektywnego rozwoju miasta we współczesnej gospodarce opartej na wiedzy i kulturze.

Zarówno Kraków, jak i Wrocław to przykłady miast, które jak na polskie warunki, znakomicie poradziły sobie w nowej rzeczywistości. Dzięki mechanizmom przyciągania twórczych jednostek, oba miasta osiągają spektakularny sukces w porównaniu do innych polskich miast. Co charakterystyczne, wśród wszystkich respondentów idea wielokulturowości była absolutnie niekwestio-

nowana, choć bardziej wskazywali oni na jej marketingowy wymiar, niż na codzienną rzeczywistość miejską. Interesujące w tym kontekście są wnioski z badań prowadzonych przez Katarzynę Sztop-Rutkowską nad problemem historii i pamięci w społecznościach Białegostoku i Lublina. Autorka podkreśla wyjątkowo słabą pamięć o żydowskich tradycjach tych miast, częste strategie wypierania i filtrowanie pamięci. Jak pisze Sztop-Rutkowska: „Pamięć o Zagładzie, o żydowskich mieszkańcach Białegostoku i Lublina oraz o Polakach pomagających Żydom w czasie Szoa należy wciąż w większym stopniu do tzw. pamięci pasywnej *uśpionej* czy też używając sformułowania A. Assmann *magazynującej*. Oznacza to, że pamięć w tych zasobach ma charakter potencjalny, nie podlega bowiem wciąż dyskusji, nie jest też powszechnie upamiętniana, jak również nie jest istotnym elementem miejsc pamięci mieszkańców miasta. Z badań wynika, że pamięć o Żydach nie jest wciąż pamięcią komunikatywną na poziomie przekazu rodzinnego, jest bowiem związana bardzo silnie z traumą świadków, być może również z poczuciem winy. Jest to wciąż w prywatnym dyskursie temat sepizowany, tabuizowany” [2011: 79]. Sytuacja taka zdaje się potwierdzać opisane powyżej mechanizmy powrotu dyskursu wielokulturowego. Białystok i Lublin to miasta, które nie są jeszcze włączane z taką intensywnością w europejską sieć miast, jak Kraków i Wrocław. Kwestia turystyki i nowej gospodarki nie odgrywa tam aż tak istotnej roli. Stąd też, mimo, że podobnie jak w Krakowie i Wrocławiu, idea wielokulturowości także i tam została wprzęgnięta w marketingowe tryby, to w niewielkim stopniu przekłada się jeszcze na dochody miasta i wzrost jakości życia.

Powrót do wielokulturowej pamięci miast jest zatem uwarunkowany w dużej mierze racjonalną kalkulacją bilansu zysków i strat. Mieszkańcy miast coraz bardziej zdają sobie sprawę z faktu, że otwartość i tolerancja stanowi warunek konieczny dla efektywnego rozwoju miasta we współczesnej gospodarce z dominującą rolą miast kreatywnych. Jednak, aby takie postawy mogły się upowszechniać konieczne jest tworzenie się nowych tożsamości społecznych. W Polsce, z uwagi na cały szereg różnych czynników, dominującym wzorem kulturowym był etniczny model tożsamości narodowej. Jedną z konsekwencji tego stanu rzeczy było to, że polskie społeczeństwo przyjmowało cechy charakterystyczne dla społeczeństwa zamkniętego, które zgodnie z teorią Karla Poppera [1993], charakteryzuje się: brakiem racjonalnej debaty politycznej, interwencjonizmem państwa, myśleniem w kategoriach autorytarnych dogmatów, ksenofobią, brakiem autotelicznych związków, a zwłaszcza brakiem zdrowego współzawodnictwa o miejsce w strukturze społecznej. Obecnie zachodzi intensywny proces „otwierania” polskiego społeczeństwa. Dzieje się tak dlatego, że

bardzo intensywnie, zwłaszcza w dużych metropoliach, rozwija się tzw. nowe mieszczaństwo [Kubicki 2011].

Nowi mieszczaństwo mają niewiele wspólnego z klasycznymi wyobrażeniami klasy mieszczańskiej ukształtowanymi w XIX wieku. Dla opisanego specyfiki tworzenia się polskiego mieszczaństwa używam przymiotnika „nowi” z dwóch głównych powodów. Po pierwsze, z uwagi na fakt słabości i obcości kulturowej mieszczaństwa w polskiej kulturze narodowej. Po drugie, w epoce globalizacji, dominacji społeczeństwa sieci i gospodarki postfordowskiej samo pojęcie „mieszczaństwo”, rozumiane jako dominująca grupa w przestrzeni miejskiej, wymaga redefinicji. W polskich miastach dorastają kolejne pokolenia wychowane i socjalizowane w miejskiej kulturze, które, jak każdy nowy fenomen społeczny, poszukuje nowych narracji, na bazie których może konstruować swoją tożsamość. Dzieje się także dlatego, że ostatnia dekada to czas głębokich zmian w społeczno-kulturowej przestrzeni miast. W pełni dorosłego życia wchodzi ostatni wyż demograficzny z przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Co charakterystyczne, na skutek dynamicznego rozwoju szkolnictwa wyższego, znakomita większość przedstawicieli tego wyżu swoje życie związała z dużymi miastami. W porównaniu do połowy lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, liczba studentów wzrosła aż pięciokrotnie. W szczytowym roku 2005/06, według danych GUS-u, liczba studentów w Polsce wynosiła 1 953 tysięcy osób, podczas, gdy 10 lat wcześniej liczba ta nieznacznie przekraczała 500 tysięcy. Jednym ze skutków tak gwałtownego wzrostu liczby studentów w Polsce była masowa migracja młodych ludzi z szeroko rozumianej prowincji do miast akademickich. Dla przykładu, tylko w dwóch największych ośrodkach akademickich (Warszawa 280 tysięcy, Kraków 190 tysięcy) studiuje dziś więcej osób niż w całej Polsce w początkach lat dziewięćdziesiątych. Pokolenie wyżu demograficznego i *boomu* edukacyjnego jest też pokoleniem integracji europejskiej. Jako pierwsze w pełni doświadczyło dobrodziejstw swobody przepływów: studiowania na zagranicznych uczelniach, pracy w międzynarodowym środowisku, swobody podróżowania. Dominują zatem nad starszymi pokoleniami jakością wykształcenia, znajomością języków, otwartością i obyciem, co w zasadniczy sposób wpływa na wzmacnianie kapitału kulturowego i społecznego.

Wszystko to, w połączeniu z coraz większym kapitałem ekonomicznym bogacącej się miejskiej klasy średniej sprawia, że wielokulturowa przeszłość miast nie wzbudza już lęków, nie jest wstydliwie wypierana z pamięci. Co więcej, różnorodność traktowana jest jako inspiracja, a wielokulturowa przeszłość miast jako powód do dumy. Skutkiem tego są silne procesy zmierzające do redefiniowania tradycyjnych tożsamości. W największym skrócie, procesy te odnoszą

się do przełamywania dominującego dotychczas monokulturowego dyskursu, który zbudowany był na micie homogeniczności etnicznej i religijnej polskiego społeczeństwa. Nowi mieszkańcy poprzez szereg różnych inicjatyw, głównie ze sfery NGO, odkrywają i waloryzują wielokulturowe dziedzictwa miast, akcentując przy tym otwartość i tolerancję dla wszelkiej „inności”, wiedząc, że stanowi to warunek konieczny dla efektywnego rozwoju miast.

Podsumowanie

Wielokulturowa przeszłość miast przestaje być już wstydlivym bagażem; jest coraz częściej postrzegana jako cenny zasób i wartość. Wpływ na tę zmianę ma wiele czynników, często współzależnych. Im bardziej miasto włączane jest w europejską sieć wymiany, tym bardziej pozytywny jest stosunek do wielokulturowej przeszłości miasta. Wiąże się to z faktem, iż usieciowienie przekłada się na wzmacnianie kapitałów: kulturowego, społecznego i ekonomicznego. To z kolei sprzyja wyższej samoocenie, dodaje pewności siebie, w tej sytuacji „inny” nie wzbudza już lęku, staje się partnerem. Idea wielokulturowości została także wykorzystana do pragmatycznej gry rynkowej i daje się przełożyć na wymierne korzyści, zwiększa atrakcyjność miasta, przyciąga turystów i inwestorów. Wszystko to możliwe jest także dlatego, że w miastach dorastają kolejne pokolenia silnie identyfikujące się z kulturą miejską, której istotą jest różnorodność. Skutkiem tego zmienia się także dominujący wzór polskiej kultury narodowej, z modelu etnicznego i zamkniętego ewoluuje w kierunku obywatelskiego i pluralistycznego.

Bibliografia:

- Davies N., Moorhouse R. [2002] *Mikrokosmos. Portret miasta środkowoeuropejskiego: Vratislavia – Breslau – Wrocław*, Kraków
- Florida R. [2010] *Narodziny klasy kreatywnej*, Warszawa
- Furnivall J. S. [1939] *Netherlands India: A Study of Plural Economy*, Cambridge
- Galent M., Kubicki P. [2010] *An Invisible revolution. How the urban way of life is transforming the identities of Poles*, [w:] M. Góra, Z. Mach (red.), *Collective identity and Democracy. The Impact of EU Enlargement*, Oslo
- Geertz C. [2003] *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa

- Gillis J. (red.), [1994] *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton
- Halbwachs M. [1969] *Społeczne ramy pamięci*, Warszawa
- Hobsbawm E. [2008] *Masowa produkcja tradycji: Europa, lata 1870-1914*, [w:] E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, Kraków
- Kubicki P. [2011] *Nowi mieszkańcy w nowej Polsce*, Warszawa
- Kubicki P. [2010] *Miasto w sieci znaczeń. Kraków i jego tożsamości*, Kraków
- Możejko E. [2004] *Wielka szansa czy iluzja: wielokulturowość w dobie ponowoczesności*, [w:] W. Kalaga (red.), *Dylematy wielokulturowości*, Kraków
- Nowak J. [2011] *Społeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*, Kraków
- Popper K. [1993] *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa
- Sadowski A. [2011] *Socjologia wielokulturowości jako nowa subdyscyplina socjologiczna*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. 18
- Sztop-Rutkowska K. [2011] *Niepamiętane historie miasta. Żydowska przeszłość Białegostoku i Lublina w [nie]pamięci obecnych mieszkańców*, „Pogranicze. Studia Społeczne” t. 18
- Thum G. [2005] *Obce miasto. Wrocław 1945 i potem*, Wrocław

SUMMARY**Between memory and history. Polish cities and their multicultural heritage**

This article discusses the question of the reconstruction of social memory in Polish cities. To illustrate this process the author decided to employ a comparative approach and analyzed this process in two Polish cities: Krakow and Wroclaw. The case selection was directed by their comparable population size and their importance as cultural and scientific centres. As far as differences between the three are concerned, their demographic reproduction patterns are substantially distinct. Krakow has preserved and reproduced its traditional bourgeois character, whereas Wroclaw serves as a typical example of a post-migrant city with an entirely reconstructed identity because of the post-World War II population shifts. Despite their multiethnic composition and heritage, in the formative period for contemporary collective identities in the 19th century these cities built their identities solely with relation to symbolically homogenous contexts (Polish in Krakow and German in Wroclaw). These nationally homogeneous discourses were even strengthened during the postwar period and continued long after WWII. The breakthrough came with the collapse of communism. The inhabitants of the cities regained a possibility of social agency and by this token a chance for building new identities. However, these processes did not start from scratch. They were determined by existing social and cultural structures which imprinted their particular patterns on their new developments.

Keywords:

city, identity, Krakow, multiculturalism, social memory, Wroclaw

KATARZYNA NIZIOŁEK

INSTYTUT SOCJOLOGII

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: KATARZYNA.NIZIOLEK@GMAIL.COM

*Prawdziwa podróż odkrywczą
nie polega na szukaniu nowych lądów,
lecz na nowym spojrzeniu.*
Marcel Proust

MIEJSKIE „LABORATORIUM” WIELOKULTUROWOŚCI. SOCJOLOGICZNO-FOTOGRAFICZNA PRÓBA OBSERWACJI RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ BIAŁEGOSTOKU¹

Białystok jest miastem zróżnicowanym kulturowo. Konsekwencją tego faktu jest obecność różnych grup kulturowych w publicznej przestrzeni miasta, które staje się tym samym polem manifestacji tożsamości kulturowych i spotkania kultur (niekiedy ich zderzenia). Posługując się metodami wizualnymi (fotografią dokumentalną), próbuję dotrzeć do widocznych przejawów wielokulturowości w przestrzeni Białegostoku. Stawiam pytanie o możliwość obserwacji społeczeństwa wielokulturowego przez pryzmat wytwarzanej przez nie publicznej (wspólnej) przestrzeni: **Czy, przyglądając się przestrzeni miasta i zgromadzonym w niej artefaktom, możemy powiedzieć coś (postawić hipotezy lub wyciągnąć wnioski) na temat różnych grup kulturowych je zamieszkujących: ich statusu i relacji między nimi?** Użyta przeze mnie w tytule metafora laboratorium ma więc podwójny sens. Po pierwsze, odnosi się do „eksperymentalnego” charakteru podjętego przeze mnie zadania. Po drugie, odzwierciedla dynamiczny charakter obserwowanych przeze mnie zjawisk: różne grupy kulturowe, niczym chemiczne odczynniki reagujące ze sobą, tworzą społeczność miejską z właściwymi jej symbolami, praktykami i problemami. Zagospodarowywana przez nie przestrzeń publiczna jest miejscem naturalnego eksperymentu społecznego – kształtowania się wielokulturowego ładu społecznego, miejskiego. Ład ten – za

¹ Artykuł został ukończony dzięki Stypendium Podlaskiego Funduszu Stypendialnego przyznanemu autorce w kwietniu 2012 roku.

Chantal Mouffe [2008] – można określić jako agonistyczny, czyli taki, którego podstawą jest konflikt i w którym różne wartości, interesy i dążenia nieustannie się ze sobą ścierają, z tym jednak zastrzeżeniem – w stosunku do modelu radykalnej demokracji Mouffe – że w praktyce konflikt ten nie zawsze ma charakter otwarty, a jego strony zwykle nie dysponują równymi możliwościami artykulacji swoich stanowisk w sferze publicznej². Drugie pytanie, które stawiam w badaniu, dotyczy więc aktywności w przestrzeni miejskiej Białegostoku różnych grup kulturowych: **W jaki sposób poszczególne grupy etnokulturowe i socjokulturowe publicznie manifestują swoją obecność w mieście; jakie obierają strategie działania publicznego?** Nie chodzi mi więc o proste odnotowanie obecności tych grup czy dokonanie ich spisu, ale o opisanie i być może wyjaśnienie dynamiki relacji między nimi³.

Co rozumiem pod pojęciem wielokulturowości

Społeczno-polityczny ideał wielokulturowości (albo pluralizmu kulturowego), jeśli przełożyć go na język naukowy, w pierwszej kolejności odnosi się do różnorodności. Jednak, aby mówić o wielokulturowości, nie wystarczy dostrzec istnienie wielu różniących się od siebie nawzajem kultur. Równie ważne jest odnotowanie tego, jak te kultury wchodzą ze sobą w interakcje (zarówno spontanicznie, jak też na poziomie instytucji). W praktyce funkcjonuje przynajmniej kilka dystynktywnych i kontrastujących ze sobą modeli takich interakcji: amerykański, australijski, brytyjski, francuski, kanadyjski, niemiecki, szwedzki i inne⁴. Wszystkie są rezultatem globalnych migracji; każdy z nich

² Model Mouffe zakłada publiczny charakter konfliktu i równe szanse uczestnictwa spierających się grup w życiu publicznym.

³ Tę drugą funkcję – wyjaśniającą – przypisuje fotografii dokumentalnej np. Marcus Banks [2009: 37].

⁴ Polska, ze względów historycznych, znajduje się na tym tle w sytuacji szczególnej. Przed drugą wojną światową była krajem wieloetnicznym i wieloreligijnym. Stosunki międzykulturowe kształtowały się jednak w tamtych czasach w sposób spontaniczny i przybierały różną postać, od separacji (życia obok siebie), poprzez lokalny konflikt, po współpracę. Na skutek wojny społeczeństwo polskie stało się w wymiarze etnokulturowym bardziej jednorodne, homogeniczne. Na poziomie społeczno-politycznym z kolei nowe komunistyczne władze usunęły kwestie mniejszościowe z pola zainteresowania i widzenia, spychając je niemal całkowicie do sfery prywatnej. Po 1989 roku nastąpiły w tym obszarze radykalne zmiany, polegające, po pierwsze, na instytucjonalizacji mniejszości narodowych, etnicznych i religijnych, po drugie, na podniesieniu kwestii mniejszościowych do poziomu publicznej debaty, po trzecie zaś, na rozszerzeniu pojęcia wielokulturowości, która odtąd „manifestuje się obecnością w życiu publicznym szerokiego wachlarza inności” [Kusek, Sanetra-Szeliga 2010: 12]. Obecnie na te zmiany, podobnie jak w innych krajach, nakładają się dodatkowo procesy cywilizacyjne, związane z rozwojem społeczeństwa globalnego (mobilność, migracja, deterytorializacja życia).

ewoluował z biegiem czasu. W opozycji do modelu asymilacji, który odzwierciedlają wczesne polityki imigracyjne i prace naukowe, wszystkie te modele, jakkolwiek specyficzne i złożone, mieszczą się w ogólniejszym pojęciu „integracji międzykulturowej”⁵. Zamiast dominacji, podporządkowania i podrzędności, pojęcie to implikuje równość, wymianę i wzajemną korzyść. Wykracza także poza ramy tolerancji (rozumianej jako obojętność), odwołuje się do otwartości i zrozumienia w kontaktach międzykulturowych, a także, co nie mniej ważne zakłada pewne minimalne i negocjowalne, w domyśle – demokratyczne – wspólne standardy. Według Andrzeja Sadowskiego, z normatywnego punktu widzenia, pluralizm kulturowy (etniczny) odnosi się do sytuacji, w której: „poszczególne grupy etniczne mają pełną możliwość, na gruncie stworzonych prawnie i zagwarantowanych publicznie równych szans, zachowania własnej tożsamości oraz pielęgnowania i rozwijania własnej kultury. Jest to sytuacja, w której dominuje przekonanie, że pielęgnowanie kultur poszczególnych grup etnicznych w obrębie państwa sprzyja bogactwu kulturowemu całego społeczeństwa, a więc jest wartością pozytywną” [1995: 222].

Międzykulturowa integracja może być więc zdefiniowana jako zestaw praktycznych i instytucjonalnych środków służących do osiągnięcia tego celu. Hanna Bojar [2000: 40-41] wylicza cechy pluralistycznego modelu integracji: symetria i równowaga we wzajemnych relacjach, konsensus i kompromis, kooperacja, równość, brak uprzedzeń i stereotypów, traktując ten model jako podstawę formowania się demokratycznego społeczeństwa. Will Kymlicka i Wayne Norman [2005] doszukują się „integracji wielokulturowej”, jak nazywają ten proces, w tworzeniu nowych, transcendentnych tożsamości ufundowanych wyłącznie na obywatelstwie (lub równym uczestnictwie w państwie). Tak rozumiana integracja wymaga nie tylko wspólnych instytucji społecznych i politycznych, ale także publicznego uznania różnych grup etnokulturowych. Integracja wielokulturowa, w ujęciu Kymlicki i Normana: „akceptuje fakt, że etnokulturowe tożsamości są dla obywateli ważne, że przetrwają próbę czasu i że należy je uznać oraz dostosować do wspólnych instytucji w nadziei, że w ramach takich instytucji obywatele o różnym pochodzeniu etnicznym mogą zdobyć uznanie i czuć się jak u siebie w domu” [2005: 50]. Pojawia się jednak pytanie, czy etnokulturowe dziedzictwo nie stanowi niekiedy przeszkody w korzystaniu z praw obywatelskich i uczestnictwie we wspólnocie politycznej.

⁵ Koncepcja „modeli integracji” jest obecnie krytykowana przez socjologów ze względu na jej ideologiczność, nieefektywność i nieadekwatność do opisu zróżnicowania i złożoności sytuacji powiązanych z migracjami w globalizującym się świecie. Alternatywy poszukuje się w paradygmacie „transnarodowości”, zgodnie z którym migranci nie są związani z żadnym państwem narodowym, ani z państwem pochodzenia, ani państwem przyjmującym [Wieviorka 2008].

Tradycyjnie termin „wielokulturowość” odnosi się do grup rasowych, narodowych, etnicznych, religijnych i językowych, o których była mowa wyżej. Współcześnie pojęcie wielokulturowości ulega jednak rozszerzeniu na inne kulturowo wyróżniające się całości społeczne, takie jak: klasy społeczne, kategorie genderowe, grupy wiekowe, społeczności wiejskie i miejskie, chorzy i niepełnosprawni, bezdomni, subkultury młodzieżowe, środowiska zawodowe czy grupy etosowe. Coraz częściej, zamiast mniejszościami społecznymi⁶, nazywa się je społecznymi enklawami, kładąc większy nacisk na wytwarzające je procesy społecznej inkluzji i ekskluzji [Gołdyka, Machaj 2007, 2009]. Na skutek osłabienia kategorii narodowości, ustępującej miejsca innym kulturowym identyfikacjom (subnarodowym lub transnarodowym), są one także opisywane jako tożsamości postnarodowe, a nawet jako neoplemiona – małe grupy oparte na emocjonalnej bliskości, bezpośrednich, autotelicznych i często silnych, ale niezbyt trwałych więziach⁷.

Będące od prawie pół wieku przedmiotem zainteresowania zachodnich socjologów walki o uznanie (*recognition struggles*) angażują nie tylko grupy narodowe, etniczne i rasowe, ale też kobiety, mniejszości seksualne i inne wykluczane (pozbawiane politycznego głosu) zbiorowości [Hobson 2003]⁸. W życiu społecznym mamy obecnie do czynienia z procesem „ciągłego mnożenia się tożsamości” i związanych z nimi – wrażliwych na odmienność – polityk (tzw. polityk tożsamości, *identity politics*). W odniesieniu do społeczeństwa amerykańskiego na zmiany te zwraca uwagę m.in. Todd Gitlin: „Amerykańska kultura końca dwudziestego wieku jest właściwie mieszaniną różnych tożsamości. Już nie tylko feministki oraz geje twierdzą, że ich godność zasadza się na odmienności, czynią tak również biali baptyści z Południa, Żydzi z Florydy, oregońscy skinheadzi, Kajuni z Luizjany, lubawicze z Brooklynu, kalifornijscy Sikhowie i ranczerzy z Wyoming” [za: Glazer 2006: 1165]. W służącym egzemplifikacji zestawieniu Gitlina pojawiają się, jak widać, rozmaite grupy wyróżnione ze względu na: płeć, orientację seksualną, kolor skóry, religię, ideologię, przynależność etnokulturową,

⁶ Pod pojęciem mniejszości społecznej zwykło się rozumieć zbiorowość o niższym społecznym statusie i ograniczonych możliwościach uczestnictwa politycznego, obywatelskiego i społecznego. W odniesieniu do wielu wymienionych zbiorowości kulturowych pojęcie to jest więc nieadekwatne.

⁷ Prekursorem spojrzenia na współczesną rzeczywistość społeczną przez pryzmat neoplemienności jest Michel Maffesoli [2008]. W zaproponowanym przez niego ujęciu tradycyjne tożsamości zbiorowe, takie jak tożsamość narodowa, wypierane są przez poczucie przynależności do wielu różnych mniejszych grup społecznych (kulturowych). Ośrodkiem identyfikacji jednostki może być wszystko: seksualność, zainteresowania, poglądy, wiara lub zawód, zaś głównym narzędziem tej identyfikacji staje się estetyka (np. ubiór, wygląd). Konsekwencją nowego trybalizmu, jako formy uspołecznienia, jest według Maffesoliego polikulturalizm, charakteryzujący się wszechobecnością obcych.

⁸ Jednocześnie zwraca się uwagę, że walki o uznanie zastąpiły wcześniejsze konflikty klasowe, przenosząc punkt ciężkości z interesów ekonomicznych na interesy kulturowe [por. Fraser 2006].

zawód, zamieszkiwany region. W konsekwencji opisanego rozszerzenia pojęcia wielokulturowości, modelowe społeczeństwo wielokulturowe jest postrzegane jako społeczeństwo, które akceptuje, szanuje i promuje różnice kulturowe pod każdą postacią. Dlatego interakcja i komunikacja pomiędzy różnymi kulturami, mniejszościami, enklawami, grupami tożsamościowymi czy neoplemionami jest centralnym problemem w praktyce społecznej społeczeństw wielokulturowych lub aspirujących do wielokulturowości, czy to na poziomie globalnym, czy narodowym, czy lokalnym.

Wielokulturowość miejska

Miasto, a szczególnie wielkie miasto, jest miejscem, w którym wielokulturowość w powyższym rozumieniu ujawnia się najpełniej i jest najbardziej widoczna. Dzieje się tak dlatego, że w mieście: „Na siatkę różnic kulturowych [w sensie etnicznym – dop. KN] nakłada się zróżnicowanie społeczne, czasem też demograficzne oraz majątkowe i – szerzej – zróżnicowanie pozycji społecznej (...). Z kolei na te dwie siatki – zróżnicowania etnicznego i majątkowego – nakładają się dodatkowe formy zróżnicowania. Nowi obcy przybysze do miast to najczęściej ludzie młodzi. Nadto są to najczęściej ludzie ze wsi lub z obszarów słabo zurbanizowanych (...). I jeszcze jedno: często wśród imigrantów do miast znacznie więcej jest mężczyzn niż kobiet” [Golka 2010: 154-155]. Miasto jest więc „naturalnym” środowiskiem, w którym obserwować można kontakty i dialog międzykulturowy, pamiętając jednak, że miejska wielokulturowość nie ogranicza się tylko do narodowości czy religii, lecz obejmuje także zróżnicowanie stylów życia, wartości, aspiracji, języka czy publicznych zachowań [Burszta 2008].

Marian Golka [2010] zwraca uwagę na konfliktogenność miejskiej wielokulturowości, której katalizatorem jest skupienie wielu kultur na stosunkowo niewielkiej przestrzeni. W mieście różne grupy kulturowe i statusowe żyją w bezpośrednim sąsiedztwie, co sprzyja porównaniom, a więc także poczuciu relatywnej deprivacji. Dobrą ilustracją tej sytuacji jest opis George’a Orwella, który na przełomie lat 1928-1929 zatrudnił się w jednej z paryskich restauracji jako pomywacz: „Zabawnie było rozejrzeć się po brudnej, ciasnej pomywalni i pomyśleć, że od sali oddzielają nas jedynie podwójne drzwi. Za nimi siedzieli goście w całym przepychu – tam lśniły śnieżnobiałe obrusy, stały wazony z kwiatami, wisiały zwierciadła, pyszniły się złożone gzymsy, uśmiechały się malowane cherubiny, obok zaś, zaledwie kilkanaście centymetrów dalej, odrażająco brudni staliśmy my. Bo też i brud panował u nas przeraźliwy” [2010: 81]. Odwołu-

jąc się do twierdzeń funkcjonalnej teorii konfliktu [zob. Coser 1997], można wysunąć hipotezę, że wielokierunkowe krzyżowanie się podziałów kulturowych w mieście powoduje rozbicie energii konfliktowej, co z kolei zapobiega jej silnym i radykalnym wybuchom. W tym świetle miasto należałoby uznać za arenę wielu częstych, ale nie destrukcyjnych starć, które nadają mu dynamikę, a jednocześnie utrzymują je w stanie równowagi.

Wielokulturowe sąsiedztwo sprawia także, że miasto stanowi obszar pogranicza, rozumianego nie w sensie potocznym, jako terytorium między dwoma państwami (np. pogranicze polsko-białoruskie), ale przede wszystkim w sensie społeczno-psychologicznym, nieterytorialnym, jako sąsiedztwo kultur w stosunkach międzyludzkich i ludzkich głowach. O takim pograniczu, choć zredukowanym do wymiaru etnicznego i narodowego, pisze Antonina Kłoskowska: „pogranicze stanowi wszelkie sąsiedztwo kultur narodowych mogące wynikać z narodowo i etnicznie mieszanego genealogii i małżeństwa, z członkostwa w mniejszości narodowej lub etnicznej na terytorium zdominowanym przez inną narodową kulturę, z sytuacji emigracyjnej oraz z indywidualnej konwersji narodowej, czyli przejścia od jednego do innego narodowego samookreślenia, które nie może oznaczać całkowitego zerwania poprzednich więzi kulturowych” [2005: 125]. Także według Jerzego Nikitorowicza [1995] na sytuację pogranicza składają się cztery aspekty: terytorialny (bliskość przestrzenna, sąsiedztwo), kulturowy (silne wzajemne oddziaływanie i wpływy różnych kultur), interakcyjny (codzienne kontakty międzyludzkie) i świadomościowy (sposób myślenia).

Pograniczność traktowana jako charakterystyka miasta i życia miejskiego wiąże się z sąsiedztwem kultur różnego rodzaju: klasowych, generacyjnych, zawodowych i innych, nie tylko narodowych czy etnicznych, i wyraża się zarówno w jego tkance urbanistycznej, jak i społecznej, a także w psychologicznej konstrukcji jego mieszkańców. Jedną z cech tej ostatniej jest niewątpliwie wyższy poziom tolerancji wobec odmienności kulturowej. Badania sondażowe dowodzą, że mieszkańcy miast są bardziej otwarci na przedstawicieli mniejszościowych grup etnicznych, narodowych i religijnych, a także mniejszości seksualnych [zob. np. *Prawa...* 2008, *Przejawy...* 2007]⁹. Michel Maffesoli przekonuje z kolei o kreatywnym potencjale wielokulturowych, nasyconych obcością megalopolis, jako

⁹ Niektórzy badacze wskazują na większe skomplikowanie zależności między tolerancją czy otwartością na innych a miejscem zamieszkania. Na przykład Tomasz Kasprzak i Bartłomiej Walczak dowodzą, że wśród młodzieży z województwa podlaskiego najniższy poziom dystansu społecznego wobec innych (w badaniu uwzględniono mniejszości rasowe, narodowe, etniczne, seksualne oraz osoby niepełnosprawne) zaobserwowano na wsi i w małych miastach (do 20 tysięcy mieszkańców), a najwyższy w większych miastach (powyżej 50 tysięcy mieszkańców). W celu wyjaśnienia tego stanu rzeczy autorzy odwołują się do hipotezy kontaktu. Ich zdaniem życie wielkomiejskie „sprzyja ukrywaniu, nawet mimowolnemu, tożsamości, w wyniku czego Inny nie jest znany z bezpośredniego doświadczenia.

współczesnych pograniczy kulturowych: „Krainy pograniczne żyją pełnią życia, wśród zamieszania, braku równowagi i niepokoju, które pociągają za sobą ruchy populacji. Zarazem jednak dzięki egzogamii, która to wywołuje, widzimy jak powstają oryginalne twory, wyrażające najpełniej synergię własności statyki i mobilności zastanego świata społecznego” [2008: 163]. Posługując się przykładami historycznymi i mitycznymi, Maffesoli przypomina także, że wszelkie zmiany kulturowe z reguły inicjowane są przez „barbarzyńców” (obcych zewnętrznych lub wewnętrznych), a społeczeństwa dopóty cieszą się powodzeniem, dopóki pozostają heterogeniczne i otwarte na innych¹⁰. Także Richard Florida [2011] jest zdania, że w warunkach miejskich zróżnicowanie kulturowe jest głównym czynnikiem rozwoju społecznego, a architekt Christopher Alexander [2008] zaleca, by w ramach polityki miejskiej wspierać rozwój „mozaiki podkultur”, jednej z najważniejszych struktur definiujących miasto¹¹.

Sytuacja zmienia się jednak, gdy podziały kulturowe, związane np. z przynależnością etniczną i pozycją ekonomiczną, zamiast się krzyżować, zaczynają się na siebie nakładać, a otwartą mozaikę podkultur zastępują zamknięte etniczne i ekonomiczne getta. Może to doprowadzić do kryzysu, z jakim mieliśmy ostatnio do czynienia w Londynie, a kilka lat wcześniej w Paryżu¹². Dlatego, jak pisze Nancy Fraser, „sprawiedliwość wymaga dzisiaj *zarówno* redystrybucji, *jak i* uznania [różnicy – dop. KN]”, a cel ten osiąga się nie tylko za pomocą środków afirmatywnych, ale też transformatywnych” [2006: 1136]. Według tej autorki problemy współczesnego multikulturalizmu wiążą się z zaburzeniem rów-

W efekcie wiedza o nim opiera się na stereotypie, czego konsekwencją może być podwyższenie poziomu dystansu” [Kasprzak, Walczak 2009: 117].

¹⁰ Myślenie o odmienności jako czynniku zmiany społecznej (kulturowej) obecne jest także w pismach klasyka polskiej socjologii Florianiana Znanieckiego: „tylko zboczeńcy o nienormalnym biegu życia, umiejący zgrupować wokół siebie grono niepełnie normalnych pomocników, mogą z większym lub mniejszym powodzeniem, na mniejszą lub większą skalę, istotnie nowe i ważne pomysły twórcze urzeczywistniać” [2001: 294].

¹¹ Mozaika podkultur pomyślana została jako urbanistyczna alternatywa zarówno dla miasta heterogenicznego, jak też złożonego z gett. Wzorzec ten łączyć ma przestrzenne wyodrębnienie różnych podkultur z ich otwartością, wolnym dostępem do każdej podkultury. Konieczność przestrzennego rozdzielania podkultur łączy Alexander z różnymi oczekiwaniami ich przedstawicieli względem otoczenia: „Ludzie z różnych grup wiekowych, o odmiennych zainteresowaniach, różnym stosunku do rodziny, różnym pochodzeniu, potrzebują różnych domów, różnego rodzaju przestrzeni zewnętrznej wokół ich domów, a nade wszystko odmiennego rodzaju usług lokalnych” [2008: 49]. Warto zwrócić uwagę, że dla Alexandra miejską podkulturą są zarówno miłośnicy jazdy konnej, ludzie starsi, osoby samotne, ludzie ulicy, rodzice małych dzieci, jak też Niemcy czy Ormianie.

¹² Przyczyny takich zdarzeń, jak zamieszki w Paryżu (w 2007 roku) i Londynie (w 2011 roku), są oczywiście bardziej złożone i nie dadzą się wyjaśnić za pomocą jednego czynnika, takiego jak nakładanie się podziałów etnicznych i ekonomicznych. W grę wchodzi tu także m.in. „głębokość” różnic kulturowych (skala odmienności), struktura możliwości politycznych, procesy normotwórcze, mechanizmy zachowań zbiorowych czy wpływ mediów.

nowagi między redystrybucją i uznaniem, afirmacją i transformacją. Za środek prowadzący do multikulturalizmu uważa się bowiem uznanie i afirmację różnic kulturowych, zaniedbując strukturalne korelaty zjawiska. Tymczasem, jak dowodzi Claus Offe [2006], konflikty tożsamościowe (o uznanie) stanowią najtrudniejszy do rozwiązania i potencjalnie najbardziej destrukcyjny typ współczesnego konfliktu, nakładający się na konflikt o podłożu ekonomicznym (o zasoby). Dlatego do rozwiązania konfliktów tożsamościowych nie wystarczą tzw. prawa grupowe, a niezbędne są, zdaniem Offego, przede wszystkim prawa społeczne (obok obywatelskich i politycznych), a więc zmiany strukturalne, instytucjonalne w obszarze redystrybucji: „Urzeczywistnienie praw społecznych – prawa do wykształcenia, ochrony zdrowia, posiadania mieszkania, dostępu do rynku pracy itp. – które wypełniałoby liberalną obietnicę równych szans, jest bardziej wymagającym, a zarazem bardziej efektywnym sposobem zażegnania konfliktu grupowego niż symboliczna polityka „uznawania” grup poprzez nic nie kosztującą politykę przyznawania im praw kolektywnych” [2006: 1164]. Konkluzja Offego dotyczy w równej mierze mniejszości rasowych, etnicznych i narodowych, co kobiet, gejów i lesbijek, ludzi starych, osób niepełnosprawnych i innych domagających się uznania grup kulturowych w obrębie wielokulturowego społeczeństwa¹³.

Przestrzeń publiczna a przestrzeń miasta

Dla starożytnych Greków i Rzymian to, co publiczne i to, co miejskie było tym samym i spotykało się w *polis* lub *societas civitas*, rozumianych nie tyle jako publiczna przestrzeń, ile jako sfera publiczna, definiowana poprzez dobro publiczne, wspólne. Od czasów Arystotelesa i Cycerona sens tego, co publiczne ulega ciągłym zmianom, a we współczesne pojęcie sfery publicznej, często stosowane zamiennie z pojęciem przestrzeni publicznej¹⁴, wpisane są różne, konkurencyjne znaczenia.

¹³ Offe [2006] jest przeciwnikiem wprowadzania tzw. praw grupowych (szczególnych praw mniejszości) ze względu na: ich niejasne podstawy normatywne, wyzwalaną przez nie tendencję do eskalacji żądań, ich podatność na instrumentalne użycie polityczne, potencjał wytwarzania nowych podziałów społecznych oraz dezintegrujący wpływ na polityczną wspólnotę.

¹⁴ Bardziej uzasadnione wydaje się rozróżnienie, proponowane m.in. przez Marka Nowaka i Przemysława Plucińskiego [2011], zgodnie z którym sfera publiczna wiąże się z praktykami komunikacyjnymi, dyskursywnymi, symbolicznymi (jako taka może mieć charakter zinstytucjonalizowany lub niezinstytucjonalizowany), zaś przestrzeń publiczna ma sens fizyczny i oznacza po prostu miejsca powszech-

Dychotomia prywatne/publiczne nie zawsze odnosi się do tego samego porządku zjawisk: raz jest to przeciwstawienie tego, co intymne, osobiste, domowe, rodzinne, wewnętrzne, temu, co manifestowane na zewnątrz, jawne i otwarte, widziane i słyszane przez innych, podawane do wiadomości szerszych kręgów społecznych; innym razem – tego, co państwowe, zinstytucjonalizowane, oficjalne, temu, co pozapaństwowe, pozainstytucjonalne, społeczne, obywatelskie; albo – tego, co państwowe, temu, co rynkowe; jeszcze kiedy indziej – tego, co własne, partykularne, indywidualne lub grupowe, temu, co ogólne, wspólne lub wspólnotowe, powszechne.

Zawężając rozważania do pojęcia sfery publicznej, również napotykaemy na różne, konkurencyjne ujęcia¹⁵. W agonistycznym modelu Hannah Arendt sfera publiczna jest polem realizacji „pragnienia samopokazania” (*an urge toward self-display*), zaspokajania społecznej potrzeby uczestnictwa oraz rywalizacji o publiczne uznanie między równymi sobie obywatelami [Moskalewicz 2011; Nowak, Pluciński 2011]. Stąd już tylko krok do wspomnianej wcześniej, samoafirmującej strategii mniejszości w wielokulturowym społeczeństwie, określanej mianem walki o uznanie (*recognition struggles*) lub polityki tożsamości (*identity politics*): „Przestrzeń publiczna to zdaniem autorki sfera przedmiotów, które bez ukazywania się nie mogłyby w ogóle zaistnieć. Najważniejszym zaś z takich przedmiotów jest ludzka tożsamość” [Moskalewicz 2011: 60]. W liberalnym ujęciu Johna Rawlsa sfera publiczna jest sferą podwójnej obywatelskiej partycypacji – w strukturach państwa prawa (np. poprzez głosowanie) oraz poza nimi, na poziomie publicznej dyskusji i aktów obywatelskiego nieposłuszeństwa [Nowak, Pluciński 2011]. W komunikacyjnym modelu Jürgena Habermasa sferę publiczną (pośrednią) stanowi obszar między państwem a jednostką i małymi grupami społecznymi, w obrębie którego toczy się dyskusja oparta na – mającej prowadzić do konsensusu – racjonalnej argumentacji i przekonywaniu. Sfera publiczna, czyli *de facto* sfera opinii publicznej, jak też społecznej samoorganizacji, stanowi w tym modelu strukturalną opozycję wobec państwa, a jednocześnie źródło krytyki i nacisku na procesy legislacyjne [ibidem; Pluciński 2011].

Obecnie coraz szersze grono zwolenników zdobywa koncepcja radykalnej, agonistycznej demokracji, rozwijana przez Chantal Mouffe [2008], nie tylko akcentująca heterogeniczny i włączający charakter sfery publicznej, ale także wskazująca na uczucia i emocje jako jej integralne składniki. Mouffe zauważa, że w sferę publiczną wpisane są ukryte (dyskursywne) mechanizmy do-

nie dostępne. W praktyce przestrzeń publiczna jest „naturalnym” korelatem sfery publicznej, oznacza właśnie te miejsca, w których kształtuje się publiczny dyskurs.

¹⁵ Świadomie ograniczam się tu do współczesnych koncepcji sfery publicznej.

minacji i wykluczenia, prowadzące do wyeliminowania różnic i związanych z nimi antagonizmów. Dlatego jej zdaniem funkcją sfery publicznej powinno być manifestowanie i artykułowanie różnic¹⁶. Zadanie to przypada m.in. artystom; Krzysztof Wodiczko tak właśnie objaśnia swoją twórczość: „Obcy (...) chcą stać się obywatelami, demokratycznymi podmiotami, a nie wyłącznie przedmiotami politycznej manipulacji. Chcą zostać włączeni w społeczeństwo i przyczynić się do dynamiki demokracji, która polega na niezgodzie” [za: Piotrowski 2010: 241]¹⁷.

Pomimo różnic, we wszystkich wymienionych ujęciach sfera publiczna wiąże się z działaniem politycznym lub obywatelskim (bezpośrednim lub komunikacyjnym) i niejako przez nie jest konstytuowana, wytwarzana, konstruowana. Abstrahując od normatywnych aspektów poszczególnych koncepcji, według Mirosławy Marody i Anny Gizy-Poleszczuk [2004: 263] sfera publiczna jest po prostu przestrzenią integracji międzygrupowej, w odróżnieniu od sfery prywatnej, rozumianej jako przestrzeń procesów wewnątrzgrupowych; a według Marka Nowaka i Przemysława Plucińskiego, „sferą możliwie niewyłączającego dostępu w ramach porządku dyskursywnego, wytwarzanego przy tym przez same zainteresowane podmioty” [2011: 13]. Przestrzeń publiczna jest zaś materialnym korelatem tak rozumianej sfery publicznej.

Przestrzeń miasta jest szczególnym przypadkiem przestrzeni (sfery) publicznej. Decyduje o tym wspomniana już wcześniej gęstość interakcji międzyludzkich, międzygrupowych i międzykulturowych. Jak pisze Tadeusz Sławek „miasto stanowi modelowy przykład przestrzeni, w której ludzie przebywają razem” [2010: 18]. Miasto jest jednocześnie polem walki o przestrzeń dla manifestacji różnych tożsamości kulturowych i ich publiczną obecność, o tzw. prawo do miasta. Stanowi też „naturalne” *milieu* procesów społecznego konstruowania przestrzeni nie tylko poprzez działania o charakterze symbolicznym, dyskursywnym i performatywnym, ale także materialnym – architektonicznym, urbanistycznym czy rewitalizacyjnym. W tym kontekście istotnym wymiarem integracji międzykulturowej i wytwarzania wielokulturowego dyskursu są sposoby użytkowania i organizacji miejskiej przestrzeni.

¹⁶ Zob. też: wykład wygłoszony przez Chantal Mouffe w Fundacji Róży Luksemburg w 2009 roku, <http://www.rosalux.de/index.php?id=18850> [24.10.2011] oraz dyskusja z udziałem autorki w ramach Europejskiego Kongresu Kultury pod hasłem „Niebezpieczne związki”, która odbyła się 10 września 2011 roku we Wrocławiu: http://www.nina.gov.pl/ninateka/wideoteka/detal/2011/09/21/EKK__Debata__Niebezpieczne_zwiazki_10_09_11 [24.10.2011].

¹⁷ Podczas Europejskiego Kongresu Kultury we Wrocławiu Krzysztof Wodiczko prezentował swoje działania w ramach dyskusji „Zagubieni w kulturze”, która odbyła się 10 września 2011 roku, http://www.culturecongress.eu/wroclaw/discussion_lost_in_culture [24.10.2011].

Nawiązując do myśli prekursora socjologii miasta Georga Simmela, Hartmut Häußermann podkreśla, że: „Figurą miejskości jest obcy. Poprzez gęstość miasta, różnorodność i częstotliwość kontaktów nieustannie spotykamy się z obcymi (...) Ponadto miasto stanowi wielką maszynę służącą integracji, przyciąga i włącza nowoprzybyłych w społeczność, w podział pracy. Stawia określone wymagania i rozdaje szanse. Wreszcie jest miejscem wytwarzania nierówności” [2008: 43]. Na opisywane przez ekologów społecznych procesy segregacji, koncentracji, inwazji i sukcesji można spojrzeć jak na procesy interakcji międzykulturowych, ponieważ są one zwykle powodowane przez klasy społeczne, grupy statusowe lub inne miejskie kultury. Podobnie – na analizowane przez współczesnych socjologów miasta procesy gentryfikacji czy gettoizacji, które należy traktować jako szczególne przypadki bardziej ogólnych społeczno-ekologicznych procesów wymienionych wyżej.

O jakie kultury chodzi? Na przykład w centrach miast skupiają się osoby starsze i młode, bezdzietne, tzw. single; rodziny z dziećmi wybierają obrzeża – w Stanach Zjednoczonych są to suburbia, w Polsce raczej blokowiska. Centrów trzymają się też bezdomni, żebracy, włóczędzy. W wielu miastach istnieją tzw. miasteczka akademickie, zamieszkane wyłącznie przez studentów. W określonych dzielnicach osiedlają się imigranci (nawet jeśli reprezentują różne grupy etniczne czy narodowe, to ich imigrancki styl życia jest często podobny). W innych – ludzie ubodzy albo przeciwnie – zamożni. Majętność mieszkańców od zawsze była kryterium przestrzennych podziałów. W Białymstoku do dziś w języku potocznym funkcjonuje nazwa Chanajki, odnosząca się do przedwojennej, biedniejszej dzielnicy żydowskiej, stanowiącej topograficzny kontrpunkt dla fabrykanckich pałacyków, stojących przy głównych ulicach miasta, Warszawskiej czy Lipowej. Coraz częściej w krajobrazie polskich miast pojawiają się też osiedla socjalne. W Białymstoku osiedle takie zostało przez mieszkańców „Meksykiem”. W przeszłości segregacja dokonywała się według kryteriów zawodowych – świadczą o tym nazwy ulic: Szewska, Kuźnicza, Stolarska [Jałowiecki 2008] lub religijnych – Żydzi osiedlali się wokół synagogi, katolicy wokół kościoła, ponieważ świątynia lub dom modlitwy stanowiły kulturalne centra każdej społeczności, czy jak pisał Simmel [2008: 373-374], jej „osie obrotu”.

Do najpoważniejszych problemów współczesnych miast europejskich Häußermann zalicza polaryzację i segregację; polemizuje natomiast z tezą o ich gettoizacji: „w miastach europejskich w żadnym wypadku nie można mówić o gettach. Nie istnieją dzielnice zamknięte, których populację tworzy jedna grupa etniczna albo w których nie ma rodzimych mieszkańców. Zawsze jest to mieszanka wielu kultur, nie ma amerykańskich *no go areas*. Cechą gett jest

odgraniczenie od reszty miasta, brak połączeń zarówno społecznych, jak i komunikacyjnych. W Europie możemy wprawdzie mówić o pewnej koncentracji przestrzennej, ale na pewno nie o gettach” [2008: 44-45]. Wydaje się jednak, że o ile w przypadku grup etnokulturowych Häußermann może mieć rację, to obserwacja ta nie jest trafna w przypadku tzw. kultury ubóstwa i gettoizacji biedy. To samo pojęcie nie może być jednak stosowane w odniesieniu do chronionych, grodzonych osiedli czy społeczności (*gated communities*) zamieszkałych przez wyższą klasę średnią. Gettoizacja implikuje zamknięcie, izolację, wykluczenie; jest elementem doświadczenia ubóstwa i symptomem ograniczenia szans życiowych (możliwości wyboru miejsca zamieszkania). Grodzone osiedla są jedynie „dobrowolnymi gettami”, efektem „gettoizacji z wyboru”, w odróżnieniu od „prawdziwych” gett „z musu”, do których „nikt z zewnątrz się nie zapuszcza” i z których „nie można się wydostać” [por. Bauman 2010: 113].

W Polsce, na tle krajów Europy Zachodniej, sytuacja jest wyjątkowa ze względu na socjalistyczną przeszłość. W okresie PRL-u próbowano przeciwdziałać opisanym wyżej procesom społeczno-ekologicznym poprzez budowę egalitarnych osiedli, gdzie inteligencja i robotnicy, w tym niedawni przybysze ze wsi, mieszkali obok siebie. Nie osiągnięto wprawdzie zamierzonego celu integracyjnego, ale pozostałością tego okresu jest „mozaikowa” struktura społeczna polskich blokowisk.

Większość procesów zachodzących w mieście na poziomie jego przestrzennej struktury wiąże się ze wspomnianą przez Häußermann dynamiką swojskości i obcości, relacji swój-obcy. Wiele uwagi poświęca temu problemowi Zygmunt Bauman [2010]. Procesy segregacji i strategie wykluczające obserwowane dziś w przestrzeni miejskiej są, w jego przekonaniu, pochodną strachu przed obcymi, typowego dla życia miejskiego, ale wzmocnionego dodatkowo za sprawą globalizacji i rosnącej różnorodności stylów życia w mieście. Strach ten przybiera postać „miksofobii”. Jest to strach przed ogromnym zróżnicowaniem „typów ludzkich oraz stylów życia, ocierających się o siebie codziennie na ulicach współczesnych miast”, który „objawia się w dążeniu do wysp jednolitości i tożsamości pośród morza różnorodności i różnic” [ibidem: 115]. Miksofobia nie jest więc tym samym, co ksenofobia, nie jest bowiem skierowana na zewnątrz, lecz do wewnątrz społeczności – rozsada ją od środka. „Trudna do wchłonięcia i zasymilowania różnorodność środowisk miejskich jest powodem do obaw” – pisze dalej Bauman – jednakże to temu samemu skrzącemu się od niespodzianek krajobrazowi miejskiemu, zawsze nowych zaskakujących uroków pełnemu, przysługuje niezwykła siła przyciągania i moc uwodzicielska” [2010: 117]. Nieodłączną towarzyszką miksofobii jest więc miksofilia – pragnienie różnorodności, które choć neutralizuje strach przed „wewnętrznymi obcy-

mi”, nie stanowi siły integrującej. Miksofilia nie jest lekiem na szkody społeczne wyrządzone przez miksofobię, lecz akceptacją stanu uniwersalnej obcości jako składnika rzeczywistości miejskiej i jego pozytywnym przewartościowaniem.

Fotografia dokumentalna jako metoda badawcza

Początki wykorzystania fotografii dokumentalnej w naukach społecznych (etnografii, antropologii, socjologii) wiążą się z próbą uchwycenia różnic społecznych i kulturowych z jednej strony oraz ukazania problemów społecznych i uzasadnienia potrzeby społecznej reformy – z drugiej. Jednym z prekursorów w tej dziedzinie był polski etnograf Bronisław Malinowski, którego znane monografie, takie jak: *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, *Życie seksualne dzikich czy Ogrody koralowe i ich magia*, zawierały zwykle po kilkadziesiąt fotografii (w tej ostatniej było ich ponad sto). Dzięki zdjęciom, jego uczestnicząca obserwacja społeczności plemiennych była bogatsza o detale, które w przeciwnym razie mogły łatwo umknąć uwadze lub ulecieć z pamięci badacza. Dziś są one także zapisem kultur, które w takim kształcie, w jakim obserwował je Malinowski, już nie istnieją [zob. np. „Konteksty...” 2000].

Poza „obcymi ludami” (najczęściej rdzenną ludnością kolonii) fotografów dokumentalistów, reporterów, artystów i badaczy, od początku interesowali także „obcy” w obrębie ich własnych społeczeństw: przestępcy, ubodzy, imigranci, farmerzy, robotnicy. W minionym stuleciu, w latach dwudziestych, nowojorski reporter Arthur Fellig, znany jako Weegee, oprócz miejsc wypadków i zbrodni, fotografował mieszkańców slumsów, przestępców i członków mafii. W latach trzydziestych fotograf Walker Evans na zlecenie rządowej agencji Farm Security Administration dokumentował doświadczenia rodzin południowo-amerykańskich farmerów, zrujnowanych na skutek Wielkiego Kryzysu. Wykonany przez niego portret Allie Mae'i Burrough stał się ikoną tamtego okresu, podobnie jak „Migrant Mother” Dorothea'y Lange [*Dokumenty...* 2011].

W latach sześćdziesiątych Diane Arbus nadała bardziej dosłowny sens „obcości” fotografowanych osób. Zastąpiła z fotografii ukazujących: artystów cyrkowych, nudystów, transwestytów, karły i olbrzymy, prostytutki, ludzi kalekich lub chorych, homoseksualistów, miłośników tatuażu, żebraków i inne „niezwykłe” miejskie postacie, od których zwykle odwracano wzrok. Sama nazywała swoich modeli „dziwolągami” (*freaks*), jednak bez stygmatyzującej konotacji, raczej przechwytyjąc to słowo jako element dyskursu odmienności, zmieniając jego sens i ładunek emocjonalny (na pozytywny). Arbus chciała fotografować

to, co „zakazane” – nie w sensie prawnym, ale społeczno-obyczajowym. Aparat fotograficzny legitymizował jej obecność wśród fotografowanych ludzi: „Gdybym była po prostu ciekawa, byłoby bardzo trudno powiedzieć do kogoś: ‘Chcę przyjść do twojego domu, żebyś mi opowiedział historię swojego życia’. Chodzi mi o to, że ludzie odpowiadaliby: ‘Oszalałaś’. Poza tym bardzo by się pilnowali. Aparat jest swego rodzaju zezwoleniem. Wiele osób chce by poświęcić im trochę uwagi i to jest ten odpowiedni rodzaj uwagi”¹⁸. W odróżnieniu od Arbus – zewnętrznej obserwatorki, współczesna fotografka Nan Goldin w swojej pracy kieruje się osobistym zaangażowaniem. Na jej zdjęciach pojawiają się głównie jej przyjaciele i znajomi. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku Goldin fotografowała nowojorskich gejów, transseksualistów i transwestytów, narkomanów (w trakcie zażywania narkotyków), chorych na AIDS (na łożu śmierci) oraz scenę punkową (tzw. *new wave*), ukazując te marginalizowane społeczno-kulturowe zjawiska od wewnątrz, z punktu widzenia uczestnika.

Thomas F. Gieryn, porównując perspektywę badań terenowych i laboratoryjnych, pisze: „Badacze w terenie czynią użytek z bycia *blisko* badanych obiektów, przebywania wśród nich; badacze w laboratoriach, przeciwnie, wykorzystują uprawomocniające zalety dystansu – bycia z *dala* od natury (lub społeczeństwa) w jej surowym stanie, w pewnej odległości od bezpośrednich bodźców rozpraszających uwagę i związanych z tym potencjalnych kompromisów” [2006: 21; tłum. z jęz. ang. – KN]. Fotografia dokumentalna jako narzędzie w rękach badacza pozwala połączyć te dwie perspektywy. W momencie wykonywania zdjęcia znajdujemy się blisko fotografowanego obiektu, w mniejszym lub większym stopniu uczestnicząc w rzeczywistości, której jest on częścią. Oglądając, analizując i interpretując wykonane fotografie, oddalamy się od tej rzeczywistości, spoglądamy na nią z pewnego dystansu. Zmieniamy pozycję *insidera* na *outsidera*, z obserwatora uczestniczącego na obserwatora zewnętrznego, niezaangażowanego – tak, jakbyśmy przenosili badany przedmiot z terenu do laboratorium.

Nie oznacza to jednak, że wyjmujemy go z jego „naturalnego” kontekstu, otoczenia. Zaletą fotografii jest możliwość zachowania kontekstu obserwowanych obiektów, interakcji, zdarzeń, uchwycenia go łącznie z fotografowanym obiektem. Kontekst ten wyznacza przede wszystkim czas i miejsce wykonania zdjęcia, przy czym kategoria miejsca łączy w sobie zarówno materialne, jak i symboliczne cechy pewnej przestrzeni, która tym samym przestaje być przestrzenią wyłącznie fizyczną i staje się społeczną. Socjolożka i fotografka Joanna

¹⁸ Cytat za: <http://www.photoquotes.com/ShowQuotes.aspx?id=90&name=Arbus,Diane> (tłum. z jęz. ang. – KN), [24.10.2011].

Erbel [2009, 2010], używając pojęcia „aktorzy nie-ludscy” (zainspirowanego wcześniejszymi pracami Brunona Latoura), podkreśla interakcyjne znaczenie tak rozumianego miejsca czy kontekstu oraz poszczególnych związanych z nim obiektów, takich jak: rowery, samochody, dziecięce wózki, autobusy, sprzedawane na ulicy kwiaty, ławki, pomniki, instalacje artystyczne, drzewa, zwierzęta i wiele innych. Aktorzy nie-ludscy są dla badacza fotografa tak samo ważnymi „tematami” obserwacji, jak ludzie. Niektórzy fotografowie dokumentaliści koncentrują się wyłącznie na tym, co zwykle stanowi tło w fotografii. Na przykład Edward Ruscha fotografował stacje benzynowe, parkingi i budynki wzdłuż Sunset Boulevard (Los Angeles). Interesowały go przedmioty i przestrzeń, a nie – jak innych fotografów – ludzie. Jego fotografie są bezludne, puste. Chciał na nich uchwycić rzeczywistość pozbawioną emocji, w której ważną rolę odgrywają przedmioty. Siebie stawiał zaś w roli obojętnego rejestratora, posługującego się neutralnym medium (*Filmy...* 2011).

Z drugiej strony fotografia pozwala wyizolować pewne elementy obserwowanej rzeczywistości – przyjrzeć się im z bliska i z większą uwagą. Nawiązując do metafory laboratorium, aparat fotograficzny spełnia tu funkcję podobną do mikroskopu: służy powiększeniu oglądanego „preparatu” tak, by umożliwić obserwację tego, czego nie widać gołym okiem, czyli na poziomie potocznego, codziennego doświadczenia. Fotograf Gerry Winogrand mawiał, że fotografuje po to, by „zobaczyć, jak wygląda świat sfotografowany” [ibidem]. Bycie badacza fotografa wśród obserwowanych zjawisk łączy się z bardziej uważną, często też dłuższą i systematyczniejszą, obserwacją w porównaniu do ich zwykłego uczestnika. Fotografia pozwala spojrzeć na świat inaczej, uważniej mu się przyjrzeć, dostrzec rzeczy, które zwykle pomijamy – takie, które umykają naszej uwadze jako oczywiste, albo takie, których nie chcemy widzieć¹⁹. Wielu fotografów, spacerując lub podróżując z aparatem, fotografuje „wszystko” po drodze. Chris Orwing zaleca początkującym adeptom fotografii: „Zorganizuj sobie ćwiczenia w widzeniu i przez pewien ustalony z góry czas zabieraj ze sobą aparat wszędzie, dokądkolwiek idziesz. (...) Zabierz go ze sobą na śniadanie, do pracy i na spacer. Jego obecność otworzy ci oczy” [2010: 56]. Choć dokumentacja totalna czy permanentna jest zadaniem niemożliwym do wykonania (ani do obejrzenia), w latach siedemdziesiątych XX wieku wielu fotografów artystów

¹⁹ W ten sposób fotografia może zapobiegać lub przeciwdziałać społeczno-estetycznemu wykluczeniu. Według Jacquesa Ranciere’a [2007] sposób, w jaki postrzegamy świat ma znaczenie polityczne. Sztuka i inne praktyki reprezentacji rzeczywistości są narzędziem władzy, a ich funkcja polega na wyznaczaniu granic uznania – poprzez dzielenie rzeczywistości na widzialną i niewidzialną. Grupy niewidzialne to te, które są pozbawione władzy i nie posiadają swojej estetycznej reprezentacji. Proces ten Ranciere nazywa „dzieleniem postrzegalnego”.

(sic!) podejmowało to wyzwanie, ukazując praktyczne granice zapisu rzeczywistości [Kinowska 2011].

Badacz fotograf intencjonalnie zatapia się w mieście, przygląda mu się z bliska i fotografując – nie tyle naciskając spust aparatu, co wybierając tematy fotografii, kadrując, tworząc kompozycje – stawia pewne hipotezy. Zdjęcia uwiarygodniają jego obserwacje, ale nie dają gwarancji ich obiektywności. Obserwacje, fotografie, hipotezy badawcze są zawsze przefiltrowane przez własne, subiektywne doświadczenia badacza fotografa i wynikają z jego osobistej konfrontacji z miejscem. Podobnie dzieje się w przypadku innych metod jakościowych, co z perspektywy socjologii rozumiejącej, postulującej „wczuwanie się” obserwatora, może być postrzegane jako zaleta. Fotografia daje jednak większą możliwość bezpośredniego zapisu doświadczenia badawczego i uczynienia go w ten sposób dostępnym, odtwarzalnym (powtarzalnym) i sprawdzalnym. Pozwala bowiem w sposób mechaniczny utrwalić to, co widzi oko – pod warunkiem, że zachowane zostaną dwie podstawowe dla fotografii dokumentalnej zasady: minimalizacji roli fotografa jako twórcy (jak najmniej indywidualnych decyzji) i maksymalnego ograniczenia wpływu fotografii jako medium (jak najmniej konwencji i eksperymentów fotograficznych), [por. Potocka 2010].

Fotografia dokumentalna, w odróżnieniu od artystycznej, to zatem taka fotografia, która „zastępuje” rzeczywistość, z której można wnioskować na temat przedstawionej rzeczywistości. Maria A. Potocka [2010] wymienia zadania tak rozumianej fotografii: zaprezentowanie obiektu, informacja o właściwościach obiektu, ukazanie kontekstu lub tła (albo jego pominięcie), zachowanie wiarygodności wymiarów i kolorów, opis towarzyszący zdjęciom (informacje nieprzekazywalne za pomocą fotografii, sprostowanie „zakłamań” spowodowanych przez medium), komunikacja z odbiorcą (zdjęcie dokumentalne powinno znaczyć to samo dla jego twórcy i odbiorcy). Według Krzysztofa Pijarskiego: „Fotografa dokumentalistę powinna (...) cechować postawa świadka, a nie artysty, z przynależną mu *licentia poetica*. Dokumentalista powinien rejestrować i zestawiać, a nie wypowiadać się” [2011: 4]. Pijarski zwraca jednak uwagę, że pomimo celowej marginalizacji aspektu estetycznego, także fotografia dokumentalna podporządkowana jest pewnym konwencjom, które motywowane są dążeniem do jej zrozumiałości. W praktyce są to więc zwykle nie pojedyncze zdjęcia, ale serie lub zestawy fotografii. Zaprezentowane obok siebie, jedno zdjęcie stanowią kontekst dla innych i na ich tle mogą zostać w określony sposób zinterpretowane, podczas gdy w pojedynkę mogłyby być odczytane zupeł-

nie inaczej. Tę samą funkcję spełniają w fotografii dokumentalnej tytuł i opis²⁰. Antropolog wizualny Marcus Banks idzie o krok dalej, twierdząc, że: „zbiór fotografii dokumentalnych – nie jest po prostu neutralnym dokumentem czy zapisem tego, co wydarzyło się przed aparatem lub kamerą, lecz *przedstawieniem* rzeczy, osób i zdarzeń, które ma w zamierzeniu objaśniać społeczeństwo i jego mechanizmy tym, którzy w nim żyją” [2009: 37].

Banks widzi więc w fotografii dokumentalnej nie tylko narzędzie rejestracji rzeczywistości społecznej i jej opisu, ale też – a może przede wszystkim – jej wyjaśnienia. Dla etnografa, takiego jak Malinowski, dokumentacja rzeczywistości, powiązana z naczelnym zadaniem jej opisu, wyznaczała sens pracy fotograficznej. W odróżnieniu od etnografów, antropologowie i socjologowie rozszerzają wykorzystanie fotografii dla swoich celów naukowych poza aspekt dokumentacyjny. W tym względzie, posługując się fotografią, stają się podobni współczesnym artystom. Posługiwanie się fotografią w socjologii wymaga zatem akceptacji interdyscyplinarności jako wyjściowej perspektywy poznawczej.

Udokumentowane typy relacji międzykulturowych

W przedstawianym projekcie badawczym nie chodziło o proste odnotowanie bardziej lub mniej trwałej obecności różnych grup kulturowych w mieście, ale o opisanie, i być może wyjaśnienie za pomocą fotografii dokumentalnej, dynamiki statusów, relacji, ekspresji tożsamości i działania publicznego tych grup. Dlatego nie posłużyłam się typową fotografią uliczną (ukazującą ludzi), w którą wpisany jest element przypadkowości. Skoncentrowałam się na materialnych, trwałych „śladach” działań społecznych i symbolicznych podejmowanych przez różne grupy kulturowe, pozostawianych przez nie w przestrzeni miasta. Interesowała mnie między innymi kategoria aktorów nie-ludzkich, w rozumieniu zaproponowanym przez Erbel, jako przedmiotów, z którymi wiążą się interesy i działania poszczególnych grup społecznych w mieście. Przy czym, w przypadku przedstawianego projektu chodziło o interesy zdefiniowane kulturowo, przez odniesienie do zwyczaju, sposobu czy stylu życia danej grupy.

Zastosowana strategia badawcza, zapożyczona bardziej od sytuacjonistów niż ze Szkoły Chicago, polegała na „dryfowaniu”, czyli niezaplanowanym i niesystematycznym poruszaniu się po mieście, zorientowanym jednak na założo-

²⁰ Roland Barthes [za: Sztompka 2005] uważa, że obraz fotograficzny potrzebuje tekstu jako „kotwicy” lub „łącznika”. „Kotwica” pozwala zorientować się w znaczeniu fotografii; „łącznik” – w przypadku serii – umieścić ją w ciągu narracyjnym.

ny temat obserwacji – lokalny, miejski ład wielokulturowy. Strukturę obserwacji nadawał więc temat, a nie arbitralny podział przemierzanych przestrzeni miasta. Realizując badanie, przyjąłam szerokie rozumienie wielokulturowości (omówione wyżej), włączając w tę kategorię zarówno grupy etnokulturowe, jak też socjokulturowe. Nie bez znaczenia był oczywiście fakt, że fotografowałam swoje miasto, a więc miałam na jego temat pewną wyjściową wiedzę.

Od lipca do września 2011 roku wykonałam kilkaset fotografii, które następnie poddałam analizie pod kątem udokumentowanych na nich typów relacji międzykulturowych, wytwarzających lokalny wielokulturowy ład miejski. W efekcie wyróżniłam czternaście typów takich relacji, przy czym w obrębie dwóch z nich wyodrębniłam także ich podtypy. Listę tę (klasyfikację) uważam jednak za niekompletną, a zadanie badawcze za niezakończone.

1. Integracja – współistnienie kultur na zasadach równości przy zachowaniu odrębności i tożsamości każdej z nich.

W przestrzeni miasta proces ten uwidacznia się m.in. za pośrednictwem łatwo dostrzegalnej obecności instytucji mniejszościowych, takich jak: Centrum Kultury Prawosławnej (fot. 1) czy Bractwo Młodzieży Prawosławnej, a także instytucji wielokulturowej, jaką jest Centrum im. Ludwika Zamenhofa (fot. 2). Poszczególne grupy etnokulturowe widoczne są w Białymstoku także w polu turystyki, przy czym warto zwrócić uwagę, że rozmaite szlaki turystyczne, tworzone w wielu miastach, określane jako wielokulturowe lub tematyczne, na przykład Warszawa Niemiecka, Rosyjska, Żydowska czy Warszawa Kobiet, *de facto* separują różne grupy kulturowe, podczas gdy białostocki Szlak Esperanto i Wielu Kultur (fot. 3) został skonstruowany niejako w poprzek tego rodzaju podziałów. Tablice szlaku są ponadto wyposażone w tekst w alfabecie Braille'a. Dzięki temu szlak uobecnia nie tylko różne grupy etnokulturowe, które prezentuje, ale także osoby niewidome lub niedowidzące – jako użytkowników przestrzeni miejskiej.

Szczególne miejsca w publicznej przestrzeni miasta zajmują Ludwik Zamenhof i stworzony przez niego język esperanto, spełniając funkcję symbolu „wielokulturowego Białegostoku”. Oprócz wspomnianego szlaku, tradycja ta manifestuje się w postaci: miejsc pamięci poświęconych Zamenhofowi (pomnik, tablice, mural, ulica), otwartych przestrzeni komercyjnych (Cafe Esperanto) i *quasi*-otwartych przestrzeni publicznych (np. esperancka biblioteka), (fot. 4).

Poszukując w przestrzeni miasta trwałych znaków integracji międzykulturowej, dodatkowo wyróżniłam kategorię „hubów” wielokulturowości, czyli miejsc o szczególnym potencjale i nasyceniu spotkaniami między-

kulturowymi. Każde z tych miejsc stanowi *de facto* cały kompleks pozostających w różnych relacjach i zajmujących różne pozycje (centralne, peryferyjne) miejskich subkultur. Do tej kategorii zaliczyłam: park Planty, plac Miejski, dworce kolejowy i autobusowy oraz blokowiska. Park Planty stanowi otwartą przestrzeń spotkania międzygeneracyjnego, użytkowany jest głównie przez osoby starsze, rodziców lub opiekunki z dziećmi oraz młodzież szkolną i akademicką. W przestrzeni placu Miejskiego z kolei pojawia się cała plejada aktorów nie-ludzkich, jako korelatów poszczególnych, zajmujących plac, grup kulturowych. Są to: sprzedawane tam kwiaty i obrazy, zaparkowane na obrzeżach placu rowery (sam plac jest wyłączony z ruchu rowerowego), ławki, wózki dla dzieci, meble należące do kawiarnianych ogródków (fot. 5, fot. 6, fot. 7). Dworce stwarzają możliwość spotkania między mieszkańcami miasta i okolicznych wsi. Dla blokowisk charakterystyczne jest statusowe przemieszanie mieszkańców. Ponadto, w ich obszarze tworzą się i manifestują typowo miejskie subkultury (przynależące do sfery kultury ulicy).

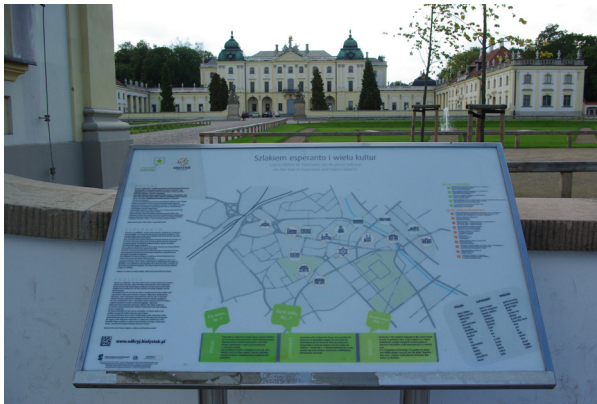
Fot. 1



Fot. 2



Fot. 3



Fot. 4



Fot. 5



Fot. 6



Fot. 7



2. **Asymilacja** – podporządkowanie jednej kultury zasadom obowiązującym w innej – dominującej.

W wymiarze publiczno-przestrzennym proces ten polega między innymi na umasowieniu elementów kultury elitarnej (np. praca Kuby Dąbrowskiego „Cztery zdjęcia” – automat z artystycznymi fotografiami, po 2 złote jedna, ustawiony na dworcu kolejowym jako obiekt sztuki i handlu zarazem), (fot. 8) albo legalizacji i instytucjonalizacji elementów kultury ulicy (np. bardzo widoczny w przestrzeni publicznej Białystok Up To Date Festival), (fot. 9).

Fot. 8



Fot. 9



3. **Marginalizacja** – niemożliwość pełnego uczestniczenia w sferze publicznej lub decydowania o kształcie przestrzeni publicznej.

W takiej sytuacji znajdują się różne subkultury ulicy, m.in.: artyści uliczni, deskorolkarze i rolkarze (dzięki masom krytycznym i modzie na ekologiczny styl życia w coraz mniejszym stopniu dotyczy to rowerzystów), ale także osoby starsze czy zajmujące się handlem obwoźnym lub naręcznym. Efektem marginalizacji jest społeczne wytwarzanie „szczelin”: „Szczelina to uprzywilejowane miejsce, w którym stłumione pytania pozostają słyszalne, w którym pewne idee odrzucone przez dominujący model potwierdzają swoją aktualność, w którym wiele skrępowanych i zablokowanych mniejszościowych procesów stawania się demonstruje swoją żywotność” [Le Strat 2008: 17]. Takimi szczelinami są na przykład tzw. nielegalne ściany (fot. 10), osiedlowe ryneczki czy parkowe stoliki miłośników szachów.

Fot. 10



4. **Enklawowość** – względnie trwała sytuacja przestrzennego „wydzielenia” ustanawiająca się w oparciu o zasadę inkluzji/ekskluzji społecznej; o enklawie mówimy w odniesieniu do zbiorowości w jakiś sposób (pod względem pewnych cech) wyodrębniającej się i dającej się wyodrębnić przez badacza-observatora z otoczenia.

W badaniu wyróżniłam trzy rodzaje enklaw kulturowych, wyraźnie zaznaczających się w przestrzeni publicznej miasta. Co ciekawe, żadna z nich nie jest powiązana ze sposobem czy stylem życia jakiejś grupy etnokulturowej – w Białymstoku nie istnieją etniczne dzielnice czy getta.

- a) **Enklawa otwarta** charakteryzuje się relatywnie łatwym dostępem możliwym dzięki przyjęciu pewnego, powszechnie znanego wzoru działania. W przypadku enklaw komercyjnych, których przykładem są przestrzenie galerii handlowych (fot. 11), tym wzorem działania jest konsumpcjonizm. Działania podejmowane w takiej przestrzeni-enklawie oscylują wokół różnego rodzaju konsumpcji, także konsumpcji kulturowej. Ponieważ działania te mogą mieć charakter pozorny (do galerii idzie się po to, by „pochodzić po sklepach”, niekoniecznie coś kupując), wpływ statusu ekonomicznego na dostęp do tak zdefiniowanej enklawy ulega osłabieniu.

Fot. 11



- b) **Enklawa semi-otwarta** (*quasi-otwarta*) charakteryzuje się częściową blokadą dostępu ze względu na brak kompetencji lub innych zasobów. Przykładem enklawy semi-otwartej jest galeria sztuki współczesnej, która pomimo braku formalnych barier, stanowi przestrzeń wykluczającą i elitaryzującą. Linia demarkacyjna przebiega w tym przypadku wzdłuż podziałów klasowo-warstwowych [por. Bourdieu 2005]. Blokada dostępu związana jest z rozpowszechnionymi wzorami biernego uczestnictwa w kulturze, podczas gdy wizyta w galerii sztuki wymaga aktywnego odbioru, samodzielnego usensownienia oglądanego dzieła (fot. 12).

Fot. 12



- c) **Enklawa zamknięta** uwidacznia się za sprawą niemal całkowitego braku kontaktu ze światem zewnętrznym. Z tego powodu życie takiej enklawy zostaje wyłączone z obszaru tego, co widoczne, dostrzegalne. Przykładem jest więzienie (fot. 13); przechodząc lub przejeżdżając wzdłuż jego murów odnotowujemy zaledwie fakt jego istnienia. Zamknięte enklawy są pożywką dla stereotypów: podczas imprezy ESSA East Side Street Art 2011 biorący w niej udział twórcy malowali na ścianie więzienia. Większość prac w ogóle nie nawiązywała do miejsca ich wykonania. Część artystów podjęła jednak próbę odniesienia się do bezpośredniego kontekstu działania. Wykonane przez nich prace ukazują kreskówkowy świat kasiarzy, worków z pieniędzmi i więziennych pasiaków niemający nic wspólnego z rzeczywistością za ścianą.

Fot. 13



5. **Segregacja** – przestrzenna i społeczna separacja albo izolacja. Może mieć charakter pozytywny lub negatywny w zależności od funkcji, jaką spełnia.

a) **Segregacja pozytywna** ma ułatwiać dostęp, wyrównywać szanse. W przestrzeni miasta manifestuje się głównie poprzez różne udogodnienia dla osób niepełnosprawnych: obniżone krawężniki, podjazdy, wydzielone miejsca parkingowe (fot. 14), sygnały dźwiękowe na przejściach dla pieszych, informację w języku Braille'a. Jej sens jest afirmatywny.

Fot. 14



- b) **Segregacja negatywna** – odwrotnie – ma utrudniać lub uniemożliwiać dostęp. Wiąże się z różnymi strategiami zamykającymi, zakazującym, wykluczającymi. Dotyczy głównie kultur spontanicznych, żywołowo opanowujących miejskie przestrzenie, w powszechnym odczuciu zagrażających porządkowi społecznemu. Przykładem może być zakaz jazdy na rolkach i deskorolkach na placu Miejskim (fot. 15) albo konieczność uzyskiwania specjalnych pozwoleń na artystyczny występ w tym miejscu. W przypadku placu Miejskiego segregacja negatywna ogranicza jego wielokulturowy potencjał; blokuje możliwość samoprzekształcania tej przestrzeni w wielokulturowy „hub”. Segregacja negatywna łączy się także z ksenofobią, strachem przed obcymi i dążeniem do zapewnienia sobie bezpieczeństwa albo zabezpieczenia własnych interesów. Przyjmuje postać grodzonych osiedli, parkingów „tylko dla mieszkańców” i krat w oknach.

Fot. 15



6. **Folklorizm i orientalizm** – zainteresowanie tradycyjnymi, ludowymi aspektami innych kultur etnicznych i narodowych (np. kuchnią, stro-

jem, sztuką dekoratorską), niekoniecznie historycznie powiązanych z Białymstokiem.

Wspólną cechą folkloryzmu i orientalizmu jest przenoszenie oryginalnych wytworów kulturowych we wtórny, zwykle komercyjny kontekst. Oznacza to ich całkowitą desemantyzację. Proces ten może przybierać różne formy: od prostej inkorporacji wybranych elementów kultur Wschodu, poprzez synkretyzm kulturowy (przetwarzanie elementów innych kultur w ramach kultury lokalnej), po próby odtworzenia zanikających tradycji wschodniego pogranicza. W przestrzeni miasta zjawiska te uwidaczniają się za sprawą restauracji serwujących kuchnię chińską, arabską, hinduską, grecką czy węgierską (ale na ogół nie regionalną, podlaską), sklepów z wyrobami „etnicznymi” (o wiele mówiących nazwach, takich jak: Orient albo India Decor), (fot. 16) oraz folklorystycznych festiwali (np. Podlaska Oktawa Kultur). Lokalnym przykładem synkretyzmu jest bar Pizza Polska.

Fot. 16



7. **Utowarowienie** – traktowanie wielokulturowości, głównie przez miejski samorząd i lokalnych przedsiębiorców, nie jako autotelicznej wartości, ale jako produktu turystycznego i promocyjnego atutu.

Wyrazem tej tendencji jest zarówno Szlak Esperanto i Wielu Kultur, jak też „etniczne” restauracje i sklepy. Uwagę badacza-fotografa przyciągają także eksponowane w sklepowych witrynach turystyczne pamiątki, takie jak: reprodukcje przedstawiające białostockie kościoły, cerkwie i nieistniejącą Wielką Synagogę; ceramiczne dzwoneczki z wymalowanymi miniaturami tych samych obiektów albo karykaturalne figurki i stereotypowe portrety Żydów – z brodami, pejsami i w czarnych chałatach (mające zapewnić nabywcy finansowe powodzenie), (fot. 17). Wielokulturowość utowarowiona, pozorna, często karmi się stereotypowym wyobrażeniem, rodzimym folklorem lub martwymi tradycjami (jak picie buzy lub jedzenie bułek białys).

Fot. 17

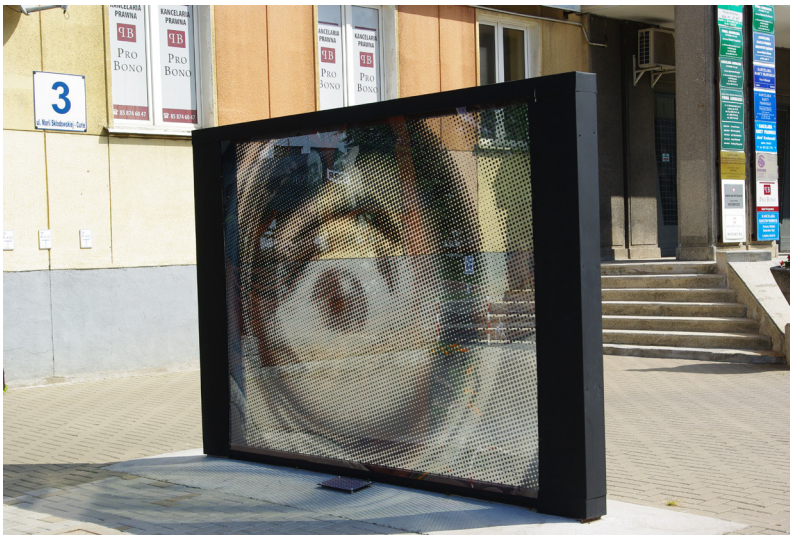


8. **„Nieobecność”** – intensyfikacja obecności przedwojennej społeczności żydowskiej w sferze symbolicznej, jej współczesne uobecnianie poprzez praktyki upamiętniania i przywracania pamięci.

Zjawisko to ma ograniczony zasięg, dotyczy tylko jednej grupy narodowej i religijnej – Żydów. Jest pochodną pustki, jaka pozostała po tej zbiorowości w strukturze demograficznej miasta po drugiej wojnie światowej. Cudzośćłów oznacza, że społeczność ta jest obecna w prze-

strzeni miasta nie fizycznie, ale na poziomie symbolicznym. Jej uobecnianiu służą „miejsca pamięci” – w szerokim rozumieniu, jakie nadał temu terminowi Pierre Nora. Są to nie tylko pomniki (Wielkiej Synagogi, Bohaterów Getta), ale też cmentarz, ocalałe, choć niepełniące już swoich funkcji, budynki dawnych synagog czy – coraz rzadziej spotykane – mezuzy w futrynach drzwi i wsporniki lamp z Gwiazdą Dawida na domach zamieszkałych przed wojną przez Żydów. Są to także: Szlak Dziedzictwa Żydowskiego czy instalacja Aleksandry Czerniawskiej „Kinooko”, poświęcona twórczości filmowej Dżigi Wiertowa (Denisa Kaufmana), (fot. 18).

Fot. 18



9. **Stawanie na drodze przechodnia** – strategia inicjowania kontaktu międzykulturowego w przestrzeni publicznej oparta na zaskoczeniu, wprowadzeniu w tą przestrzeń jakiegoś niespodziewanego, innego, niepokojącego lub intrygującego elementu i w ten sposób wywołaniu refleksji, poruszeniu wyobraźni czy pobudzeniu emocji. Strategia „stawania na drodze przechodnia” jest rodzajem symbolicznego wyzwania: „przestrzeń zadaje przechodniowi pewien tekst do czytania i dążyć można do tego, aby przechodzień stał się swego rodzaju aktorem ulicznym. Chodzi o to, by obdarzyć go uwagą, ale także wyzwolić w nim uwagę” [Roch Sulima, za: Erbel, Ostrowska 2010: 201]. Związana jest z funkcją współczesnej sztuki publicznej (przykład publicznych in-

stalacji, które powstały w ramach międzynarodowej wystawy „Podróż na Wschód” (fot. 19)) z jednej strony oraz protestów, marszy, manifestacji, happeningów, *flash mobów*, mas krytycznych i innych spontanicznych publicznych zgromadzeń z drugiej (np. Marsz Jedności, w którym białostoczanianie wyrazili sprzeciw wobec aktów rasizmu i agresywnego nacjonalizmu, jakie w sierpniu 2011 roku miały miejsce na Podlasiu). Polega na świadomym wykorzystywaniu sfery lub przestrzeni publicznej w celu artykulacji własnej kultury czy, jak pisze Chantal Mouffe, różnicy, albo też międzykulturowej solidarności (wciąż jednak z naciskiem na różnicę).

Fot. 19



- 10. Inwazja** – ekspansywna (w wymiarze przestrzennym i symbolicznym) forma publicznej manifestacji grupowej przynależności i tożsamości. W Białymstoku strategia ta w najbardziej spektakularny sposób realizowana jest przez kibiców Jagielloni – jedną z najsilniejszych lokalnych subkultur. W ciągu ostatnich kilku lat w wielu punktach miasta, głównie na peryferyjnych blokowiskach, powstały „zamówione” przez to środowisko murale, namalowane zwykle w barwach klubu. Abstrahując od ich estetycznej jakości i ostracyzmu ze strony lokalnych twórców sztuki ulicy, legalizacja ścian i „nienaruszalność” wykonanych na nich prac (nie są one dewastowane, zamalowywane, nie pojawiają się na nich tagi) mogą świadczyć o ich społecznej legitymizacji – pomimo niekiedy anty-

obywatelskich treści (np. zakapturzona postać trzymająca w podniesionej ręce palącą się flarę), (fot. 20).

Fot. 20



- 11. Kolonizacja** – kulturowe zawłaszczanie obiektów należących do wspólnej przestrzeni symbolicznej miasta przez grupy skonfliktowane na tle zbiorowej pamięci historycznych wydarzeń lub postaci.
- We wrześniu 2011 roku środowiska kombatanckie umieściły na pomniku Bohaterów Ziemi Białostockiej – bezprawnie i wbrew woli autora – napis „Bóg – Honor – Ojczyzna” oraz koronę. Odsłonięty 22 lipca 1975 roku pomnik zaprojektował Jan Bohdan Chmielewski: przedstawia strzeżone (siedemnastometrowe) sosny złączone koronami, a wśród nich siedzącego na gnieździe orła – bez korony. Intencją autora było stworzenie pomnika uniwersalnego, zrozumiałego i akceptowanego, inspirowanego legendą o Lechu, który napotkawszy w trakcie wędrówki przez puszcę gniazdo białego orła, postanowił osiedlić się w tym miejscu oraz napisanym w 1900 roku przez Władysława Bełzę wierszem *Wyznanie wiary dziecięcia polskiego*, zaczynającym się od słów: *Kto ty jesteś? Polak mały. Jaki znak twój? Orzeł biały*. Prywatnie Chmielewski dedykował pomnik swoim poległym towarzyszom broni i przyjaciółom z Armii Krajowej, nie deprecjonując jednak roli żołnierzy Ludowego Wojska Polskiego w wal-

ce z hitlerowskim okupantem²¹. Stojący za ingerencją w kształt pomnika członkowie Związku Więźniów Politycznych Okresu Stalinowskiego argumentują jednak: „Obowiązkiem naszym jest utrwalanie pamięci żołnierzy i usuwanie elementów stalinowskich, komunistycznych (...). A dlaczego żołnierze podziemia nie mogą mieć pomnika prawdziwie polskiego? Pomnik polski, prawdziwy, jest z orłem w koronie i dewizą Polaków „Bóg – Honor – Ojczyzna” [za: Kłopotowski 2011], (fot. 21).

Fot. 21



12. Dominacja – symboliczna przewaga jednej grupy kulturowej nad innymi, manifestująca się w szerszym dostępie do przestrzeni publicznej i większych możliwościach jej zawłaszczania w porównaniu z innymi grupami. Przyglądając się publicznej przestrzeni Białegostoku nie sposób nie odnieść wrażenia, że jest ona zdominowana przez katolików. Obok górujących nad miastem świątyń (fot. 22) – centralnie zlokalizowane zostały pomniki Jana Pawła II i ks. Jerzego Popiełuszki, a nawet powstał szlak „Śladami Błogosławionego ks. Michała Sopoćki” (fot. 23).

²¹ Okoliczności powstania i znaczenie pomnika wyjaśnia sam autor w liście skierowanym do związku oraz Urzędu Miejskiego.

Fot. 22



Fot. 23



13. Rywalizacja – opozycja między grupami kulturowymi, które konkurują ze sobą, zabiegając o dostęp do przestrzeni publicznej i możliwości jej zawłaszczenia.

Do pewnego stopnia jest pochodną opisanego wyżej zjawiska dominacji. Dotyczy relacji między większością i mniejszością lub konkurencyjnymi mniejszościami. Trzymając się obszaru religii, przykładem może być budowa dzwonnicy przy cerkwi św. Ducha (fot. 24) – trzeciej najwyższej budowli w Białymstoku (po wieży kościoła św. Rocha i kościoła farnego)! Stosunki oparte na rywalizacji mogą prowadzić do konfliktów (jawnych lub utajonych) na tle obrony własnych wartości kulturowych, tożsamości kulturowej lub dostępu do zasobów politycznych, ekonomicznych i symbolicznych. Kultura jest wówczas postrzegana jako czynnik mobilizujący grupę [por. Sztop-Rutkowska 2008: 43-46].

Fot. 24



14. Antagonizm – otwarty, jawny konflikt między grupami kulturowymi. Najbardziej zantagonizowaną nie tylko wobec poszczególnych mniejszościowych grup etniczno-kulturowych, ale też wobec społeczności miasta w ogóle, grupę subkulturową stanowią środowiska skrajnie nacjonalistyczne i neonazistowskie. Ich działania koncentrują się na miejscach pamięci i instytucjach mniejszości. Dotyczy to szczególnie, ale nie wyłącznie, nieobecnej społeczności żydowskiej. Działania te mają charakter antyobywatelski i przestępczy; polegają na dewastacji mienia i symbolicznej agresji, to znaczy umieszczaniu w przestrzeni miasta ksenofobicznych haseł (np. „Ruskie won!”) i nazistowskich symboli (głównie swastyk i celt) – od pewnego czasu konsekwentnie zama-

lowywanych przez służby porządkowe i prywatnych właścicieli nieruchomości (fot. 25).

Fot. 25



Zaproponowane powyżej kategorie analizy relacji międzykulturowych w przestrzeni Białegostoku nie są oczywiście rozłączne. Mają sens poznawczy i heurystyczny. Zostały przeze mnie potraktowane jako równorzędne, choć zasięg i skala poszczególnych zjawisk są zróżnicowane i zmienne w czasie. Jak pisałam we wstępie, interesowało mnie przede wszystkim stworzenie swego rodzaju mapy tych relacji – mapy pojęciowej, nie społeczno-geograficznej (jaką posługiwano się w Szkole Chicago). Mapę tę przedstawiłam powyżej. Kończąc tekst, mam też poczucie, że zrealizowany przeze mnie projekt badawczy dowodzi przydatności wykorzystanej w nim techniki – fotografii dokumentalnej. Ujawnia także jej ograniczenia, takie jak: potrzeba dodatkowego objaśnienia i ukontekstowania wykonanych fotografii, nieuniknione „skażenie” perspektywą badacza – zewnętrznego obserwatora czy trudność całościowego uchwycenia (fotograficznego opisu) złożonej rzeczywistości społecznej – w tym przypadku miejskiej wielokulturowości. Fotografia dokumentalna pozwala jednak inaczej spojrzeć na wielokrotnie obserwowane i opisywane zjawiska i zobaczyć je w nowym świetle – odbyć proustowską podróż, nie ku nowym lądom, lecz ku nowemu spojrzeniu. To nowe spojrzenie dotyczy przede wszystkim nowego rozumienia wielokulturowości, dla którego uobecniające się w przestrzeni miasta kulturowe manifestacje stanowią najlepsze uzasadnienie; dowodzą, że: „Tradycyjnie rozumiana wielokulturowość w dzisiejszym pluralistycznym,

mobilnym, niesłychanie szybko zmieniającym się społeczeństwie nie wystarcza, gdyż w obecnych warunkach nie może sprowadzać się wyłącznie do poszanowania różnic narodowościowych czy religijnych. Nowa wielokulturowość to poszukiwanie Innego we wszelkiego rodzaju odmienności, na peryferiach dominujących dyskursów i nieobecnościach; w przedstawicielach mniejszości seksualnych, w osobach starszych, niepełnosprawnych, kobietach” [Kusek, Sanetra-Szeliga 2010: 12]. Przemierzając z aparatem fotograficznym przestrzenie Białegostoku, nie sposób nie zauważyć tej nowej wielokulturowości. Choć z drugiej strony z całą wyrazistością dostrzega się wówczas także wspomniane „nieobecności”. Widzeniu wymykają się na przykład kultury Kaukazu reprezentowane przez liczną grupę uchodźców z tego rejonu świata (nie licząc ośrodków, w których mieszkają) czy społeczność gejowsko-lesbijska, wyróżniająca się w miastach Europy Zachodniej i Ameryki Północnej, a tu całkowicie wtopiona w otoczenie. Obserwacje te pozwalają na nowo spojrzeć także na wielokulturowość Białegostoku – jak na eksperyment w toku, projekt wymagający ciągłego przepracowywania przez mieszkańców, edukatorów i... badaczy.

Bibliografia

- Alexander Ch. i in. [2008] *Język wzorców. Miasta, budynki, konstrukcja*, Sopot
- Banks M. [2009] *Materiały wizualne w badaniach jakościowych*, Warszawa
- Bauman Z. [2010] *Między chwilą a pięknem. O sztuce w rozpadzonym świecie*, Łódź
- Bojar H. [2000] *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*, Wrocław
- Bourdieu P. [2005] *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, Warszawa
- Burszta W.J. [2008] *Od wielokulturowości do międzykulturowości z monokulturą w tle*, „Kultura Współczesna” nr 2: 19-36
- Coser L. [1997] *Społeczne funkcje konfliktu*, [w:] M. Malikowski, S. Marczuk (red.), *Socjologia ogólna. Wybór tekstów*, t. 2, Tyczyn, 184-188
- Dokumenty dla artystów* [2011], [w:] *Historia fotografii. Geniusz zakłęty w fotografii*, Odc. 2, BBC
- Erbel J. [2009] *Miejska wspólnota ludzi i nie-ludzi*, „Kultura Popularna” nr 2: 40-47
- Erbel J. [2010] *Dotleniacz i inni nie-ludzcy sojusznicy w walce o nową formę miejskiej wspólnoty*, „Opcje”, nr 2: 26-31
- Erbel J., Ostrowska N. [2010] *Artyści nie wytaczają dziś dróg, oni stają na naszej drodze* (wywiad z R. Sulimą), [w:] *Rajkowska. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa: 183-203
- Filmy na papierze fotograficznym* [2011], [w:] *Historia fotografii. Geniusz zakłęty w fotografii*, Odc. 4, BBC
- Florida R. [2011] *Narodziny klasy kreatywnej*, Warszawa

- Fraser N. [2006] *Od redystrybucji do uznania różnicy? Dylematy sprawiedliwości w erze „post-socjalistycznej”*, [w:] A. Jasińska-Kania i in. (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Warszawa: 1135-1143
- Gieryn T.F. [2006] *City as truth-spot: laboratories and field-sites in urban studies*, „Social Studies of Science”, nr 36: 5-38
- Glazer N. [2006] *Teraz wszyscy jesteśmy multikulturalistami*, [w:] A. Jasińska-Kania i in. (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Warszawa: 1165-1173
- Golka M. [2010] *Imiona wielokulturowości*, Warszawa
- Gołdyka L., Machaj I. (red.), [2007] *Enklawy życia społecznego*, Szczecin
- Gołdyka L., Machaj I. (red.), [2009] *Enklawy życia społecznego. Kontynuacje*, Szczecin
- Häußermann M. [2008] *Europejskie getto*, J. Kusiak (wywiad), „Res Publica Nowa” nr 3: 43-52
- Hobson B. (red.), [2003] *Recognition struggles and social movements*, CUP
- Jałowiecki B. [2008] *Grodzenie „wspólnego pastwiska”. O osiedlach zamkniętych w metropoliach*, „Res Publica Nowa” nr 3: 53-61
- Kasprzak T., Walczak B. [2009] *Diagnoza postaw młodzieży województwa podlaskiego wobec odmienności kulturowej. Raport z badania*, [w:] A. Jasińska-Kania, K. M. Staszyńska (red.), *Diagnoza postaw młodzieży województwa podlaskiego wobec odmienności kulturowej*, Białystok
- Kinowska J. [2011] *Udokumentować wszystko! Utopia fotografii absolutnej*, „Camera Obscura. Historia, Teoria i Estetyka Fotografii”, nr 1: 31-45
- Kłopotowski A. [2011] *Bóg. Honor. Ojczyzna... I prokuratura. Rejonowa*, „Gazeta Wyborcza – Białystok”, 26 września
- Kłoskowska A. [2005] *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa
- „Konteksty. Polska sztuka ludowa. Antropologia kultury, etnografia, sztuka” [2000] nr 1-4: *Malinowski, Witkacy. Fotografia: Między nauką a sztuką*
- Kusek R., Sanetra-Szeliga J. [2010] *Wstęp*, [w:] R. Kusek, J. Sanetra-Szeliga (red.), *W stronę nowej wielokulturowości*, Kraków
- Kymlicka W., Wayne N. [2005] *Obywatelstwo w kulturowo różnorodnych społeczeństwach: problemy, konteksty, pojęcia*, [w:] B. Misztal, M. Przychodzeń (red.), *Aktualność wolności. Wybór tekstów*, Warszawa: 29-89
- Le Strat P.N. [2008] *Szczeliny wielkich miast*, [w:] J. Warsza (red.), *Stadion X. Miejsce, którego nie było*, Warszawa-Kraków, art: 16-19
- Maffesoli M. [2008] *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, Warszawa
- Marody M., Giza-Polreszczuk A. [2004] *Przemiany więzi społecznych*, Warszawa
- Moskalewicz M. [2011] *Przestrzenie pojawiania się. Miejsce lokalności w myśli Hannah Arendt*, [w:] M. Nowak, P. Pluciński (red.), *O miejskiej sferze publicznej. Obywatelskość i konflikty o przestrzeń*, Kraków: 55-68
- Mouffe Ch. [2008] *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa
- Nikitorowicz J. [1995] *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Białystok
- Nowak M., Pluciński P. [2011] *Problemy ze sferą publiczną. O korzyściach z partycypacyjnych rozstrzygnięć*, [w:] M. Nowak, P. Pluciński (red.), *O miejskiej sferze publicznej. Obywatelskość i konflikty o przestrzeń*, Kraków: 11-43

- Offe C. [2006] „Homogeniczność” i demokracja konstytucyjna. Konflikty tożsamości a prawa grupowe, [w:] A. Jasińska-Kania i in. (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Warszawa: 1144-1164
- Orwell G. [2010] *Na dnię w Paryżu i w Londynie*, Warszawa
- Orwig Ch. [2010] *Poezja obrazu. Nowe spojrzenie na kreatywną fotografię*, Łódź
- Pijarski K. [2011] *Fotografia dokumentalna i historie*, „Camera Obscura. Historia, Teoria i Estetyka Fotografii” nr 1: 3-30
- Piotrowski P. [2010] *Agorafilia. Sztuka i demokracja w postkomunistycznej Europie*, Poznań
- Pluciński P. [2011] *Sfera publiczna a społeczeństwo cywilne. Próba zwięzłej interpretacji Habermasowskiej teorii*, [w:] M. Nowak, P. Pluciński (red.), *O miejskiej sferze publicznej. Obywatelskość i konflikty o przestrzeń*, Kraków: 47-53
- Potocka M.A. [2010] *Fotografia*, Warszawa
- Prawa gejų i lesbijek. Komunikat z badań* [2008] Warszawa
- Przejawy dystansu społecznego wobec innych narodów i religii. Komunikat z badań* [2007] Warszawa
- Ranciere J. [2007] *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, Kraków
- Sadowski A. [1995] *Pogranicze polsko-białoruskie*, Białystok
- Simmel G. [2008] *Socjologia przestrzeni*, [w:] H.-J. Dahme, O. Rammstedt (wybór, oprac. i wpraw.), *Pisma socjologiczne*, Warszawa: 365-385
- Sławek T. [2010] *Miasto. Próba zrozumienia*, [w:] E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*, Kraków: 17-69
- Sztompka P. [2005] *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza*, Warszawa
- Sztop-Rutkowska K. [2008] *Próba dialogu. Polacy i Żydzi w międzywojennym Białymstoku*, Kraków
- Wiewiorka M. [2008] *Kłopoty z integracją*, [w:] J. Mucha, E. Narkiewicz-Niedbalec, M. Zielińska (red.), *Co nas łączy, co nas dzieli?*, Zielona Góra
- Znanięcki F. [2001] *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa

SUMMARY

The city as a “laboratory” of multiculturalism. A socio-photographic exercise in observing intercultural relations in the public spaces of Białystok

Białystok is a culturally diversified city. This fact results in the presence of different cultural groups in the city public space, which at the same time becomes a field for manifestation of cultural identities, and meeting (or even clashing) of these groups. Resorting to documentary photography, the authoress attempts at observing the instances of multiculturalism in the space of Białystok in order to create a typology of local intercultural relations. The laboratory metaphor used in the article reflects the dynamic quality of the observed phenomena: diverse cultural groups, reacting one with another as chemical components in a laboratory, constitute the local community with its particular symbols, practices, and problems. The public space they occupy and make use of is a place of a natural social experiment – the creation of a multicultural social order within the city boundaries.

Keywords:

cultural diversity, documentary photography, intercultural relations, multiculturalism, public space

ŁUKASZ KACZMAREK

INSTYTUT ARCHEOLOGII I ETNOLOGII

POLSKA AKADEMIA NAUK

EMAIL: LUKASZK@AMU.EDU.PL

**WOLNY PRZEPIŃYW TOWARÓW
I (U)SŁUG. MULTIKULTURALIZM
A WIELOKULTUROWOŚĆ W WYOBRAŻENIACH
O SWOJSKOŚCI I PRZYDATNOŚCI SPOŁECZNEJ ORAZ
LEGITYMIZACJI KULTUROWEJ W KONTEKŚCIE
AKSJOLOGII EKONOMICZNEJ**

Przemyślenia zawarte w tym artykule, czy raczej eseju, stanowią próbę zarysowania kontekstu, w którym zawarte jest pytanie, w jakim stopniu Polska jest gotowa na stawienie czoła problemom wielokulturowości i w jakich aspektach może ona stanowić zagrożenie, a w jakich szansę, zwłaszcza w sferach równego traktowania, dyskryminowania i stosowania preferencji. Refleksje te mają z konieczności charakter skrótowy i mają raczej sprowokować dalsze pytania, niż udzielić odpowiedzi. Poruszane tu kwestie stanowią pokłosie antropologicznych studiów prowadzonych przeze mnie najczęściej metodą etnograficznych badań terenowych w krajach postkolonialnych (zwłaszcza dawnych kolonii brytyjskich na Fidżi i Jamajce) oraz na obszarach postsocjalistycznych pograniczy kulturowych (okolice Szczecina) i miast (Szczecin, Poznań).

W trakcie opracowywania tego tekstu nieustannie dochodziłem do nowych wniosków, najprawdopodobniej w dużej części pokrywających się z konkluzjami wielu innych i bardziej ode mnie kompetentnych autorów, przez wydawać się mogą mało odkrywcze, czy wręcz banalne, niemniej odnoszę wrażenie, że zbyt rzadko krytycznie dyskutujemy na forum naukowym w Polsce o świecie otaczających nas wyobrażeń i pojawiających się w nich wartości.

Wielokulturowość a multikulturalizm. Kontekst aksjologii ekonomicznej

Multikulturalizm może mieć miejsce tam gdzie istnieje wielokulturowość ale nie wszędzie, gdzie występuje wielokulturowość mamy do czynienia z multikulturalizmem. Wielokulturowość opisuje sytuację, gdzie na danym obszarze istnieje więcej niż jedna kultura¹, czyli tam, gdzie nie występuje homogeniczność kulturowa. Ta ostatnia jest zjawiskiem niezwykle rzadkim, gdy obszarem poddawanym analizie jest państwo. Multikulturalizm, jak wskazuje sufiks „-izm” jest zaledwie jedną z ideologii dotyczących postulowanych relacji międzykulturowych w społeczeństwach heterogenicznych kulturowo [zob. Kaczmarek 2008: 21; Buchowski 2008: 24]. Praktyka językowa i powierzchowność refleksji nad wielokulturowością i multikulturalizmem doprowadziły do nałożenia się na siebie tych dwóch semantycznie odmiennych pojęć, zarówno na gruncie potocznym, jak i teoretycznym (języka angielskiego, jak i we współczesnej polszczyźnie). Co więcej, w tym pojęciowym zamieszaniu rozmyciu uległy także postulaty multikulturalizmu, co jest widoczne w analizie dyskursu i wyobrażeń funkcjonujących w odniesieniu do „Innych” jako przedmiotu polityki państwowej w wielu krajach świata, gdzie multikulturalizm został wprężony w ramy prawnoustrojowe, przynajmniej na poziomie deklaratywnym. Homi K. Bhabha pisze: „Państwa podpisujące się pod (...) wielokulturowym multinacjonalizmem zapewniają o wspieraniu „różnorodności” zarówno u siebie, jak i za granicą, pod warunkiem że demografia tej różnorodności opiera się głównie na wykształconych i ekonomicznie przydatnych emigrantach: informatykach, technikach medycznych i biznesmenach, nie zaś na uchodźcach, politycznych wygnańcach czy nędzarzach” [2010: XVII].

Do tej obserwacji można dodać konstatację, że współczesne państwa, które w różny sposób definiują obywatelstwo i narodowość [zob. np. Smith 2007: 58-62; Anderson 1997; Buchowski 2011; Ładykowski 2011] kierują się dwiema podstawowymi zasadami akceptacji mniejszości kulturowych, co najwyraźniej widać na przykładzie migrantów, oraz uznawania prawa do zachowywania koncesjonowanej odmienności na swoim terytorium przez zbiorowości spoza grupy dominującej kulturowo (zazwyczaj większościowej). Są to zasady wyobrażonej swojskości i wyobrażonej przydatności, które nie muszą być stosowane równocześnie. Słowo „wyobrażone” jest w tym kontekście kluczowe, gdyż do

¹ W tym kontekście rozumiana jako zestaw cech decydujących o odrębności danej zbiorowości od innych na poziomie etnicznym – zob. [Barth 2004 (1969): 348] – i dla szerszego kontekstu problemów definicyjnych związanych z pojęciem „kultura” zob. [Buchowski 2008]).

wyrobienia sobie opinii na temat Innych traktowanych jako odrębne zbiorowości, powszechne jest stosowanie mechanizmów emblematyzującej esencjalizacji: przypisania im *en mass* cech grupowych – np. etnicznych albo zawodowych.

Wspomniane zasady są artykułowane najczęściej w sposób pośredni, ponieważ otwarte przyznanie, że ktoś, lub cała grupa jest niepożądana ze względu na nie-swojskość (nieakceptowaną obcość, odmienność), czy nieprzydatność mogłoby i powinno zostać uznane za dyskryminację. Nie mogę oprzeć się ekspresji, że powyższe zasady są stosowane również wobec „swoich”, niemniej w zetknięciu z innością, odmiennością ich praktykowanie jest o wiele wyraźniej widoczne, a „obcego” jest znacznie łatwiej wyłowić: określić, zemblematyzować, uprzedmiotowić i wykluczyć. W tym kontekście prawa człowieka i zasady multikulturalizmu (równości kultur) oraz równości obywateli wobec prawa znacznie utrudniają państwu prowadzenie selekcji (zarówno pozytywnej, jak negatywnej) osób dopuszczanych do przebywania na ich terenie i „oczyszczania” z „niepożądanych elementów”. Z tego samego powodu znacznie trudniej jest również uzasadniać, projektować i prowadzić polityki preferencyjne.

Rysunek 1. Strona tytułowa oraz ilustracja z wnętrza „Poradnika migranta zarobkowego”



Źródło: („Восток-Запад” 2011)²

² Zamieszczone rysunki stanowią, moim zdaniem, ilustrację opisywanych zjawisk spotykanej w wielu społeczeństwach uzasadnionej ekonomicznie i warunkowej akceptacji migrantów.

Zasada swojskości Innego obowiązuje wobec tych grup, których obecność została „oswojona”, czy zasymilowana - w psychologicznym sensie tego słowa - w zbiorowej świadomości i wyobrażeniach instytucji władzy³ – został ustalony stopień zagrożeń i szkodliwości społecznej, który implikuje ich obecność i zyskały legitymację prawną i/lub „historyczną” do przebywania na terytorium danego państwa (w kontekście polskim por. [ustawa 2005] art. 2). Ta legitymacja nie jest równoznaczna z akceptacją przez inne grupy, a jedynie oznacza przyznanie osobom nienależącym do grupy (grup) dominującej kulturowo uprawnień do przybywania na określonym obszarze; przy czym ich status prawny regulowany indywidualnie lub grupowo może być bardzo różny – od pełni praw obywatelskich do tzw. bezstatusowości [zob. Bloch 2012]. Opisany tu mechanizm może również skutkować odrzuceniem grup i ich przedstawicieli.

Zasada przydatności dotyczy preferencyjnego traktowania tych osób (grup), których obecność jest uznawana za korzystną, pożądaną, a przynajmniej możliwą do wykorzystania dla partykularnych celów, oraz dyskryminacyjnego wobec tych, którzy w wyobrażeniach instytucji władzy są mało przydatni, czy też nieprzydatni, albo niepożądani. Zasada ta zakłada służebność osób i środowisk wobec nakreślonych przez dominujące politycznie środowiska celów. W dyskursach publicznych współczesnych państw dominuje w tym kontekście utylitarystyczna retoryka „realnie ekonomiczna” i oparta na wyobrażeniach nieodzowności wzrostu gospodarczego i demograficznego narracja służebności jednostek wobec „potrzeb rynku pracy”, gdzie traktowany jest on jako synonim słowa „gospodarka”. Przekłada się to na artykułowane przez wiele osób publicznych w Polsce wyobrażenia prymatu wartości niskich kosztów pracy nad prawami pracowników do godnego wynagrodzenia.

Obie zasady, również dzięki wpisaniu w nie mechanizmowi emblematyzującej esencjalizacji, stwarzają możliwości arbitralnego podchodzenia do obowiązujących zapisów prawnych. Owa arbitralność jest wręcz wpisana w system stanowienia i praktykowania praw państw narodowych i pozwala stosować tzw. odpowiedzialność zbiorową oraz mechanizmy „prewencyjnego karania”, przed popełnieniem przestępstwa, a także innych form dyskryminacji. Stosowanie tych zasad może prowadzić również do tzw. odwrotnej dyskryminacji, ze względu na wpisana możliwość prowadzenia polityk preferencyjnych i akcji afirmatywnych wobec określonych grup, przy pominięciu, czy wręcz kosztem innych zbiorowości [zob. Kahlenberg 1996: 16].

³ Do takich instytucji należą w zależności od kontekstu: całe grupy dominujące kulturowo-politycznie, bądź ich emanacje instytucjonalne, takie jak np. system prawny i organa administracyjne, czyli tworzący je ludzie.

W stosowanej w tak nakreślonym dyskursie retoryce, w kontekście legitymacji do przebywania na danym terytorium ludzi odmiennych kulturowo nacisk jest kładziony na ich przydatność i to głównie w aspekcie ekonomicznym, np. na potrzeby „ryнку pracy”, czy „systemu emerytalnego”. Mamy zatem do czynienia z działaniem „aksjologii ekonomicznej”. Prowadzi mnie do obserwacji uzupełniającej zacytowany fragment myśli Homiego K. Bhabha, iż nawet w państwach deklarujących podejście multikulturalistyczne oraz wykluczających wszelkie formy dyskryminacji, legitymacja jednostki do życia ma określony ekwiwalent ekonomiczny, a przekonania o efektywności gospodarczej (ekonomicznej wartości) poszczególnych ludzi należących do danego środowiska (możliwych do zaetykietowania) przekłada się na wartościujące wyobrażenia wobec całej grupy. Dotyczy to zbiorowości mniejszościowych, migracyjnych, a także zawodowych, czy wręcz po prostu – możliwych do zemblematyzowania środowisk (np. Romowie, katolicy, muzułmanie, homoseksualiści, ateści, anarchiści, „kibole”, humaniści).

Z powyższego wynika, że tolerancja dla odmienności, w interesującym nas tu kontekście zwłaszcza kulturowej, jest związana z wyobrażoną (szacowaną i domniemaną na podstawie obowiązujących stereotypów, opinii i przekonań) przydatnością i służebnością danej zbiorowości osób dla grupy dominującej, często określanej totalizującym mianem „ogółu społeczeństwa”, czy „narodu”, choć w większości przypadków, których to dotyczy, mamy do czynienia ze zjawiskami o zasięgu lokalnym. O ile zatem w kontekście transgranicznego, czy tzw. regionalnego integrowania się rynków (np. Unii Europejskiej, NAFTA, CARRICOM) zakłada się promowanie ułatwień dla wolnego przepływu towarów i usług, o tyle przepływ ludności jest ograniczony do przepływu „sług” - reglamentowany lub co najmniej obwarowany zastrzeżeniami, które gwarantują służebny, pomocniczy charakter migrantów wobec ekonomii przedsiębiorstw, jednostek samorządu terytorialnego, instytucji państwowych i państw jako takich. Nawet jeśli osoba przenosi się na obszar innego państwa w celach nieprodukcyjnych (np. emerytka), to jest zobowiązana potwierdzić swoją wartość ekonomiczną przez wykazanie, iż posiada środki finansowe oraz ubezpieczenia wystarczające aby nie stać się obciążeniem dla przyjmującego państwa oraz utrzymać się w nim. Zdecydowany akcent jest położony na przydatność jednostki dla ekonomii i rynku pracy w nowym miejscu, przy czym do niedawna nawet w Unii Europejskiej obowiązywała zasada „niszowości” lub „braku rąk do pracy”, czyli zatrudniania pracownika z zagranicy, jedynie gdy wykazano, że nie udało się znaleźć do tej pracy „krajowca”, lub gdy miejscowi nie przejawiali ochoty do parania się określonym zajęciem.

W mojej opinii jest to potwierdzenie na poziomie prawnym i w kategoriach ekonomicznych omawianych powyżej zasad „wyobrażonej przydatności-słuźebności” oraz „wyobrażonej swojskości”. Badania dotyczące integracji społecznej członków niedominujących zbiorowości kulturowych o korzeniach zagranicznych, przez dziennikarzy często zwanych „imigrantami” – nawet jeśli ich przodkowie przybyli do danego kraju wiele lat, a nawet kilka pokoleń wcześniej – wykazują, iż większość z ich przedstawicieli, dopóki się nie zasymiluje w stopniu umożliwiającym odpowiednią akceptację przez „miejscowych”, nie może osiągnąć roli innej niż podrzędna w aspekcie dochodów i prestiżu na lokalnym rynku pracy [zob. np. Crul, Vermeuen 2003; Kasinitz i in. 2008; Alicke 2011]. I nawet gdyby wyniki tych badań miały okazać się niemiarodajne, to mówią nam one wiele o tym jak wyobrażenia i praktyki społeczne, Bourdieauński *habitus*, wpływać mogą na traktowanie Innych w sytuacjach wielokulturowości.

Próba uporządkowania pojęć

Państwa etnicznie homogeniczne występują niezwykle rzadko. Do przyczyn tego stanu rzeczy zaliczyć należy fakt, że ekspansje terytorialne zwykle powodują wkraczanie na cudze terytoria etniczne oraz, że uruchamiają procesy migracyjne. Na obecną sytuację etniczną świata, w której granice jednostek geopolitycznych rzadko pokrywają się z granicami etnicznymi największy wpływ wywarły zapewne zjawiska, które jako antropolog od lat zajmujący się społeczeństwami postkolonialnymi pozwolę sobie określić jako:

- typu kolonializacyjnego (np. podboje - włączając w zakres tego zjawiska również podboje, które trwale zmieniły mapę geopolityczną Starego Świata, jak np. rosyjskie z XVII-XIX wieku – migracje kolonialistów i przedstawicieli podporządkowanych grup: niewolników, pracowników kontraktowych i osadników na obszary zamieszkałe przez inne grupy, a także do metropolii kolonialnych, oraz, niejednokrotnie etnocyd i marginalizację, czy wręcz fizyczną eksterminację rdzennych mieszkańców);
- typu dekolonializacyjnego (np. migracje wywołane zmianą statusu danego terytorium, czy np. „wołą mocarstw”, migracje do dawnych metropolii kolonialnych, spory graniczne i podboje prowadzone przez nowopowstałe państwa);
- wynikające z innych nadarzających się możliwości migracji, a które nie muszą mieć wiele wspólnego z pierwszymi typami (choć jak sądzę, w praktyce wszystkie typy migracji są wymuszane, lub umożliwiane

przez aktualny kontekst prawno-politycznych i ekonomicznych relacji międzynarodowych).

Procesy takie znacząco wpłynęły na kształt i wyłanianie się społeczeństw wielokulturowych. Na niektórych terenach przybycie nowych grup powodowało marginalizację ludności rdzennej, jak na przykład w Stanach Zjednoczonych Ameryki, w Kanadzie, Australii, Nowej Zelandii, Brazylii czy Argentynie. W innych, takich jak choćby Fidżi i większość państw Południowego Pacyfiku czy były radzieckie republiki środkowoazjatyckie, pewnym społecznościom rdzennym udało się zachować, lub odbudować, liczącą przewagę i uzyskać polityczne wpływy pozwalające dążyć do przejęcia i trwałego utrzymania dominacji politycznej i etnicznej.

W czasach poprzedzających rozwój „nowoczesnych nacjonalizmów” wielokulturowość nie stanowiła bezpośrednio obiektu zainteresowania polityków i prawodawców. Owszem, zajmowano się na bieżąco problemami wynikającymi z odmienności etniczno-kulturowej ludności zamieszkującej dane terytorium oraz jej legitymacją, czy też predestynacją do zajmowania określonego miejsca w hierarchii władzy, niemniej traktowano obecność „swoich” i „innych” jako coś naturalnego. Rzadko dochodziło do planowego etnocydu, czy fizycznej eksterminacji którejsz ze stron konfliktu („klasycznym” wyjątkiem była polityka Rzymu wobec Kartaginy w II wieku p.n.e). Zazwyczaj nie stosowano też świadomych polityk nakierowanych na asymilację, czy integrację, a raczej pozostawiano sprawy relacji międzykulturowych własnemu biegowi, z wyjątkiem sytuacji, gdzie do głosu dochodziły względy religijne (np. w XV i XVI – wiecznej Hiszpanii) lub obsesje rządzących. Rzecz jasna, ksenofobia, zwłaszcza w obliczu prawdziwego, bądź urojonego zagrożenia obecnością innych, w licznych przypadkach popychała ludzi do przemocy na tle etnicznym (np. wobec „kozłów ofiarnych” lub „potencjalnie niebezpiecznych”), jednak można cynicznie z perspektywy prezentystycznej powiedzieć, iż była to cena jaką płacono za życie w wielokulturowych społeczeństwach, w których nie zabezpieczano odpowiednio interesów wszystkich grup je tworzących.

W tym kontekście np. Polska Piastów i Rzeczpospolita Obojga Narodów były obszarem wielokulturowym, a na zróżnicowanie etniczno-kulturowe jej mieszkańców spoglądano zapewne z dosyć powszechnym zrozumieniem, jako na wynik „zwyczajnych procesów” gospodarczych i społeczno-politycznych. Można dziś spekulować z dość dużym prawdopodobieństwem, iż sprowadzanie zagranicznych „obcych” osadników do lokowanych w średniowieczu wsi i miast spotykało się z tolerancją, jako racjonalny sposób zagospodarowywania i podnoszenia zyskowności administrowanych terenów przez ich właścicieli. Ponadto istotne jest zastrzeżenie, że w realiach feudalnego państwa polskie-

go, którego kres w kontekście zasad lojalności i tożsamości rodzinnej, w mojej opinii przyniosły dopiero rozbiory, ważniejsza od pochodzenia etnicznego była legitymacja „stanowa”, czyli tytuł do zajmowania miejsca w hierarchii społecznej obwarowany statusem urodzenia i potencjalnej bądź faktycznej sprawczości politycznej. Stąd wzięło się stosunkowo duże przyzwolenie na rozbiory, przy relatywnie niewielkim oporze [Ziejka 2006: 1⁴]. Ludzie dobrze urodzeni (przedstawiciele „dobrej szlachty”, czy arystokracji), czy też uważani za reprezentantów władzy świeckiej, religijnej bądź magicznej cieszyli się wysokim statusem społecznym niezależnie od miejsca swego pochodzenia, jeśli tylko było to korzystne dla rządzących i przez nich akceptowane. Ludzie o obcym pochodzeniu w Polsce mogli otrzymać nadania, czy dzierżawy z rąk możnowładców, lub w inny sposób wejść w posiadanie majątku i zostać uznanymi za swoich przez właściwe z racji urodzenia środowisko stanowe. Także, prawdopodobnie w większości innych systemów kulturowych możliwa była akceptacja inności, lub naturalizacja reprezentantów odmiennych kultur, jeśli w jakiś sposób wykazali swą przydatność dla miejscowych.

Dopiero jednak zjawiska typu kolonializacyjnego i dekolonizacyjnego doprowadziły do poddania relacji społecznych w warunkach wielokulturowości refleksjom i regulacjom, z którymi mamy do czynienia dziś. W kolejnych częściach tego artykułu pragnę krótko omówić najważniejsze etapy wytwarzania obecnych multikulturalistycznych podejść do wielokulturowości.

Pluralizm kulturowy

Pluralizm kulturowy to pogląd bazujący na idei, że historyczne różnice kulturowe między *ludami* powinny być zarówno uznane i uszanowane przez

⁴ Franciszek Ziejka pisze następująco o postawach tej części społeczeństwa, która nie przyjęła rozbiórów jako tragedii: „Trzy kolejne rozbiory Polski sprawiły, że pod koniec XVIII wieku kraj nasz wymazany został z mapy Europy na ponad 120 lat. Nasi przodkowie w różnicowany sposób zareagowali na tę tragedię jednego z największych państw kontynentu, jeszcze niedawno broniącego go przed inwazją Turków. Stanowiący liczbowo największą część polskiego narodu chłopci, w masie swej nie posiadający świadomości narodowej, w ogóle nie zauważyli faktu utraty niepodległości przez Polskę. Tylko nieliczni z nich, jak na przykład niedawno walczący pod rozkazami Kościuszki kosynierzy, ze smutkiem przeżyli upadek Polski, należeli oni jednak do wyjątków (...). Stojący na przeciwległym stopniu drabiny społecznej arystokraci w większości również nie bardzo przejęli się faktem utraty i wymazania Polski z mapy Europy. Z pokorą godną ważniejszych wydarzeń pospieszili w 1796 roku do świątyń w Warszawie czy Krakowie, aby złożyć homagium przedstawicielom zaborczych potęg. Ci - a byli to członkowie kosmopolitycznej arystokracji polskiej, ale i niemałe rzesze szlachty - nie zawahali się też uczcić śmierci ojczyzny balami i hucznymi zabawami.”

porządek prawny, który zabezpiecza ich równe prawa w społeczeństwie narodowym. Zdaniem wielu badaczy, postulat wytworzenia pluralizmu kulturowego w społeczeństwie Stanów Zjednoczonych pochodził od Horace'a Kallena [zob. Kwaśniewski 1987b], amerykańskiego filozofa, który w 1915 roku zabrał głos w dyskusji dotyczącej kształtu społeczeństwa i narodu amerykańskiego w obliczu olbrzymiej imigracji, która rozpoczęła się w latach osiemdziesiątych XIX wieku. W toczącej się debacie często dochodziło do konfrontacji poglądów pomiędzy „asymilacjonistami” a „natywistami”. Pierwsi uważali, że przybysze (głównie pochodzenia europejskiego, czyli biali) powinni stać się Amerykanami, odrzucając swoje dziedzictwo kulturowe. Te podejścia dawały „bezwzględny priorytet grupie większościowej, zajmującej centralną pozycję w społeczeństwie i spychającej na margines lub pochłaniającej bez reszty grupy mniejszościowe, w tej konfrontacji oczywiście słabsze.” [Posern-Zieliński 2005: 143] Nattywiści natomiast uważali, że imigranci zagrażają czystości „anglosaskiego szczepu” i nie powinni się z nim mieszać, a jedynie uznać jego dominację polityczną i kulturową [zob. Spinner 1994: 60].

Kallen zaproteutował zarówno przeciw wywieraniu na imigrantów presji asymilacyjnej, jak i programowemu traktowaniu ich jako podrzędnych i podporządkowanych. Jego zdaniem wysiłki asymilacyjne nie miały szans pełnego powodzenia, gdyż tożsamość etniczna jest częścią osobowości, której nie można zignorować czy zapomnieć. Zaproponował on, aby dążyć do sytuacji pluralizmu kulturowego, czyli „wielości w jedności”, tak by wytworzyć społeczeństwo, w którym wielość kultur stanowi konstytutywną zasadę funkcjonowania tego społeczeństwa, tak jak to może mieć miejsce z wielością wyznań religijnych i ras [Kwaśniewski 1987b]. Postulat ten legł również u podstaw multikulturalizmu jako ideologii i polityki dotyczącej „zarządzania” wielokulturowością.

Wystąpienie Kallena należy osadzić w szerszym kontekście dyskusji o „pluralizmie” jako takim. Istnieje angielska tradycja politycznej myśli pluralistycznej, czasami przedstawiana jako „pluralizm prawny” (*legal pluralism*), którego naczelnymi przedstawicielami byli Harold. J. Laski i J.N. Figgs. Ukształtowany na początku XX wieku, angielski pluralizm polityczny jest interpretowany jako „reakcja przeciwko teoriiom, które przejawiały skłonność do ignorowania istotnej roli odgrywanej przez grupy w politycznym procesie i w życiu wspólnoty” [Nicholls 1974: 5]. W powiązaniu z brytyjskim pluralizmem politycznym i w oparciu o wcześniejsze prace A. F. Bentleya, choć w odmiennym kontekście społecznym, na terenie Stanów Zjednoczonych Ameryki rozwinęło się podejście, którego naczelną ideą było przekonanie, że polityka publiczna może być rozumiana jako wytwór wolnej interakcji presji ze strony grup interesu [Kariel 1968: xii].

Multikulturalizm

W czasach nam bliższych termin „pluralizm kulturowy” został w znacznej mierze wyparty, a może „wchłonięty” przez „multikulturalizm”, który został, moim zdaniem błędnie, przetłumaczony na język polski jako „wielokulturowość”⁵ i w tej ostatniej formie najczęściej pojawia się w opracowaniach antropologicznych i socjo-politologicznych. W ten sposób multikulturalizm bywa rozumiany na kilka sposobów. Przywołana przez Wojciecha Bursztę [1999: 52], Christine Inglis [1996: 16 i dalsze] wyróżnia trzy zasadnicze poziomy multikulturalizmu: demograficzno-deskryptywny, ideologiczno-normatywny i pragmatyczno-polityczny. Pierwszy z nich to obiektywne i niewartościujące określenie sytuacji, gdzie na jednym obszarze występuje wiele kultur (w tym ujęciu odpowiada właśnie mojemu rozumieniu „wielokulturowości”). Na poziomie drugim, multikulturalizm to synonim pluralizmu kulturowego, który jest postulatem ideologicznym odnoszącym się do tego, jak odnosić się do sytuacji wielości kultur na danym obszarze. Na trzecim poziomie zaś, multikulturalizm jawi się jako zestaw działań politycznych, które prowadzą do wprowadzenia owego pluralizmu kulturowego, czyli, w tym ujęciu „multikulturalizm” oznacza tyle, co „polityka wobec wielokulturowości”. Zatem, moim zdaniem, na poziomach drugim i trzecim słowo „wielokulturowość” w miejsce „multikulturalizmu” jest używane w charakterze skrótu myślowego, odnoszącego się do „ideologii i polityki wielokulturowości”.

Biorąc sobie do serca słowa prof. Wojciecha J. Burszty [1999], który przystępując do omówienia „wielokulturowości” napisał, że „nigdy dość porządkowania pojęć”, postanowiłem uporządkować na własny użytek owe różne sposoby pojmowania „multikulturalizmu-wielokulturowości” i doszedłem do wniosku, że używanie aż trzech zastosowań słowa „wielokulturowość” zaciemnia jego sens. Uważam, że słuszne byłoby pozostawienie jednoznacznym choć tego jednego określenia, w jego pierwotnym sensie, czyli dla opisanie sytuacji, w której występuje wielość kultur na danym terenie. Zdaję sobie jednak sprawę, że jest to obecnie niezwykle trudne, ze względu na wszechobecność „polityki wielokulturowości” w programach wielu rządów i organizacji społecznych, czy politycznych, a także pewnego rodzaju modę na używanie tego słowa. Niemniej, w mojej pracy staram się konsekwentnie używać wyraźnie rozgraniczonych pojęć „wielokulturowość” od „ideologii wielokulturowości” i „polityki

⁵ Angielskim odpowiednikiem słowa „wielokulturowość” jest „multiculturality” [zob. np. Kaczmarek 2008: 215]. Należy jednak zauważyć, iż błędne stosowanie oraz nadużywanie sufiksu „-ism” w tłumaczeniach z języka angielskiego na polski może wynikać z nieco odmiennych desygnatów tej części słowa w angielszczyźnie.

wielokulturowości”. Dla ostatnich dwóch znaczeń celowym byłoby używanie - już i tak wprowadzonego do języka polskiego - terminu „multikulutralizm”, którego sufix „-izm” wskazuje, podobnie jak w przypadku pluralizmu, na jego wydzźwięk ideologiczny.

Z melanzu różnych podejść do sytuacji wielokulturowości wyłoniły się zręby „polityki wielokulturowości” [zob. Burszta 1999: 52]. W państwach, w których funkcjonują społeczeństwa multietniczne, taki stan rzeczy „narzuca konieczność znalezienia możliwych formuł współżycia w celu wytworzenia narodu obywatelskiego” [Posern-Zieliński 2005: 143], co powoduje pojawianie się różnorodnych koncepcji wyrażanych najpełniej w sferze polityki. W polityce państw Wspólnoty Brytyjskiej takich, jak Wielka Brytania, Kanada, Australia, czy Nowa Zelandia pojawiła się idea „polityki wielokulturowości” (*multiculturalism*, czasem wyrażana jako *multiracialism*) wywodząca się z postulatów pluralizmu kulturowego. Odnosi się ona do koegzystencji kulturowo odmiennych grup i ich wzajemnych relacji w społeczeństwie na względnie równych i sprawiedliwych warunkach. Zakłada tolerancję dla odmienności, a nawet istnienie mechanizmów podtrzymywania istnienia różnych kultur.

Koncepcja multikulturalizmu rozwinęła się w wyniku fiaska polityki asymilacji i integracji w społeczeństwach angloceltyckich, które było skutkiem między innymi, odrzucenia anglokomformizmu przez społeczności pochodzenia południowoeuropejskiego, latynoskiego, azjatyckiego, afrykańskiego czy też rdzenne. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, w związku z pojawieniem się ruchów tzw. etnicznego odrodzenia czy też etnicyzmu [Posern-Zieliński 1987: 109 i następne], pojawiło się żądanie zapewnienia „praw etnicznych”, które gwarantowałyby możliwość manifestowania własnej kultury i okazywania z niej dumy oraz przeciwdziałałyby dyskryminacji [Jakubowicz 1981: 9]. Na przykład w Australii, gdzie do tamtej pory nie zapewniono mniejszościom równych szans, wywołało to presję wywieraną na władze państwowe, aby wprowadzić specjalną politykę, między innymi w dziedzinie szkolnictwa, opieki zdrowotnej i w sferze socjalnej, która pozwoliłaby mniejszościom wyrażać swe kultury, a także wprowadziłaby teoretyczną równość szans w życiu zawodowym i społecznym. W Stanach Zjednoczonych podjęto podobne inicjatywy pod nazwą „akcji afirmatywnej” [Posern-Zieliński 2005: 70].

Pomimo, iż słowa „multikulturalizm”, „pluralizm” a nawet „wielokulturowość” nie zostały użyte ani razu w Konstytucji RP i w Ustawie z dnia 6 stycznia 2005 roku o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym, także państwo polskie na kilku poziomach prawodawstwa stosuje podstawowe standardy multikulturalistyczne. Jednak w wyobrażeniach przed-

stawianych w debacie publicznej wyraźnie widoczne jest przyzwyczajenie do bezwzględnej dominacji dyskursu narodowościowego i afirmacji polskości przy jednoczesnym wskazywaniu odmienności lub obcości osób i grup zaangażowanych w społeczno-kulturowe życie kraju jeśli nie są „etnicznie polskie” („patriotyczne”) lub „przydatne” dla grupy traktowanej jako polska. Ta właściwość wskazuje, iż nie tylko multikulturalizm, ale wręcz wielokulturowość jako taka, w dyskursie publicznym w dzisiejszej Polsce jest traktowana jako stan „odbiegający od normy”, a określane jako niepolskie grupy są opisywane bądź to jako egzotyczne bądź potencjalnie niebezpieczne.

Polska należy do nielicznego grona krajów, w których splot procesów typu kolonializacyjnego (które zaszyły tu w okresie drugiej wojny światowej na skutek polityki okupantów – III Rzeszy i ZSRR) i dekolonializacyjnego (np. określenie kształtu granic, migracja Niemców i akcja „Wisła” w pierwszej dekadzie po jej zakończeniu oraz centralizacja państwa połączona z narzuceniem „jednolitych” standardów edukacyjno-kulturowych), spowodował daleko posuniętą homogeniczność etniczną i kulturową oraz przymusową asymilację, a z pewnością długookresową, trwającą do upadku PRL-u, marginalizację grup uznanych za niepolskie (jeden z nielicznych wyjątków stanowiły niewielkie środowiska romskie; o pozostałych, zwłaszcza niemieckim, w gruncie rzeczy z wyjątkiem Opolszczyzny też niewielkich i rozproszonych, „rozsądniej” było nie wspominać w oficjalnym dyskursie). Po 1989 roku, w wyniku reaktywacji procesów typu dekolonializacyjnego (ustanie zależności wobec „metropolii kolonialnej” oraz zniesienie „systemu rządów pośrednich”), w Polsce przyjęto zasady pluralizmu światopoglądowego, co również oznaczało – jak się okazuje, nie egzekwowalną w każdym przypadku - akceptację dla deklarowania dowolnej przynależności narodo-etnicznej.

Demokracja, multikulturalizm a „polska akcja afirmatywna”

W dyskursie elit politycznych (w tym mediów i intelektualistów) współczesnych państw, które budują swój wizerunek w oparciu o „międzynarodowe standardy demokratyczne” (wypracowywane na forum wielkich organizacji wielonarodowych, takich jak np. ONZ, UNESCO, UE⁶) powszechnie przywoływane

⁶ Dyrektywa Rady Wspólnot Europejskich 2000/78/WE z dnia 27 listopada 2000 roku ustanawiająca ogólne warunki ramowe równego traktowania w zakresie zatrudnienia i pracy, w pkt.4 zawiera następujący passus: „Prawo wszystkich osób do równości wobec prawa i ochrony przed dyskryminacją jest powszechnym prawem uznanym przez Powszechną Deklarację Praw Człowieka, Konwencję Naro-

są „wspólne” idee i hasła. Bardzo często mówi się o „dobrym rządzeniu” (*good governance*), „przejrzystości” (*transparency*), „zrównoważonym rozwoju” (*sustainable development*), a także o „demokracji”, „pluralizmie” i „powszechnej równości” obywateli względem państwa i prawa, przy czym, podobnie jak sama „demokracja” idee te są bardzo różnie interpretowane i wcielane w praktykę. Sytuacja mniejszości etnicznych jest jednym z obszarów, na których najwyraźniej widać sposób w jaki jest realizowana deklarowana akceptacja dla „międzynarodowych standardów”. Nie ma w tym kontekście bezpośredniego znaczenia, czy i jak dane państwo definiuje mniejszości i ich prawa - co jednak może wpływać na dyskurs i kształt wyobrażeń przedstawicieli grup, prowadzić do ich instytucjonalizacji, bądź dezintegracji i kształt tzw. etniczności politycznej [Eriksen 1992, Kaczmarek 2010: 83]. W perspektywie stosowania międzynarodowych standardów najważniejsze w tym względzie są „równe traktowanie” i „równość szans” oraz wynikające z tych postulatów likwidacja i zapobieganie wszelkim formom dyskryminacji, przy czym lista sfer newralgicznych obejmuje nie tylko pochodzenie społeczno-ekonomiczne i przynależność etnorasową, ale też płeć i orientację seksualną, wiek, światopogląd i religię oraz niepełnosprawność [zob. np. dyrektywa 2000/78/WE].

Można postawić tezę, że niezależnie od tego, czy dane państwo uznaje wielokulturowość na swoim obszarze za wartość i prowadzi polityki multikulturalistyczne, czy też uznaje wszystkich swoich obywateli oraz osoby objęte systemem prawoadministracyjnym za odrębne jednostki będące przedmiotem polityki systemowej, to sposób ich podchodzenia do zakazu dyskryminacji oraz realizowania polityk preferencyjnych pokazuje ich gotowość do stosowania „międzynarodowych standardów”, o których była mowa powyżej oraz pozwala analizować ich interpretację⁷.

Rządy wielu państw stosują politykę protekcjonizmu wobec wybranych grup społeczeństwa (np. etnicznych, narodowościowych), utrzymując, iż jest to sposób na wyrównanie szans i likwidowanie nierówności społeczno-ekonomicznych. Polityka taka może przybrać formę prowadzenia dwu- lub więcej-letnich szkół, wspierania inicjatyw kulturalnych, fundowania stypendiów czy rezerwowania pewnej puli miejsc w rekrutacji do szkół, na studia, czy do pracy (zasada numerus clausus, we współczesnej polszczyźnie czasami określana jako

dów Zjednoczonych w sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Kobiet, Pakty Narodów Zjednoczonych dotyczące praw obywatelskich i politycznych oraz praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych oraz przez Europejską Konwencją o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, których sygnatariuszami są wszystkie Państwa Członkowskie. Konwencja nr 111 Międzynarodowej Organizacji Pracy (MOP) zakazuje dyskryminacji w zakresie zatrudnienia i pracy.”

⁷ W napisaniu tej części artykułu bardzo pomocna była książka antropologa, S. Ratuwy [1999], z którym zetknąłem się w trakcie moich badań na Fidżi.

zasada „parytetu”). W niektórych krajach, wzorem Stanów Zjednoczonych Ameryki, działania tego rodzaju, określa się mianem „akcji afirmatywnej” (*affirmative action*), zaś w Kanadzie i Europie realizowane są one w ramach polityki multikulturalizmu [Posern-Zieliński 2005: 70], przy czym nie są to pojęcia synonimiczne. Tego typu działania można definiować jako „wdrożoną przez rząd preferencyjną politykę wobec wskazanych przez rząd grup” [Sowell 1990: 10].

Istotne jest zastrzeżenie, że choć akcje afirmatywne w społeczeństwach wielokulturowych w deklarowanych intencjach ich autorów mają za zadanie wyrównywać szanse i niwelować różnice społeczno-ekonomiczne⁸, to działanie nakierowane bezpośrednio na grupy etniczne, rasowe, czy kulturowe nie muszą – choć mogą – stanowić ich istoty. W ten sposób akcja afirmatywna w Stanach Zjednoczonych, która ma swe źródła w ustawie o prawach obywatelskich (*Citizens Rights Act*) z 1964 roku, początkowo była postrzegana przez Martina Luthera Kinga i prezydenta Johnsona jako „neutralne rasowo strategie”, służące zapewnianiu prawdziwie równych szans [Kahlenberg 1996: 11]. Wierzone, że historyczne nierówności mogłyby zostać naprawione tylko na drodze stanowczej i pozytywnej, zorientowanej klasowo akcji afirmatywnej. I tak na przykład, remedium na zjawisko częstego rozpadu czarnych rodzin miały raczej stanowić preferencyjne programy tworzenia miejsc pracy dla bezrobotnych, w tym czarnych, którzy lokalnie stanowili większość osób bez zatrudnienia, a nie te, które promowały np. czarnego kierownika z wyższych warstw klasy średniej z młodszego na starszego wiceprezesa [Moynihan 1965: 282]. Martin Luther King uzasadniał ten sposób postępowania, mówiąc, że nie tylko czarni, którzy stanowili zdecydowaną większość społecznie pokrzywdzonych Ameryki, ale także biała biedota skorzystałaby z proponowanego prawodawstwa (*A Bill of Rights for the Disadvantaged*): „To jest zwyczajnie kwestia sprawiedliwości, że Ameryka, podejmując się zadania wydzwignięcia Murzynów z zacofania, powinna też ratować dużą warstwę zapomnianych białych biednych” [1963: 138]⁹.

Jednakże, na skutek późniejszego wprowadzenia pewnych rozporządzeń wykonawczych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych akcja afirmatywna w Ameryce utraciła swój „bierny charakter prostej nie-dyskryminacji”, a została przekształcona w czynne rasowe preferencje bazujące na przydziałach w ramach *quota system* (modne ostatnio w polskim dyskursie społeczno-politycznym „parytet”). Rasowe preferencje stały się tematem intensywnej poli-

⁸ Jako nierówności społeczne mam na myśli w tym miejscu te, które wiążą się np. z dostępem do wykształcenia, uczestnictwem i reprezentacją polityczno-obywatelską, zaś ekonomiczne to te związane z redystrybucją środków materialnych, zatrudnieniem, prowadzeniem własnej działalności i szansami awansu ekonomicznego.

⁹ M.L. King użył słowa *Negroes*, które przetłumaczyłem jako „Murzyni”.

tycznej dyskusji, szczególnie rozpatrywane jako forma „odwrotnej dyskryminacji”. Wielu białych postrzegało się jako „ofiary” (w dziedzinie zatrudnienia, dostępu do szkolnictwa wyższego) i czuło, że ich konstytucyjne prawa zostały podważone [Kahlenberg 1996: 16].

Akcje afirmatywne skierowane ku czarnej ludności USA zaczęły się pojawiać po wprowadzeniu Ustawy o Prawach Obywatelskich. Były one ukierunkowane na niwelowanie różnych typów nierówności, będących skutkiem polityki segregacji rasowej, na trzy sposoby.

- przez rozpowszechnianie edukacji tak, by pozwolić przedstawicielom wytypowanych grup skutecznie konkurować i osiągać awans społeczny;
- przez szybkie wprowadzenie pożądaných zmian społecznych w przewidzianym ramami akcji czasie;
- przez zaspokojenie bieżących potrzeb na drodze wprowadzania doraźnych rozwiązań, takich jak *quota system* – parytet zmuszający do przyjęcia do pracy pewnej liczby np. kobiet, osób czarnych, czy pochodzących z określonej grupy etnicznej, zgodnie z zasadą równości praw w celu naprawienia krzywd wynikłych z istniejącej dotychczas dyskryminacji w zatrudnieniu i szkolnictwie [Roberts 1982: 150-151].

Akcja afirmatywna została podjęta na szeroka skalę także w Kanadzie, a u jej źródeł leżało zainteresowanie kwestią sprawiedliwej reprezentacji Anglofonów i Frankofonów w służbie cywilnej [Ratuva 1999: 55]. W 1962, Królewska Komisja do spraw Organizacji Rządu zaleciła proporcjonalną reprezentację na wszystkich poziomach służby cywilnej tak, by zapewnić „odpowiednią obsługę dla urzędników rządu” [Roberts 1982: 150-151]. Od lat siedemdziesiątych zasady rekrutacji i awansu w instytucjach użyteczności publicznej zostały oparte na zasadach takich jak wydajność i skuteczność, publiczna wrażliwość i równość dostępu. Akcja afirmatywna została skierowana także do ludności tubylczej w uznaniu dla „krytycznego braku uczestnictwa i reprezentacji Indian, Metyśów, członków grup tubylczych nieposiadających statusu Indianina (*Non-Status Indians*)¹⁰ i Inuitów w Służbie Publicznej. Podjęto działania, by uwzględnić i aktywnie zachęcać do większego udziału na wszystkich poziomach, szczególnie na średnim i wyższym szczeblu zarządzania i doradczym.

Sekcja 15 kanadyjskiej ustawy o prawach człowieka zapewnia, że: „Nie stanowi praktyki dyskryminacyjnej wobec [jakiegokolwiek – dop. Ł.K.] osoby uchwa-

¹⁰ *Non-Status Indian* – osoba pochodzenia rdzennego nieuznawana przez rząd kanadyjski za należącą do ludności autochtonicznej; członek tubylczej grupy nie uznawany przez rząd federalny Kanady za posiadacza specjalnych praw i przywilejów, a zwłaszcza prawa do zamieszkiwania w rezerwacie (zob. Encarta Dictionary [definicja *Non-status Indian*, dost. 2008], Indigenous Nationhood [definicja *Non-status Indian*, dost. 2013]).

lenie albo przeprowadzenie specjalnych programów, planów albo uzgodnień zaprojektowanych tak, by zapobiec doświadczanym nierównościom lub wyeliminować albo zmniejszyć doświadczane przez jakąś grupę nierówności, które bazują albo wiążą się z rasą, narodowym albo etnicznym pochodzeniem, kolorem skóry, religią, wiekiem, płcią, stanem cywilnym albo niepełnosprawnością fizyczną członków tej grupy, przez zwiększanie szans odnośnie dóbr, usług, udogodnień, zamieszkania, albo zatrudnienia w stosunku do tej grupy.” [zob. Canadian Human Rights Act.

To rozwiązanie zapewniło, że w Kanadzie nie dochodziło do tak licznych politycznych kontrowersji spowodowanych wielością interpretacji jak w USA. Założenia polityczne kanadyjskiej akcji afirmatywnej, zaliczane przez niektórych do najbardziej postępowych, przejawiają jednak pewien stopień „hegemonistycznego asymilacjonizmu”, podobnie jak miało to miejsce w przypadku amerykańskiej akcji afirmatywnej, chociaż stopień, w którym to jest zrobione i historyczne okoliczności różnią się znacznie. „Ochrona” mniejszości, szczególnie tubylczych i frankofońskiej skutecznie legitymizuje kulturową i polityczną dominację grupy anglosaskiej. Starania czynione przez tzw. rdzennych mieszkańców w celu uzyskania większej autonomii i odzyskania wykorzystywanych w celach komercyjnych przez korporacje utraconych terenów, były uparcie odpierane przez kanadyjskie państwo [IWGIA 1995].

Podobna sytuacja miała miejsce w kontekście postulatów zwiększenia autonomii Quebecu, czy utworzenia tam francuskojęzycznego państwa. Jednak przypomnieć należy, że znaczna grupa Inuitów uzyskała obszerną autonomię w ramach utworzonego w 1999 roku terytorium Nunavut, a w przeprowadzonym w 1995 roku referendum, które miało zadecydować o secesji Quebecu od Kanady, głosujący przeciwko uzyskali jedynie nikłą przewagę nad zwolennikami niepodległości (odpowiednio 50,58% i 49,42% głosów). Niemniej należy się zgodzić ze stwierdzeniem, iż zasady na których oparto ustawę o prawach człowieka z 1978 roku i działanie akcji afirmatywnej w Kanadzie wspierają proces integracji różnych mniejszości etnicznych w różnych sferach kanadyjskiej państwowej hegemonii, a często prowadzą do asymilacji ich przedstawicieli [Ratuva 1999: 54].

Krajem z być może największą liczbą grup, do których adresowana bywa akcja afirmatywna są Indie. Początkowo, od lat pięćdziesiątych do dziewięćdziesiątych XX wieku natura stosowanych tam w tym kontekście działań była odmienna niż w innych państwach, ponieważ kierowano je do tzw. zapóźnionych kast. Zarówno społeczno-ekonomiczno-politycznie uprzywilejowane (dominujące), jak i objęte akcją grupy były zatem „tubylcze”. Indyjska konstytucja zastrzegła trzy obszary jej stosowania: w edukacji, na rynku pracy i w legislaturze. W 1953 Kalelkar Commission złożyła sprawozdanie identyfikujące 2 399

kasty jako OBCs (*Other Backward Castes*, Inne Zapóźnione Kasty). Dopiero przyjęcie przez rząd w 1990 roku raportu Mandal Commission powołanej (już w 1978 roku) w celu zidentyfikowania społecznie i edukacyjnie zapóźnionych środowisk (klas) i wypracowania metod, by polepszyć ich los spowodowało zmianę podejścia do wyłaniania zbiorowości adresatów akcji. Wymieniono w nim 3743 OBCs i wskazano, że z powodu społeczno-ekonomicznej i kulturowej złożoności indyjskiego społeczeństwa, sama kasta nie może być jedynym kryterium dla określania zacofania. By określić zacofanie zarekomendowano skomplikowane i niejednoznaczne kryteria oparte na jedenastu „społecznych”, „edukacyjnych” i „ekonomicznych” wskaźnikach [Desai 1990: 112]. Opracowano też specjalne kryteria dla niehinduistów (więcej informacji nt. multikulturalizmu i wielokulturowości w Indiach zob. Bloch 2012).

W Polsce stosuje się szereg polityk preferencyjnych skierowanych do rozmaitych grup społecznych, ale nie przypominam sobie aby omawiając je posługiwano się używaną w niniejszym artykule terminologią wywodzącą się z dyskursu wielokulturowości. Nie usłyszymy zatem wprost o multikulturalizmie, nawet gdy mamy do czynienia z polityką wynikającą z ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym. Nie zostanie nazwana akcją afirmatywną polityka „ochrony polskiej ziemi przed wykupem przez obcokrajowców” [zob. Buchowski 2011], w wyniku której możliwość obrotu ziemią rolną została na okres kilku lat zastrzeżona dla rolników, przy czym aby zostać uznany za członków tej grupy należało się legitymować... urodzeniem lub posiadaniem odpowiednich dokumentów potwierdzających status zawodowy. Mieliśmy tu do czynienia z jawną odwrotną dyskryminacją wobec tych wszystkich obywateli polskich, którzy nie należeli do „stanu rolniczego”. Podobnie traktowana jest polityka państwa polskiego związana z systemem społecznych ubezpieczeń rolników (KRUS - Kasa Rolniczego Ubezpieczenia Społecznego). Rolnicy są najczęściej przedstawiani w debatach i dyskusjach na łamach mediów na ten temat jako jednorodna, uprzywilejowana grupa społeczna i dopiero głębsza analiza merytoryczna ujawnia, iż na tak zaprojektowanym wydzieleniu ich do osobnej instytucji systemu ubezpieczeń społecznych korzysta niewiele osób, które osiągną wysokie dochody z działalności rolniczej na dużą skalę lub wynikające z posiadania pozarolniczych źródeł dochodu, a grupa osób klasyfikowana jako rolnicy jest niezwykle zróżnicowana [zob. np. Halamska 2006: 12; 2007: 7].

Inną politykę preferencyjną wprowadziło Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego¹¹ w okresie rządów koalicji PO-PSL. Ma ona za zadanie wspieranie

¹¹ W polityce tego ministerstwa w ostatnich latach, często można się spotkać z terminologią będącą nawiązaniem do poetyki języka wspomnianych wcześniej gremiów międzynarodowych, takich jak np. ONZ, czy UNESCO. Nie byłoby w tym nic dziwnego gdyby nie „dziwaczność” rozumienia tych

młodych naukowców, przy czym warunki spełnić mogą tylko osoby, które nie ukończyły 35 roku życia. Już sam, w gruncie rzeczy arbitralny sposób wydzielenia grupy „młodych naukowców” jako objętej polityką preferencyjną nosi znamiona dyskryminacji pozostałych ze względu na wiek. Niezrozumiałe jest w tym kontekście „sztywne” wyznaczenie nieprzekraczalnego (z wyjątkiem osób przebywających na urloпах związanych z rodzicielstwem) wieku osób spełniających kryteria bycia objętym polityką preferencyjną. W rozlicznych programach Unia Europejska starając się uniknąć zarzutów dyskryminacyjnych w tym względzie, unika określeń związanych z cechami biologicznymi jednostki (dopuszczając preferencje związane z płcią i niepełnosprawnością) i zamiast „młodych naukowców” używa określeń typu „early stage researcher” kierując się bardziej egalitarnym i zrozumiałym kryterium czasu od rozpoczęcia kariery naukowej.

Drugą cechą tej swoistej akcji afirmatywnej jest skierowanie w dużej mierze pozbawionego kontroli strumienia publicznych pieniędzy na „potrzeby młodych naukowców”. Oznacza to, że znaczna pula tych środków jest rozdzielana pomiędzy instytucje zatrudniające młodych naukowców na podstawie ilościowych wskaźników ich ewidencji. Następnie są oni zmuszeni w określonym terminie złożyć projekt, wykorzystać przyznane pieniądze i rozliczyć wydatki do końca danego roku kalendarzowego. Niewykorzystane pieniądze podlegają zwrotowi, co jest oceniane negatywnie, gdyż źle wygląda w statystykach efektywności wykorzystywania środków budżetowych i powoduje częsty proceder byle jakiego przygotowywania i realizowania tych „projektów badawczych”. Niemniej wykazywanie w ewidencji większej liczby „młodych naukowców” ma wpływ na zwiększenie środków przyznawanych co roku ich instytucjom, co z kolei prowadziło w niektórych znanych mi przypadkach do preferowania przedstawicieli tej grupy w zatrudnieniu niezależnie od dorobku naukowego konkurujących kandydatów.

Najczęstszym zarzutem kierowanym pod adresem polityk preferencyjnych (a także pomocowych, zob. zbiory reportaży: Polman 2011; Leszczyński 2012)

pojęć i nieadekwatne stosowanie ich w zupełnie zaskakujących kontekstach. Dla mnie osobiście najbardziej szokujące jest użycie związku frazeologicznego „zrównoważony rozwój” dla uzasadnienia wprowadzenia algorytmu dotyczącego finansowania liczby nauczycieli akademickich w zależności do liczby studentów. Rozwiązanie to, uzasadniające z punktu widzenia „aksjologii ekonomicznej” redukcję kadry akademickiej niezależnie od prowadzonych przez nią działań pozadydaktycznych, w tym badań naukowych, jeśli liczba studentów spadnie poniżej założonych wartości zostało określone jako „składnik zrównoważonego rozwoju [MNiSW 2012: 8]. Ma to zapewne budzić pozytywne skojarzenia, lub też zwyczajnie dezinformować. To drugie wydaje się być całkiem prawdopodobne, gdyż w innym miejscu na stronie internetowej tego samego ministerstwa jest podane inne, bardziej zbliżone do jego najczęściej spotykanego rozumienia, wyjaśnienie tego wyrażenia: „rozwój zrównoważony (promowanie gospodarki zrównoważonej – efektywniej wykorzystującej zasoby, bardziej zielonej, a zarazem konkurencyjnej)”, [MNiSW, Strategia UE 2020].

jest niedookreślenie, czy też niedostateczne skonkretyzowanie procedur i grup docelowych oraz zbyt duża liczba pośredników i towarzyszących formalności administracyjno-biurokratycznych [Ratuva 2000: 232]. Kreuje to sytuacje, w których relatywnie niewielka część przeznaczonych środków docierała do wskazanego celu, natomiast ich ogromna część służyła utrzymaniu powoływanych do ich obsługi instytucji. Ponadto zaobserwowano częste zjawisko wspomagania tych, którzy ułatwień i pomocy nie potrzebowali, ale za to potrafili wykazać, iż spełniają niewystarczająco sprecyzowane kryteria¹², przy pomijaniu tych, którym preferencje faktycznie mogły się przysłużyć w uzyskiwaniu równych szans lecz na przykład nie dowiedzieli się wcale, lub w terminie o możliwości ubiegania się o środki czy też nie potrafili pokonać administracyjnych trudności przy składaniu wniosków.

Zakończenie

Nieustannie trwa napływ ludności z krajów „trzeciego świata” oraz krajów rozwijających się (takich jak chociażby Polska czy Meksyk) do państw „rozwinętych” w Europie i Ameryce Północnej. Wielu mieszkańców krajów dawnego Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich upatruje obecnie szanse na poprawę jakości życia w emigracji do Rosji. Ludność z uboższych krajów Bliskiego Wschodu szuka możliwości zatrudnienia, a często też osiedlenia się, w bogatszych państwach regionu, takich jak Kuwejt czy Arabia Saudyjska. To tylko garść przykładów, które unaoczniają skalę zjawiska migracji i fakt dalszego formowania się społeczeństw multietnicznych we współczesnym świecie. Ponadto pamiętać należy, iż wiele obszarów miało charakter wielokulturowy na długo przed epoką kolonialną, a nawet przed wielkimi odkryciami geograficznymi schyłku średniowiecza i renesansu. Do takich terenów należy na przykład cała Azja i Północna Afryka, gdzie nie istniały właściwie etnicznie homogeniczne twory państwowe. Ogólnie rzecz biorąc, przychodzi mi na myśl stwierdzenie, że homogeniczność etniczna nie leży w naturze społeczeństw ludzkich, a jest jedynie dążeniem wyrosłym na gruncie ideologii nacjonalistycznych, realizowanym w atmosferze rywalizacji, czy wręcz konfrontacji etnicznej i nazbyt często prowadzącym do wielu ludzkich tragedii.

¹² Przykładowo, trafiały do grup, które najmniej tego potrzebowaly, gdyż relatywnie dobrze sobie przedtem radziły – to jest do klasy średniej lub wyższej docelowej grupy etnicznej, a w przypadku polskich polityk – np. do bogatych rolników.

Na wszystkich omawianych terenach sytuacja współwystępowania różnorodnych kultur i grup znacząco podziała na dynamikę procesów etnotwórczych i wpłynęła na pojawienie się zmiany jakościowej w sferze etniczności. Wiele ludów, czy etnosów, dokonało redefinicji swojej tożsamości, pozwalającej na nowe samookreślenie. Był to proces nie zawsze w pełni świadomy, który ściśle wiązał się ze zjawiskami akulturacyjnymi, chociażby w sferze przejmowanych wartości i sposobów samodefiniowania, spojrzenia na historię swej grupy i kontaktów z otoczeniem, wreszcie praw i dążeń grupowych.

Pojawienie się różnorodnych form podziałów etnicznych, wpływających na kształtowanie się społeczeństw wielokulturowych, dotyczyło nie tylko społeczeństw kolonii, ale także samych państw – „central” kolonialnych. Przybywali do nich imigranci z kolonii, a zjawisko to wręcz przybrało na sile w dobie dekolonizacji. Toteż takie kraje jak Francja, Wielka Brytania czy Holandia, stały się nowym domem dla enklaw ludności ze swoich dawnych kolonii. Ponadto w Europie od wieków istnieje zjawisko migracji wewnętrznych, zaś w związku z jej ożywionym rozwojem gospodarczym po drugiej wojnie światowej i relatywnie wysokim standardem życia, stała się ona docelowym miejscem migracji „zarobkowej” dla ludzi z krajów nie zawsze stanowiących dawne kolonie europejskie. Tu za przykład mogą posłużyć Niemcy i ich turecka diaspora.

Rasizm jako światopogląd zakładający hierarchizację i dyskryminację na podłożu rasowym nie został wyeliminowany nawet w państwach wielokulturowych, które wpisały w swoje systemy prawne zasady multikulturalizmu. W Polsce, podobnie jak w większości krajów, których dominujące politycznie środowiska pragną uchodzić za „postępowe” czy „nowoczesne” został on potępiony i zakazany na poziomie deklaratywnym. Gorące debaty toczą się także na temat nacjonalizmu i patriotyzmu w kontekście legitymizacji i przynależności etno-narodowościowej. We wspomnianych państwach wprowadza się coraz bardziej surowe standardy zapobiegające dyskryminacji i propagujące „równość szans”. I chociaż owa „tolerancja” i poszanowanie odmienności są bardzo często traktowane fasadowo, to jednak samo pragnienie „pokazania światu postępowości” i chęć elit społecznych bycia postrzeganymi jako „nowoczesne”, jest wielkim sukcesem idei i praktyk multikulturalizmu. Pomimo jego krytyki ostatnio „modnej” w publicystyce – także naukowej – i polityce [dla porównania różnych stanowisk zob. np. Barry 2001; Cameron 2011; Huntington 1996; Mamzer 2008; Merkel 2010; Novak 1996; Sarkozy 2011; Smoczyński 2010], multikulturalizm wprowadził zmianę jakościową w dyskursie elit i systemach prawnych wielu państw (zwłaszcza tych, które ratyfikowały Kartę Praw Człowieka), którą niełatwo byłoby cofnąć bez radykalnych zmian ustrojowych i na-

rażenia się na oficjalne potępienie ze strony pozostałych krajów sankcjonujących jego osiągnięcia¹³.

Omówione, z konieczności skrótowo, przykłady „polskiej akcji afirmatywnej” pokazują, iż w praktyce systemowej państwa polskiego dopuszcza się sporą dozę beztroskiego braku precyzji przy projektowaniu polityk preferencyjnych i definiowaniu objętych nimi grup docelowych. Wskazuje to na nikłą świadomość, lub niewrażliwość na potencjalne negatywne efekty tych akcji dla objętej nimi grup oraz społeczny odbiór tak niedbałego i niewystarczająco uzasadnionego faworyzowania „wybranych”. Grupa objęta preferencjami przez ośrodek władzy może stać się obiektem niechęci grup uznających się za niesprawiedliwie pominięte lub gorzej traktowane. Osłabia to również autorytet władzy, do której pretensje żywić mogą zarówno preferowani, jak i pominięci. Stosowanie uzasadnień wywodzących się z „aksjologii ekonomicznej” prowadzić może ponadto do pojawiania się nowych podziałów społecznych, które nie zastąpią istniejących a jedynie się na nie nałożą.

Obecnie Polska, poza nielicznymi obszarami zurbanizowanymi lub pogranicznymi, nie jest jeszcze (oraz już) krajem wielokulturowym. Można się obawiać, iż obserwowana dzisiaj niestaranność i beztroska władzy w stosowaniu polityk preferencyjnych wobec przedstawicieli rodzimej grupy dominującej kulturowo, przeciwdziałaniu dyskryminacji oraz bezdusznego traktowania odzucić przedstawicieli mniejszości w kontekście tolerancji¹⁴, doprowadzić może do częstych kompromitacji instytucji państwa polskiego, kiedy stopień wielokulturowości ulegnie zwiększeniu.

¹³ Ciekawym przypadkiem jest Fidzi, gdzie przewrót wojskowy 2006 roku przeprowadzony pod hasłami multikulturalizmu został potępiony przez liczne państwa mu hołdujące, przede wszystkim Australię zaniepokojoną gwałtownymi i niedemokratycznymi środkami stosowanymi przez fidżyjską juntę w celu „krzewienia równości obywateli”.

¹⁴ Przykładowo, szeroko komentowane pobłażliwe traktowanie „nawoływania do nienawiści” na tle wyznaniowym, etnicznym, obyczajowym, czy orientacji seksualnej; ignorowanie postulatów o uznanie za mniejszość Ślązaków, których pobratymcy otrzymali status mniejszości narodowej w sąsiednich Czechach; ordynacja wyborcza, która utrudnia wyłonienie reprezentacji parlamentarnej mniejszościom etnicznym żyjącym w rozproszeniu, czyli nieskoncentrowanym na obszarze odpowiedniego terytorium wyborczego.

Bibliografia

- Alicke T. [2011] *Positive Youth Development, Resilience and the Step from School to Work Life*, [w:] M. Ziolk-Skrzypczak G. Gandenberger (red.), *Labour Market Integration of Immigrant Youth – Polish and German Perspectives*. Integration Network for Immigrant Youth, Internationales Forum Burg Liebenzell
- Anderson B. [1997] *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków
- Barry B. [2001] *Culture & Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge
- Barth F. [2004 (1969)], *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*, [w:] M. Kempy, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa
- Bhabha H. [2010] *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Kraków
- Bloch N. [2012] *Poza integracją. Separacja jako uchodźcza strategia adaptacji, postkolonialny model społeczeństwa mnogiego i indyjski multikulturalizm*, [w:] M. Buchowski, J. Schmidt *Poznańskie Studia Etnologiczne*, Poznań
- Buchowski M. [2011] *Polskie dyskursy o krwi, ziemi i narodzie*, [w:] M. Drozd-Piasecka, A. Posern-Zieliński (red.), *Antropologia polityki i polityka w antropologii*, Warszawa
- Buchowski M. [2008] *Antropologiczne kłopoty z multikulturalizmem*, [w:] H. Mamzer (red.), *Czy kłęska wielokulturowości?* Poznań
- Burszta W.J. [1999] *Ideologia różnicy i tożsamość zbiorowa*, „Sprawy Narodowościowe” (Seria Nowa), z. 14-15
- Crul M., Vermeulen H. [2003] *The Secondo Generation in Europe*, „International Migration Review” 2003, t. 37, nr 4
- Desai M. [1990] *Poverty and Capability: Towards an Empirically Implementable Measure*, Development Economics Research Programme Discussion Paper No. 27, Suntory-Toyota International Centre for Economics and Related Disciplines, London School of Economics, September.
- Eriksen Thomas H. [1992], *Indians in New Worlds: Mauritius and Trinidad*, „Social and Economic Studies” 1992, t. 41 nr 1
- Freedman M. [1960] *The Growth of a Plural Society in Malaya*, „Pacific Affairs”, t. 33, nr 2
- Furnivall J.S. [1948] *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*, Cambridge
- Halamska M. [2006] *Czy rolnicy hamują rozwój Polski?*, „Studia Regionalne i Lokalne” nr 2(28)
- Halamska M. [2007] *Rolnicy – wspólna polityka rolna – rozwój*, „Studia Regionalne i Lokalne”, nr 2(28)
- Huntington S.P. [2005 (1996)] *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa
- Inglis Ch. [1996], *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity*, MOST Policy Papers No. 4, Paris: UNESCO.
- Jakubowicz A. [1981] *State and Ethnicity: Multiculturalism as Ideology*, „Australia and New Zealand Journal of Sociology”, t. 17, nr 3
- Kaczmarek Ł. [2008] *Fidżi. Dzieje i barwy wielokulturowości*, Poznań
- Kaczmarek Ł. [2010] *Ethnicity and Politics in Fiji*, *Ethnologia Polona*, t. 30-31, nr 2009-2010

- Kahlenberg R. D. [1996] *The remedy: Class, Race and Affirmative Action*, New York
- Kariel H.S. [1968] *Pluralism*, [w:] D. Sills (red.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York
- Kasinitz P., Mollenkopf J.H., Waters M.C., Holdaway J. [2008], *Inheriting the City: The Children of Immigrants Come of Age*, New York
- King M.L. Jr. [1963] *Why We Can't Wait*, New York
- Kwaśniewski K. [1987a] *Grupa etniczna*, [w:] *Słownik etnologiczny*, Warszawa-Poznań.
- Kwaśniewski K. [1987b] *Pluralizm kulturowy*, [w:] *Słownik etnologiczny*, Warszawa-Poznań.
- Leszczyński A. [2012] *Dziękujemy za palenie. Dlaczego Afryka nie może sobie poradzić z przemocą, głodem, wyzyskiem i AIDS*, Warszawa
- Ładykowski P. [2011] *Gra w karty. 'Karta narodowa' jako stawka w państwowej polityce narodowościowej*, [w:] W. Dohnal, A. Posern-Zieliński (red.), *Antropologia i polityka. Szkielet badań nad kulturowymi wymiarami władzy*, Warszawa
- Mamzer H. (red.), [2008] *Czy klęska wielokulturowości? Poznań*
- MNiSW 2012, *Informacje na temat spraw pracowniczych świetle pakietu ustaw reformujących system nauki i szkolnictwa wyższego. Materiał dla Podkomisji Stałej ds. Nauki i Szkolnictwa Wyższego*. MNiSW-DNS-WRK-1705-22511-1/JA/12, 23 marca 2012.
- Moynihan D.P. [1965] *The Negro Family. The Case for National Action*, Washington
- Naidu V. [1992] *Ethnicity and Multiculturalism*, Paper for Summer Workshop for the Development of Intercultural Coursework at Colleges and Universities at the Institute of Culture & Communication, East-West Centre Honolulu, Hawaii, July 15-24.
- Nicholls D. [1974] *Three Varieties of Pluralism*, London
- Novak M. [1996] *Unmeltable Ethnics: Politics & Culture in American Life*, Transaction, New Brunswick
- Polman L. [2011] *Karawana kryzysu. Za kulisami przemysłu pomocy humanitarnej*, Wołowiec
- Posern-Zieliński A. [1987] *Etniczność*, [w:] *Słownik etnologiczny*, Warszawa-Poznań
- Posern-Zieliński A. [2005] *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, t. 14, Poznań
- Ratava S. [2000] *Addressing inequality? Economic affirmative action and communal capitalism in post-coup Fiji*, [w:] A Haroon Akram-Lodhi (red.), *Confronting Fiji Futures*, Canberra: Asia Pacific Press, Australian National University.
- Ratava S. [1999] *Ethnic Politics, Communalism and Affirmative Action in Fiji: A Critical and Comparative Study*, Thesis (PhD), Brighton: Institute of Development Studies, University of Sussex.
- Reeves P., Vakatora T., Lal B.V. [1996] *The Fiji Islands: Towards a United Future: Report of the Fiji Constitution Review Commission 1996*, Parliament of Fiji, Parliamentary Paper no. 34 of 1996, Suva: Government Printer
- Roberts M. [1982] *Caste Conflict and Elite Formation: The Rise of the Karava Elite in Sri Lanka. 1500-1931*, Cambridge
- Smith A.D. [2007] *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, tłum. E. Chomicka, Warszawa
- Smith M.G. [1959] *Social and Cultural Pluralism*, [w:] V. Rubin (red.), *Social and Cultural Pluralism in the Caribbean*, New York: Annals of New York Academy of Science 83
- Smith M.G. [1965] *The Plural Society of The British West Indies*, Berkeley
- Smoczyński W. [2010] *Koniec tolerancji*, „Polityka” 2010, nr 2783
- Sowell T. [1990] *Preferential Policies: An International Perspective*, New York

- Spinner J. [1994] *The boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity and Nationality in the liberal State*, Baltimore and London
- Ustawa z dnia 31 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym, Dz. U. 17, poz. 141
- Vincent J. [2003] *Plural Society*, [w:] A. Bernard i J. Spencer (red.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London and New York
- Ziejka F. [2006] *Polska pieśń o ziemi, domu i mowie... Z dziejów walki o tożsamość narodową Polaków w epoce narodowej niewoli*, „Wiadomości. Uczelniane Pismo Informacyjne Politechniki Opolskiej” nr 3(152)

Dokumenty elektroniczne

- Cameron D. [2011] *PM's Speech at Munich Security Conference*, The Official Site of The British Prime Minister 5.02.2011 <http://www.number10.gov.uk/news/pms-speech-at-munich-security-conference/> [30.10.2012]
- Canadian Human Rights Act, <http://laws-lois.justice.gc.ca/eng/acts/H-6/FullText.html> [2.11.2012]
- Dyrektywa 2000/78/WE, Dziennik Urzędowy Wspólnot Europejskich L 303/16 z 02.12.2000, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=DD: 05: 04: 32000L0078: PL: P DF> [20.11.2012]
- Encarta Dictionary, <http://encarta.msn.com/encnet/features/dictionary/dictionaryhome.aspx> (ostatni dostęp 15.11.2008, strona należąca do koncernu Microsoft została zamknięta w marcu 2009)
- Indigenous Nationhood, <http://www.nonstatusindian.com/terminology/definitions.html> [03.03.2013].
- IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs), [1995] *The Indigenous World 1995*, Eks-Skolens Trykkeri Copenhagen, <http://www.iwgia.org/> [20.11.2012]
- Martin Luther King, Jr. [1963] National Historic Site Interpretive Staff, *Jim Crow Laws*, http://www.nps.gov/malu/documents/jim_crow_laws.htm [3.11.2012]
- Merkel A. [2010] *Merkel says German multicultural society has failed*, BBC, 17.10.2011, <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-11559451> [16.10.2012]
- MNiSW, Strategia UE 2020 <http://www.nauka.gov.pl/ministerstwo/wspolpraca-polska-ue/inicjatywy-na-szczęblu-unijnym-w-obszarze-badan-naukowych/strategia-ue-2020/> [11.11.2012]
- Sarkozy N. [2011] *Nicolas Sarkozy declares multiculturalism had failed*, The Telegraph, 11.02.2011, <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/france/8317497/Nicolas-Sarkozy-declares-multiculturalism-had-failed.html> [17.10.2012]
- Восток-Запад [2011], „Справочник трудового мигранта”, „Восток-Запад” Проект Социальной Профилактики Среди Мигрантов, гусunki: Станислав Щелин, проект i układ: Сергей Решетников, Sankt Petersburg: ООО „Взгляд В Будущее” <http://spb-tolerance.ru/wp-content/uploads/2012/09/vostok-zapad-rus.pdf> [1.11.2012]

SUMMARY**Free movement of goods and servants. Multiculturalism and Multiculturality in imaginaries of social familiarity and utility, and cultural legitimisation in the context of economical axiology**

In this essay I am reflecting on the overwhelmingly economic character of values and imaginaries demonstrated in the context of acceptance or rejection of the Cultural Others – ethnic minorities members and migrants – in the contemporary societies of nation-states declaring (or, like Poland, implicitly performing) the multiculturalistic attitudes. I indicate that in these countries two rules – of imagined familiarity and imagined utility, both in the sauce of economic axiology – are being used in the contemporary public discourse as an articulation of the existence legitimacy for those who may be indicated and labelled as somehow different and specifically “non-native”. I argue that these imaginaries and increasingly economic grounds of group, as well as individual, meaning and worth assessment are also a justification of the social groups uneven treatment in spite of official recognising the anti-discriminatory and multiculturalistic rules. The Polish affirmative action addressed to the natives is given here as an example of carelessness and negligence in law establishing - bearing in mind the genesis of Poland’s relative ethno-cultural homogeneity and democracy - that may occur very troublesome in the context of growing multiculturality.

Keywords:

multiculturalism, multiculturality, economic axiology, ethnicity, free movement of goods and services

ŁUKASZ KISZKIEL

INSTYTUT SOCJOLOGII

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: LUKASZKISZKIEL@GMAIL.COM

RAFAŁ JULIAN MEJSAK

INSTYTUT HISTORII I NAUK POLITYCZNYCH

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: RAFALMEJSAK@OP.PL

PRAWO MIGRANTÓW PRZYMUSOWYCH DO PRACY W POLSCE – ZAKRES OCHRONY ORAZ OCENA EFEKTYWNOŚCI W ŚWIETLE BADAŃ W WOJEWÓDZTWIE PODLASKIM

Wprowadzenie

Opieka nad osobami poszukującymi ochrony międzynarodowej z powodu prześladowań zdefiniowanych w Konwencji Genewskiej dotyczącej statusu uchodźców z 1951 roku oraz Protokole Dodatkowym z 1967 roku realizowana jest w Polsce od 27 września 1991 roku¹. Prześladowaniem jest zawsze zagrożenie życia lub wolności z powodu rasy, religii, narodowości, poglądów politycznych lub przynależności do określonej grupy społecznej [zob. Kmak, Tokarz 2006: 42]. Rzeczypospolita Polska stając się stroną Konwencji Genewskiej przyjęła na siebie konkretne obowiązki względem migrantów przymusowych [por. Wierzbicki 1993]. Wieruszewski zwraca uwagę, że „ratyfikacja tego dokumentu spowodowała, że Polska stanęła przed koniecznością stworzenia od podstaw systemu prawnego w tej dziedzinie, określenia struktur administracyjnych, które miały zająć się problematyką uchodźczą” [2006: 109]. 21 lat doświadczeń w zakresie stosowania przywołanej umowy międzynarodowej zaowocowało

¹ Zob. Oświadczenie rządowe w sprawie przystąpienia przez Polskę do Konwencji i Protokołu z 26 listopada 1991 r., Dz. U., nr 119, poz.517 i 518. Pełna lista sygnatariuszy Konwencji z 1951 roku wraz z Protokołem Dodatkowym z 1967 roku aktualna na 1 kwietnia 2011 roku, wskazuje, iż Konwencję Genewską ratyfikowało 144 państwa, 145 państw podpisało Protokół Dodatkowy, 142 podmioty prawa międzynarodowego są sygnatariuszami obu dokumentów. Lista dostępna na stronie: <http://www.unhcr.org/3b73b0d63.html> (4.03.2013).

ukształtowaniem spójnego całościowego systemu polityki imigracyjnej [zob. Szymańska-Zybertowicz 2011: 129-172]. Jego architektura ewoluowała wraz ze wzrostem zjawiska uchodźstwa w Polsce, a także poprzez odgórny proces ujednolicania podejścia do kwestii problemowej na poziomie Unii Europejskiej.

Głównym zadaniem rzeczzonego systemu jest wsparcie beneficjentów ochrony międzynarodowej na terytorium państw w kształtowaniu ich zdolności do funkcjonowania w ramach społeczeństwa przyjmującego. Zadanie to nie jest zadaniem łatwym. Obiektywnie można wskazać kilka problemów zagrażających zdolności integracji cudzoziemców wśród których główne to: problemy psychiczne i psychologiczne wynikające z doświadczeń w kraju pochodzenia, trudności adaptacyjne w nowym środowisku kulturowym, bariera językowa czy stereotypowe podejście społeczeństwa przyjmującego [zob. Chrzanowska, Gracz, Gutkowska 2007]. Katalog barier adaptacyjnych pozostaje otwarty i ma zindywidualizowany charakter - może być różny dla każdej jednostki. Wskazane problemy w momencie ich wystąpienia i utrwalania determinują zjawisko wykluczenia społecznego. Wykluczenie społeczne jest pojęciem kształtującym się na skutek definiowania obszarów deprivacji, ograniczeń czy też niedoborów w wielu obszarach życia jednostki, grup i społeczeństw [Jasińska-Kania, Łodziński 2008: 10]. Osoba wykluczona to osoba, która pozostaje w obszarze geograficznej przynależności określonej grupy, ale pomimo chęci nie może uczestniczyć w normalnym w danym społeczeństwie sprawowaniu ról [por. Le Grand 2003]. Zjawisko to jest niepożądane z punktu widzenia prawidłowego funkcjonowania państwa z jednej strony, a także rzetelnego wywiązywania się z obowiązku opieki państwa nad uchodźcami z drugiej.

Celem opracowania jest diagnoza zakresu oraz próba oceny efektywności systemu ochrony przed wykluczeniem uchodźców z perspektywy korzystania z prawa do pracy. Analiza została dokonana w oparciu przegląd źródeł prawa międzynarodowego, prawa Unii Europejskiej oraz polskiego oraz wyniki badania przeprowadzonego wśród beneficjentów ochrony międzynarodowej zamieszkujących województwo podlaskie oraz pracowników systemu ochrony, z którego mają prawo korzystać.

Prawo do pracy migrantów przymusowych

We współczesnym świecie praca jest *conditio sine qua non* zapewniającym zdolność funkcjonowania jednostki. Prawo do pracy jest emanacją prawa do życia, a jego zabezpieczenie uprawdopodobnia godziwą egzystencję człowieka

[Szewczyk 2000: 129]. W zaproponowanej przez K. Vasaka typologii stanowi ono jedno z praw drugiej generacji [Michalska 1991: 11]. Pod pojęciem prawa do pracy rozumie się prawo, każdego chętnego i zdolnego do pracy w swym zawodzie, do korzystania z pomocy państwa w poszukiwaniu odpowiedniego zatrudnienia. Zgodnie z konkluzjami Komitetu Wykonawczego nr 50 (XXXIX 1988 rok)² pracę uznaje się za podstawowe prawo ekonomiczno-społeczne, istotne dla osiągnięcia samowystarczalności i bezpieczeństwa rodziny uchodźców. Rozważając dostęp osób poszukujących ochrony międzynarodowej do rynku pracy należy wyraźnie oddzielić gwarancje prawne przysługujące im w tym zakresie na etapie ubiegania się o ochronę oraz po jej otrzymaniu.

Sytuację osób w procedurze uchodźczej, w ramach której ocenia się podleganie kryteriom korzystania z ochrony konwencyjnej, regulują przepisy prawa Unii Europejskiej oraz prawa krajowego (polskiego)³.

W prawie Unii Europejskiej, będącej jednocześnie standardem minimalnym do implementacji przez państwa członkowskie, podstawowym źródłem prawa poruszającym kwestie dostępu osób ubiegających się o nadanie statusu uchodźcy do rynku pracy jest dyrektywa Rady 2003/9/WE z dnia 27 stycznia 2003 r. ustanawiającą minimalne normy dotyczące przyjmowania osób ubiegających się o azyl⁴. Zgodnie z jej art.11 państwa członkowskie wyznaczają termin biegnący od momentu złożenia wniosku o udzielenie ochrony międzynarodowej, w którym wnioskodawca pozbawiony jest dostępu do rynku pracy⁵. Przywołany przepis *de facto* ogranicza zdolność korzystania z dostępu do analizowanego prawa w pierwszym etapie obecności migranta w kraju przyjmującym. Okoliczność ta wynika z faktu, gwarancji zabezpieczenia socjalnego, świadczonego na rzecz osób, które złożyły wniosek uchodźczy. Ograniczenie trwa maksymalnie przez rok⁶. Jeżeli przed upływem 12 miesięcy państwo odpowiedzialne za rozpatrzenie sprawy lub w którym wniosek został złożony nie wyda decyzji w pierwszej instancji, winna być wydana decyzja przyznająca wnioskodawcy dostęp do rynku pracy⁷. Pewną okolicznością łagodzącą niekorzystne położenie osób pozostających w procedurze uchodźczej jest gwarancja dostępu do kształcenia zawodowego pomimo braku dostępu do rynku pracy.

Polskie przepisy prawa w zakresie dostępu osób ubiegających się o nadanie statusu uchodźcy do rynku pracy są mniej restrykcyjne. Zgodnie z art. 36 ust.

² Executive Committee Conclusion, No. 50 (XXXIX) *General Conclusion on International Protection*

³ Konwencja Genewska z 1951 roku reguluje bowiem pozycję prawną osób, które uzyskały status uchodźcy.

⁴ Dz. U. L 31 nr 31, z dnia 27.0.2003, s.18.

⁵ Art. 11 dyrektywy Rady 2003/9/WE

⁶ W terminie tym powinna zostać wydana decyzja regulująca sytuację aplikanta.

⁷ Art. 11 ust. 2 dyrektywy Rady 2003/9/WE

1 ustawy z dnia 13 czerwca 2003 r. o udzielaniu cudzoziemcom ochrony na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej⁸, brak rozstrzygnięcia, o przyznaniu lub nie ochrony, w terminie 6 miesięcy skutkuje wydaniem przez Szefa Urzędu do spraw Cudzoziemców zaświadczenia, które wraz z tymczasowym zaświadczeniem tożsamości cudzoziemca stanowi podstawę dla wnioskodawcy i małżonka, w imieniu którego wnioskodawca występuje, do wykonywania pracy na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej. Uprawnienie to nabywa się na wniosek, zaś jego realizację określają przepisy ustawy z dnia 20 kwietnia 2004 r. o promocji zatrudnienia i instytucjach rynku pracy⁹. Wnioskowy tryb nabycia prawa do pracy przez osoby poszukujące ochrony w Polsce, należy uznać za okoliczność utrudniającą korzystanie z tego prawa. Problem wyraża się przede wszystkim w niskiej skłonności zainteresowanych dostępem do prawa do występowania przed organami administracyjnymi. Lęk ten ma charakter zrozumiały i wynika z nieufności, a także strachu migrantów przed organami władz w państwie przyjmującym. Pożądaną w tym zakresie kwestią byłoby automatyczne, po upływie oznaczonego terminu, uzyskanie prawa do pracy przez cudzoziemca.

Prawo do pracy uznanych uchodźców wynika bezpośrednio z przepisów Konwencji Genewskiej z 1951 roku. Umowa międzynarodowa przewiduje trzy standardy traktowania uchodźców na terytorium kraju przyjmującego:

- standard narodowy, polegający na traktowaniu osób, którym przyznano status uchodźcy w odniesieniu do pewnych praw, w taki sposób jak własnych obywateli;
- traktowanie uchodźców w sposób nie mniej korzystny niż w tych samych okolicznościach pozostałych cudzoziemców;
- traktowanie zgodne z klauzulą najwyższego uprzywilejowania, która polega na przyznaniu uchodźcom, takich praw, jakie posiada lub będzie posiadała w przyszłości w takich samych okolicznościach grupa cudzoziemców najbardziej uprzywilejowana w danej dziedzinie [Zdanowicz 2007: 224].

Zgodnie z art.17 KG w kwestii dostępu do pracy najemnej strony zobowiązują się do zabezpieczenia standardu najkorzystniejszego traktowania uchodźców. Najkorzystniejsze traktowanie oznacza traktowanie na równi z obywatelami obcego państwa w dostępie do pracy najemnej. W podobny sposób zagwarantowane jest prawo uchodźców do samozatrudnienia¹⁰. Poza ochroną konwencyjną zabezpieczenie prawa do pracy uchodźców świetle prawa międzynarodowego, przysługuje na podstawie Powszechnej Deklaracji Praw Czło-

⁸ Dz. U. nr 128 poz. 1176.

⁹ Dz. U. nr 99 poz. 1001.

¹⁰ Art. 18 Konwencji dotyczącej statusu uchodźcy.

wieka ONZ z 1948 roku. Zgodnie z art.23 ust.1 każdemu człowiekowi przysługuje prawo do pracy, do swobodnego wyboru zatrudnienia, do sprawiedliwych i zadowalających warunków pracy oraz ochrony przed bezrobociem. Przepis deklaracji potwierdził Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych z 1966 roku¹¹ W świetle jego zapisów strony uznają prawo do pracy, które obejmuje prawo każdego człowieka do możliwości uzyskania możliwości utrzymania się poprzez pracę swobodnie wybraną lub przyjętą¹².

Na poziomie regulacji UE prawo do pracy jednostki zostało wyrażone *expressis verbis* w Karcie Praw Podstawowych (KPP)¹³, której art. 15 stanowi, iż każdy ma prawo do podejmowania pracy oraz wykonywania swobodnie wybranego lub zaakceptowanego zawodu. Karta zawiera zakaz rozróżnienia w kwestii zatrudnienia i wynagrodzenia oraz kształcenia pracownika¹⁴. Przywołane normy ogólne znalazły potwierdzenie w dyrektywie Rady 2004/83/WE w sprawie minimalnych norm dla kwalifikacji i statusu obywateli państw trzecich lub bezpaństwowców jako uchodźców lub jako osoby, które z innych względów potrzebują międzynarodowej ochrony oraz zawartości przyznawanej ochrony¹⁵. Art. 26 dyrektywy stanowi, iż państwa członkowskie zobowiązują się umożliwić udział w zatrudnieniu lub samozatrudnieniu beneficjentom statusu uchodźcy oraz ochrony uzupełniającej zgodnie z zasadami ogólnie stosowanymi do danego zawodu oraz do usług publicznych. Przepis nie ma charakteru bezwzględnego, gdyż uzależnia jego realizację od zasad ogólnych stosowanych do danego zawodu lub usług publicznych. W konsekwencji istnieją zawody i usługi, z dostępu do których uchodźcy są wykluczeni. Wyłączenie odnosi się do zawodów, których wykonywanie zależy od posiadania obywatelstwa danego kraju. Wraz z przyznaniem odpowiedniego statusu cudzoziemiec na terenie UE korzysta z pozostałych praw odnoszących się do rynku pracy. Tym samym migranci przymusowi są beneficjentami dyrektywy 2006/54/WE z 5 lipca 2006 roku w sprawie wprowadzenia w życie zasady równości szans oraz równego traktowania kobiet i mężczyzn w dziedzinie zatrudnienia i pracy¹⁶. Celem dyrektywy jest eliminacja wszelkich przejawów dyskryminacji bezpośredniej i pośredniej¹⁷. Zagadnienie dyskryminacji podnosi również dyrektywa Rady

¹¹ Dz. U. 1977 nr 38 poz.169.

¹² Art. 6 MPPGSiK.

¹³ Dz. U. 2007/C 303/01, <http://eur-lex.europa.eu/pl/treaties/dat/32007X1214/htm/C2007303PL.01000101.htm>.

¹⁴ Zob. art.14 ust. 1 art. 21 oraz art.23 KPP.

¹⁵ Dz. U. L 304 z 30.09.2004, s.12-23.

¹⁶ Dz. U. L 204/23 z 5.07.2006.

¹⁷ Dyrektywa definiuje dyskryminację bezpośrednią jako sytuację, w której dana osoba traktowana jest mniej korzystnie ze względu na płeć niż jest, była lub byłaby traktowana inna osoba w porównywal-

2000/43 wprowadzająca w życie zasadę równego traktowania osób bez względu na pochodzenie rasowe lub etniczne¹⁸. Zatem kwestia możliwości korzystania z prawa do pracy migrantów przymusowych w państwie przyjmującym w UE w większości podlega regulacjom tego państwa. Porządek prawa międzynarodowego oraz UE stanowi jedynie stosunkowo ogólny punkt odniesienia.

Analizując na tym tle polskie rozwiązania prawne, trzeba stwierdzić, że są one zgodne z prawem międzynarodowym oraz prawem UE. Ochrona właściwa dostępu do pracy migrantów przymusowych w Polsce realizowana jest w dwóch etapach. Pierwszy etap trwa maksymalnie dwanaście miesięcy i wyraża się w realizacji indywidualnego programu integracji, drugi, bez ograniczeń czasowych, po jego zakończeniu. Roczny okres przejściowy ma służyć nabyciu umiejętności funkcjonowania cudzoziemca w nowym środowisku i jest konsekwencją standardu prawa UE. Adaptacja, choć realizowana przy wysokim wsparciu socjalnym, dotyczy także obszaru rynku pracy. W Polsce realizując taki program, cudzoziemcy mają obowiązek zameldowania się w miejscu zamieszkania, zarejestrowania się w powiatowym urzędzie pracy, aktywnego szukania pracy, a także uczestniczenia w kursach języka polskiego [Frelak i in. 2009: 16]. Podstawowa trudność z jaką muszą się zmierzyć na tym etapie odnosi się do braku znajomości języka polskiego oraz braku dokumentów poświadczających kwalifikacje do wykonywania zawodu. Wskazane bariery, najczęściej skutkują niepowodzeniem w możliwości skorzystania z ofert urzędu pracy. Wymienione czynniki sprawiają, że migranci przymusowi często zasilają szarą strefę, podejmując nielegalną pracę.

Na gruncie prawa polskiego podstawowym aktem prawa w zakresie prawa do pracy jest ustawa o promocji zatrudnienia i instytucjach rynku pracy. Na podstawie jej art. 87 cudzoziemcy, którzy uzyskali status uchodźcy, lub ochronę uzupełniającą, jak również członkowie rodzin obywateli polskich, mają nieograniczony dostęp do rynku pracy. Stawia to wymienione kategorie osób w uprzywilejowanej pozycji względem pozostałych cudzoziemców, którzy do legalnego zatrudnienia wymagają zezwolenia na pracę wydawanego przez wojewodę. Zgodnie z przepisami prawa polskiego, stosunek pracy, którego stroną są wskazane osoby podlega ochronie wynikającej z ustawy z dnia 26 czerwca 1974 r. – Kodeks Pracy¹⁹. Standard kodeksowy gwarantuje ochronę przed

nej sytuacji. Dyskryminacja pośrednia to sytuacja, w której z pozoru neutralny przepis, kryterium lub praktyka stawiałyby osoby danej płci w szczególnie niekorzystnym położeniu w porównaniu do osób innej płci, chyba że dany przepis, kryterium lub praktyka są obiektywnie uzasadnione zgodnym z prawem celem, a środki osiągnięcia tego celu są właściwe i niezbędne.

¹⁸ Dz. U. L. 180 z 19.07.2000, s.22-26.

¹⁹ Dz. U. nr 24 poz.141.

dyskryminacją, zarówno pośrednią jak i bezpośrednią, w szczególności ze względu na płeć, wiek, niepełnosprawność, rasę, religię, narodowość, przekonania polityczne, przynależność związkową, pochodzenie etniczne, wyznanie, orientację seksualną

Migranci przymusowi, na podstawie kodeksu pracy, mają prawo do jednakowego wynagrodzenia za jednakową pracę lub za pracę o jednakowej wartości. Ponadto przysługują im pozostałe prawa pracy, czyli prawo do bezpiecznych i higienicznych warunków pracy, urlopów, dni wolnych od pracy oraz minimalnego wynagrodzenia za pracę. W przypadku gdy prawa pracownicze są łamane można ich dochodzić przed sądem pracy.

Ustawa o promocji zatrudnienia i instytucjach rynku pracy określa obowiązki państwa w zakresie promocji zatrudnienia, łagodzenia skutków bezrobocia oraz aktywizacji zawodowej. Zgodnie z jej postanowieniami osoby objęte ochroną na terytorium RP mogą korzystać z pośrednictwa rynku pracy, poradnictwa zawodowego, sfinansowania kosztów egzaminów umożliwiających uzyskanie świadectw, dyplomów, zaświadczeń, określonych uprawnień zawodowych lub tytułów zawodowych oraz koszty uzyskania licencji niezbędnych do wykonywania danego zawodu. Wskazane grupy podmiotowe mogą ubiegać się także o pożyczki na sfinansowanie kosztów specjalistycznego szkolenia w celu podjęcia zatrudnienia wymagającego szczególnych kwalifikacji oraz przyznania jednorazowych środków na podjęcie działalności gospodarczej. Mają oni także prawo korzystać z ubezpieczenia oraz zasiłku dla bezrobotnych,

Analizowana ochrona prawa do pracy wyraża się także w zapewnieniu realizacji swobody prowadzenia działalności gospodarczej. Ustawa z 2 lipca 2004 r. o swobodzie prowadzenia działalności gospodarczej²⁰ przyznaje uchodźcom - obok cudzoziemców posiadających zezwolenie na osiedlenie się, zezwolenie na zamieszkanie na czas oznaczony, zgodę na pobyt tolerowany; korzystających z ochrony czasowej lub uzupełniającej na terenie RP - prawo do wykonywania i prowadzenia działalności gospodarczej na terenie Polski na zasadach przysługujących obywatelowi polskiemu²¹.

Migranci przymusowi na podlaskim rynku pracy

Próba identyfikacji efektywności ochrony przed wykluczeniem społecznym osób znajdujących schronienie w Polsce w obszarze ich dostępu do rynku pracy

²⁰ Dz. U. nr 173 poz. 1807.

²¹ Art.13 ust. 2. ustawy o swobodzie prowadzenia działalności gospodarczej.

została podjęta w ramach badania wśród beneficjentów ochrony oraz pracowników instytucji rynku pracy. Badanie miało charakter zarówno ilościowy – kierowany do cudzoziemców²², jak i jakościowy adresowany do pracowników Powiatowego Urzędu Pracy w Białymstoku. Zrealizowano je w 2010 roku.

Do zdiagnozowania sytuacji beneficjentów ochrony przyznanej przez państwo polskie zastosowano technikę kwestionariuszową, a uściślając, zestandaryzowaną, samowypełnialną ankietę. Użycie narzędzia w postaci ankiety uzupełnianej przez respondenta z pominięciem ankietera, wynikało ze specyfiki badanej populacji. Populacja migrantów przymusowych na terenie województwa podlaskiego stanowi homogeniczną²³, zamkniętą grupę społeczną. W szelkie formy dotarcia do jej członków są odbierane podejrzliwie, a kierowane do nich ankiety najczęściej traktowane są jako źródło zagrożenia i niepotrzebnych kłopotów. Uwzględniając wskazane trudności, badanie ilościowe zrealizowano z pomocą dwóch osób pochodzących z badanej populacji²⁴. Ankiety zostały przetłumaczone na język rosyjski. Dobór próby miał charakter celowy. Nie użyto probabilistycznych metod konstruowania próby, zapewniającej reprezentatywność, ze względu na eksploracyjny charakter badania (nie natrafiono na badania prowadzone na terenie województwa podlaskiego, które poruszałyby kwestię dostępności uchodźców do rynku pracy) oraz specyfikę respondentów (homogeniczność i wycofanie grupy). Łącznie w badaniu ilościowym wzięło udział 204 respondentów, którzy rekrutowani byli w kilku miejscach w zależności od posiadanego statusu prawnego. Ankiety wręczono wszystkim osobom pochodzenia czeczeńskiego zamieszkującym zlokalizowane na terenie województwa podlaskiego ośrodki dla uchodźców: w Białymstoku i Łomży. Ponadto, zaangażowane w rekrutację respondentów Czeczenki, rozdystrybuowały ankietę poza ośrodkami, wśród osób posiadających już status uchodźcy, ochrony uzupełniającej bądź objętych indywidualnym programem integracyjnym. Dość dużym mankamentem były natomiast braki danych. Część respondentów celowo nie udzielała odpowiedzi na pytania, które ich zdaniem mogły przysporzyć im nieprzyjemności. Dlatego w tabelach prezentowanych w artykule podstawy liczebności zmieniają się w zależności od treści pytania bądź stwierdzenia.

²² Respondentami były osoby zamieszkujące w ośrodkach dla uchodźców (w zestawieniu zidentyfikowani jako osoby w procedurze) a także poza nimi (w zestawieniu zidentyfikowani jako uchodźcy, w tym osoby realizujące indywidualny program integracyjny, oraz osoby z przyznanym statusem ochrony uzupełniającej).

²³ Blisko 100% migrantów przymusowych zamieszkujących na terenie województwa pochodzi z Czeczenii.

²⁴ Pomoc w realizacji badania zaoferowały dwie kobiety pochodzenia czeczeńskiego, które wywodziły się z diagnozowanego środowiska.

Równolegle posłużono się w badaniu metodą jakościową, a konkretnie zrealizowano 6 indywidualnych wywiadów pogłębionych z pracownikami Powiatowego Urzędu Pracy w Białymstoku.

W artykule tabele prezentujące rozkłady częstości i liczebności wybranych zmiennych zawierają symbole (+/-). Oznaczają one istotności statystyczne na poziomie ufności 95% i ukazują znaczące różnice (w ujęciu %) między porównywanymi wartościami zmiennych statystycznych. Co więcej, w wybranych tabelach zamieszczono kumulatywne wartości stwierdzeń w postaci: raczej i zdecydowanie się zgadzam oraz raczej i zdecydowanie się nie zgadzam. Interpretując tabelę należy pamiętać, aby nie sumować tych wartości do podstawy (liczebności i częstości).

Tabela 1. Posiadany status prawny w ujęciu liczbowym i procentowym

R2. Status uchodźcy:	Próba całkowita		Płeć			
			Kobieta		Mężczyzna	
	N	[%]	N	[%]	N	[%]
W procedurze	53	26	24	25	29	28
Indywidualny program integracyjny	45	22	25	26	19	17
Status uchodźcy	15	7	6	6	9	9
Ochrona uzupełniająca	91	45	41	43	48	46
Razem	204	100	96	100	105	100

Źródło: badania własne.

Rozkład liczebności badanej populacji oraz zmiennej płeć ze względu na posiadany status prawny prezentuje tabela 1. Modalną (91 osób) stanowili respondenci posiadający ochronę uzupełniającą; 53 osoby pozostawały w procedurze, 45 badanych realizowało IPI, a 15 posiadało status uchodźcy. Nie odnotowano istotnych różnic statystycznych ze względu na posiadany status prawny a płeć respondenta.

Proces integracji uchodźców ma wymiar dwukierunkowy. Oznacza to, że dla jego powodzenia niezbędne jest równe zaangażowanie dwóch jego stron. Jest to o tyle ważne, że bez rzeczywistego uczestnictwa cudzoziemców system integracji ma postać pozorną i jest nieefektywny. Pewnym wskaźnikiem (tabela 2) obrazującym nastawienie migrantów do realizacji założonego celu jest chęć do pozostania na stałe w aktualnym kraju schronienia.

Tabela 2. Polska jako kraj docelowy pobytu wśród badanej populacji imigrantów

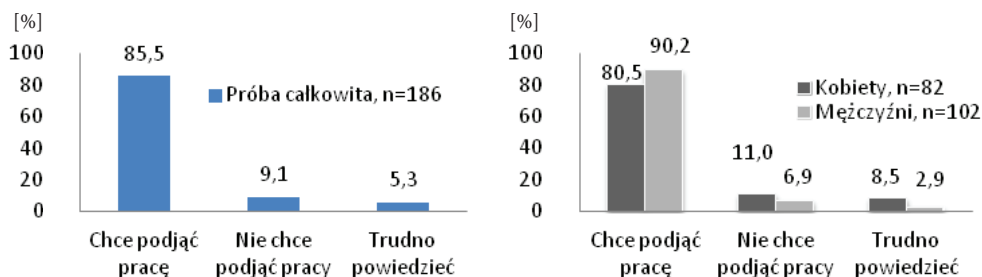
R5. Czy Polska jest krajem docelowym w którym chciał/a\by Pan/i mieszkać	Próba całkowita		Posiadany status:								Płeć			
			W procedurze		Indywidualny program integracyjny		Status uchodźczy		Ochrona Uzupełniająca		Kobieta		Mężczyzna	
	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]
Tak	89	44,9	20	38,5	28	62,2+	3	27,3	38	42,2	46	49,5	42	41,2
Nie	109	55,1	32	61,5	17	37,8-	8	72,7	52	57,8	47	50,5	60	58,8
Razem	198	100	52	100	45	100	11	100	90	100	93	100	102	100

Źródło: badania własne.

Okazuje się, że dla większości badanych (55%) Polska nie jest docelowym krajem pobytu. Wśród respondentów pozostających w procedurze, posiadających status uchodźczy oraz objętych ochroną uzupełniającą dominuje przekonanie, iż Polska nie jest krajem docelowym ich pobytu: twierdzi tak adekwatnie 61,5%, 72,7% i 57,8%. Jedynie w przypadku osób realizujących IPI zarysowuje się istotna statystycznie różnica i odmienność poglądów. W tej grupie zdecydowana większość badanych (62,2%) przyznaje, że Polska jest miejscem ich docelowego pobytu. Niemniej jednak, z punktu widzenia celowości podejmowanych działań względem migrantów przymusowych wyniki przyjmują niesatysfakcjonującą, a wręcz niepokojącą postać. Zgodnie z powszechną opinią, na taki stan rzeczy duży wpływ ma relatywnie niższy poziom zabezpieczenia socjalnego, względem innych krajów UE, oferowanego migrantom w Polsce.

Negatywny stosunek do perspektywy stałego osiedlenia się w Polsce nie znajduje odzwierciedlenia w chęci podjęcia zatrudnienia na jej terenie. Ponad 85% respondentów deklaruje chęć podjęcia pracy w Polsce. Zmienną wpływającą na deklaracyjną chęć rozpoczęcia pracy jest płeć. Istotnie częściej na znalezieniu pracy zależy mężczyznom niż kobietom (rysunek 1).

Rysunek 1. Chęć podjęcia pracy w badanej populacji imigrantów



Źródło: badania własne.

Biorąc pod uwagę status uchodźcy najmniej zainteresowani, choć i tak wskaźnik zainteresowania wynosi 80%, są realizatorzy IPI. Odnosząc się do powyższych wyników można postawić następującą tezę. Zdecydowana większość badanych chce pracować, aby polepszyć swoją sytuację społeczną i niezależnić się od środków otrzymywanych od instytucji państwowych zajmujących się kwestią uchodźców. Zgodnie z przytoczoną argumentacją, osobom realizującym IPI, które otrzymują wysokie świadczenia pieniężne, nie zależy w takim samym stopniu na znalezieniu pracy jak pozostałym. To, że istotnie więcej mężczyzn deklaruje chęć do pracy niż kobiet, jest typowym uwarunkowaniem kulturowym, określającym podział ról w rodzinie. W kulturze czeczeńskiej, głównie mężczyzna odpowiedzialny jest za utrzymanie bliskich, kobieta zaś zajmuje się gospodarstwem domowym.

Tabela 3. Dopasowanie kwalifikacji zawodowych migrantów do potrzeb rynku pracy

Moje kwalifikacje zawodowe są dopasowane do potrzeb rynku w Polsce	Próba całkowita		R2. Jaki jest status:								Płeć			
			W procedurze		Indywidualny program integracyjny		Status uchodźcy		Ochrona Uzupelniająca		Kobieta		Mężczyzna	
	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]
Zdecydowanie i raczej się zgadzam	82	45,5	16	34,8	18	43,9	7	58,3	41	51,3	30	38	51	51,5
Zdecydowanie się zgadzam(a)	38	21,2	7	15,2	8	19,5	3	25	20	25	16	20,3	22	22,2

Raczej się zgadzam(a)	44	24,6	9	19,6	10	24,4	4	33,3	21	26,3	14	17,7	29	29,3
Ani się zgadzam ani się nie zgadzam	62	34,6	19	41,3	17	41,5	3	25	23	28,8	32	40,5	30	30,3
Raczej się nie zgadzam	21	11,7	6	13	2	4,9	2	16,7	11	13,8	9	11,4	12	12,1
Zdecydowanie się nie zgadzam	14	7,8	5	10,9	4	9,8	-	-	5	6,3	8	10,1	6	6,1
Zdecydowanie i raczej się nie zgadzam	35	19,6	11	23,9	6	14,6	2	16,7	16	20	17	21,5	18	18,2
Razem	179	100	46	100	41	100	12	100	80	100	79	100	99	100

Źródło: badania własne.

Odnosząc się do dopasowania swoich kwalifikacji zawodowych do potrzeb rynku pracy (tabela 3) prawie 46% badanych uważa je za właściwe (odpowiedzi raczej i zdecydowanie się zgadzam). Blisko co piąty badany (19,6%) jest jednak zdania, iż posiadane przez niego kwalifikacje zawodowe są niewystarczające do tego, aby móc podjąć określony zawód w Polsce (kumulacja odpowiedzi raczej bądź zdecydowanie się nie zgadzam). Jednocześnie niespełna 70% respondentów uważa, że w Polsce, o ile w ogóle dostaliby pracę, byłaby ona wyłącznie poniżej ich kwalifikacji (tabela 4).

Tabela 4. Kwalifikacje zawodowe a perspektywa zatrudnienia

W Polsce mogą wykonywać pracę tylko poniżej swoich kwalifikacji	Próba całkowita		Posiadany status								Płeć			
			W procedurze		Indywidualny program integracyjny		Status uchodźczy		Ochrona Uzupełniająca		Kobieta		Mężczyzna	
	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]
Zdecydowanie i raczej się zgadzam	126	68,1	20	45,5	32	74,4	8	66,7	66	76,7	57	69,5	67	66,3
Zdecydowanie się zgadzam(a)	77	41,6	13	29,5	18	41,9	3	25	43	50+	39	47,6	37	36,6

Raczej się zgadzam(a)	49	26,5	7	15,9-	14	32,6	5	41,7	23	26,7	18	22	30	29,7
Ani się zgadzam ani się nie zgadzam	37	20	16	36,4+	7	16,3	1	8,3	13	15,1	16	19,5	21	20,8
Raczej się nie zgadzam	11	5,9	4	9,1	2	4,7	2	16,7	3	3,5	3	3,7	8	7,9
Zdecydowanie się nie zgadzam	11	5,9	4	9,1	2	4,7	1	8,3	4	4,7	6	7,3	5	5
Zdecydowanie i raczej się nie zgadzam	22	11,9	8	18,2	4	9,3	3	25	7	8,1	9	11	13	12,9
Razem	185	100	44	100	43	100	12	100	86	100	82	100	101	100

Źródło: badania własne.

Istotnie częściej ze stwierdzeniem, iż wykonywana praca będzie poniżej kwalifikacji badanych zgadzają się osoby objęte ochroną uzupełniającą – ponad 76%. Wynik ten wskazuje na większą nadzieję i zaufanie we własne siły na wstępnym etapie przebywania na terenie RP. Obiektywnie jest to skutek braku możliwości weryfikacji swojego stanowiska z uwagi na prawne ograniczenia w dostępie do pracy w pierwszych sześciu miesiącach pobytu. Taka struktura odpowiedzi jest również odzwierciedleniem rzeczywistości, w której faktycznie uchodźcy, o ile w ogóle, wykonują najczęściej pracę fizyczną.

Odmienne oceniają dopasowanie kwalifikacji zawodowych migrantów przymusowych do rynku pracy pracownicy Powiatowego Urzędu Pracy w Białymstoku. Ich zdaniem, w zdecydowanej większości nie dysponują oni potencjałem poszukiwanym aktualnie przez pracodawców. „Uchodźcy nie posiadają kwalifikacji na miarę dzisiejszego rynku pracy”²⁵ twierdzi jeden z badanych urzędników. Dodatkowo podkreśla „nie ma żadnych dokumentów potwierdzających kwalifikacje, więc tak naprawdę nie wiemy, co potrafią...” Problem braku dokumentacji nabytych wcześniej kwalifikacji oraz świadectw ilustrujących poziom wykształcenia jest istotny z punktu widzenia efektywnego poszukiwania pracy. Tradycyjnie bowiem zarówno instytucje pośredniczące, jak i sami pracodawcy wymagają udokumentowania przygotowania do pracy. Dotyczy to szczególnie oczekiwań odnośnie posiadania innych niż podstawowa praca fizyczna.

²⁵ Pracownik PUP w Białymstoku, wykształcenie wyższe, staż pracy 6 lat, wywiad z 14 VII 2010 roku.

Tabela 5. Przewidywana przez cudzoziemca wysokość wynagrodzenia za tą samą pracę w porównaniu do pracownika z obywatelstwem polskim

Uważam, że za tą samą pracę otrzymałbym mniejsze wynagrodzenie niż obywatel Polski	Próba całkowita		Posiadany status								Płeć			
			W procedurze		Indywidualny program integracyjny		Status uchodźczy		Ochrona Uzupełniająca		Kobieta		Mężczyzna	
	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]
Zdecydowanie i raczej się zgadzam	147	82,6	24	60-	36	94,7+	10	76,9	77	88,5+	64	82,1	81	82,7
Zdecydowanie się zgadzam(a)	117	65,7	22	55	29	76,3	7	53,8	59	67,8	55	70,5	61	62,2
Raczej się zgadzam(a)	30	16,9	2	5-	7	18,4	3	23,1	18	20,7	9	11,5	20	20,4
Ani się zgadzam ani się nie zgadzam	15	8,4	10	25+	-	-	-	-	5	5,7	8	10,3	7	7,1
Raczej się nie zgadzam	5	2,8	2	5	-	-	1	7,7	2	2,3	1	1,3	4	4,1
Zdecydowanie się nie zgadzam	11	6,2	4	10	2	5,3	2	15,4	3	3,4	5	6,4	6	6,1
Zdecydowanie i raczej się nie zgadzam	16	9	6	15	2	5,3	3	23,1	5	5,7	6	7,7	10	10,2
Razem	178	100	40	100	38	100	13	100	87	100	78	100	98	100

Źródło: opracowanie własne.

Ponad 80% ankietowanych pozytywnie (zdecydowanie bądź raczej się zgadza) odnosi się do stwierdzenia, że za tą samą pracę otrzymają niższe wynagrodzenie niż obywatel RP (tabela 5). Osoby pozostające w procedurze istotnie częściej (25%) nie potrafiły zająć jednoznacznego stanowiska względem przedłożonego im w ankiecie stwierdzenia, dodatkowo mniejszy odsetek w tej grupie aprobował odpowiedzi pozytywne (zdecydowanie bądź raczej się zgadzam) w porównaniu do respondentów z odmiennym statusem (IPI czy ochrona uzupełniająca). Formułując tezę, można założyć, że osoby pozostające w proce-

durze, nie znając uwarunkowań prawnych i aspektów związanych z rynkiem pracy, z większą dozą niepewności wypowiedzieli się odnośnie sprawiedliwości wynagrodzeń niż uznani uchodźcy oraz beneficjenci ochrony uzupełniającej. Reasumując można stwierdzić, że cudzoziemcy posiadają świadomość, która jest specyfiką każdej emigracji zarówno dobrowolnej, jak i przymusowej, że najczęściej zmuszeni będą wykonywać pracę poniżej swoich kwalifikacji za wynagrodzenie niższe niż autochtoni.

Omawiane przeświadczenie uchodźców znajduje również odzwierciedlenie w opinii pracowników PUP. Uzasadniając ją nie odnoszą się jednak do kwestii dyskryminacji płacowej, którą podnoszą uchodźcy. W opinii pracowników PUP jest to pochodna wyboru nielegalnej formy zatrudnienia oraz społecznej postawy dwóch stron stosunku pracy. Praca w szarej strefie z reguły jest niżej płatna. Opłacalność procedury jest atrakcyjna do pewnego momentu dla dwóch stron. Uchodźcy bardzo często nielegalnie pracując, legalnie są beneficjentami opieki społecznej. Pracodawca zaś w ten sposób obniża koszt bieżącego funkcjonowania z uwagi na unikanie opłat związanymi z fiskalnymi kosztami pracy. Odnosząc się do cech zjawiska można mówić o powszechnym przyzwoleniu i akceptacji funkcjonowania niższych stawek dla cudzoziemców niż autochtonów, których obecność na obcym terytorium związana jest właśnie z ekonomicznym czynnikiem migracji. Funkcjonujący w świadomości społecznej brak rozróżnienia podstaw obecności cudzoziemców na terenie RP rzutuje, w opinii pracowników PUP, na wspólne w konsekwencji niekorzystne traktowanie uchodźców, tak jak innych cudzoziemców.

Oprócz chęci i oczekiwań odnośnie pracy istotnym czynnikiem pozyskania zatrudnienia jest zdolność jego poszukiwania (tabela 6).

Tabela 6. Deklarowana wiedza cudzoziemców na temat instytucji pośrednictwa rynku pracy

Wiem, gdzie trzeba się udać aby znaleźć pracę	Próba całkowita		Posiadany status								Płeć			
			W procedurze		Indywidualny program integracyjny		Status		Ochrona Uzupełniająca		Kobieta		Mężczyzna	
	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]
Zdecydowanie i raczej się zgadzam	78	57,8	10	41,7	17	65,4	7	70	44	58,7	31	54,4	46	60,5

Zdecydowanie się zgadzam(a)	32	23,7	4	16,7	4	15,4	5	50	19	25,3	15	26,3	16	21,1
Raczej się zgadzam(a)	46	34,1	6	25	13	50	2	20	25	33,3	16	28,1	30	39,5
Ani się zgadzam ani się nie zgadzam	27	20	5	20,8	4	15,4	1	10	17	22,7	13	22,8	13	17,1
Raczej się nie zgadzam	11	8,1	5	20,8	1	3,8	–	–	5	6,7	4	7	7	9,2
Zdecydowanie się nie zgadzam	19	14,1	4	16,7	4	15,4	2	20	9	12	9	15,8	10	13,2
Zdecydowanie i raczej się nie zgadzam	30	22,2	9	37,5	5	19,2	2	20	14	18,7	13	22,8	17	22,4
Razem	135	100	24	100	26	100	10	100	75	100	57	100	76	100

Źródło: opracowanie własne.

Blisko 60% ankietowanych zorientowanych jest gdzie należy się udać w poszukiwaniu pracy. Choć niskie liczebności wpłynęły na niemożność wskazania istotności statystycznych, to rozkłady procentowe mogą stanowić podstawę do postawienia kilku tez. Odnotowane wyższe wskazania w grupie osób dłużej przebywających na terenie Polski uprawnia do następujących wniosków. Po pierwsze, co zostało już podniesione, praca jest podstawową potrzebą człowieka. Z tego powodu w pierwszej kolejności zaspokajana jest potrzeba informacji, gdzie należy się udać, aby teoretycznie pracę dostać. Po drugie, jest to pochodna nałożonego na uchodźców obowiązku rejestracji we właściwym urzędzie, determinującego korzystanie ze świadczeń pomocowych. Zwłaszcza drugi z przytoczonych argumentów znajduje silne odzwierciedlenie w opinii pracowników PUP. Ilustruje to cytat z wywiadu „przychodzą tylko po to, bo muszą dopełnić formalności związanych z wypłatą świadczeń”²⁶ Dotarcie do instytucji rynku pracy nie zawsze skutkuje satysfakcjonującym rezultatem. Istotnym czynnikiem sukcesu jest efektywna komunikacja i wola współpracy pomiędzy cudzoziemcem i pracownikiem (tabela 7).

²⁶ Pracownik PUP w Białymstoku, wykształcenie wyższe, staż pracy 4 lata, wywiad z 14 VII 2010 roku.

Tabela 7. Opinia cudzoziemców odnośnie znajomości języka rosyjskiego przez pracowników PUP

Z urzędnikami urzędu pracy mogę rozmawiać w moim języku	Próba całkowita		Posiadany status								Płeć			
			W procedurze		Indywidualny program integracyjny		Status uchodźczy		Ochrona Uzupełniająca		Kobieta		Mężczyzna	
	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]
Zdecydowanie i raczej się zgadzam	33	22,9	6	26,1	8	27,6	1	10	18	22	18	28,6	15	19
Zdecydowanie się zgadzam(a)	19	13,2	2	8,7	4	13,8	1	10	12	14,6	12	19	7	8,9
Raczej się zgadzam(a)	14	9,7	4	17,4	4	13,8	–	–	6	7,3	6	9,5	8	10,1
Ani się zgadzam ani się nie zgadzam	16	11,1	5	21,7	5	17,2	–	–	6	7,3	9	14,3	6	7,6
Raczej się nie zgadzam	25	17,4	2	8,7	5	17,2	2	20	16	19,5	9	14,3	15	19
Zdecydowanie się nie zgadzam	70	48,6	10	43,5	11	37,9	7	70	42	51,2	27	42,9	43	54,4
Zdecydowanie i raczej się nie zgadzam	95	66	12	52,2	16	55,2	9	90+	58	70,7	36	57,1-	58	73,4+
Razem	144	100	23	100	29	100	10	100	82	100	63	100	79	100

Źródło: opracowanie własne.

Aż 66% ankietowanych nie zgadza się z twierdzeniem, iż pracownicy urzędu pracy posługują się językiem zrozumiałym dla większości migrantów przymusowych zamieszkujących Podlasie. Zgodnie z procentowym rozkładem, liczba opinii negatywnych jest proporcjonalna do czasu przebywania na terenie RP. Takie wyniki znajdują odzwierciedlenie w deklarowanej znajomości języka rosyjskiego przez pracowników PUP. Jak twierdzą, znają język rosyjski słabo, bazując na wiedzy z czasów szkolnych. Potwierdzenie potencjalnych trudności w komunikowaniu się można również wnioskować z braku w strukturze urzędu pracownika dedykowanego obsłudze cudzoziemców posługujących się językiem rosyjskim. W myśl przepisów prawa, uchodźcom, a także osobom ze statusem ochrony uzupełniającej na rynku pracy przysługują takie same prawa jak obywatelom, jednak realizacja tych praw napotyka faktyczne trud-

ności. Jedną z nich jest właśnie brak znajomości języka. Gwarantowanie prawa równego dostępu do instytucji rynku pracy przy jednoczesnym braku zabezpieczenia zdolności komunikacyjnej jest obiektywną barierą o charakterze wykluczeniowym.

Bariera ta pozostaje aktualna również na poziomie korzystania z instrumentów rynku pracy jakim są szkolenia i kursy oferowane osobom bezrobotnym (tabela 8).

Tabela 8. Opinia cudzoziemców na temat dostępności kursów w rodzimym języku w PUP

W urzędzie pracy dostępne są kursy w moim języku	Próba całkowita		Posiadany status								Płeć			
			W procedurze		Indywidualny program integracyjny		Status uchodźczy		Ochrona Uzupełniająca		Kobieta		Mężczyzna	
	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]
Zdecydowanie i raczej się zgadzam	10	7,1	4	21,1	2	6,7	-	-	4	4,8	8	12,9+	2	2,6-
Zdecydowanie się zgadzam(a)	6	4,3	1	5,3	2	6,7	-	-	3	3,6	4	6,5	2	2,6
Raczej się zgadzam(a)	4	2,9	3	15,8	-	-	-	-	1	1,2	4	6,5+	-	-
Ani się zgadzam ani się nie zgadzam	14	10	2	10,5	6	20	-	-	6	7,2	8	12,9	5	6,6
Raczej się nie zgadzam	24	17,1	2	10,5	2	6,7-	2	25	18	21,7	11	17,7	12	15,8
Zdecydowanie się nie zgadzam	92	65,7	11	57,9	20	66,7	6	75	55	66,3	35	56,5-	57	75+
Zdecydowanie i raczej się nie zgadzam	116	82,9	13	68,4	22	73,3	8	100+	73	88	46	74,2-	69	90,8+
Razem	140	100	19	100	30	100	8	100	83	100	62	100	76	100

Źródło: opracowanie własne.

Ponad 80% respondentów wskazuje na brak dostępności kursów zawodowych prowadzonych w języku rosyjskim. Jest to odzwierciedlenie stanu fak-

tycznego, gdyż na postawione tak pytanie urzędnicy wprost mówią, że takich kursów po prostu nie ma²⁷.

Prawie 66% badanych zdecydowanie nie zgadza się z opinią o dostępności indywidualnych szkoleń dla uchodźców w urzędach pracy. Biorąc pod uwagę zmienną płeć, widoczne jest, że mężczyźni istotnie częściej aniżeli kobiety nie zgadzają się z faktem dostępności kursów w rodzimym języku.

Szczególnym przypadkiem ograniczającym efektywność akceptacji ofert urzędów pracy kierowanych do cudzoziemców jest niedopasowanie kulturowe (tabela 9).

Tabela 9. Opinia cudzoziemców na temat kierowanych do nich ofert pracy sprzecznych z rodzimym modelem destynacji prac

Urzędnicy nie proponują mi prac uznanych w mojej kulturze za niegodziwe	Próba całkowita		Posiadany status								Płeć			
			W procedurze		Indywidualny program integracyjny		Status		Ochrona Uzupełniająca		Kobieta		Mężczyzna	
	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]
Zdecydowanie i raczej się zgadzam	83	61,9	13	61,9	23	74,2	8	88,9+	39	53,4-	40	66,7	42	57,5
Zdecydowanie się zgadzam(a)	43	32,1	6	28,6	6	19,4	5	55,6	26	35,6	25	41,7+	18	24,7-
Raczej się zgadzam(a)	40	29,9	7	33,3	17	54,8+	3	33,3	13	17,8-	15	25	24	32,9
Ani się zgadzam ani się nie zgadzam	18	13,4	2	9,5	2	6,5	-	-	14	19,2+	10	16,7	8	11
Raczej się nie zgadzam	18	13,4	4	19	3	9,7	1	11,1	10	13,7	5	8,3	13	17,8
Zdecydowanie się nie zgadzam	15	11,2	2	9,5	3	9,7	-	-	10	13,7	5	8,3	10	13,7
Zdecydowanie i raczej się nie zgadzam	33	24,6	6	28,6	6	19,4	1	11,1	20	27,4	10	16,7-	23	31,5+
Razem	134	100	21	100	31	100	9	100	73	100	60	100	73	100

Źródło: opracowanie własne.

²⁷ Pracownik PUP w Białymstoku, wykształcenie wyższe, staż pracy 3 lata, wywiad z 19 VII 2010 roku.

Ponad 60% badanych zdecydowanie bądź raczej zgadza się z opinią, że nie proponuje się im prac uznanych w ich kulturze za niegodziwe. Istotnie więcej kobiet zdecydowanie zgadza się z tą opinią w porównaniu do mężczyzn. Pracownicy PUP zdają sobie sprawę ze społeczno-kulturowych uwarunkowań ograniczających podejmowanie pracy. Uwzględnienie tych kryteriów pomaga uwiarygodnić instytucję w oczach uchodźców, jako podmiotu znającego kulturę cudzoziemca. Obrazują to wypowiedzi pracowników PUP: „My wiemy czego oni nie mogą robić ze względu na kulturę czy religię”²⁸ czy też „nie oferujemy np. sprzątanania mężczyznom”²⁹. Właściwa postawa, jak podkreślają pracownicy, wynika z uczestnictwa w szkoleniach z kultury czeczeńskiej i przekazywaniu ich treści pozostałym współpracownikom. Zobrazowanie takiej praktyki znajduje odzwierciedlenie w wypowiedzi jednej z pracownic PUP: „Koleżanka była na takim szkoleniu i potem opowiadała (...) to pomaga(...) teraz inaczej patrzę na Czeczeńów”³⁰.

Prawie 63% ankietowanych nie zgadza się z opinią, że urzędnicy chętnie udzielają pomocy w znalezieniu pracy (tabela 10). Sytuacja ta jest pochodną braku faktycznych możliwości ze strony urzędu do zaoferowania konkretnej oferty.

Tabela 10. Opinia cudzoziemców na temat chęci urzędników w pomocy w znajdowaniu pracy cudzoziemcom

Urzędnicy chętnie służą pomocą w znalezieniu pracy	Próba całkowita		Posiadany status								Płeć			
			W procedurze		Indywidualny program integracyjny		Status uchodźcy		Ochrona Uzupełniająca		Kobieta		Mężczyzna	
	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]
Zdecydowanie i raczej się zgadzam	42	28,4	7	28	4	13,3	4	33,3	27	33,3	22	33,8	20	24,7
Zdecydowanie się zgadzam(a)	21	14,2	2	8	2	6,7	3	25	14	17,3	9	13,8	12	14,8
Raczej się zgadzam(a)	21	14,2	5	20	2	6,7	1	8,3	13	16	13	20	8	9,9
Ani się zgadzam ani się nie zgadzam	13	8,8	2	8	5	16,7	–	–	6	7,4	6	9,2	6	7,4

²⁸ Pracownik PUP w Białymstoku, wykształcenie wyższe, staż pracy 5 lat, wywiad z 14 VII 2010 roku.

²⁹ Pracownik PUP w Białymstoku, wykształcenie wyższe, staż pracy 5 lat, wywiad z 14 VII 2010 roku.

³⁰ Pracownik PUP w Białymstoku, wykształcenie wyższe, staż pracy 5 lat, wywiad z 14 VII 2010 roku.

Raczej się nie zgadzam	24	16,2	3	12	3	10	1	8,3	17	21	7	10,8	16	19,8
Zdecydowanie się nie zgadzam	69	46,6	13	52	18	60	7	58,3	31	38,3-	30	46,2	39	48,1
Zdecydowanie i raczej się nie zgadzam	93	62,8	16	64	21	70	8	66,7	48	59,3	37	56,9	55	67,9
Razem	148	100	25	100	30	100	12	100	81	100	65	100	81	100

Źródło: opracowanie własne.

Zaledwie 25% badanych odnosi wrażenie, że urzędy pracy nie interesują się szczerze ich sytuacją. Oznacza to, że mimo obiektywnych deficytów narzędzi dedykowanych pomocy migrantom przymusowym, pracownicy urzędu własnym staraniem i osobistymi predyspozycjami budują zaufanie co do szczyrych intencji niesienia pomocy tej grupie.

Ponad połowa ankietowanych zdecydowanie bądź raczej zgadza się ze stwierdzeniem, że brak znajomości norm kulturowych jest czynnikiem ograniczającym możliwość znalezienia pracy (tabela 11). Istotnie częściej sądzą tak kobiety w porównaniu z mężczyznami.

Tabela 11. Nieznajomość norm kulturowych i wynikające z tego ograniczenia w znalezieniu pracy

Nieznajomość norm kulturowych często ogranicza moje możliwości znalezienia pracy	Próba całkowita		Posiadany status								Płeć			
			W procedurze		Indywidualny program integracyjny		Status uchodźcy		Ochrona Uzupełniająca		Kobieta		Mężczyzna	
	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]
Zdecydowanie i raczej się zgadzam	87	51,2	25	56,8	21	60	4	33,3	37	46,8	46	64,8+	40	41,2-
Zdecydowanie się zgadzam	42	24,7	9	20,5	6	17,1	-	-	27	34,2+	27	38+	15	15,5-
Raczej się zgadzam	45	26,5	16	36,4	15	42,9+	4	33,3	10	12,7-	19	26,8	25	25,8
Ani się zgadzam ani się nie zgadzam	37	21,8	4	9,1-	8	22,9	2	16,7	23	29,1+	13	18,3	23	23,7
Raczej się nie zgadzam	26	15,3	9	20,5	2	5,7-	3	25	12	15,2	8	11,3	18	18,6

Zdecydowanie się nie zgadzam	20	11,8	6	13,6	4	11,4	3	25	7	8,9	4	5,6-	16	16,5+
Zdecydowanie i raczej się nie zgadzam	46	27,1	15	34,1	6	17,1	6	50	19	24,1	12	16,9-	34	35,1+
Razem	170	100	44	100	35	100	12	100	79	100	71	100	97	100

Źródło: opracowanie własne.

Ten aspekt wymaga omówienia, gdyż uwarunkowanie to z jednej strony determinuje chęć zatrudnienia cudzoziemca przez polskiego pracodawcę, z drugiej wpływa na postawę cudzoziemca w pracy. Jak wynika z wywiadów z pracownikami urzędu podstawowym problemem jest tzw. kultura pracy. W Polsce, co należy uznać za standard, praca jest „dobrem”, które wymaga odpowiedniego podejścia. „Pod pojęciem odpowiedniego podejścia należy rozumieć kompilację takich postaw jak terminowość, rzetelność czy solidność wykonania obowiązków”³¹ twierdzi pracownik PUP. Wśród sygnalizowanych problemów pracy z cudzoziemcami, bardzo często wymienia się zwłaszcza brak punktualności oraz „luźny” stosunek do zakresu obowiązków. Pracownicy PUP korzeni zjawiska upatrują w wieloletnim funkcjonowaniu w systemie socjalistycznym, gdzie odmiennie w stosunku do systemu wolnorynkowego, rozumie się pojęcie kultu pracy czy szacunku do własności. Jeżeli do tego dodamy pewne postawy w pracy związane z wyznawaną religią, mamy istotnie dużo zagrożeń dla prawidłowych relacji pracownik-pracodawca. Wydaje się, że w tej materii zdecydowanie więcej wysiłku winno być podjęte przez cudzoziemców, którzy powinni własną postawę i poglądy bardziej dostosować do specyfiki polskiego rynku pracy. „Abstrahując od czynnika preferencji „rodzimego” pracownika, których nie wykluczamy, przedsiębiorca zawsze wybierze osobę w większym stopniu gwarantującą rzetelne wykonanie obowiązków”³² mówi pracownik PUP.

³¹ Pracownik PUP w Białymstoku, wykształcenie wyższe, staż pracy 3 lata, wywiad z 19 VII 2010 roku.

³² Pracownik PUP w Białymstoku, wykształcenie wyższe, staż pracy 3 lata, wywiad z 19 VII 2010 roku.

Tabela 12. Opinia cudzoziemców odnośnie uprzywilejowania obywateli polskich w dostępie do rynku pracy

Obywatele Polski są uprzywilejowani w podejmowaniu pracy	Próba całkowita		Posiadany status								Płeć			
			W procedurze		Indywidualny program integracyjny		Status uchodźcy		Ochrona Uzupełniająca		Kobieta		Mężczyzna	
	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]
Zdecydowanie i raczej się zgadzam	178	96,7	44	100+	36	90	14	100+	84	97,7	79	96,3	97	97
Zdecydowanie się zgadzam	143	77,7	24	54,5-	32	80	9	64,3	78	90,7+	67	81,7	75	75
Raczej się zgadzam	35	19	20	45,5+	4	10	5	35,7	6	7-	12	14,6	22	22
Ani się zgadzam ani się nie zgadzam	2	1,1	-	-	2	5	-	-	-	-	2	2,4	-	-
Raczej się nie zgadzam	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Zdecydowanie się nie zgadzam	4	2,2	-	-	2	5	-	-	2	2,3	1	1,2	3	3
Zdecydowanie i raczej się nie zgadzam	4	2,2	-	-	2	5	-	-	2	2,3	1	1,2	3	3
Razem	184	100	44	100	40	100	14	100	86	100	82	100	100	100

Źródło: opracowanie własne.

Prawie 97% respondentów uważa, że obywatele Polscy są uprzywilejowani w podejmowaniu pracy (tabela 12). Omawiane różnice w kontekście standardu świadczenia pracy przez migrantów przymusowych, działają in minus w realnych szansach na znalezienie zatrudnienia w Polsce. Warto zaznaczyć, że przedsiębiorca zwyczajowo decyzje opiera o bilans dwóch grup zmiennych tj. szanse i korzyści oraz zagrożenia i ryzyko. Niestety w tym zestawieniu, jedyną korzyścią dla przedsiębiorcy, może być ewentualne obniżenie kosztów pracy z uwagi na niższe stawki proponowane cudzoziemcom. Naturalnie argument ten nie powinien mieć miejsca w kontekście rozważań o zagrożeniach wykluczeniem społecznym gdyż w istocie dyskryminacja płacowa jest realnym wyznacznikiem tego zjawiska. Niestety, jak podnoszą badani pracownicy PUP, istotnie większe jest ryzyko zatrudnienia cudzoziemca niż Polaka, a tym samym

prawdopodobieństwo zaistnienia takiej sytuacji mniejsze. Jeżeli do tych przedstawionych argumentów dodamy ogólne trudności na rynku pracy w Polsce związane z wysoką stopą bezrobocia, mniej dziwi chęć zatrudniania „swoich”. Zaznaczmy jednak, iż omawiane okoliczności pozostają poza skutecznymi możliwościami objęcia ich regulacją prawnoinstytucjonalną.

Tabela 13. Aktualne zatrudnienie badanych cudzoziemców

RP2. Czy aktualnie Pan/i pracuje?	Próba całkowita		Posiadany status								Płeć			
	próba całkowita		W procedurze		Indywidualny program integracyjny		Status uchodźcy		Ochrona Uzupełniająca		Kobieta		Mężczyzna	
	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]	N	[%]
Tak	41	20,2	8	15,1	5	11,1-	6	40	22	24,4	17	17,7	23	21,9
Nie	162	79,8	45	84,9	40	88,9+	9	60	68	75,6	79	82,3	82	78,1
Razem	203	100	53	100	45	100	15	100	90	100	96	100	105	100

Źródło: opracowanie własne.

Blisko 80% respondentów deklaruje, że aktualnie nie pracuje (tabela 13). Osoby objęte indywidualnym programem integracyjnym istotnie częściej deklarowały, że nie posiadają pracy; 63% cudzoziemców aktualnie pracujących, twierdzi, że pracuje krócej niż 6 miesięcy. W przypadku 68,9% osób pracujących wykonywana przez nich praca ma charakter pracy fizycznej. Zaledwie 15,8% pracujących respondentów deklaruje wykonywanie pracy umysłowej.

Analizując charakter wykonywanej przez uchodźców pracy należy zauważyć, iż w badanej grupie potwierdza się teza o wykonywaniu głównie prostych prac fizycznych. Nieliczne przypadki osób łączących pracę umysłową i fizyczną lub wykonujących wyłącznie pracę umysłową odnoszą się z reguły do osób pracujących czy współpracujących z instytucjami pośrednio zajmującymi się rozwiązywaniem kwestii uchodźstwa. Ich obecność, przy projektach, służyć ma zagwarantowaniu lepszemu kontaktowi i uwiarygodnieniu działań.

Charakter wykonywanej pracy znajduje odzwierciedlenie w wysokości wynagrodzenia za pracę; 90% respondentów deklarujących aktualnie zatrudnienie otrzymuje pensje niższe niż 1500 zł netto. Przy uwzględnieniu faktu, że niezwykle rzadko jest zatrudniana w rodzinie uchodźczej więcej niż jedna osoba doro-

sła, uzyskane środki finansowe, przy standardowym gospodarstwie domowym składającym się minimum z 4 osób, warunkują życie w ubóstwie. Obiektywnie trudna sytuacja finansowa czyni uchodźcę petentem instytucji odpowiedzialnych za udzielanie wsparcia w ramach pomocy społecznej

Podsumowanie

Realizacja prawa do pracy migrantów przymusowych, oprócz waloru ekonomicznych korzyści, które w normalnych okolicznościach przynosi, determinuje ich miejsce w społeczeństwie. Jego wykonywanie umożliwia pełnienie normalnych ról społecznych. Z jednej strony stanowi podstawę zabezpieczenia określonego poziomu życia, przez co ogranicza podleganie ubóstwu, z drugiej pozwala jednostce na identyfikację ze strukturą społeczną. Oba te elementy stanowią o powodzeniu inkluzji społecznej. Przeprowadzona analiza dowodzi, iż istniejące przepisy prawa międzynarodowego i UE w stopniu wystarczającym chronią migrantów przymusowych przed niekorzystnym położeniem na rynku pracy. Jednocześnie należy potwierdzić ich raczej ograniczoną przydatność na poziomie definiowania konkretnych działań. Analiza źródeł prawa polskiego wskazuje na właściwe formalne zabezpieczenie równouprawnienia migrantów przymusowych w korzystaniu z prawa do pracy.

Gwarancje prawne nie przekładają się jednak na zdolność korzystania z prawa do pracy migrantów przymusowych w rzeczywistości. Zgodnie z wynikami zrealizowanego badania należy konsekwentnie przyznać, iż podstawowym problemem jest brak systemowego podejścia do próby ograniczenia wykluczenia społecznego uchodźców poprzez projektowanie i wdrażanie odpowiednich instrumentów w obszarze rynku pracy. Wyraźny deficyt w indywidualizacji podejścia do tej grupy, względem całej populacji osób bezrobotnych, skutkuje jego nieskutecznością. Podejmując działania na rzecz cudzoziemców, nad którymi opiekę przejęła RP nie można zapomnieć o wydarzeniach, które zmusiły ich do opuszczenia kraju pochodzenia. Wydarzenia te, niestety, nie pozwalają na prostą adaptację w nowym środowisku. Formalne równouprawnienie na rynku pracy nie uwzględnia obiektywnych trudności w dwóch wymiarach. W wymiarze wewnętrznym nie uwzględnia barier komunikacyjnych (brak znajomości języka) i kulturowych (różne standardy pracy). W wymiarze zewnętrznym pomija nieprzychylnie postawy społeczne wynikające z braku znajomości zagadnień związanych w fenomenem uchodźstwa. Kompozycja ta skutkuje faktycznym wykluczeniem migrantów przymusowych z rynku pracy.

Podjęjąc próbę konstrukcji rekomendacji wdrożeniowych należałoby zadbać o stworzenie specjalnych komórek organizacyjnych w ramach instytucji rynku pracy adresowanych do obsługi migrantów przymusowych. Wysoki stopień specjalizacji kadry dedykowanej oraz indywidualne podejście do migrantów przymusowych z pewnością zwiększyłyby efektywność prowadzonej polityki. Kwestią dodatkową pozostaje edukacja społeczeństwa. Wzrost świadomości na temat przyczyn obecności migrantów przymusowych na terytorium państwa przyjmującego, a także wiedza odnośnie kultury kraju pochodzenia przyczynić się mogą do zwiększenia ich zatrudnienia.

Bibliografia

- Chrzanowska A., Gracz K., Gutkowska A. (red.), [2007] *Uchodźcy w Polsce, Kulturowe-prawne bariery w procesie adaptacji*, Warszawa
- Frelak J. i in. [2009] *Praca z migrantami przymusowymi- doświadczenia warszawskich urzędów*, [w:] W. Kalus, J. Frelak (red.), *Ewaluacja funkcjonowania instytucji społecznego wsparcia m. st. Warszawy w zakresie właściwej realizacji praw przymusowych migrantów*, Warszawa
- Jasińska-Kania A., Łodziński S. [2008] *Obszary i formy wykluczenia etnicznego w Polsce, mniejszości narodowe, migranci, uchodźcy*, Warszawa
- Kmak M., Tokarz B. (red), [2006] *Klinika prawa uchodźczego i migracyjnego – organizacja i zasady funkcjonowania*, Warszawa
- Le Grand J. [2003] *Individual Choice and Social Exclusion*, CASEpaper 75
- Michalska A. [1991] *O pojęciu praw człowieka*, „Państwo i Prawo” nr 8
- Szewczyk H. [2000] *Prawo do pracy jako prawo człowieka*, „Humanistyczne Zeszyty Naukowe Prawa Człowieka”, nr 7
- Szymańska-Zybertowicz K. [2011] *Nieobecne wyzwanie? Integracja jako zadanie polityki społecznej wobec cudzoziemców w Polsce po roku 1989*, Toruń
- Wieruszewski R. [2006], *Pozycja prawna cudzoziemca, azylanta i uchodźcy- założenia konstytucyjne i praktyka prawna*, [w:] L. Wiśniewski (red.), *Wolności i prawa jednostki oraz ich gwarancje w praktyce*, Warszawa
- Wierzbicki B. [1993] *Sytuacja prawna uchodźców w systemie międzynarodowej ochrony praw człowieka*, Białystok.
- Zdanowicz M. [2007] *Formy ochrony cudzoziemców w Polsce*, „Białostockie Studia Prawnicze” z. 2

SUMMARY:**The right of compulsory migrants to work in Poland – the extent of protection and the evaluation of effectiveness in the light of research in Podlaskie voivodeship**

The purpose of this article is to present the right to work for refugees and persons seeking this status in Poland. The right to work has been presented as an important element reducing social exclusion of persons seeking international protection. The text is divided into two parts. In the first part we present law assuring access to work under international law, European Union law and the Polish law. The legal analysis is divided into two stages. The first stage refers to the determination of the rights of people applying for a refugee status, the second indicates the rights of refugees. The second part discusses the results of the survey conducted on access to work among these groups in Podlaskie.

Keywords:

right to work, refugees, asylum seekers, labor market

IWONA SOBIERAJ

POLITECHNIKA ŚLĄSKA

SZKOŁA WYŻSZA IM. B. JAŃSKIEGO

EMAIL: IWONA.SOBIERAJ@POLSL.PL

KOMPETENCJE MIĘDZYKULTUROWE JAKO KAPITAŁ NA RYNKU PRACY

Internacjonalizacja rynku pracy w społeczeństwie informacyjnym i globalnej gospodarce

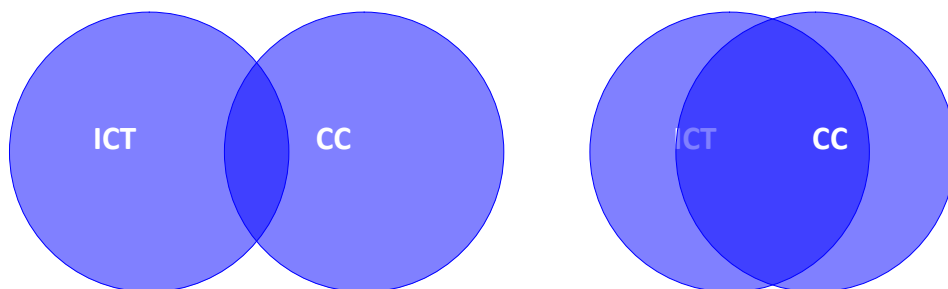
Powstawanie społeczeństwa informacyjnego jest procesem, który przenika niemal wszystkie sfery życia społecznego. Cechą tego społeczeństwa jest wykorzystywanie w komunikowaniu społecznym nowoczesnych technologii informatyczno-komunikacyjnych (TIK). Dzięki szybkiemu ich rozwojowi i coraz większej dostępności oraz dynamicznie rozrastającej się sieci Internetu społeczeństwo polskie zostaje włączone w przestrzeń globalnego społeczeństwa informacyjnego. Jednym z efektów rozwoju środków i technik masowego przekazu oraz komunikacji cyfrowej jest wzrost liczebności i intensywności komunikacji społecznej w tym także, komunikacji międzykulturowej. Według badań CBOS-u z 2012 roku 56% Polaków deklaruowało, że ma w domu dostęp do Internetu i korzysta z niego co najmniej raz w tygodniu. Ten odsetek jest negatywnie skorelowany z wiekiem respondentów, co powoduje, że w grupie wiekowej 18 – 24 udział użytkowników Internetu sięga już 93% [Felisiak 2012: 2].

Szybkość i niska cena komunikacji za pośrednictwem Internetu oraz innych nowoczesnych technologii stała się także okazją do rozwoju wielu przedsiębiorstw, dając im możliwość poszerzania kontaktów zagranicznych, zaistnienia na skalę ponadnarodową i zdobywania nowych rynków, niezależnie od wielkości firmy i kapitału ekonomicznego, który posiadają. Najważniejszym kapitałem w tym zakresie są przede wszystkim odpowiednie kompetencje pracowników i świadomość ich znaczenia wśród pracodawców. Badania zrealizowane przez Centrum Informacji Społeczno-Gospodarczej w 2010 roku w polskich przedsiębiorstwach wskazują wykorzystanie Internetu przez niemal 100% firm dużych i średnich, ten udział był niższy tylko w mikroprzedsiębiorstwach (od 1 do

9 osób), w których sięgał ponad 60% [Raport: Internet 2010]. Wzrasta także odsetek Polaków, którzy znają języki obce. Według danych CBOS-u z 2009 roku prawie co drugi Polak (46%) deklarował, że potrafi się porozumieć w języku obcym, w tym 32% znała jeden język, 11% dwa języki, a 3% trzy i więcej. Do roku 2006 w badaniach CBOS-u największy odsetek Polaków (22%) deklarował znajomość języka rosyjskiego, a w badaniu w 2009 największa część (24%) zadeklarowała znajomość języka angielskiego, co piąty rosyjskiego, a co 12% niemieckiego [Raport Polacy, 2009].

Można zatem przewidywać, że ogółem udział osób i przedsiębiorstw korzystających z Internetu będzie się nadal zwiększał zarówno poprzez wymianę pokoleń, jak też ze względu na wprowadzanie nowych technologii w szkołach i przedsiębiorstwach. Zarazem posiadanie kompetencji informacyjno-komunikacyjnych (*Information Communication Technologies – ICT*) stanie się podstawowym warunkiem zatrudnienia w większości organizacji. Wraz z rozwojem i upowszechnianiem się nowoczesnych technologii wzrastać będzie także potrzeba posiadania kompetencji międzykulturowych (*Cross-Culture – CC*), a ich wzajemna zależność będzie się nasilała, jak pokazuje rysunek 1. Dzięki ich wykorzystywaniu potencjalny rynek klientów może zostać poszerzony do skali globalnej, bez ponoszenia znaczących kosztów. Jednak sprawna komunikacja z klientami z innych kręgów kulturowych wymaga nie tylko umiejętności stosowania tych technologii, oraz znajomości języków obcych. Do skutecznej, efektywnej komunikacji na globalnym rynku niezbędna jest także wiedza z zakresu komunikacji międzykulturowej. Potrzeba rozwoju tych obu rodzajów kompetencji jest ze sobą wzajemnie powiązana [Jaskuła, Korporowicz 2008: 83-105]. Stają się one wymogiem skutecznego działania, zarówno w odniesieniu do organizacji i jej pracowników, jak też prywatnego życia jednostek. Coraz częściej dostęp do informacji jest ograniczony przede wszystkim kompetencjami odbiorcy: umiejętnościami posługiwania się technologiami informacyjno-komunikacyjnymi oraz znajomością języków obcych.

Rysunek 1. Wzrost zależności pomiędzy rozwojem kompetencji informacyjno-komunikacyjnych w zakresie (ICT) i rozwojem kompetencji międzykulturowych.



Źródło: opracowanie na podstawie: [Jaskuła, Korporowicz 2008: 83-105].

Potrzeba kompetencji międzykulturowych pojawia się wśród pracowników i pracodawców najczęściej w sytuacji współpracy gospodarczej z inwestorami zagranicznymi. W Polsce jest zarejestrowanych ponad 50 000 firm z udziałem kapitału zagranicznego, a w zarządach spółek zasiada ponad 30 000 obcokrajowców. Mamy do czynienia ze stale rosnącym rynkiem, gdyż od kilku już lat co roku rejestruje swoją działalność w Polsce ponad 2000 spółek z kapitałem zagranicznym [Centralny 2012].

Według Państwowej Agencji Inwestycji Zagranicznych od początku lat dziewięćdziesiątych wzrasta udział inwestycji zagranicznych pochodzących z Unii Europejskiej w Polsce. O ile w 1993 roku wartość inwestycji pochodzących z krajów Unii Europejskiej w Polsce wynosiła ok. 47%, to w 2000 roku udział ten wzrósł do 67% wszystkich przedsięwzięć podjętych przez zagraniczne firmy, a w 2009 roku do 82%. Wzrasta także ogółem ilość inwestycji zagranicznych w Polsce. Napływ bezpośrednich inwestycji zagranicznych (BIZ) do Polski w 2011 roku wyniósł 10 904 mln EUR. Oznacza to wzrost w stosunku do poprzedniego roku o 63%¹.

Od kilkunastu lat na polskim rynku pracy pojawia się wzrastająca liczba cudzoziemców pracujących lub szukających zatrudnienia. Część z nich to osoby pracujące w szarej strefie, których liczebność trudno oszacować, a liczbę wydanych zezwoleń na pracę obcokrajowcom podaje co roku Ministerstwo Pracy i Polityki Socjalnej. W roku 2011 wydano w Polsce 40808 zezwoleń na pracę obcokrajowcom, co stanowiło o ponad 11% więcej niż rok wcześniej. Wśród nich dominują zezwolenia wydane dla obywateli Ukrainy (18669), Chin (5918),

¹ http://www.paiz.gov.pl/polska_w_liczbach/inwestycje_zagraniczne.

Wietnamu (2504), Białorusi (1725), Nepalu (1202), Turcji (1187), Indii (1055), Mołdowy (1017). Wśród wydanych zezwoleń 3305 dotyczyło stanowisk kierowniczych, doradców i ekspertów, natomiast największa część odnosiła się do robotników wykwalifikowanych (13304) i pracowników prac prostych (6491)².

Współpraca międzynarodowa i funkcjonowanie na globalnym rynku jest nadal domeną dużych organizacji, ale coraz więcej małych i średnich firm docenia możliwości w zakresie pozyskiwania nowych klientów, monitorowania rynku, współpracy z kontrahentami zagranicznymi itp. jakie daje Internet, czy chociażby udział Polski w Strefie Schengen. Nawet organizacje działające przede wszystkim na gruncie lokalnym czy regionalnym, nie są w stanie uniknąć procesów globalizacji i informatyzacji, które zmieniają otoczenie organizacji. Ponadto coraz więcej przedsiębiorstw rozszerza swój zakres działania, z regionalnego czy krajowego na międzynarodowy (co znacząco umożliwia Internet) i wówczas poszukiwanie i kontakt z kontrahentem zagranicznym, także wymagają posiadania określonych kompetencji międzykulturowych. Prowadzenie biznesu w sieci cieszy się w Polsce coraz większą popularnością. W ciągu ostatnich kilku lat w Polsce o 30-40% rocznie zwiększa się liczba sklepów internetowych i na koniec 2010 roku przekroczyła 10 tysięcy, a obroty w handlu przez Internet przekroczyły 16 mld złotych³.

Peter Drucker, w swojej książce o zarządzaniu w XXI wieku uzasadniał, że efekty globalizacji są nie do uniknięcia dla współczesnych przedsiębiorstw, nawet jeśli dana organizacja nie wykracza zasięgiem swojej działalności poza rynek lokalny, „przedsiębiorcy muszą się liczyć ze skutkami globalnej konkurencji – nierzadko z krajów, których nie umieliby nawet wskazać na mapie, (...) zapewnienie konkurencyjności na skalę globalną winno być celem strategicznym każdej instytucji. Żadna organizacja, ani przedsiębiorstwo, ani uniwersytet, ani szpital, nie może liczyć na przetrwanie, ani na sukces, jeżeli nie jest w stanie sprostać standardom wyznaczonym przez liderów w swej branży, niezależnie ich jego lokalizacji” [Drucker 1999: 77, 141].

Korzystanie z technologii informatyczno-komunikacyjnych, przełamując bariery w postaci granic politycznych, czy odległości przestrzennej, umożliwia i ułatwia komunikację pomiędzy przedstawicielami różnych kultur. Staje się ona coraz powszechniejsza w życiu zawodowym i prywatnym. Nie oznacza to, jednak że technologie te przełamują bariery międzykulturowe. Wręcz przeciwnie, w sytuacji braku lub zmniejszenia się znaczenia barier o innym charakterze, to różnice międzykulturowe nabierają istotnej wagi w funkcjonowaniu organizacji.

² <http://www.mpips.gov.pl/analizy-i-raporty/cudzoziemcy-pracujacy-w-polsce-statystyki/>.

³ http://wyborcza.pl/1,76842,8925067,Wartosc_handlu_w_internecie_przekroczyla_16_mld_zlotych.html.

Kompetencje międzykulturowe w organizacji

Do najważniejszych konsekwencji procesów globalizacji i modernizacji gospodarki dla organizacji, szczególnie przedsiębiorstw, można zaliczyć:

- zacieranie znaczenia granic państwowych w prowadzeniu działalności gospodarczej,
- globalizację rynków,
- nasilenie konkurencji międzynarodowej,
- spadek roli państwa narodowego,
- wzrost potęgi kooperacji globalnych,
- migracje pracownicze i dywersyfikacja siły roboczej,
- wzrost międzynarodowej współzależności przedsiębiorstw [Gregor, Stawiszyński 2002: 12-34].

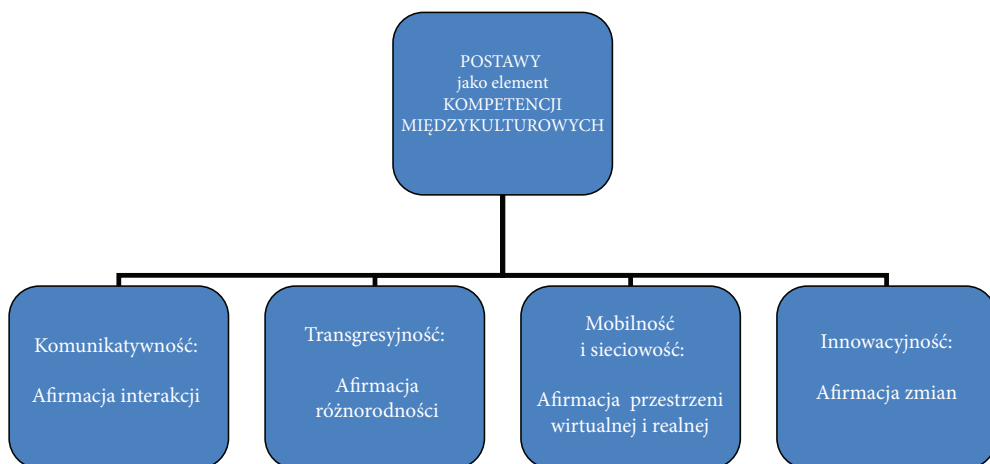
To nowe środowisko prowadzenia działalności gospodarczej charakteryzuje: informatyzacja, wysoki poziom suwerenności klientów, sieciowość oraz kluczowa rola informacji i wiedzy. Istotnym zadaniem dla organizacji działającej w przestrzeni technologii informacyjno-komunikacyjnych będzie nabywanie umiejętności organizowania informacji, jej weryfikacji i selekcji. A informacje dotyczące otoczenia organizacji stają się jednym z najpoważniejszych wyzwań zarządzania. Analiza zmian społecznych związanych z rozwojem technologicznym i przemianami społeczno-politycznymi (np. wejście Polski do Schengen) pozwala sądzić, że zarówno liczba obszarów, w których niezbędne będą kompetencje międzykulturowe, jak i ich zakres będą stopniowo wzrastać. Coraz większa będzie też liczba osób, które będą musiały wykorzystywać te kompetencje w pracy zawodowej.

Środowisko zawodowe współczesnego pracownika coraz częściej wymaga akceptacji i dostosowania się do kontaktu z przedstawicielami innych kultur, a także gotowości do pracy w warunkach transkulturowych. Warunki transkulturowości najczęściej pojawiają się w przedsiębiorstwach wysokich technologii informacyjno-komunikacyjnych czy korporacjach międzynarodowych. W nich kontakty zawodowe pracowników dotyczą coraz częściej nie tylko jednej innej kultury, ale wymagają współpracy z przedstawicielami wielu kultur jednocześnie i mogą się zmieniać z dnia na dzień, czy z godziny na godzinę. Pracownicy, a szczególnie menedżerowie, muszą się przystosować do współpracy i wchodzenia w interakcje w sytuacji niepewności bądź nieznaności kultury partnera. Dzisiaj jednym z pól takiego współdziałania na szerszą skalę są organizacje i korporacje międzynarodowe, ale także coraz częściej małe i średnie organizacje, które w różny sposób współpracują z partnerami ponad granicami

państwowymi. Niezbędną podstawą takich interakcji są własna świadomość kulturowa oraz kompetencje międzykulturowe.

W gospodarce opartej głównie na usługach, kompetencje międzykulturowe mają istotne znaczenie wśród kompetencji zawodowych. Na kompetencje te składa się zarówno określony zasób wiedzy, jak też zdolność do jej praktycznego i elastycznego stosowania oraz motywacja do jej wykorzystywania. Właśnie motywacja staje się często decydującym elementem zaistnienia kompetencji międzykulturowych. Motywacja wewnętrzna wyrażająca się w określonych postawach wobec kontaktów międzykulturowych jest zależna od osobowości, doświadczeń życiowych, wyznawanych wartości. Pozytywna postawa wobec kontaktu międzykulturowego wymaga komunikatywności, zdolności do transgresji, otwartości wobec zmian i akceptacji mobilności, zarówno w odniesieniu do siebie jak i do innych. Postawa ta, w sytuacjach zawodowych, może być wzmacniana również motywacją zewnętrzną, poprzez odpowiedni system motywacyjny, jednak jej podstawę stanowi wewnętrzna motywacja oraz wyznawane wartości. Odpowiednie postawy wobec nabywania kompetencji międzykulturowych stanowią także niezmiernie istotny punkt wyjściowy do szkolenia i doskonalenia tych kompetencji [Storti 2009: 272 – 285]. Postawy sprzyjające rozwijaniu kompetencji międzykulturowych to przede wszystkim gotowość i chęć do wchodzenia w interakcje z innymi ludźmi, pozytywne nastawienie do doświadczania odmienności, mobilność w przestrzeni realnej i wirtualnej, oraz otwartość na zmiany (rysunek 2).

Rysunek 2. Postawy jako element kompetencji międzykulturowych.



Źródło: opracowanie własne.

Wielokulturowość w odniesieniu do organizacji oznacza pogląd że „istnieje wiele odmiennych środowisk i czynników kulturowych o dużym znaczeniu dla organizacji, oraz że ludzie wywodzący się z tych rozmaitych środowisk mogą współistnieć i odnosić sukces w organizacji” [Stoner i in. 2001, s. 179]. Nie pojawia się ona jednak automatycznie wraz ze zróżnicowaniem kulturowym w obrębie organizacji. Wymaga przyjęcia określonych zasad współdziałania, obejmujących zarówno określony margines swobody działania jak i pewne wspólne wszystkim członkom organizacji reguły. Zarówno Geert Hofstede, jak też inni badacze (jak na przykład Edward Hall i Alfons Trompenaars) wskazywali na różne wymiary kultury, w których uwidaczniały się istotne różnice kulturowe. Wymiary te to między innymi:

- kultury wysokiego kontekstu i kultury niskiego kontekstu,
- postawa wobec władzy,
- koncepcja jednostki (relacja jednostka – społeczeństwo wyrażająca się w indywidualizmie lub kolektywizmie, oraz koncepcja męskości i kobiecości),
- sposoby rozwiązywania konfliktów (kwestia ukazywania uczuć i kontroli agresji; unikanie niepewności),
- orientacja czasowa (długoterminowa i krótkoterminowa; czas linearny, elastyczny, cykliczny), [Reynolds, Valentine 2009: 20-26].

Jak podkreślał Geert Hofstede: „Właściwa ocena różnic kulturowych jest możliwa tylko wtedy, gdy zamiast stosowania własnych norm w odniesieniu do innych jednostek i grup społecznych, przyjrzymy się dokładnie istocie różnic, ich źródłom i konsekwencjom” [Hofstede, Hofstede 2007: 19]. Równie interesującym studium z zakresu psychologii kulturowej jest książka Richarda E. Nisbetta, w której podejmuje się wyjaśnienia istoty różnic w percepcji pomiędzy przedstawicielami kultur Wschodu i Zachodu. Wskazał on na wiele eksperymentów, w których wykazano głębokie różnice psychiczne i kulturowe obejmujące relacje społeczne, poglądy na naturę świata i charakterystyczne procesy myślowe, jednak ukazał również, że możliwa jest zmiana sposobów percepcji i występuje ona stosunkowo często u osób dwukulturowych [Nisbet 2009].

Skutki istnienia różnic kulturowych pomiędzy ludźmi, w szczególności sposób mogą się ujawniać w sytuacji pracy, gdy współpracownicy, klienci muszą ze sobą podjąć współpracę, aby działać efektywnie. Sytuacja wielokulturowości w organizacji może mieć różny zakres, a także charakter stopniowalny. W organizacji możemy mieć do czynienia z dwoma typami sytuacji, z których wynika potrzeba kompetencji międzykulturowych pracowników:

- zróżnicowanie odnoszące się do otoczenia organizacji (wielokulturowe otoczenie organizacji, bądź działanie o zasięgu ponadnarodowym),

- zróżnicowanie odnoszące się do samej organizacji (wewnątrz organizacji istnieje zróżnicowanie wśród pracowników, lub organizacja stanowi filię, oddział większej organizacji o zasięgu ponadnarodowym).

Jeżeli skrzyżujemy te dwa typy otrzymamy cztery stopnie, według których można hipotetycznie określić potrzebę kompetencji międzykulturowych w organizacji (tabela 1).

Tabela 1. Potrzeba kompetencji międzykulturowych w organizacji

Wyszczególnienie	Niskie zróżnicowanie kulturowe wewnątrz organizacji	Wysokie zróżnicowanie kulturowe wewnątrz organizacji
Otoczenie organizacji jednokulturowe, zasięg działania regionalny, lub krajowy	1	2
Otoczenie organizacji wielokulturowe, bądź zasięg działania ponadnarodowy	3	4

Źródło: opracowanie własne.

W przypadku czwartego typu potrzeba kompetencji międzykulturowych będzie hipotetycznie najwyższa. Będzie ona wynikała ze zróżnicowania wewnątrz organizacji, a więc będzie wpływała na powstanie takiej kultury organizacji, która powinna stwarzać płaszczyznę współpracy i porozumienia wśród pracowników. Będzie także wymogiem istnienia organizacji w wielokulturowym otoczeniu i jej dostępu do rynku oraz konsumentów/klientów. Kompetencje międzykulturowe będą niezbędne wszystkim pracownikom takiej organizacji, mogą dotyczyć wielu krajów, a ich zakres może być bardzo szeroki – zarówno dotyczyć spraw zawodowych, jak też innych na przykład towarzyskich/osobistych.

W przypadku trzeciego typu organizacji, która jest wewnętrznie jednorodna, działa natomiast w zróżnicowanym kulturowo otoczeniu, kompetencje międzykulturowe będą istotne, ale mogą dotyczyć tylko niektórych pracowników (np. odpowiedzialnych za kontakty z klientami lub kontrahentami zagranicznymi), mogą także być zdominowane przez sprawy zawodowe i odnosić się przede wszystkim do tego zakresu wiedzy.

W przypadku drugiego typu organizacji, która jest wewnętrznie zróżnicowana kulturowo, kompetencje międzykulturowe są istotne dla wszystkich pra-

owników, jednak mogą się rozwinąć w ograniczonym zakresie. Jest to zależne od poziomu i siły kultury organizacji i tego na ile wymusza ona na pracownikach określone standardy zachowań zgodne nie tyle z ich własną kulturą, co z kulturą organizacji. W przypadku słabej kultury organizacji, kompetencje międzykulturowe będą prawdopodobnie bardziej rozwinięte, niż w przypadku silnej kultury organizacji, która narzuci wszystkim swoim członkom ujednolicone reguły zachowania.

W przypadku organizacji pierwszego typu potrzeba kompetencji międzykulturowych będzie hipotetycznie najniższa. Jednak kompetencje międzykulturowe są potrzebne nie tylko w sytuacji organizacji wielokulturowej lub w sytuacji wielokulturowego otoczenia. Ekonomiści podkreślają, że w zglobalizowanej gospodarce, istnieje konieczność stałego odnoszenia i porównywania się do najlepszych z danej branży przedsiębiorstw jest to tzw. benchmarking.

Rozwój teorii zarządzania od drugiej połowy XX wieku obejmował coraz silniej problematykę pluralizmu i wielokulturowości, zarówno jako właściwości nowego otoczenia globalnego i lokalnego, w którym działają organizacje, jak też jako pewną zmianę w samych organizacjach, dotyczącą składu pracowników, ich praw oraz radzenia sobie organizacji z pluralizmem kulturowym w jej obrębie.

Rozwój tych koncepcji zarządzania można przedstawić w trzech stadiach:

- polityki równych szans,
- doceniania różnorodności,
- zarządzania różnorodnością [Waszczak 2009: 79-80].

W pierwszym z tych stadiów pracodawcy skupiali się na działaniach, dzięki którym nie tylko stwarzane były równe szanse dostępu do miejsc pracy, ale także zwracano uwagę na konieczność zwiększenia dostępu do wyższych stanowisk dla osób z mniejszości. Drugie stadium – docenianie różnorodności w organizacji – jest ruchem mającym na celu zwiększanie świadomości, rozumienia i akceptacji różnic wśród pracowników między innymi poprzez zdywersyfikowaną siłę roboczą. Cele tych działań mają przede wszystkim charakter utylitarny, zmierzający do tego, aby wykorzystać potencjał różnorodności do zdobywania nowych rynków i pozyskiwania nowych klientów. Trzecie stadium – zarządzanie różnorodnością – jest podejściem, w którym różnorodność w organizacji jest postrzegana jako źródło przewagi konkurencyjnej oraz również jako wartość autoteliczna. W zarządzaniu różnorodnością zwraca się uwagę zarówno na korzyści, jakie z niej wynikają, jak też na możliwe trudności i konflikty. Jednak w tym podejściu silny akcent kładzie się na wytworzenie odpowiedniej kultury organizacyjnej, wspierającej wielokulturowość organizacji. Idea zarządzania różnorodnością narodziła się w latach osiemdziesiątych

XX wieku w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie i wkrótce zaczęła przyjmować się w Wielkiej Brytanii i innych krajach Europy Zachodniej [ibidem: 79-83].

Wielokulturowość w organizacji może odnosić się nie tylko do czynników kultury narodowej czy etnicznej, ale także do takich elementów jak wyznanie, płeć, rasa, sprawność fizyczna. Taylor Cox [2001: 79-83] z Uniwersytetu w Michigan wysunął sześć argumentów, przemawiających za tezą, że kierowanie różnorodnością kulturową może zwiększyć efektywność organizacji:

- argument kosztowy – w miarę dywersyfikacji organizacji koszty nieudolnego integrowania pracowników będą wzrastać.
- argument dotyczący pozyskiwania zasobów – organizację będącą najsprawniejszą w zarządzaniu zróżnicowanym personelem będą także najskuteczniej rywalizować o siłę roboczą grup mniejszościowych, które w sytuacji kurczącej się siły roboczej, mogą stanowić istotny potencjał.
- argument rynkowy – w organizacjach transnarodowych wycucia i wrażliwość kulturowa, wnoszone przez członków, pochodzących z innych krajów, mogą skutecznie zwiększać skuteczność oddziaływań marketingowych.
- argument dotyczący twórczości – różnorodny punkt widzenia i większy nacisk na samodzielność i różnorodność, cechujący zarządzanie w warunkach wielokulturowości, sprzyja wyższemu poziomowi twórczości.
- rozwiązywania problemów – różnorodność składu grup decyzyjnych i grup rozwiązujących problemy potencjalnie prowadzi do skuteczniejszych decyzji dzięki gruntowniejszej krytycznej analizie poszczególnych rozwiązań.
- argument dotyczący elastyczności systemu – jedną z konsekwencji wielokulturowego modelu kierowania różnorodnością jest to, że system stanie się w mniejszym stopniu zdeterminowany, mniej unormowany, a bardziej płynny i elastyczny w działaniu.

O tym, jak istotne mogą być w najbliższej przyszłości kompetencje międzykulturowe na polskim rynku pracy wskazywać mogą ostatnie analizy i badania w zakresie gospodarki polskiej. Z badań Atrakcyjności Inwestycyjnej Europy przeprowadzonych przez firmę doradczą Ernst & Young wynika, że Polska zajęła trzecie miejsce pod względem liczby miejsc pracy stworzonych dzięki bezpośrednim inwestycjom zagranicznym w 2010 roku. W 2010 roku inwestorzy zagraniczni stworzyli w Polsce 12,4 tysięcy miejsc pracy – 40% więcej niż w roku 2009. Największymi inwestorami są w Polsce firmy amerykańskie, które w 2010 roku stworzyły poprzez BIZ ponad 3,8 tysięcy miejsc pracy [Badanie 2012].

Z kolei wyniki Ogólnopolskiego Badania Wynagrodzeń przeprowadzonego przez Sedlak & Sedlak potwierdzają związek pomiędzy biegłą znajomością języka obcego, a średnią płacą, która w odniesieniu do osób nie znających żadnego języka obcego wynosiła 3200 zł. brutto, natomiast średnie zarobki osób znających biegle jeden język obcy wynosiły 4500 zł. Najwyższe średnie zarobki osiągały osoby znające biegle język angielski [Ogólnopolskie 2012].

Potwierdzają to także badania zrealizowane wśród pracodawców i pracowników województwa śląskiego w 2011 roku, według których ponad 75% pracodawców oraz ponad 79% pracowników uznała, że znaczenie kompetencji międzykulturowych w ich przedsiębiorstwach jest obecnie duże lub bardzo duże, a większość badanych uważała że będzie ono nadal wzrastać w przyszłości [Sobieraj 2012: 73-85].

Kompetencje międzykulturowe stanowią niewątpliwie coraz ważniejszy element gospodarki i rynku pracy w Polsce, choć polskie przedsiębiorstwa stoją na początku procesu zmian jakie przechodzą przedsiębiorstwa w Europie Zachodniej czy Stanach Zjednoczonych w kontekście zarządzania różnorodnością. Niemniej, także w Polsce, proces ten jest nieuniknioną konsekwencją między innymi globalizacji, modernizacji, migracji oraz rozwoju *Information Communication Technologies*.

Bibliografia

- Cox T. [2001] *Cultural Diversity in Organization. Theory, Research and Practice*, Ann Arbor
- Drucker P. [1999] *Zarządzanie w XXI wieku – wyzwania*, Klasyka Biznesu
- Gregor B., Stawiszyński M. [2002] *e-Commerce*, Bydgoszcz
- Hofstede G., Hofstede G.J. [2007] *Kultury i organizacje*, Warszawa
- Jaskuła S., Korporowicz L. [2008] *Wychowanie do informacji: wyzwania i nadzieje*, „Pedagogika Społeczna” R. VII, nr 1(27)
- Nisbett R.E. [2009] *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?*, Sopot
- Raport Polacy o swoich wyjazdach zagranicznych i znajomości języków obcych [2009] CBOS-BS/111, Warszawa
- Reynolds S., Valentine D. [2009] *Komunikacja międzykulturowa*, Warszawa
- Sobieraj I. (red.), [2012] *Kompetencje informacyjno-komunikacyjne i międzykulturowe w gospodarce. Od adaptacji do innowacji*, Warszawa
- Storti C. [2009] *Passing It On: Intercultural Competence in the Training Arena*, [w:] D.K. Dear-dorf (red.), *Intercultural Competence*, SAGE
- Stoner J.A.F., Freeman R.E., Gilbert R.D. jr [2001] *Kierowanie*, Warszawa

Waszczak S. [2009] *Postawy wobec różnorodności – uwarunkowania, próba typologii, implikacje*, [w:] M. Juchnowicz (red.) *Kulturowe uwarunkowania zarządzania kapitałem ludzkim*, Kraków

Dokumenty elektroniczne:

Badanie Atrakcyjności Inwestycyjnej Europy, http://www.paiz.gov.pl/20110615/raport_ernst_young [15.03.2013]

Baranowski Sz. [2011], Wartość w handlu w Internecie przekroczyła 16 mld. zł. http://wyborcza.pl/1,76842,8925067,Wartosc_handlu_w_internecie_przekroczyla_16_mld_zlotych.html, [20.08.2012]

Centralny Ośrodek Informacji Gospodarczej, http://coig.com.pl/index.php?lang=pl&main_id=7&main=Inwestorzy%20zagraniczni%20w%20Polsce, [20.08.2012]

Felisiak M. [2012], Raport „Korzystanie z Internetu”, CBOS BS 81/2012: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K_081_12.PDF, [20.08.2012]

Ogólnopolskie Badanie Wynagrodzeń, Sedlak&Sedlak: http://www.wynagrodzenia.pl/dla_prasy_1.php/wpis.74/ [12.02.2012]

Polska Agencja Informacji i Inwestycji Zagranicznych: http://www.paiz.gov.pl/20110615/raport_ernst_young, [12.02.2012]

Raport: Internet w polskich firmach [2010], <http://www.eu-go.gov.pl/pl/informacje-dla-konsumenta/176-internet-w-polskich-firmach/>, [12.02.2012]

Raport Ministerstwa Pracy i Polityki Socjalnej: Cudzoziemcy pracujący w Polsce, <http://www.mpips.gov.pl/analizy-i-raporty/cudzoziemcy-pracujacy-w-polsce-statystyki/>, [20.08.2012]

Rocznik Statystyczny Handlu Zagranicznego, GUS [2010], www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/PUBL_rs_rocz_stat_hanl_zagr_2010.pdf [15.03.2013]

SUMMARY**Intercultural competence as a capital in the labour market**

In the case of dynamic changes in the labour market and high unemployment, the question of which abilities give a chance of finding a job, or maintaining it is particularly important. It concerns the employees as well as employers who are seeking suitable employees and they must know what skills are needed to develop their business. Adapting workers and businesses to the requirements of a changing economy becomes a condition of their survival and development. And these changes are related primarily to the processes of transformation and economic modernization, and globalization and internationalization of the economy. In this article factors influencing the increasing importance of intercultural competence in the Polish labour market and the implications of this change for employers and employees, that may occur in different types of organizations have been discussed. Intercultural competencies have been defined as knowledge, skills and attitudes to allow for establishing and maintaining positive personal contacts and professional relationships and effective communication with members of other cultures. The first part of this article concerns the factors of internationalization of the Polish labour market. The second one shows the consequences of this phenomenon for organizations: businesses, business environments and others.

Keywords:

intercultural competencies, market internationalization, multiculturalism, labour, sociology of organizations

EWA DĄBROWSKA
INSTYTUT SOCJOLOGII
UNIwersytet w Białymstoku
EMAIL: EWA.DABROWSKA2@WP.PL

DWA MODELE ROZUMIENIA POJĘCIA TOLERANCJI WE WSPÓŁCZESNYM SPOŁECZEŃSTWIE POLSKIM W ASPEKCIE PRZEMIAN O CHARAKTERZE SYSTEMOWYM

Wstęp. Tolerancja „po polsku?” – przykład empiryczny

Niniejszy artykuł ma w swym zasadniczym celu pokazać, w jaki sposób kształtuje się we współczesnym społeczeństwie polskim specyficzne rozumienie pojęcia tolerancji w Polsce. Owe społeczne definiowanie pojęcia tolerancji w mentalności przeciętnego Polaka nie musi być tożsame z jego rozumieniem ogólnie przyjętym, jako podstawowa wartość społeczeństwa demokratycznego. Procesy długiego trwania, mające wpływ na ukształtowanie określonych strategii działania Polaków oraz ich systemu wartości „zderzyły się” bowiem i uległy wzajemnej hybrydyzacji z treściami przekazywanymi w procesie demokratyzacji i globalizacji. Analiza powyższych zjawisk umożliwi stworzenie dwóch dynamicznych modeli rozumienia przez Polaków pojęcia tolerancji oraz tego, jak wpływa ono na postawy wobec mniejszości (religijnych, narodowych, seksualnych) funkcjonujących w przestrzeni społecznej. Przedstawione modele są próbą wyjaśnienia zjawisk zachodzących w społeczeństwie polskim odnoszących się do kwestii tolerancji, które wywołały w ostatnim czasie liczne dyskusje w świecie naukowym i mediach. Jest to próba wyjaśnienia interesującego zjawiska pozornej sprzeczności w mentalności Polaków przejawiającej się z jednej strony silnym osobistym przekonaniem, że jest się osobą tolerancyjną i jest to ważna społeczna wartość, a z drugiej strony przyjmowanie w konkretnych sytuacjach społecznej silnej postawy obojętności lub „zawieszania” tolerancji.

W niedzielę 2 września 2011 roku ulicami Białegostoku przeszedł Marsz Jedności, mający za swój główny cel wyrażenie społecznego sprzeciwu wobec nietolerancji w stosunku do mniejszości narodowych i religijnych. W marszu

wzięło udział około 130 osób, w tym lokalni politycy, działacze organizacji pozarządowych oraz przedstawiciele mniejszości narodowych na Podlasiu. To nie główne hasła ani cele Marszu Jedności były szeroko dyskutowane w mediach i na portalach społecznościach. Główna uwaga skupiła się bowiem na dwóch kwestiach. Po pierwsze na przyczynach i przebiegu zakłócenia marszu przez około 30- osobową grupę osób, skandującą hasła: „Jedna Polska narodowa”, „Naszą bronią nacjonalizm”, „Precz z komuną”, „Nie przepraszam za Jedwabne”, „Polska cała tylko biała”. Drugą natomiast istotną kwestią poruszaną w dyskusjach był niski udział mieszkańców Białegostoku w Marszu Jedności oraz ujawnienie się podczas zajścia wyżej opisanego konfliktu, licznej grupy tak zwanych „obojętnych widzów”, którzy nie podejmowali jakichkolwiek działań ukierunkowanych za opowiedzenie się po którejkolwiek stronie.

Wyżej opisane zdarzenie można potraktować jako modelowy przykład wydarzeń obrazujących problematykę tolerancji w Polsce, nie jest to bowiem forma, która miała miejsce wyłącznie w Białymstoku. Podobną sytuację można było zaobserwować między innym w maju 2011 roku podczas marszu równości w Krakowie¹ oraz w listopadzie 2005 roku w Poznaniu.² Warto zwrócić dodatkowo uwagę, że w przeciągu ostatnich lat w Polsce przedstawiony schemat spolaryzowanego konfliktu pomiędzy zwolennikami a przeciwnikami tolerancji przesunął się w stronę przede wszystkim konfliktu o tolerancję wobec mniejszości seksualnych niż narodowych i religijnych. Analiza przyczyn, przebiegu oraz aktorów biorących udział w powyższych konfliktach oraz wpisanie ich w szerszy kontekst społeczno-historyczny społeczeństwa polskiego skutkuje postawieniem licznych pytań badawczych. Dlaczego we współczesnym społeczeństwie polskim z tak dużą częstotliwością postawy tolerancji są reprezentowane w podobnych i powtarzalnych formach zdarzeń społecznych? Dlaczego owe formy ujawniają się przede wszystkim w sytuacjach konfliktowych? Jakie postawy w stosunku do tolerancji mają osoby nieuczestniczące w konflikcie o tolerancję?

W niniejszym artykule przeanalizowano występowanie różnych typów rozumienia pojęcia tolerancji we współczesnym społeczeństwie polskim. Ważne jest również opisanie, jak owe treści przekładają się na określone zachowania Polaków wobec zróżnicowanych mniejszości funkcjonujących w przestrzeni społecznej.

¹ <http://wiadomosci.wp.pl/gid,13430651,title,Marsz-Rownosci-w-Krakowie,galeria.html>

² <http://wyborcza.pl/1,75478,3024630.html>

Tolerancja jako walka o normalność i tolerancja jako pozornie obojętne monitorowanie

Z powyższego przykładu empirycznego ukazuje się interesująca strona rozumienia polskiej tolerancji, którą można podzielić na dwa hipotetyczne stany.

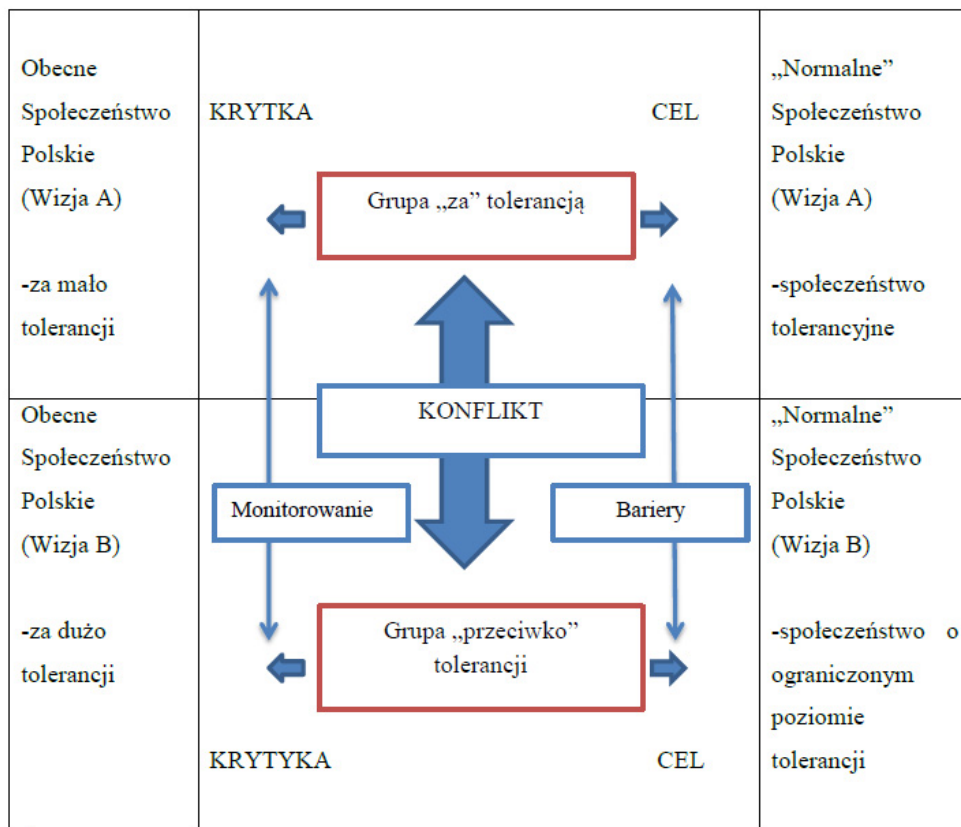
Po pierwsze, tolerancja może być rozumiana jako przejaw specyficznej postawy określonej grupy osób ukierunkowanej na jej ochronę przed tymi, którzy są w stosunku do tej wartości negatywnie nastawieni (rysunek 1). W tym rozumieniu tolerancja jako wartość przejawia się w przestrzeni społecznej jako postawa aktywna i nastawiona na konflikt. Tolerancja w tym rozumieniu jest wartością, o którą trzeba walczyć, jest synonimem oraz ważnym elementem tzw. „normalnego społeczeństwa polskiego”. Aczkolwiek owa „normalność” jest ciągle zakłócana przez społeczne siły (definiowane często, jako konkretne grupy czy organizacje, np. skrajna prawica, nacjonaliści), które nie tylko uniemożliwiają jej osiągnięcie, ale dodatkowo poprzez swoje działania dążą do całkowitego jej unicestwienia. W rezultacie w tym ujęciu tolerancji, „jako walki”, zakłada się, że jedynym sposobem doprowadzenia do sytuacji, kiedy Polacy zaczną ją używać w sposób nawykowy i naturalny w codziennym życiu, jest usunięcie z przestrzeni społecznej tych negatywnie do niej nastawionych grup społecznych czy pojedynczych osób. Dokonać się to może tylko poprzez wspólnotowe działania, zbiorowy protest, ukierunkowany przeciwko owym rozszarpiającym „normalne” społeczeństwom siłom. Należy jednak zwrócić uwagę, że sposób uzasadniania podejmowania ciągłej inicjatywy na rzecz walki o tolerancję jest identyczne jak w przypadku grup o przeciwstawnym wektorze. Owe uzasadnienie w obydwu grupach ma swoje źródło w krytyce funkcjonowania współczesnego społeczeństwa polskiego. Z tą różnicą, że w pierwszym przypadku mowa jest o społeczeństwie, w którym jest za mała liczba osób realnie przyjmujących aktywne postawy tolerancyjne (ujawniające się w konkretnych zachowaniach, a nie tylko w deklaracjach), w drugim przypadku natomiast wskazuje się na odwrotną sytuację. Owa odwrotność (walka przeciwko tolerancji) ujawnia się w przekonaniu, że jest źle, ponieważ Polacy są zbyt tolerancyjni wobec szeroko rozumianej „inności”, co może doprowadzić do utraty tożsamości narodowej oraz negatywnie wpłynąć na rozwój całego społeczeństwa. Uzasadnienia opowiadające się za walką o tolerancję są często formułowane w postaci apelu lub krótkich haseł, nawołujących o krytyczną diagnozę otaczającej rzeczywistości społecznej oraz o podejmowanie aktywnych działań mających na celu doprowadzenia do zwiększania się w społeczeństwie osób tolerancyjnych i tym samym przeciwstawienie się „społecznym antyśiłom”. Przykładem

powyższej przedstawionej argumentacji jest apel Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów z 6 października 2011 roku: „Podejmijcie pracę budzenia wrażliwości i ostrzegania przed neofaszyzmem i nacjonalistycznym szowinizmem! Dziś potrzebny jest stanowczy głos potępienia takich aktów barbarzyństwa oraz wezwanie społeczeństwa do opamiętania”.³ W grupach przeciwstawnych argumentacja również odnosi się do podobnej terminologii bazującej na krytyce obecnego społeczeństwa polskiego oraz poczuciu silnego zagrożenia z powodu niedostrzegania przez resztę Polaków istniejącego niebezpieczeństwa. Aczkolwiek w tym przypadku używana terminologia bazuje przede wszystkim na silniejszych, negatywnie emocjonalnych hasłach i poczuciu utraty wartości narodowych, często nawołujących do całkowitego odrzucania wszelkiej „inności” oraz przeciwstawnie się grupie zbyt tolerancyjnych osób. Interesującym przykładem tak rozumianej argumentacji jest wypowiedź na jednym z wielu blogów: „Przekonałam się na własnej skórze, co to znaczy współczesna Polska (...) tolerancja - oznacza ona zgodę na każde świństwo, każde przestępstwo, każdą brutalność, jeśli dokonują jej określone grupy etniczne bądź religijne. Wolno im kraść i napadać, (bo tacy uciskani i ich pradiadkowie byli niewolnikami), wolno podkładać bomby, (bo rodacy ofiar zamachów zrobili im jakieś kuku), wolno maltretować i zabijać członków własnych rodzin, (bo taka religia), czego więc nie wolno? Ano, rozmówcom nie wolno mieć własnego zdania. Cała tolerancja naszych bardzo cywilizowanych demokratów natychmiast idzie na grzybki, gdy rozmówca wykaże się samodzielnym myśleniem i nie daj Boże własnymi, odmiennymi poglądami (...) Bo samodzielne myślenie w demokratycznym towarzystwie jest surowo wzbronione. A ja mówię stanowcze „nie” islamowi. Jeśli robi swoje w swoim kraju, nic mi do tego. Ale niech muzułmanie, skoro chcą przekabacać wszystko dookoła na taki porządek, jaki IM odpowiada, siedzą u siebie.”⁴ Zasadniczo obie grupy są sprzężone we wzajemne przeciwstawnej analizie otaczającej rzeczywistości społecznej oraz odmiennych wizjach „normalnego” społeczeństwa polskiego. Są dwie grupy czerpiące uzasadnienie swoich przekonań i celów działania na zasadzie wzajemnego zaprzeczenia. Aczkolwiek ich argumentacja podejmowania aktywnych form działania za lub przeciwko tolerancji opiera się na tym samym: krytyce rzeczywistości, poczuciu zagrożenia, identyfikacji antyśił społecznych oraz przeciwstawienia im się w imię budowania nowego, lepszego społeczeństwa polskiego. Jest to schemat prowadzący do myślenia na zasadzie konfliktu „zero-jedynkowego”, gdzie nie ma możliwości prowadzenia dyskursu i wypracowania kompromisu. Jedyłą opcją jest całkowite zwycięstwo lub całkowita klęska w realizacji własnych idei.

³ <http://wiadomosci.onet.pl/kraj/wspolny-apel-chrzescijan-i-zydow,1,4872696,wiadomosc.html>

⁴ <http://outsidelando7.blog.onet.pl/Nie-dla-tolerancji,2,ID421232577,n>

Rysunek 1. Tolerancja jako walka o normalność

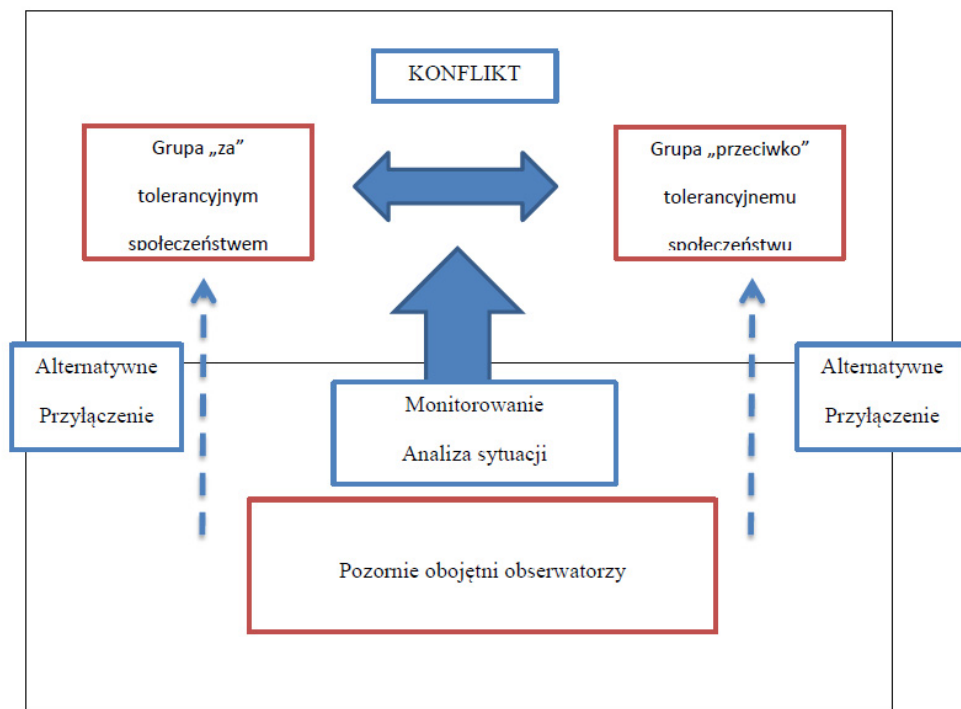


Źródło: opracowanie własne.

W drugim aspekcie, rozumienie tolerancji przyjmuje w aspekcie behawioralnym formę pozornie obojętnego monitorowania. W tym ujęciu jednostki mogą deklarować postawę tolerancji wobec mniejszości narodowych czy religijnych, aczkolwiek nie ujawniają się one na płaszczyźnie zaangażowania emocjonalnego. Tym samym nie są one wyznacznikami określonych działań. Zatem tolerancja jest tym elementem, który funkcjonuje w aspekcie poznawczym, ale nie emocjonalnym i behawioralnym. Bezpośrednio wiąże się to z faktem traktowania przez jednostki tolerancji, jako wartości podrzędnej, bardziej odświętnej, używanej wyłącznie w wyjątkowych sytuacjach. W sferze życia codziennego jest to minimalny lub całkowicie nieużywany wyznacznik zachowań własnych czy innych ludzi. Nie jest to jednak jednoznaczne z całkowitym brakiem zainteresowania tym, jak inni ludzie uzewnętrzniają w posta-

ci konkretnych działań swój stosunek do tolerancji. W tym rozumieniu w dużej mierze odnosi się to do monitorowania przebiegu, zasięgu i skutków przebiegu konfliktów pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami tolerancji odgrywanymi się w przestrzeni publicznej. Jest to istotne z punktu widzenia ciągłej dynamiki otaczającej rzeczywistości i odpowiedniego do niej adaptowania. Strategie działania owych obojętnych obserwatorów są z reguły ukierunkowane na inną płaszczyznę, to znaczy na sferę realizacji indywidualnych interesów niemających dużego związku z odgrywanym się w przestrzeni publicznej „spektaklem”. Uwaga jednostek, analiza i akumulacja indywidualnych zasobów jest ukierunkowana na sferę życia prywatnego. Udział w konflikcie po stronie zwolenników lub przeciwników tolerancji jest traktowany jako nielogiczna inwestycja indywidualnych zasobów. Dodatkowo opowiedzenie się za którąkolwiek ze stron jest jednoznaczne z utraceniem poparcia potencjalnych partnerów w sieciach społecznych ze strony przeciwnej. Postrzeganie płaszczyzny społecznej przez pryzmat egoistycznego indywidualizmu wymaga bowiem tworzenia szerokich i zróżnicowanych sieci wzajemności umożliwiających coraz bardziej efektywne realizowanie własnych interesów. Monitorowanie przebiegu konfliktów w sferze publicznej ma jednak kluczowe znaczenie. Ważnym elementem jest tutaj jego zakres i poziom eskalacji. W momencie, kiedy zakres polaryzującego konfliktu w coraz większym stopniu dotyczy coraz szerszych grup osób oraz wzrasta częstotliwość ich występowania, nie jest możliwe utrzymanie obojętnej postawy czy deklaracyjnej tolerancji. Jest to stan, który w coraz większym stopniu zaczyna zakłócać istniejące *status quo*, co prowadzi do pojawienia się wśród tej grupy osób silnego poczucia zagrożenia i obaw przed niemożnością lub nieskutecznością realizacji dotychczasowych strategii działania. Wspomniane poczucie zagrożenia może być ukierunkowane dwojako: albo na przekonanie, że jest za dużo tolerancji lub na przekonanie, że jest jej za mało. W rezultacie utrzymujące się poczucie zagrożenia i indywidualne poczucie konieczności przywrócenia porządku społecznego powoduje opowiedzenie się po określonej stronie w konflikcie. Aczkolwiek owe przejście i opowiedzenie się za określoną grupą występuje wyłącznie w sytuacji wyjątkowej, kiedy inne sposoby działania będą postrzegane jako całkowicie nieskuteczne lub wysoce nieprzewidywalne w skutkach.

Rysunek 2. Tolerancja jako pozornie obojętne monitorowanie



Źródło: opracowanie własne.

Czynniki warunkujące ukształtowanie się „tolerancji jako walki o normalność” w społeczeństwie polskim

W celu zdiagnozowania społecznych przyczyn ukształtowania się postawy „tolerancji jako walki o normalność” w społeczeństwie polskim należy odnieść się do procesów długiego trwania. Od połowy lat dziewięćdziesiątych socjologowie zwracali uwagę na znaczny wpływ nawyków i wyuczonych strategii działań ukształtowanych w socjalizmie, które silnie determinują działania Polaków w dobie transformacji ustrojowej. Tą swoistość określono jako postkomunizm. Jego podstawowe założenie polegało na stwierdzeniu, że we współczesnym społeczeństwie polskim istnieje „ograniczenie przyszłych możliwości wyborów jednostek przez decyzje z przeszłości. Podkreślał, więc on znaczenie historii i trwałości ukształtowanych w przeszłości społecznych wartości, nawyków

i nastawień” [Kolasa-Nowak 2010: 54]. W rezultacie na sposób, w jaki Polacy podchodzą do rozumienia i internalizacji tolerancji, jako jednej z podstawowej wartości społeczeństwa demokratycznego, w dużej mierze mają nawykowe działania, wartości i strategie ukształtowane w PRL-u. Podstawowym elementem umożliwiającym zrozumienia omawianej postawy jest diagnoza ukształtowania się pojęcia „normalne społeczeństwo” oraz analiza syndromu polskiego autorytaryzmu.

Syndrom powrotu do normalności najsilniej uzewnętrznił się w społeczeństwie polskim w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych. Proces jego kształtowania i rozpowszechniania jednak był długofalowy. Bezpośrednio bazował on na silnie odczuwanym, jednostkowym przekonaniu o „narastaniu nieefektywności systemowo podtrzymywanych instytucji życia społecznego, a z drugiej strony wzrostu normatywnej nieoznaczoności rzeczywistości społecznej” [Marody 1991: 246]. W tym rozumieniu jednostki przestawały postrzegać otaczającą rzeczywistość jako realnie funkcjonujący system społeczny. Dominowało natomiast coraz silniejsze poczucie bezsensu, przekonania o braku możliwości skutecznego planowania swoich działań, ponieważ system nie dawał jasnych i jawnych wyznaczników jego podejmowania. Owe poczucie narastającej absurdalności i fasadowości otaczającej rzeczywistości społecznej dodatkowo coraz silniej ujawniało się w przekonaniu, że w najbliższej przyszłości sytuacja ulegnie pogorszeniu, doprowadzając do sytuacji chaosu i całkowitej nieskuteczności dotychczasowych strategii działania. Brak możliwości przewidzenia przyszłości i tym samym racjonalnego zaplanowania działań ukierunkowanych na utrzymanie dotychczasowych standardów życia, przy jednoczesnym gwałtownym wzroście indywidualnych tzw. „zaradnościowych” sposobów działania doprowadził do silnie społecznie odczuwanego poczucia zagrożenia, połączonego z silną postawą krytycznie oceniającą istniejący system społeczny, któremu był przeciwstawiany alternatywny model „normalnego społeczeństwa”. W latach osiemdziesiątych ukształtował się w mentalności Polaków i silnie zakorzenił specyficzny sposób postrzegania otaczającej rzeczywistości na zasadzie „jak jest i jak powinno być” oraz „kto jest winny sytuacji, że nie jest tak jak powinno być”. Zasadniczo był on często aktywowany w późniejszych latach transformacji ustrojowej w Polsce, jako specyficznie rozumiana matryca służąca do krytyki obecnego stanu społeczeństwa.

Utrwalenia omówionej wyżej „matrycy” w mentalności Polaków wiązało się z wystąpieniem, obok silnego poczucia zagrożenia, w społeczeństwie polskim akceptacji postaw autorytarnych. Opierając się na analizie badań z 1977 i 1984 roku Jadwiga Koralewicz zwróciła uwagę na występowaniu dość wysokiego poziomu autorytaryzmu w społeczeństwie polskim. Na dwanaście stwierdzeń

wskaźników autorytatywnego syndromu, osiem zyskało aprobatę około połowy respondentów. Ważnym aspektem polskiego syndromu autorytarnego była podwyższona skłonność części Polaków do podporządkowania się zróżnicowanym autorytetom, co ma kluczową rolę w kształtowaniu się silnych, przeciwnych i skonfliktowanych ze sobą grup. Dodatkowo, istotnym wynikiem, z punktu widzenia niniejszych rozważań, było również silne przekonanie badanych o istnieniu dychotomicznego podziału społeczeństwa na silnych i słabych. Spowodowało to ukształtowanie się w mentalności Polaków podziału na „grupy zewnętrzne i wewnętrzne(...) łączyły się z niechęcią do tych, którzy nie należą do grupy własnej, określanej mianem my. Integracja społeczeństwa polskiego(...) można nazwać integracją zewnętrzną, gdyż mimo wewnętrznych podziałów i konfliktów integracja ta dokonywała się w opozycji do grupy określonej mianem oni” [Koralewicz 2008: 195]. Poczucie zagrożenia, dość wysoki poziom autorytaryzmu ujawniający się w skłonności do podporządkowania się charyzmatycznym autorytetom oraz silna wiara w możliwość zmieniania otaczającej rzeczywistości w myśl powrotu do „normalności” stanowi silny potencjał do konfliktu o charakterze „zero-jedynkowym”. Zgodnie z wynikami badań niemal połowa społeczeństwa polskiego była skłonna podejmować działania ukierunkowane na konflikt w imię wyznawanych ideałów, aczkolwiek warto zwrócić uwagę, że to był specyficzny rodzaj buntu. Walka nastawiona na ulepszenie istniejącego społeczeństwa poprzez realizację zasady samoorganizacji i możliwości wpływania na otaczającą rzeczywistość była dokonywana paradoksalnie poprzez dwie sprzeczne z ową zasadą sposoby. Po pierwsze, poprzez podporządkowanie autorytarnym i charyzmatycznym przywódcom, nastawionych na silną kontrolę swoich działaczy i po drugie, głównym czynnikiem mobilizującym Polaków była zasada prostego podziału otaczającego świata według zasady „my” (dobrzy) – „oni” (źli). Owe specyficzne połączenie dążenia do normalności oraz skłonności do autorytaryzmu jest silnie zakorzenionym we współczesnym społeczeństwie polskim czynnikiem determinującym kształtowanie się dwóch konfliktowych grup za i przeciwko tolerancji. Interesujące wyniki dostarczają wyniki badań zawarte w bazie Polskiego Generalnego Sondażu Społecznego (PGSS) z lat 1995 i 2005⁵.

⁵ <http://pgss.iss.uw.edu.pl/>

Tabela 1. Mniejszości narodowe: odrębność-dostosowanie

Wyszczególnienia		Rok badania PGSS			
		1995		2005	
		Liczebność	[%] z N w kolumnie	Liczebność	[%] z N w kolumnie
MN narodowe:	Lepsza odrębność	514	52,2	661	70,8
odrębność czy	Lepsze	471	47,8	272	29,2
dostosować się	przystosowanie				
	Ogółem	985	100	934	100

Źródło: obliczenia własne.

Testy chi-kwadrat Pearsona

Wyszczególnienia		Rok badania PGSS
MN narodowe: odrębność	Chi-kwadrat	70,331
czy dostosować się	df	1
	Istotność	,000 ^a

Różnice są statystycznie istotne dla $p < 0,001$

Zgodnie z powyższymi wynikami można zauważyć znaczący wzrost w 2005 roku (70,8%) w stosunku do 1995 roku (52,2%) w przekonaniu badanych o konieczności zachowania odrębności poszczególnych mniejszości narodowych (tabela 1). Można w tym ujęciu postawić hipotezę, opierając się na powyższych rozważaniach teoretycznych, że może być to powiązane z jednej strony zarówno, jako przejaw akceptacji funkcjonowania pluralistycznego społeczeństwa, opartego na tolerancji, z drugiej jednak strony może to być chęć zachowania odrębności grup mniejszościowych. Drugi przypadek jest związany z zasadą zachowania jasnego podziału otaczającej rzeczywistości społecznej według dychotomicznej zasady „my-oni”. Za występowaniem obu wizji społeczeństwa polskiego przemawiają inne wyniki z uwzględnionych badań (odnoszących się do kwestii tolerancji wobec imigrantów), gdzie mniej więcej podobne grupy respondentów opowiadają się za i przeciwko takim stwierdzeniom jak: „imigranci zwiększają przestępczość”, „imigranci mają wkład w rozwój polskiej gospodarki” czy „imigranci czynią Polskę bardziej otwartą”.

Tabela 2. Imigranci: zmniejszenie czy zwiększenie ich liczby w Polsce

Wyszczególnienia		Rok badania PGSS			
		1995		2005	
		Liczebność	[%] z N w kolumnie	Liczebność	[%] z N w kolumnie
Zwiększyć/ zmniejszyć liczbę imigrantów	Znacznie zwiększona	30	2,7	22	2,4
	Trochę zwiększona	74	6,7	45	4,7
	Taka, jak obecnie	331	29,6	370	39,0
	Trochę zmniejszona	293	26,2	265	27,9
	Znacznie zmniejszona	389	34,8	246	26
	Ogółem	1117	100	948	100

Źródło: obliczenia własne.

Testy chi-kwadrat Pearsona

Wyszczególnienia		Rok badania PGSS
Zwiększyć/zmniejszyć liczbę imigrantów	Chi-kwadrat	30,449
	df	4
	Istotność	,000*,a

Różnice są statystycznie istotne dla $p < 0,001$

Analiza wyników zamieszczonych w tabeli 2 wskazuje na utrwalenie społecznego przekonania o konieczności utrzymania bądź zmniejszenia liczby imigrantów w społeczeństwie polskim. Może to zatem wskazywać na występujące wśród Polaków obawy związane ze wzrostem liczby imigrantów oraz związane z tym zjawiskiem poczucie zagrożenia

Istotnym elementem łączącym omawiany syndrom autorytaryzmu oraz wizję „normalnego społeczeństwa” z pojawieniem się skonfliktowanych ze sobą grup „za” i „przeciwko” tolerancji, jest etyczne społeczeństwo obywatelskie. Według teorii J. Linza i A. Stepana charakteryzuje się ono następującymi wyznacznikami [Mendes 2004: 218]. Po pierwsze, jej podstawowym elementem jest stosowaniem przez członków tego społeczeństwa tzw. „etyki prawdy”, stanowiącej specyficzne subiektywne przekonanie, że każdy podmiot indywidualny lub zbiorowy biorący udział w określonej grze w sferze publicznej jest reprezentantem jednej

prawdy na temat funkcjonowania otaczającej rzeczywistości społecznej. Istotne jest w tym ujęcie grupowanie jednostek według jednej prawdy na zasadzie przeciwstawiania ich grupom, które wyznają etyką innej prawdy, która według owej grupy jest nieprawdziwa. Jedna prawda nie jest bowiem możliwa do pogodzenia z inną prawdą. W tym aspekcie można wnioskować o istotnej roli w tym grupowaniu charyzmatycznych przywódców doprowadzających do grupowania osób wobec jednej idei prawdy o rzeczywistości społecznej. Wewnątrz tak konstruowanych grup kładzie się nacisk na wewnętrzną integrację (niwelację jednostkowych różnic w celu skupieniu się przed „prawdziwą walką o swoje racje”). Po drugie, tak ukształtowane grupy skupione wokół jednej etyki prawdy nastawione są nie na kompromis, ale na konflikt. Prawda o rzeczywistości może być tylko jedna, nie ma opcji pośrednich. Po trzecie, specyfiką etycznego społeczeństwa obywatelskiego jest położenie nacisku na nieformalne i spontaniczne formy zbiorowego protestu, które są aktywowane w wyniku zaistnienia określonego zewnętrznego impulsu. Aczkolwiek warto dodać, że w momencie „aktywizacji” w przestrzeni publicznej jednej z grup skupionej wokół określonej prawdy, np. „za” tolerancją, następuje natychmiastowa aktywizacja jej przeciwstawnej wizji, czyli grupy skupionej wokół prawdy „przeciwko” tolerancji.

Czynniki warunkujące ukształtowanie się tolerancji, jako pozornie obojętnej postawy wobec tolerancji

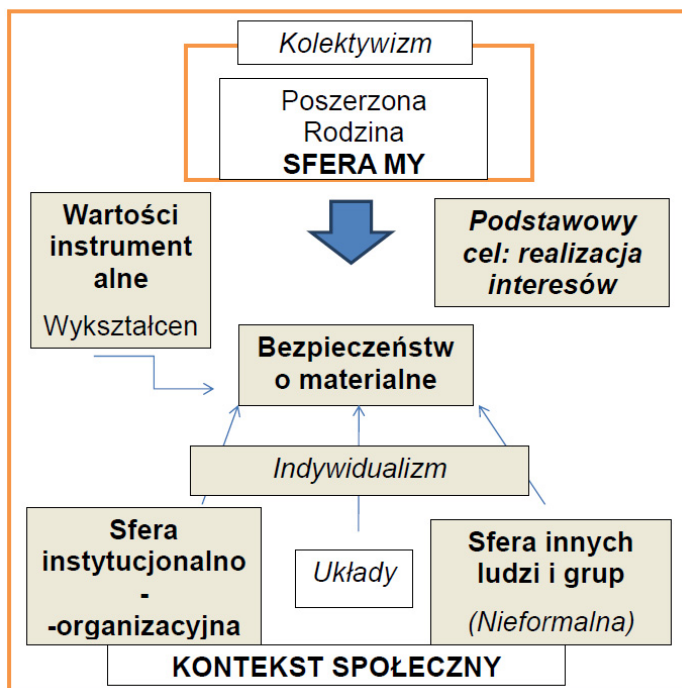
W artykule Ewy Nowickiej i Sławomira Łodzińskiego [2004: 22], mającym na celu analizę stosunku Polaków do cudzoziemców, podstawowym problemem nie był istniejący w społeczeństwie polskim brak postaw tolerancyjnych, ale dominacja postawy tzw. deklaratywnej otwartości. Zdaniem autorów przejawia się ona deklarowaniem w badaniach postawy obojętnej w stosunku do kwestii związanych między innymi z otwartością na mniejszości narodowe czy imigrantów. Jest to, zatem postawa, która nie jest ani aprobatą ani odrzuceniem tolerancji w stosunku do zróżnicowanych grup „innych”. W rezultacie można wnioskować, że tak rozumiana tolerancja jest postrzegana nie jako wartość dominująca, ale raczej wartość odświętna, niestosowana w praktyce życia codziennego. Jakie zatem wartości są ważne w życiu przeciętnego Polaka? Jaki ma to wpływ na wykształcenie się tolerancji, jako pozornie obojętnej postawy?

Zgodnie z wynikami CBOS-u z lipca 2010 roku [Raport 2010: 7] najważniejszymi wartościami w życiu badanych Polaków jest przede wszystkim rodzina rodzina: 84%, zachowanie dobrego zdrowia: 74%, uczciwe życie: 23%,

spokój: 20%, praca zawodowa: 18%, wiara religijna: 17%, szacunek innych ludzi: 13%, wykształcenie: 10%, grono przyjaciół: 10%, pomyślność ojczyzny: 7%. Powyższe wyniki wpisują się w dotychczasowe analizy i założenia badawcze dotyczące kształtowania systemu wartości społeczeństwa polskiego, które wskazują na jego specyficzną ciągłość i niski stopień ich przekształceń od połowy lat siedemdziesiątych. Zdaniem Marka Ziółkowskiego, współczesne wartości Polaków „skoncentrowane są, więc na życiu prywatnym. Obok podstawowych wartości egzystencjalnych (dobre zdrowie i pracy zawodowej) dominują wartości afiliacyjne i godnościowe, związane z dobrymi kontaktami z innymi ludźmi i zapewnienia osobistego dobrostanu psychicznego” [2006: 170]. W minimalnym stopniu występują natomiast wartości związane z podmiotowym udziałem w życiu publicznym oraz możliwość swobodnego głoszenia własnych poglądów. Istotny jest fakt, że analiza wyników badań z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych wykazują, że ówczesny system wartości Polaków, będący realnymi wyznacznikami ich zachowań w sferze życia codziennego, są tożsame z współczesnymi wynikami badań. Jadwiga Koralewicz-Zębik pisała, że „naczelnym miejscem w systemie dążeń i celów życiowych zajmują te wartości, które służą utrzymaniu osiągniętej wcześniej pozycji, zwiększają poczucie bezpieczeństwa, pewności i stabilizacji życiowej” [1979: 183]. Aczkolwiek skupienie uwagi Polaków w okresie socjalizmu głównie na kwestii rodziny i zapewnienia jej dobrobytu wiązało się z kolejnym istotnym zjawiskiem, a mianowicie ostrym rozdzielaniem sfery życia prywatnego i publicznego. Tym, co realnie wyznaczało i skupiało uwagę przeciętnych Polaków była sfera prywatna, ograniczona do rodziny i grupy lojalnych przyjaciół. Poza tymi małymi grupami, funkcjonował natomiast rozległy obszar „wrogich i zimnych” instytucji, na które jednostki nie miały realnego wpływu, ale które były istotne z punktu widzenia realizacji ich potrzeb. Efektem owego silnego rozdzielania tych dwóch sfer było ukształtowanie odmiennych sposobów radzenia sobie przez jednostki w sferze życia prywatnego i sferze instytucjonalnej. W efekcie wytwarzających się dwa odmiennie systemy wartości Polaków. W sferze życia prywatnego (rodziny i przyjaciół) ukierunkowane albo na: lojalność, podporządkowanie, konformizm wobec opinii większości oraz w sferze życia publicznego (instytucji) ukierunkowane na: pozyskanie indywidualnych korzyści, realizację własnych interesów, egoistyczny indywidualizm. Elżbieta i Jacek Tarkowscy zwracają uwagę, że owe kontekstualne przekształcenie systemu wartości Polaków w zależności od kontekstu, w którym się znajdują: prywatnego bądź publicznego, uległa silnemu utrwaleniu na początku lat osiemdziesiątych, kiedy to „sytuacja długotrwałego kryzysu i permanentnie ograniczonej puli dóbr, w szczególności sposób wyodrębnienia roli rodziny i własnej małej grupy w przeciwstawieniu do obcej(...).Trudne

warunki życia, uciążliwość, zmęczenie, niepewność jutra niekoniecznie skłania do współpracy (...) Rodzina, mała grupa, sieć powiązań nieformalnych (...) mogą one również działać dezintegrująco w stosunku do szerszych struktur społecznych, wyrażać egoizm, wąski interes” [1990: 41]. W efekcie wytwarza to sytuację, gdzie podstawową i centralną wartością ukierunkowującą działania jednostek jest rodzina i wąsko rozumiana grupa lojalnych osób, czyli przyjaciół. Determinuje to postawy podporządkowania i konformizmu w stosunku do tych małych grup. Natomiast poza tą sferą dominują postawy egoistycznego indywidualizmu ukierunkowane na rywalizację z innymi jednostkami o ograniczane dobra materialne, które gwarantują przetrwanie i dobrobyt rodziny. Sfera życia publicznego jest zatem sferą skolonizowaną przez potrzeby jednostki i jej rodziny. Jest to sfera „obca, zimna”, a zatem obszar, w którym nie obowiązuje moralny kodeks zarezerwowany tylko do sfery prywatnej: rodziny i przyjaciół (rysunek 3).

Rysunek 3. Podwójny system wartości Polaków

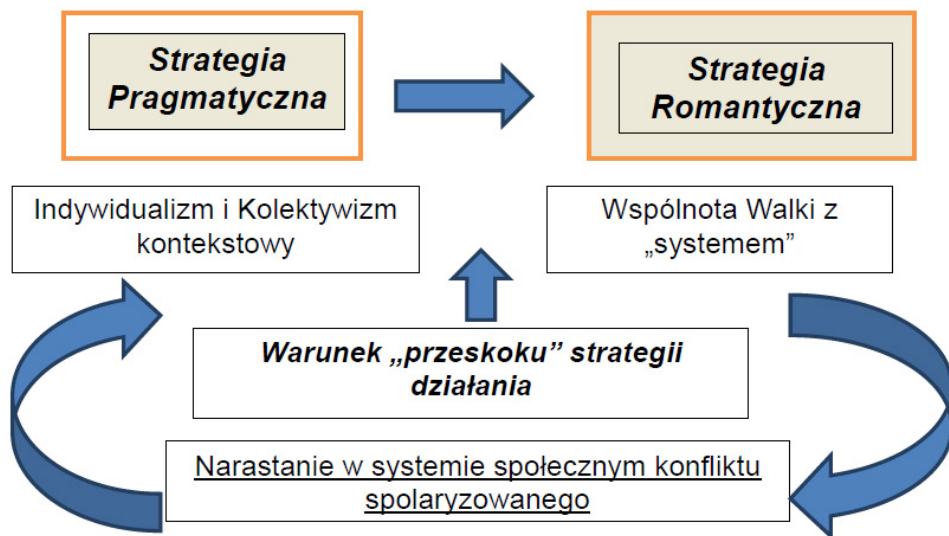


Źródło: opracowanie własne.

W tym układzie takie wartości, jak wykształcenie i praca są traktowane jako wartości instrumentalne mające na celu zaspokojenie materialnych potrzeb rodziny. Bezpieczeństwo materialne rodziny nie mogło jednak być zaspokojone wyłącznie przez dostępne formy zarobkowania, tzn. przez pracę. W efekcie ukształtowały się silne strategie „zaradnościowe”, które uzewnętrzniały się poprzez m.in. tworzenie nieformalnych sieci społecznych, umożliwiających skolonizowanie „wrogich” instytucji. Polegało to na tworzeniu „układów” zróżnicowanych osób, które funkcjonowały na zasadzie wzajemnościowej.

Powyższy model działania utrzymał się do chwili obecnej niemal w stanie niezmiennym. Sfera zainteresowania Polaków skupia się przede wszystkim w sferze prywatnej, dotyczącej rodziny oraz zapewnienia jej dobrobytu materialnego. Aczkolwiek jest to związane z dokładną analizą zdarzeń dziejących się w sferze publicznej. To, bowiem w sferze publicznej osoby reprezentujące ów model działania, przyjmują postawę pozornie obojętnego obserwatora. W sferze publicznej owe jednostki przyjmują postawę indywidualizmu egoistycznego ukierunkowanego na tworzenie nieformalnych sieci społecznych ze zróżnicowanymi podmiotami, nie jest, zatem, z ich punktu widzenia logiczne za opowiadanie się po którejkolwiek stronie konfliktu w obawie przed utratą potencjalnych partnerów. Postawa obojętna „ani tak, ani nie” jest w tym ujęciu jak najbardziej wskazana. Z drugiej jednak strony, w sytuacji narastającego zagrożenia i intensyfikacji konfliktu w sferze publicznej do określonego punktu krytycznego, jednostki do tej pory obojętne mogą dojść do wniosku, że nie jest możliwe w takiej sytuacji realizację ich dotychczasowej pragmatycznej strategii działania, opisaną wyżej. W tej sytuacji następuje aktywizacją dotychczas „odświętnego” i alternatywnego systemu wartości nastawionego na wspólnotową walkę o przywrócenie „normalnego” społeczeństwa, które jest definiowany w dwojaki sposób. Schemat ukazujący moment przeskoku systemu wartości pragmatycznych w system wartości ukierunkowanych na konflikt przedstawia rysunek 4.

Rysunek 4. Strategiczny przeskok: od strategii pragmatycznej do strategii wspólnotowej walki



Źródło: opracowanie własne.

Wspólnotowa walka o przywrócenie „normalności”, zdaniem Marka Ziółkowskiego, ma silne zakorzenienia w romantycznym rozumieniu patriotyzmu. Już w okresie zaborów Polski i podczas powstań w XIX wieku ukształtował się wzorzec wspólnotowej walki o wolność narodu. Istotne jest w tym punkcie wyjaśnienie, że naród jest w tym ujęciu traktowany, jako wspólnota „My”, zwykłych ludzi i jest ona oddzielona od sfery wrogich w ówczesnym okresie historycznym struktur państwowych. Ów podział na „nasz naród” i „wrogie państwo” uległ utrwaleniu w okresie socjalizmu, wytwarzając zjawisko, nazwane przez Stefana Nowaka, próżnią socjologiczną, opisującą zjawisko silnej identyfikacji emocjonalnej Polaków ze sferą mikro: rodziną i przyjaciółmi oraz sferą makro: narodem, natomiast brakiem takich identyfikacji ze sferą mezo, czyli instytucjami. Aczkolwiek należy zwrócić uwagę, że wartości narodowe i patriotyzm romantyczny nieużywane były, i nadal nie są, w sferze życia codziennego. Wynikało to z sytuacji, że były one sprzeczne z przyjętym pragmatycznym modelem działania. Stanowiły one jednak pewien wzorzec do wspólnotowych działań aktywizowanych w wyjątkowych sytuacjach.

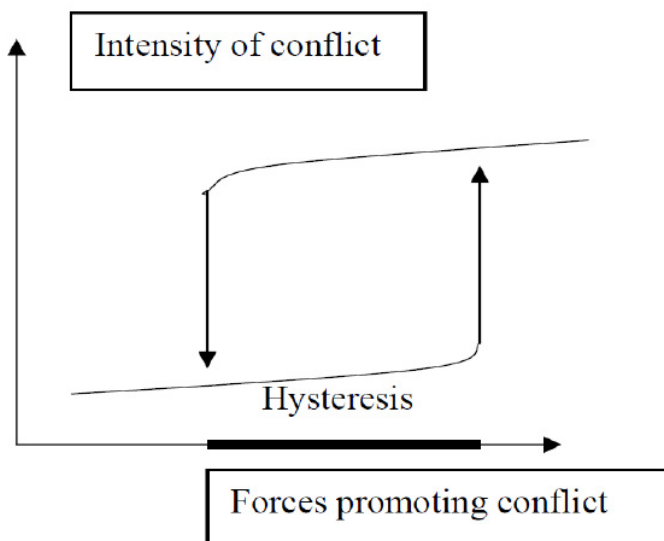
Dynamika konfliktu o tolerancję

Wiesław Gomuła w swej teorii osobliwości społecznej pisał o dwojakiej drodze do konsolidacji społeczeństwa polskiego w okresie transformacji ustrojowej. Pierwsza droga miała polegać na „gruntowanym wyniszczeniu osobliwości. Eskalacja nietolerancji może iść tak daleko, że likwidacja osobliwości przeradza się w homogenizację różnorodnych typowości. Najsilniejsze typowości wypierają pozostałe (...) Natomiast druga droga polega na otwieraniu się systemu na osobliwości (...) niezbędne jest tu również pozbywanie się przez osobliwości toksycznej ekskluzywności, która jest źródłem historycznego reagowania na otoczenie, odcinania się od niego lub niszczenie go” [2008: 252-253]. W aspekcie niniejszych rozważań możliwa jest natomiast sytuacja współwystępowania grup dążących do owych dwóch przeciwstawnych wizji rzeczywistości społecznej opisanych przez Wiesława Gomułę. Ujawniają się one bowiem w systematycznie występujących konfliktach spolaryzowanych ze sobą grup w przestrzeni publicznej, co wpływa na dynamikę całego systemu społecznego. Z powyższego wynika, że optymalnym stanem społeczeństwa polskiego nie jest jedna z powyższych dróg, ale sytuacja ciągłego „ścierania” się owych dwóch sprzecznych sił w postaci występujących okresowo konfliktów w przestrzeni publicznej.

Można zatem postawić hipotezę, że występujące systematycznie w społeczeństwie polskim konflikty dwóch spolaryzowanych ze sobą grup społecznych, dotyczących np. odniesienia do tolerancji, są w stosunku do teorii Petera Colemana nieustępliwym atraktorem całego systemu społecznego. Atraktor „jest to pewien lub niezawodny wzorzec zmian w kierunku, którego dynamiczny system ewoluje w czasie, i do którego dany system dąży po jego zaburzeniu” [2007: 15]. W tym rozumieniu silnym atraktorem jest konflikt spolaryzowanych ze sobą grup w przestrzeni publicznej odnoszącej się do określonego płaszczyzny np. tolerancji (za-przeciw). Istotną kwestią jest to, że konflikt dotyczy nie całego społeczeństwa, ale tych osób, które są skupione w spolaryzowanych grupach. Pozostała część pozostaje bowiem pozornie obojętnymi obserwatorami zdarzeń odgrywającymi się w przestrzeni publicznej. Atraktor ten jest na tyle silny, że ukierunkowuje jednostki na konflikt na wszystkich jej poziomach, to znaczy: poznawczym, emocjonalnym i behawioralnym. Nie jest możliwe zniesienie konfliktu bez zmian wszystkich skomplikowanych i historycznie ukształtowanych sił społecznych, które ten konflikt wywołują. Spadek natężenia konfliktów w określonym momencie czasowym nie jest jednoznaczny z ich rozwiązaniem, ponieważ w tym ujęciu nie jest możliwy kompromis pomiędzy siłami o całkowicie przeciwstawnych wizjach

rzeczywistości społecznej. Systematyczne występowanie konfliktów spolaryzowanych grup, w których uczestniczy część społeczeństwa polskiego nie jest jednak tożsame z rozpadem całego systemu. Są one raczej sposobem zdynamizowania i stopniowej ewolucji istniejącego porządku społecznego. Nie oznacza to jednak, że nie może dojść do sytuacji, kiedy konflikt doprowadzi do zmian o charakterze całościowym. Zmiany w zakresie dynamiki systemowej dokonują się w wyniku gwałtownej eskalacji konfliktu na szerszy zakres społeczeństwa, pozostającego do tej pory w stosunku do niego obojętnym. Kluczowym elementem jest tutaj moment opowiedzenia się po któreś ze stron skonfliktowanych ze sobą grup, osób pozostających do tej pory w sferze obojętnego do niego stosunku. Ważne jest w tym momencie stwierdzenie, że jeżeli dokonuje się zmian w tym układzie społecznym, to nie w sposób linearny (ewolucyjny), ale nieliniarny (katastroficzny). Owe zjawisko gwałtownego przeciągnięcia osób pozostających do tej pory na poziomie obojętności do dwóch spolaryzowanych grup tłumaczy teoria katastrof René Thoma [1975]. W społeczeństwie polskim można zatem zauważyć istnienie stabilnego stanu równowagi bazującego na lokalnym, okresowym i o niskim natężeniu występowania konfliktów spolaryzowanych grup dotyczących np. stosunku do tolerancji oraz występowaniu znacznie liczniejszej grupy osób obojętnej wobec tych konfliktów, podejmujących jednak systematyczne działania jego monitorowania. Jest to stan społeczeństwa w stanie stabilnej równowagi, utrwalonej w mentalności Polaków w wyniku procesów uspołecznienia, dokonujących się według „społecznej matrycy” ukształtowanej w procesach długiego trwania. System wartości Polaków, skupiony wokół takich wartości jak rodzina i dobrobyt materialny, nie koresponduje z tendencjami do udziału w opisywanym konflikcie. Jest to sprzeczne z logiką egoistycznego indywidualizmu, który reprezentuje znaczny procent współczesnych Polaków oraz akceptacją fasadowości przestrzeni publicznej. Z drugiej jednak strony, w systemie wartości Polaków występuje alternatywny wzorzec „wspólnotowej walki w sytuacji zagrożenia”, który aktywizuje się w określonej i wyjątkowej sytuacji społecznej. Jest to zatem zasadniczy czynnik przemawiający za możliwością potencjalnego przyłączenia się osób ze sfery ludzi obojętnych ale konfliktowy w sytuacji określonego rozumienia silnego poczucia zagrożenia i „nienormalności” otaczającej rzeczywistości społecznej. Sytuację hipotetycznego katastrofalnego przejścia obojętnej do tej pory większości do określonych, spolaryzowanych wobec siebie grup konfliktu przedstawia rysunek 5.

Rysunek 5. Katastrofa konfliktu



Źródło: [Coleman 2007:19].

Przy wzroście sił promujących konflikt nasilenie konfliktu wzrasta w relatywnie wolnym stopniu aż osiągnie wartość progową, po przekroczeniu której nasilenie konfliktu przejawia się katastroficzną zmianą (np. przesunięcie do linii szczytu). Raz jak konflikt osiągnie wysoki poziom intensywności, siły osłabiające nie są w stanie zredukować go do wyjściowego poziomu – dopóki osiągnięta wartość progowa nie reprezentuje w miarę niskiego poziomu sił. Region histerezy (rysunek 5) ukazuje, iż ten sam poziom sił jest skojarzony albo z bardzo niskim, albo z bardzo wysokim poziomem nasilenia konfliktu. Który poziom jest obserwowany, zależy od historii konfliktu. Jeśli konflikt nie przekroczył jeszcze krytycznej wartości progowej, intensywność związana z siłą w regionie histerezy jest relatywnie niska. Natomiast, jeśli konflikt przekroczył krytyczną wartość progową, intensywność związana z siłą w regionie histerezy jest relatywnie wysoka. Istotnym tutaj elementem jest przekroczenie punktu krytycznego przez parametry, których zmiany wewnątrz systemu są powolne i ciągłe np. jak budowania strategii adaptacyjnych jednostek w oparciu o dostosowaniu się do coraz bardziej różnicowanych pól działania. Przekroczenie punktu krytycznego przez ów parametr, czyli w ujęciu niniejszego artykułu nie możliwość stosowania pozornie obojętnej postawy wobec kwestii tolerancji,

doprowadza do gwałtownej polaryzacji całego systemu społecznego i tym samym jego przejścia na inną trajektorię rozwoju społecznego.

Zakończenie

Zaprezentowana w niniejszym artykule problematyka polskiej tolerancji, która została osadzona na gruncie założeń teoretycznych teorii katastrof, kładzie szczególny nacisk na procesualne, dynamiczne i kontekstualne jej analizowanie. Określony stosunek współczesnych Polaków do zagadnienia tolerancji, a zwłaszcza jej rozumienia albo jako postawy aktywnej nastawionej na konflikt, albo jako postawy przede wszystkim deklarowanej, czyli niezwiązanej z określonymi emocjami i zachowaniami, ma swoje głębokie podłoże w przeszłości społeczeństwa polskiego. Tylko szczegółowa analiza kształtowania się systemu wartości, mentalności czy strategii adaptacyjnych Polaków w kontekście przemian społeczeństwa polskiego w okresie socjalizmu i transformacji ustrojowej umożliwi zrozumienie specyficznych i powtarzalnych wzorów podejścia do tolerancji w społeczeństwie polskim. Tak silnie zsocjalizowany wzorzec charakteryzuje się wysokim poziomem odporności na jego zmiany w zakresie wpływu na zewnętrzny i odgórny sposób jego przekształcania w celu powszechnego dostosowania pojęcia tolerancji do wzorców uznawanych w zachodnich demokracjach. Jest to możliwe częściowo w procesie długofalowym, poprzez edukację obywatelską, aczkolwiek chodzi tu bardziej o stopniową hybrydyzację (wymieszanie elementów starych z nowymi) owego pojęcia niż jego całkowite przekształcenie. Całkowita zmiana mogłaby się dokonać tylko w sytuacji katastrofalnego przejścia. Nie jest to jednak zjawisko prawdopodobne z powodu kosztowności i nieopłacalności zmian o charakterze systemowym. Na zakończenie warto jednak zwrócić uwagę, że katastrofalne przekształcenie ma również drugi biegun, równie prawdopodobny do zaistnienia, jak społeczeństwo otwarte i tolerancyjne; mowa tutaj o możliwości powstania silnie zamkniętego, autorytarnie uporządkowanego i ksenofobicznego w alternatywnym społeczeństwie polskim.

Bibliografia

Coleman P.T. [2007] *Intractable Conflict as an Attractor: Presenting a Dynamical Model of Conflict, Escalation, and Intractability*, Teachers College, USA

- Gumuła W. [2008] *Teoria osobliwości społecznych. Zaskakująca transformacja w Polsce*, Warszawa
- Kolasa-Nowak A. [2010] *Zmiana systemowa w Polsce w interpretacjach socjologicznych*, Lublin
- Koralewicz J. [2008] *Autorytaryzm, lęk, konformizm*, Warszawa
- Koralewicz-Zębuk J. [1979] *Przemiany systemu wartości społeczeństwa polskiego*, „Studia Socjologiczne” nr 4
- Marody M. [1991] *Jednostka w systemie realnego socjalizmu*, [w:] M. Marody (red.), *Co nam zostało z tych lat... Społeczeństwo polskie u progu zmiany systemowej*, Londyn
- Mendes S. [2004] *Demokracja w małym mieście*, [w:] M. Marody (red.), *Zmiana czy stagnacja?*, Warszawa
- Nowicka E., Łodziński S. [2004] *Zmieniający się stosunek Polaków do obcego-czyli w stronę otwartego świata?*, [w:] M. Marody (red.), *Zmiana czy stagnacja?*, Warszawa
- Raport CBOS [2010] *Co jest ważne, co można, a czego nie wolno- normy i wartości w życiu Polaków*
- Tarkowska E., Tarkowski J. [1990] *Amoralny familizm czyli o dezintegracji społecznej w Polsce lat osiemdziesiątych*, [w:] E. Wnuk-Lipiński (red.), *Grupy i więzi społeczne w systemie monocentrycznym*, Warszawa
- Thom R. [1975] *Stabilności konstrukcji i Morfogenezy: Zarys ogólnej teorii modeli*, Massachusetts
- Ziółkowski M. [2006] *Zmiany systemu wartości*, [w:] J. Wasilewski (red.), *Współczesne społeczeństwo polskie. Dynamika zmian*, Warszawa

Dokumenty elektroniczne:

- <http://wiadomosci.wp.pl/gid,13430651,title,Marsz-Rownosci-w-Krakowie,galeria.html>
[10.11.2011]
- <http://wyborcza.pl/1,75478,3024630.html> [10.11.2011]
- <http://wiadomosci.onet.pl/kraj/wspolny-apel-chrzescijan-i-zydow,1,4872696,wiadomosc.html>
[10.11.2011]
- <http://outsidelando7.blog.onet.pl/Nie-dla-tolerancji,2,ID421232577,n> [10.11.2011]
- <http://pgss.iss.uw.edu.pl/> [10.11.2011]

SUMMARY**Two models of interpretation of the notion of tolerance in the contemporary Polish society in the perspective of systemic transformations**

This article presents in what way the specific comprehension of tolerance's notion has been formed in modern Polish society and how it is linked with some Poles' attitudes towards different minorities. Consequently, two analytic models of Poles' behaviors have been shown. Every studied behavior has been typically considered as 'tolerant' in Polish society. Moreover, two essential processes have been taken into consideration during creation of these models: firstly, the succession of norms and values, and secondly, the Polish society democratization.

Keywords:

attitudes towards minorities, contemporary Poland, democratization, norms and values, tolerance

MAGDALENA RATAJCZAK

INSTYTUT STUDIÓW MIĘDZYNARODOWYCH

UNIwersytet Wrocławski

EMAIL: MAGDALENA.RATAJCZAK@UNI.WROC.PL

DIALOG MIĘDZYKULTUROWY W MEDIACH. PRZYPADEK EUROPEJSKIEGO ROKU DIALOGU MIĘDZYKULTUROWEGO W 2008 ROKU W POLSCE¹

Wprowadzenie

Różnorodność kulturowa przez wiele państw traktowana jest jako fundamentalna zasada stosunków międzynarodowych. Stanowi jednocześnie od lat przedmiot ożywionej dyskusji i aktywności międzynarodowej w różnych organizacjach, komisjach, stowarzyszeniach i forach. Jednym z nich są komisje UNESCO, które w 1998 roku zorganizowały międzyrządową konferencję poświęconą polityce kulturalnej. W konsekwencji utworzono z silnym poparciem Kanady dwie współpracujące ze sobą struktury: International Network on Cultural Diversity (INCD), skupiającą organizacje pozarządowe i związki twórcze oraz International Network on Cultural Policy (INCP), skupiającą ministrów kultury z około 40 krajów. W kolejnych latach powstały istotne dokumenty dotyczące akceptacji różnorodności kulturowej. W 2000 roku Komitet Ministrów Rady Europy przyjął Deklarację na temat różnorodności kulturowej. W 2001 roku UNESCO przyjęło, z poparciem UE, Powszechną deklarację różnorodności kulturowej (Universal Declaration on Cultural Diversity), a dwa lata później zdecydowano o podjęciu prac nad Konwencją o ochronie i promowaniu różnorodności wypowiedzi kulturowych (Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expression)². Została ona przyjęta w 2005 roku, a w rok później ratyfikowała ją Unia Europejska. Zdaniem Karola Jakubowicza [2010: 218-221], UE uznała konwencję za fundament nowego

¹ Fragmenty tego tekstu znalazły się w książce autorki *Różnorodność kulturowa w mediach. Doświadczenia europejskie*, wydanej przez Dom Wydawniczy Elipsa w 2012 roku.

² Warto dodać, że UNESCO już w 1995 roku opublikowało raport *Our Creative Diversity*, w którym zostały zawarte liczne rekomendacje, w tym dotyczące pluralizmu kulturowego.

filaru światowego zarządzania w dziedzinie kultury i platformę debaty w tym zakresie.

Można w tym miejscu postawić pytanie - na ile takie deklaracje są skuteczne i jaka jest efektywność działań i zaangażowanie różnych podmiotów w inicjatywy promujące dialog międzykulturowy? W jakim zakresie tematyka zróżnicowania kulturowego i dialogu międzykulturowego jest prezentowana w mediach.

Różnice rasowe, językowe i religijne wzbudzają zainteresowanie dziennikarzy. Jak dowodzi jednak Stuart Allan [2004: 148], reportaże zajmujące się kwestią rasy są zazwyczaj sensacyjne i powierzchowne, a nawet niebezpieczne. Uprzedzenia rasowe ujawniają się bardzo silnie w tekstach publikowanych w tabloidach, choć nie brakuje ich także gazetach opiniotwórczych. Bardzo często na pierwszych stronach pojawiają się krzykliwe nagłówki, odwołujące się do prymitywnych instynktów i uprzedzeń. Podział „my-oni” stanowi nieodłączny element dyskursu wiadomości i przyczynia się do wzmocnienia obaw, które odbiorcy niewywodzący się z mniejszości żywią wobec innych grup etnicznych [Macrae i in. 1999: 191].

Jak pokazują badania wielu ośrodków naukowych oraz organizacji pozarządowych, przeprowadzane także w Polsce, media borykają się z „problemem” prezentacji tematyki dotyczącej odmienności etnicznych, zróżnicowania kulturowego i dialogu międzykulturowego. Między innymi opublikowany kilka lat temu Raport European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia pokazał, że w wielu krajach negatywny wizerunek mniejszości, kształtowany silnie na bazie stereotypów i uprzedzeń prezentowany jest także w prasie opiniotwórczej. Przykłady takie można było odnaleźć w prasie belgijskiej, włoskiej, a także brytyjskiej. Badania 15 europejskich krajów pokazały, że tematyka dotycząca społeczności etnicznych, imigranckich pojawia się jednak w mediach dużo częściej w powiązaniu z negatywnymi zdarzeniami, jak gwałty, kradzieże czy morderstwa. Mniejszości występują w tych materiałach jako problem społeczny. Pisze się o nich i mówi jako o grupach stanowiących zagrożenie. Najczęściej też w sprawach tych społeczności wypowiadają się inni. Są więc jakby milczącymi świadkami tych opowieści. To, co jest bardzo niepokojące, to fakt, że media kształtują wizerunek grupowy, nie dostrzegają w bohaterach swoich opowieści indywidualnych postaci. Dlatego słyszymy o brytyjskich muzułmanach, Romach, obywatelach byłej Jugosławii, bez zastanowienia, jak bardzo są to zróżnicowane i odmienne, także w sensie kulturowym, grupy. To jest powszechna generalizacja ze względu na kolor skóry, wyznanie [Ter Val 2002: 38-54].

Stawiam w tym miejscu tezę, że Europejski Rok Dialogu Międzykulturowego (ERDM), który stanowi podstawę poniższej analizy, choć był inicjatywą budzącą zainteresowanie różnych środowisk, nie stał się wydarzeniem medial-

nym. Dziennikarze nie wykorzystali dostatecznie tego wydarzenia do poprowadzenia szerszej dyskusji na temat dialogu międzykulturowego, pluralizmu kulturowego czy problemów społeczeństw zróżnicowanych kulturowo.

„Zjednoczeni w różnorodności”

Hasło „Zjednoczeni w różnorodności” przyjęto jako wiodące w ramach Europejskiego Roku Dialogu Międzykulturowego w 2008 roku, który był inicjatywą Unii Europejskiej. Obejmował liczne wydarzenia kulturalne, edukacyjne i artystyczne. Miał na celu zwrócenie uwagi mieszkańców Unii Europejskiej na konieczność prowadzenia dialogu, w tym dialogu o charakterze międzykulturowym. Chodziło jednocześnie o kształtowanie postaw otwartości na świat, opartych na uniwersalnych wartościach oraz szacunku do zróżnicowania kulturowego. Ma to związek z promocją dialogu międzykulturowego jako właśnie tego narzędzia, które pomaga funkcjonować w otwartym i zróżnicowanym społeczeństwie.

Jak pisał ks. Józef Tischner: „Rzetelny dialog wyrasta w pewnego założenia, które musi być przyjęte – wyraźnie lub milcząco – przez obydwie strony: ani ja, ani ty nie jesteśmy w stanie poznać prawdy o sobie, jeśli pozostaniemy w oddaleniu od siebie, zamknięci w ścianach naszych lęków, lecz musimy spojrzeć na siebie niejako z zewnątrz, ja twoimi, ty moimi oczami, musimy porównać w rozmowie nasze widoki i dopiero w ten sposób jesteśmy w stanie znaleźć odpowiedź na pytanie, jak to z nami naprawdę jest” [Kopczyńska Zych i in. 2008: 5].

Wydarzenia, które w ramach obchodów ERDM miały przyczynić się do współpracy międzynarodowej i międzykulturowej, odbywały się w poszczególnych krajach członkowskich UE i na poziomie ponadnarodowym. Przygotowano siedem projektów wiodących w Belgii, Czechach, Holandii i we Włoszech, z udziałem wielu krajów członkowskich. Polska współrealizowała holenderski projekt „Stranger” oraz czeski „Cultures from around the block”. Zorganizowano 7 tzw. „brukselskich debat”, którym przewodniczyła dziennikarka Shada Islam. Poszczególne spotkania dotyczyły:

- wpływu migracji na dialog międzykulturowy,
- kwestii dialogu w miejscu pracy,
- roli sztuki w kreowaniu dialogu międzykulturowego,
- zagadnień dialogu religijnego,
- wielojęzyczności,
- wyzwań edukacyjnych związanych z wielokulturowością,
- roli mediów w przeciwdziałaniu nietolerancji.

Łącznie w Europie zorganizowano:

- 100 projektów z dziedziny kultury i mediów. Podkreślano w nich, że współpraca kulturalna może przyczynić się do budowania europejskiej tożsamości. Silny nacisk położono na rolę mediów w kształtowaniu europejskiej tożsamości, dialogu międzykulturowego, przeciwdziałaniu stereotypom. Najwięcej, aż 38 spośród wszystkich projektów, zostało przygotowanych przez organizacje i stowarzyszenia z Niemiec.
- 81 dotyczących nauki i edukacji. Skupiono się w nich na tzw. kompetencjach międzykulturowych, które mają na celu ułatwić Europejczykom funkcjonowanie w coraz bardziej zróżnicowanych społeczeństwach. Głównymi promowanymi wartościami były: demokracja, wolności obywatelskie oraz znajomość innych kultur i języków. Podkreślono wagę tych kwestii w kształceniu ustawicznym (formalnym i nieformalnym) ze względu na ich znaczenie dla rozwoju osobistego, obywatelskiego jedności oraz możliwości przyszłego zatrudnienia.
- 63 projekty skierowane były bezpośrednio do dzieci i młodzieży. Promowano w nich przede wszystkim kontakty międzykulturowe, a interaktywne spotkania pomiędzy młodymi ludźmi z innych kultur miały wzbudzać wśród nich ciekawość i zachęcać do podróżowania oraz czerpania z bogactwa kulturowej różnorodności. Podkreślano w nich istotę dialogu międzykulturowego kierowanego do młodzieży.
- 45 dotyczących migracji, która we współczesnych czasach znacznie przyczyniła się do wzbogacenia kultury na kontynencie europejskim. Zwrócono uwagę, iż proces integracji powinien być postrzegany „dwustronnie”, a zatem jako możliwość czerpania z doświadczeń oraz uczenia się od innych kultur oraz jako wspólne budowanie przyszłości. Na tym polu dialog międzykulturowy obywateli państwa goszczącego z różnymi społecznościami migrantów pełni kluczową rolę w umacnianiu wartości współdziałania w sprawiedliwości i spójności danego systemu społecznego. W tym punkcie warto zwrócić uwagę na program „Living Together”, realizowany w 25 krajach Europy. Skupiono się w nim na wpływie, jaki wywiera społeczność migrantów na nowe środowisko, na społeczeństwo przyjmujące. Badano skuteczność akomodacji mniejszości w nowym otoczeniu poprzez m.in. reprezentację w mediach czy polityce. Po pierwsze, intencją autorów tego projektu było uzyskanie wsparcia polityków w walce o prawa migrantów oraz innych mniejszości. Po drugie, planowano stworzenie międzynarodowej sieci, skupiającej indywidualne osoby, organizacje (NGOs, media, „think tanki”), która implementowałaby ową politykę promocji różnorodności. W dalszej

perspektywie upatrywano możliwość pojawienia się liderów nowej generacji wyposażonych już w kompetencje międzykulturowe, którzy byliby zaangażowani w międzynarodową debatę i konstruktywne działania na rzecz budowy zaufania i zrozumienia między ludźmi z odmiennych społeczności. O skuteczności takiego projektu będzie można mówić za kilka lat. Tego rodzaju projekty mają kluczowe znaczenia dla takich krajów, jak Polska. Także w tym przypadku w Niemczech realizowano najwięcej – 21 projektów.

- 26 poświęconych mniejszościom. Tematyka tych projektów w największym stopniu oddaje koncepcję „jedność w różnorodności” i stanowi jeden z fundamentów Unii, zjednoczenie się w różnorodności kulturowej, etnicznej, językowej i religijnej. Celem było lepsze poznanie przedstawicieli mniejszości i wsparcie budowania poprawnych relacji z nimi. Dialog międzykulturowy w tej dziedzinie ma promować pluralizm, partycypację mniejszości w procesie demokratycznym, jak i tworzenie porozumienia między różnymi grupami społecznymi. Warta uwagi była inicjatywa – „Europejskie podejście do multikulturowego obywatelstwa. Wyzwania dla polityki i edukacji”. Podczas trzyletniego procesu badawczego analizowano przykłady udanej integracji mniejszości w dziewięciu europejskich państwach z zamiarem wyróżnienia zasad i stworzenia modelu dobrych praktyk, jakie w przyszłości powinny być wdrażane w całej Europie. Projekt skupiał się na administracyjnych oraz prawnych aspektach integracji w celu ustanowienia jednolitych struktur i procedur towarzyszących temu procesowi. Później badane były trzy przypadki dobrych praktyk z obszarów edukacji, dyskryminacji w miejscu pracy, praw wyborczych i obywatelskiej aktywności. Następnie porównano przypadki analizowanych krajów, w celu stworzenia klucza standardów i modeli wspólnych dla całej Europy. Wnioski końcowe planowano przedłożyć do dyskusji politykom.
- 17 dotyczących wielokulturowości. W tym zakresie najwięcej uwagi poświęcono wielojęzyczności. Unia Europejska wyznaczyła specjalnego Komisarza do spraw promowania nauki języków wśród obywateli, między innymi w celu realizacji programu „Język ojczysty + 2”³.
- 16 z zakresu dialogu między religiami. Zwrócono uwagę na to, że najczęściej powodem nieporozumień w tym zakresie jest brak wiedzy. Stąd też położono nacisk na działanie edukacyjne promujące wiedzę, szacunek

³ Jest to strategia wielojęzyczności Unii Europejskiej. Promocja wielojęzyczności obejmuje tym samym zarówno ochronę licznych dialektów, języków regionalnych, języków ludności autochtonicznej, jak również jest wsparciem nauki języka ojczystego i innych języków obcych.

i otwartość na inne wyznania, zarówno wewnątrz danej społeczności, jak i pomiędzy odmiennymi grupami. Jednym z programów był „Eurokid – rozwój międzykulturowej i antyrasistowskiej nauki w Internecie”, który – bazując na nowym medium – skorzystał z jego zalet: transnarodowości, interaktywności oraz popularności wśród młodzieży. Polegał on na zaprojektowaniu przez specjalistów od międzykulturowej edukacji stron internetowych dla każdego z czterech uczestniczących państw, na których fikcyjni bohaterowie reprezentujący różne grupy etniczne opowiadali o sobie, swoim życiu, hobby czy przekonaniach.⁴ Co więcej, na głównej stronie istniała możliwość porozmawiania z nimi on-line.⁵ Program zawierał także kursy dokształcające dla nauczycieli.

- 14 poświęconych wielokulturowości w miejscu pracy. Doceniono ją jako realną wartość wpływającą na konkurencyjność danego przedsiębiorstwa na zglobalizowanym rynku. Podkreślono, że różnorodność wśród pracowników poprawia wizerunek i reputację firmy oraz zwiększa możliwości marketingowe. Również prowadzenie polityki różnorodności przez przedsiębiorstwa daje korzyści z zatrudnienia i rozszerzenia rekrutacji o większą liczbę osób (opracowano na podstawie www.dialogue2008.eu [20.05.2010]).

W grudniu 2007 roku Komisja Europejska uruchomiła stronę internetową poświęconą obchodom Europejskiego Roku Dialogu Międzykulturowego – www.dialogue2008.eu. Jednocześnie zainicjowano kampanię promującą ERDM w Europie. Informacje na stronie dostępne są w czterech językach: angielskim, niemieckim, francuskim i hiszpańskim. W każdym z państw członkowskich funkcjonowała strona w języku ojczystym. W Polsce informacje na temat wydarzeń związanych z ERDM można znaleźć na dwujęzycznej (polskiej i angielskiej) stronie www.dialog2008.pl.

W Polsce za organizację wydarzeń związanych z ERDM odpowiadało Narodowe Centrum Kultury, które przygotowało Narodową Strategię Polski dla ERDM. Mottem przewodnim stały się słowa ks. J. Tischnera – „Dialog to budowanie wzajemności”. Opracowaniem koncepcji graficznej materiałów promujących to wydarzenie zajął się Leon Tarasiewicz, artysta zaangażowany na rzecz dialogu polsko-białoruskiego.

W ramach ERDM w Polsce spróbowano ukazać różne konteksty i sposoby rozumienia wielokulturowości, ze szczególnym uwzględnieniem polskich doświadczeń i tradycji wielowyznaniowych. Położono nacisk na działania ukazu-

⁴ Zob. więcej: www.britkid.org, [4.06.2010].

⁵ Zob. więcej: www.eurokid.org/project.html, [4.06.2010].

jące znaczenie zaangażowania w dialog międzykulturowy w życiu codziennym, na współpracę z sąsiadami, pogłębienie dialogu z mniejszościami, w tym głównie z mniejszością ukraińską i białoruską oraz wspieranie ruchów demokratycznych w krajach będących obecnie bezpośrednimi sąsiadami Unii Europejskiej. Szczególna uwaga zwrócona została na różne działania wspierające ideę formalnej i nieformalnej edukacji międzykulturowej zarówno dzieci i młodzieży, jak i dorosłych. Przygotowując obchody ERDM uwzględniono także położenie Polski, polską politykę zagraniczną, politykę państwa polskiego wobec mniejszości narodowych, etnicznych i cudzoziemców oraz fakt, że wschodnia granica kraju jest wschodnią granicą Unii.

Realizacja obchodów Roku w Polsce opierała się na trzynastu projektach wiodących, w ramach których odbywały się zajęcia przedstawione w tabelach 1-4.

Tabela 1. Konferencje, seminaria oraz debaty na temat wielokulturowości

Instytucja partnerska	Nazwa projektu
Galeria Sztuki Współczesnej Bunkier Sztuki	Organizacja międzynarodowej konferencji naukowej podsumowującej cykl TRANSKULTURA
Fundacja Ochrony Dziedzictwa Żydowskiego	Porozmawiajmy – Europejskie debaty o wartościach

Źródło: opracowanie własne na podstawie: www.dialog2008.pl [16.05.2010].

Tabela 2. Badania i publikacje podejmujące problematykę wielokulturowości

Instytucja partnerska	Nazwa projektu
Fundacja Pogranicze, Sejny	<i>Księga Wielkiego Księstwa Litewskiego – ku europejskim tradycjom wspólnotowym</i> - wspólna publikacja historyków białoruskich, litewskich i polskich.
Województwo podlaskie	Poza tolerancję – postawy młodzieży wobec odmienności kulturowej w perspektywie interakcji społecznych.
Urząd Miejski w Zelowie	Opracowanie i wydanie monografii <i>Różnorodność religijna, etniczna i kulturowa Zelowa</i> .
Muzeum Narodowe w Krakowie	Opracowanie i publikacja wydawnictw popularyzujących galerię judaików w Muzeum Narodowym w Krakowie.

Źródło: ibidem.

Tabela 3. Festiwale i przeglądy o tematyce różnorodności kulturowej

Instytucja partnerska	Nazwa projektu
Centrum Kultury w Lublinie	Festiwal Teatrów Europy Środkowej „Sąsiedzi”
Nadbałtyckie Centrum Kultury w Gdańsku	IV Festiwal Kultur Świata „Okno na świat”
Muzeum Pojezierze Łęczyńsko-Włodawskiego	Festiwal Trzech Kultur we Włodawie

Źródło: ibidem.

Tabela 4. Warsztaty i szkolenia, uczące otwartości na różnorodność etniczną i kulturową

Instytucja partnerska	Nazwa projektu
Fundacja Centrum Edukacji Obywatelskiej	Wspólna przeszłość – wspólna przyszłość
Fundacja „Dzielnica Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań”	Dzieci Jednego Boga
Muzeum Podlaskie w Białymstoku	Spotkanie ze sztuką sakralną – w poszukiwaniu wspólnych treści – chrześcijaństwo, judaizm, islam
Miasto Lublin	„Spotkajmy się – inny nie znaczy obcy”. Warsztaty i szkolenia dla młodzieży

Źródło: ibidem.

Ponad 50 inicjatyw z całej Polski otrzymało patronat ERDM i prawo do posługiwania się hasłem i logo ERDM [Kopczyńska Zych i in. 2008: 6-13]. Łącznie zaangażowanych zostało ponad 300 instytucji i organizacji, w tym również przy współdziałaniu mediów. Przygotowano kampanię radiową⁶, billboardową oraz film promujący ERDM. Billboardy bazowały na projekcie Tarasewicza i hasło „Dialog to budowanie wzajemności”

Imprezy organizowane w ramach ERDM miały bardzo zróżnicowany charakter. W przypadku licznych projektów angażowano dzieci i młodzież, akcentując mocno konieczność edukacji międzykulturowej⁷. Zorganizowano także konkurs na esej o dialogu, który był poświęcony interpretacji hasła „Dialog to budowanie wzajemności”. Jego celem było zachęcenie Polaków do refleksji

⁶ Kampania radiowa w TOK FM – 5 spotów z udziałem Ambasadorów Roku.

⁷ Konferencja otwarcia odbyła się w Warszawie 14 marca 2008 roku, a zamknięcia 19-20 lutego 2009 roku. W projektach uczestniczyło 55 000 osób, w tym ponad połowa to dzieci i młodzież, a ponad 2000 osób to przedstawiciele mniejszości.

na temat dialogu i dyskusji na temat wielokulturowości oraz zweryfikowanie tego, w jaki sposób Polacy na co dzień doświadcniają takiego dialogu.

Trzeba przyznać, że zainteresowanie wykazały głównie te organizacje, fundacje i stowarzyszenia, które już wcześniej promowały dialog międzykulturowy w różnych formach. Nie oznacza to, że nie udało się dotrzeć do nowych odbiorców. Wiele z tych instytucji oferowało nowe inicjatywy, niektóre były kontynuacją tych organizowanych już wcześniej. W wielu przypadkach z uwagi na rangę imprez, koncertów wręcz zabiegano o włączenie ich do obchodów ERDM.

Analiza zawartości mediów podczas obchodów ERDM miała dać odpowiedź, w jakim zakresie mieliśmy do czynienia z dziennikarstwem inkluzyjnym, które przyczynia się do budowania mostów między społecznościami? Czy Europejski Rok Dialogu Międzykulturowego stał się wydarzeniem medialnym i w jakim zakresie media przyczyniły się do promocji dialogu międzykulturowego? Czy dziennikarze wykorzystali tę inicjatywę do prowadzenia szerszej dyskusji na temat pluralizmu kulturowego i zróżnicowania etnicznego? W tym celu analizie zostały poddane wszystkie informacje, które ukazały się w prasie, radiu, telewizji oraz w Internecie od grudnia 2007 do stycznia 2009 (14 miesięcy) w Polsce. Łącznie było to kilkaset notek informacyjnych, reportaży, relacji z wydarzeń, wywiadów. Najwięcej odnotowano informacji prasowych, najmniej audycji radiowych i telewizyjnych związanych z tym tematem (tabela 5).

Tabela 5. Liczba opublikowanych materiałów dotycząca ERDM w polskich mediach.

Miesiąc, rok	Prasa	Internet	Radio	Telewizja
Grudzień 2007	1	11	-	-
Styczeń 2008	6	13	-	-
Luty 2008	8	1		
Marzec 2008		9	1	-
Kwiecień 2008	10	4	-	-
Maj 2008	9	1		
Czerwiec 2008	14	-	-	-
Lipiec 2008	4	-	-	-
Sierpień 2008	8	-	-	-
Wrzesień 2008	12	-	-	-
Październik 2008	10	1	1	-
Listopad 2008	1	1	-	-
Grudzień 2008	8	3	-	1
Styczeń 2009	1	2	3	1

Źródło: opracowanie własne na podstawie archiwum Narodowego Centrum Kultury udostępnionego autorce artykułu.

Większość analizowanych tekstów dotyczyła konkretnych wydarzeń zorganizowanych z okazji ERDM lub imprez, które patronowały temu wydarzeniu. Były to bardzo często relacje z wydarzeń, w których pojawiała się jedynie wzmianka o ERDM. Drugą kategorię stanowiły informacje na temat konkursów organizowanych w ramach tej imprezy i wtedy najczęściej większość materiałów w danym miesiącu dotyczyła tylko tej jednej inicjatywy. Kiedy więc np. Centrum Edukacji Obywatelskiej ogłosiło konkurs na reklamę społeczną, w kwietniu 2008 roku, można o tym przeczytać w trzech portalach internetowych. Trzecią, według mnie najbardziej istotną kategorię, stanowiły materiały traktujące dialog międzykulturowy, pluralizm językowy i religijny w dużo szerszym kontekście. W tej kategorii udało się także połączyć informacje o samych działaniach w ramach ERDM i pokazać inny, pogłębiony aspekt takich inicjatyw. Przykładem może być artykuł z „Polska Gazeta Wrocławska” z kwietnia 2008 roku, zatytułowany *Wrocławskie dzieci jednego Boga*. Jest to relacja z działalności Fundacji „Dzielnica Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań” we Wrocławiu, organizacji przez nią warsztatów uczących tolerancji oraz jej działalności na rzecz dialogu międzykulturowego. Zawiera także informacje o ERDM i fundacji jako jednym z uczestników obchodów tego wydarzenia⁸.

W styczniu 2008 roku na stronach www.kai.pl ukazał się bardzo ciekawy tekst prezentujący fragmenty przemówienia wielkiego mufti syryjskiego szejka Ahmed-al-Din Hassouna, które zainaugurowało Europejski Rok Dialogu Międzykulturowego w instytucjach Unii Europejskiej. Wezwał on Parlament Europejski do wspólnej walki z terrorem, niewiedzą, zacofaniem i wojnami. Podkreślił wyraźnie, że nie wojny są święte, ale pokój. Zwrócił uwagę na znaczenie edukacji międzykulturowej, by młodzi ludzie w przyszłości nie różnicowali innych ze względu na rasę czy pochodzenie. Zaznaczył jednocześnie, że we wszystkich krajach, także arabskich, wyznawcy różnych religii powinni mieć prawo do swoich świątyń i żadna religia nie może być dyskryminowana. To wystąpienie stało się początkiem szerszej dyskusji na temat dialogu międzyreligijnego. Pojawiło się przekonanie o budowaniu „mostów przez Morze Śródziemne”. Zgodnie jednak przyznano, że podstawą muszą być wspólne wartości.

Wielokrotnie w mediach podejmowano też temat wielojęzyczności, w tym nauki języków obcych, znaczenia języków międzynarodowych, regionalnych i dialektów. Miało to związek także z tym, że 2008 rok został przez UNESCO

⁸ „Dzieci Jednego Boga” to nazwa wieloletniego programu edukacji międzykulturowej realizowanego przez Fundację Dzielnica Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań we Wrocławiu, we współpracy z duchownymi i społecznościami czterech wyznań. Większość działań odbywa się w Dzielnicy Wzajemnego Szacunku we Wrocławiu. W 2008 roku projekt ten otrzymał dofinansowanie w ramach ERDM. Celem programu jest edukacja międzykulturowa wśród dzieci i dorosłych.

uznany za Międzynarodowy Rok Języków. W kwietniu 2008 roku m.in. w „Gazecie Wyborczej” napisano o raporcie powstałym z okazji ERDM, wskazującym na konieczność nauki języków obcych, ale nie tylko tych uznanych dziś za najbardziej popularne. W kilku dziennikach regionalnych w maju i czerwcu 2008 roku ukazał się podobnej treści artykuł dotyczący m.in. nauki języków obcych, w tym tzw. „przybranego języka własnego”. Autorka tych artykułów analizuje m.in. raport ekspercki Komisji Europejskiej, w którym zaleca się wprowadzenie programu nauki tak zwanego „przybranego języka własnego”. Miałoby to ułatwić komunikację między obywatelami różnych narodowości. Tym samym jest to propozycja nauki wielu języków, w tym również regionalnych i mniejszościowych. Jest to próba zapoznania i zainteresowania szczególnie młodych ludzi językami spoza grupy najbardziej popularnych języków międzynarodowych. Jednocześnie autorka przypomina, że polityka unijna zakłada, że każde dziecko powinno uczyć się co najmniej dwóch języków obcych, a dorośli powinni kontynuować naukę przez całe życie. Coraz częściej w Polsce język angielski nauczany jest już w przedszkolach.

Także w kwietniu 2008 roku w „Dzienniku Polskim” (region nowosądecki) ukazała się relacja z wizyty esperantystów z Nowego Sącza na Węgrzech. Była to jednocześnie próba zaprezentowania jednego z wielu podobnych stowarzyszeń języka esperanckiego i dyskusji wokół uznania tego języka za międzynarodowy.

Najczęściej w wywiadach i reportażach odwoływano się do samego pojęcia dialogu międzykulturowego, potrzeby tolerancji, przeciwdziałania dyskryminacji. Próbowano jednocześnie pokazać wieloaspektowość zjawiska międzykulturowości.

Analiza zawartości wskazuje wyraźnie, że najwięcej tekstów ukazało się w prasie lokalnej i regionalnej bądź w dodatkach lokalnych dzienników ogólnopolskich, w tym przede wszystkim w „Gazecie Wyborczej”. Jest to uzasadnione, gdyż większość wydarzeń miała wymiar lokalny bądź regionalny i była bardzo silnie związana z mieszkańcami danego regionu. Można uznać, że brak zainteresowania ze strony dziennikarzy ogólnopolskich zaważył także na tematyce artykułów. Zabrakło pogłębionych analiz, felietonów, reportaży, które nie odwoływałyby się do konkretnych przypadków, ale dawałyby jasny sygnał, że to są sprawy, które dotyczą każdego z nas. Teksty o takiej tematyce byłyby uzupełnieniem opisu lokalnych, regionalnych wydarzeń. Z perspektywy badacza komunikacji międzykulturowej, interesująca byłaby dyskusja na temat edukacji międzykulturowej, polityki migracyjnej, pluralizmu kulturowego w mediach. W tym kontekście można mieć pewne uczucie niedosytu i niewykorzystania szansy. Zaskakujące może być także tak małe zainteresowanie ra-

diowych i telewizyjnych nadawców publicznych Europejskim Rokiem Dialogu Międzykulturowego.

Można też zaobserwować, co wydaje mi się szczególnie cenne, duże zainteresowanie portali religijnych oraz prasy wyznaniowej tematyką ERDM i wydarzeniami z nim związanymi. Duża część przede wszystkim informacji pojawiała się na portalach samorządowych.

Na przełomie 2007 i 2008 roku najwięcej było tekstów, w których informowano o wydarzeniu, jakim był Europejski Rok Dialogu Międzykulturowego, o konkursach z nim związanych, o ambasadorach ERDM w Polsce. Większość materiałów na przełomie 2008 i 2009 rok miała charakter podsumowujący to wydarzenie, oceniający najważniejsze imprezy z tym związane. Zabrakło mi jednak oceny skuteczności, efektywności takich europejskich inicjatyw. W analizowanych tekstach nie podjęto się oceny tego, jakie znaczenie mają takie wydarzenia, czy mają znaczenie dla poszczególnych krajów w zależności o ich położenia, okresu wstąpienia do UE, struktury etnicznej, różnorodności religijnej.

Podsumowanie

Różnorodność kulturowa Europy stanowi ogromne wyzwanie dla współczesnych państw i ich rządów. To bardzo złożona wartość, która ma wpływ na strukturę obecnej i przyszłej Europy. Koncepcja Europejskiego Roku Dialogu Międzykulturowego zrodziła się, by wzmocnić ideę zróżnicowania kulturowego oraz, by uświadamiać Europejczykom, że dialog międzykulturowy, spotkania, poznanie innych, obcych nie są zagrożeniem. Ideą Europejskiego Roku Dialogu Międzykulturowego było poszukiwanie skutecznych narzędzi komunikowania w grupach, społecznościach odmiennych kulturowo. Bardzo ważnym celem było uświadomienie Europejczykom znaczenie dialogu międzykulturowego już od najmłodszych lat. Stąd też adresatami wielu programów była młodzież i dzieci.

Tego rodzaju inicjatywy nie mogą odbywać się bez udziału mediów. Z zaangażowaniem polskich mediów zbadalam z wykorzystaniem analizy zawartości. Uzyskane wyniki mają charakter wycinkowy. W celu uzyskania jednoznacznych wyników konieczne byłoby wykorzystanie także innych metod badawczych oraz wydłużenie okresu badawczego. Analiza dotyczy głównie mediów tradycyjnych. Brakuje oceny aktywności mediów alternatywnych. W analizowanych materiałach podejmowano tematykę wielojęzyczności, pluralizmu językowego. Jednocześnie akcentowano, że nowe wymiary współczesnego dia-

logu międzykulturowego obejmują takie tematy, jak media, sztuka, pluralizm religijny, migracje i integrację, miejsce pracy. Bardzo ważny okazał się udział mediów regionalnych, w tym głównie prasy lokalnej i regionalnej. Mniejszy udział mediów ogólnopolskich sprawił, że ERDM nie stał się wydarzeniem medialnym. Na podstawie przeprowadzonej analizy można stwierdzić, iż polskie media dużo częściej informowały o wydarzeniach związanych z nim niż inicjowały pogłębioną dyskusję na temat dialogu międzykulturowego i zróżnicowania kulturowego społeczeństwa polskiego.

Bibliografia

- Allan S. [2004] *Kultura newsów*, Kraków
- European Institute for Comparative Cultural Research [2008] *Sharing Diversity. National Approaches to Intercultural Dialogue in Europe. Study for the European Commission*, Bonn
- Jakubowicz K. [2010] *Unia Europejska a media. Między kulturą a gospodarką*, Warszawa
- Kopczyńska Zych M. i in. [2008] *Europejski Rok Dialogu Międzykulturowego*, „Kultura Współczesna” nr 2(56)
- Macrae C.N., Stangor Ch., Hewstone M. [1999] *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*, Gdańsk
- Ter Val J. [2002] *Racism and Cultural diversity in the Mass Media*, Vienna

SUMMARY**Intercultural dialogue in the media. The case of the European Year of Intercultural Dialogue 2008 in Poland**

The year 2008 was named by the European Commission the Year of Intercultural Dialogue. Celebrations of the Year were intended to: respect and promote cultural diversity, support the idea of solidarity, ensure equal opportunity to the inhabitants of the EU, build partner relations with member EU countries and with the countries from outside the Community. This article is a short presentation of main events of the Year of Intercultural Dialogue in Poland. This paper draws attention to cultural pluralism and as to how cultural pluralism is implemented by the media. How the idea and the events of Year of Intercultural Dialogue were presented by media in Poland. Moreover, this paper analyzes how journalists contributed to promote cultural diversity and intercultural dialogue. This study is based on policy documents, reports of governments, NGO's and international organizations, academic literature and content analyses of media in Poland.

Keywords:

ethnic minorities, intercultural dialogue, media

ALICJA MALEWSKA

INSTYTUT NAUK POLITYCZNYCH
I STOSUNKÓW MIĘDZYNARODOWYCH
UNIwersytet Jagielloński
EMAIL: ALICIJA.MALEWSKA@UJ.EDU.PL

WSPÓŁCZESNA TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA POLAKÓW NA WILEŃSZCZYŹNIE

„Mieć tożsamość, to nie czuć potrzeby zastanawiania się nad nią. Świadomość czy potrzeba posiadania tożsamości pojawiają się wówczas, kiedy okazuje się, że odpowiedź na pytania „Kim jestem?” i „Gdzie należę?” – co w praktyce wychodzi na jedno – wcale nie jest jasna ani prosta” pisze Zygmunt Baumann [2001: 8]. Gwałtowne przemiany społeczne oraz kontakt z przedstawicielami innych kultur szczególnie sprzyja zadawaniu takich pytań. Polacy na Wileńszczyźnie od wieków funkcjonują na terenach kulturowego pogranicza, ale ich sytuacja wyraźnie się zmieniła odkąd ich „mała ojczyzna” znalazła się w nowym wymiarze polityczności – w granicach niepodległej Litwy.

Tożsamość kulturowa jest pojęciem niezwykle szerokim, które może odnosić się zarówno do kultury ponadnarodowej, jak też być synonimem walencji kulturowej [Kłosowska 1996: 102]. W tym artykule rozumienie tożsamości kulturowej jest bliższe tej drugiej koncepcji, wprowadzonej do literatury przez Antonię Kłoskowską. Tożsamość kulturowa jest jedną z najistotniejszych części składowych tożsamości zbiorowej Polaków zamieszkujących Wileńszczyznę, ale nie daje pełnego obrazu tego zjawiska. Całościowy obraz tożsamości litewskich Polaków można otrzymać analizując równoległe do czynników kulturowych dane związane z samoidentyfikacją oraz tożsamością polityczną, co jednak wykracza poza możliwości jednego artykułu [por. Malewska 2010].

Na wstępie należy również zaznaczyć, że praca dotyczy okresu współczesnego, rozumianego jako okres po 1990 roku, czyli od chwili ogłoszenia przez Republikę Litewską niepodległości. Nawet w tak krótkim czasie w tożsamości kulturowej Polaków zaszły pewne zmiany, dlatego skupiono się na najnowszych dostępnych danych i analizach, w niektórych przypadkach na zasobach internetowych. Miało to na celu zaprezentowanie najbardziej aktualnego obrazu Polaków zamieszkujących Wileńszczyznę. Ten termin geograficzny najdokład-

niej można zdefiniować jako powiat wileński z miastem Wilnem, czyli tereny w promieniu bezpośredniego oddziaływania Wilna, w dużej części zamieszkiwane przez obywateli litewskich narodowości polskiej.

Niniejszy artykuł ma na celu szczegółowe zaprezentowanie czynników, które najmocniej wpływają na poczucie tożsamości kulturowej Polaków zamieszkujących Wileńszczyznę. Zostaną omówione takie elementy, jak: znajomość języka polskiego, stan szkolnictwa, religijność, instytucjonalizacja życia kulturalnego czy kondycja mediów polskojęzycznych. Pozwoli to dostrzec wyjątkowość polskości charakteryzującej mieszkańców tego historycznego i kulturowego pogranicza.

Sytuacja pogranicza sprzyja konstruowaniu tożsamości odnoszącej się do wielu kultur. Mimo istnienia silnych kategorii narzuconych, które w dużej mierze przesądzają o przynależności do konkretnej grupy etnicznej, mieszkańcy pogranicza mają możliwość bezpośredniego kontaktu z wartościami innych grup. Dlatego niezwykle istotne w badaniu współczesnej tożsamości Polaków na Wileńszczyźnie jest zbadanie poziomu ich uczestnictwa i świadomości kulturalnej. Można to zrobić przy wykorzystaniu wskaźników kompetencji kulturowej, ale także analizując i interpretując postawy i działania społeczności w odniesieniu do czynników istotnych z punktu widzenia tożsamości kulturowej.

Dobór elementów tożsamości kulturowej poza czynnikami obiektywnymi powinien uwzględniać to, co sami badani uznają za istotne. W 2011 roku przeprowadzono w ramach programu ENRI-East badania na reprezentatywnej próbie ponad 800 przedstawicieli polskiej narodowości na Litwie. Respondentów zapytano, co w ich rozumieniu oznacza bycie „prawdziwym Polakiem”. Większość wskazywała na cztery elementy: znajomość języka polskiego (94,6%), poczucie bycia Polakiem (93,8%), posiadanie polskich przodków (90,6%) oraz bycie katolikiem (87,4%), [ENRI-East 2011: 26].

Tabela 1. Ranga elementów identyfikacji narodowej

Poziom istotności	Język ojczysty	Wiara ojców	Uczestnictwo w świętach	Pobieranie nauki w szkole polskiej	Kultywowanie tradycji narodowych	Członkostwo w stowarzyszeniach i organizacjach
Ważne	287	196	103	197	100	107
Istotne	3	14	43	73	56	49
Nie mają znaczenia	0	0	12	30	26	86
Są respektowane	4	31	59	0	27	29

Kultywuję je w domu	6	54	56	0	291	0
Uznaję, bo tak chcę	0	0	17	0	0	29

Źródło: [Kurzępa 2001: 238].

Za odpowiedź mogą również służyć wyniki badań przeprowadzonych przez Jacka Kurzępę wśród 350 uczniów polskich szkół oraz polskich klas w litewskich szkołach, które są zaprezentowane w tabeli 1. Większość elementów wymienionych przez badanych jest uwzględniona w tym artykule. Pomoże to w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, jaka jest dzisiaj tożsamość kulturowa Polaków na Wileńszczyźnie.

Znajomość języka polskiego

Język jest szczególnie istotną częścią kultury narodowej. Jak pisze J. Nikitorowicz [1995: 111], język zabezpiecza byt etniczny poprzez przekazywanie dziedzictwa kulturowego kolejnym pokoleniom, poprzez bycie narzędziem komunikacji wewnątrzgrupowej oraz istotnym czynnikiem zachowania tożsamości. W kulturach homogenicznych język bywa bezspornym wskaźnikiem przynależności narodowej. Jednak na pograniczach kulturowych, ze względu na ich złożoną strukturę etniczną, mogą występować rozbieżności pomiędzy używanym przez jednostkę językiem a narodowością, z którą się utożsamia. Dzieje się tak, gdyż poza funkcją nośnika kultury język powinien przede wszystkim spełniać funkcję komunikacyjną.

Ze względu na autoidentyfikację językową i narodowościową Polaków na pograniczach A. Sadowski wyróżnił następujące kategorie [Sadowski, Czerniawska 1999: 116]:

- język polski jako język ojczysty,
- język polski oraz język kraju osiedlenia jako języki ojczyste (dwujęzyczność),
- języki narodów osiedlenia jako języki ojczyste, słaba znajomość języka polskiego, ale (często narastające) zainteresowanie nauką języka polskiego,
- języki narodów osiedlenia jako języki ojczyste, brak znajomości i zainteresowania nauką języka polskiego.

W cytowanych już badaniach przeprowadzonych wśród polskich uczniów język ojczysty był najczęściej wskazywany jako element identyfikacji narodowej [Kurzępa 2001: 238]. Po przeprowadzeniu szeregu wywiadów ze studentami polskiego pochodzenia z krajów byłego ZSRR sformułowano wniosek, iż występuje szczególnie silny związek między świadomością językową i narodową Polaków z Litwy [Madeja 2011]. W porównaniu do wszystkich mniejszości narodowych Rosjanie i Polacy na Litwie są najmniej zasymilowani pod względem językowym. Dane ze Spisu Powszechnego 2011 roku wykazują, że 79% obywateli narodowości polskiej wskazało na język polski jako swój ojczysty. Na całej Litwie jedynie 0,6% mieszkańców wybrało opcję dwóch języków ojczystych, ale najczęściej był to język polski w parze z litewskim lub rosyjskim. Polacy są również grupą etniczną, która zna najwięcej języków poza ojczystym – aż 63% wskazało na znajomość co najmniej dwóch języków obcych. Najpopularniejszymi wśród nich są język rosyjski (77%) i litewski (62%), w dużo mniejszym stopniu angielski (7%) czy niemiecki (6%) [Dane Departamentu 2012]. Jest to dowód na wielojęzyczność Polaków, której źródeł należy się dopatrywać w sytuacji pogranicza. Znają oni głównie języki współobywateli, którzy od wieków zamieszkują te same tereny. Warto zauważyć, że obydwa języki – litewski i rosyjski, miały lub mają status języka urzędowego.

Dane, które uzyskano w Spisie Powszechnym są wyrazem tendencji spadkowej w zbieżności języka polskiego jako ojczystego wśród polskiej społeczności na Wileńszczyźnie. W 1959 roku taki związek wykazywało 96,8% respondentów, w 1970 – 92,4%, w 1979 – 88,3%, a w 1989 – 85% [Naruniec 2001: 323-324]. Praktycznie każde z badań dotyczących świadomości narodowej Polaków poruszało kwestię języka. W badaniach z 1994 sformułowano pytanie o język ojczysty i użytkowy (myślenia i domowy).

Tabela 2. Język myślenia, domowy i ojczysty

Język:	Język myślenia	Język domowy	Język ojczysty
Litewski	10,9	9,4	5,4
Polski	73	77,6	89,8
Rosyjski	15,3	12,4	3,8
Inny	0,7	0,7	1

Źródło: [Litwini 1995: 79].

Dane zaprezentowane w tabeli 2 pozwalają skorygować informacje uzyskiwane w spisach powszechnych. Prawie 90% Polaków określa polski jako swój

język ojczysty, ale nie musi to oznaczać posługiwania się nim w domu czy też myślenia w tym języku. Można podejrzewać, że czynnikiem przesądającym o nazwaniu polskiego swoim językiem ojczystym było właśnie poczucie przynależności narodowej. Zachodzi więc tu korelacja odwrotna niż w klasycznych założeniach o narodowości warunkowanej przez język. W przypadku części mieszkańców Wileńszczyzny ich językiem ojczystym jest polski, gdyż uważają siebie za Polaków.

Szczegółowe pytania dotyczące znajomości języków wykazały, że w 1994 roku język polski biegle w mowie znało 88,3%, a w piśmie 72% Polaków. Odpowiednio 9,6% i 22,8% przyznawało że zna ten język słabo, a 0,6% i 5,2% nie zna go wcale [Litwini 1995: 78]. Okazało się również, że jedynie 14,2% Polaków nigdy nie słucha audycji radiowych w języku polskim, a 11,9% nie ma żadnej polskiej książki w domu. Możliwość dostępu do prasy w języku narodowym zadeklarowało 98,2% respondentów [ibidem: 78-79].

Ważne wnioski można wyciągnąć również z badań przeprowadzonych wśród rodziców uczniów uczęszczających do polskich szkół na Wileńszczyźnie.

Tabela 3. Język porozumiewania się rodziców uczniów polskojęzycznych szkół z najbliższymi

Język porozumiewania się z...	Matką				Ojcem				Najbliższym przyjacielem			
	LT	PL	RU	b.d.	LT	PL	RU	b.d.	LT	PL	RU	b.d.
[Procent]	0,5	82	9	8	0,5	72	12	15	3	54	20	23

Źródło: [Leončikas 2007: 160].

Dane zamieszczone w tabeli 3 wykazują, że dla większości Polaków język polski jest wyniesiony z rodziny, przy czym nieco częściej to matka porozumiewa się z dzieckiem w tym języku. Najbliżsi przyjaciele wywodzą się prawie w połowie z polskiej społeczności, co wskazuje na stosunkowo zamknięty charakter grupy. Przywiązanie do języka polskiego widać również w odpowiedziach na pytanie o naukę języka, który jest najważniejszy dla dzieci respondentów (można było zaznaczyć maksymalnie 3 warianty); 90,8% rodziców wskazało na język angielski, 89,3% na litewski i tyleż samo na polski, rosyjski cieszył się popularnością tylko wśród 12,2% odpowiadających. Z kolei w pytaniu o to, jak się ustosunkowują do istnienia placówek oświatowych (przedszkoli, szkół, uniwersytetów) z polskim językiem nauczania prawie wszyscy respondenci odpowiedzieli, że jest to dla nich ważne lub bardzo ważne. Ponad 90% respondentów

udzieliło takiej samej odpowiedzi w pytaniu o to, czy zależy im, żeby dzieci znały ich język narodowy [Leončikas 2007: 161-178].

Romuald Naruniec badając świadomość młodych Polaków na Wileńszczyźnie zapytał grupę studentów polonistyki oraz absolwentów polskiej szkoły o rozumienie terminów „polszczyzna litewska” i „polszczyzna wileńska”. Tę pierwszą badani określali jako język polski z nacechowaniem gwary, język ojczysty Polaków na Litwie, dialekt języka polskiego, język narodu polskiego, a nawet zlituanizowany język polski. Polszczyznę wileńską określali jako rodzaj polszczyzny używany w Wilnie, gwarę Polaków wileńskich, naszą polszczyznę, gwarę wileńską, język codzienny, prosty lub język z wyrazami rosyjskimi i polskimi [Naruniec 2001: 324].

O tym, że język pełni nie tylko funkcję komunikacyjną mogą świadczyć wciąż powracające i nierozwiązane problemy podnoszone przez polską społeczność. Jednym z nich jest kwestia pisowni nazwisk z polskimi znakami diakrytycznymi. Taką możliwość przewidywał traktat polsko-litewski z 1994 roku. Jednak władze litewskie nie wprowadziły do krajowego ustawodawstwa postanowień traktatowych, opowiadając się za nadrzędną rolą języka litewskiego w sferze publicznej. Sprawa ta jest co jakiś czas poruszana podczas oficjalnych spotkań przedstawicieli obydwu państw. Niektóre ugrupowania polityczne postulują, żeby pozwolić Polakom na oryginalną pisownię w dokumentach, ale dotychczas sejmowa większość i Sąd Konstytucyjny były temu przeciwni¹.

Kontrowersje dotyczą również publicznego używania języka polskiego na Wileńszczyźnie. Głównym punktem zapalnym jest kwestia nazw geograficznych. Ustawa o mniejszościach narodowych w sposób jednoznaczny zezwala na umieszczanie dwujęzycznych napisów na terenach gdzie w sposób zwarty zamieszkuje jakaś mniejszość narodowa, natomiast ustawa o języku państwowych tego zakazuje. Na podstawie tej ostatniej ustawy nakazano zdjęcie dwujęzycznych tablic z nazwami ulic i miejscowości na terenie całej Wileńszczyzny. Takie stanowisko podtrzymał Sąd Najwyższy oraz Naczelny Sąd Administracyjny [Raport 2009]. Polska społeczność, zwłaszcza z rejonu wileńskiego, walczy jednak o prawo do używania języka polskiego w przestrzeni publicznej na terenach, gdzie stanowią bezsporną większość [Tarasiewicz 2010: 2].

¹ <http://www.polskieradio.pl/wiadomosci/kraj/artikul156917.html>, [15.01.2012]. Po ostatnich wyborach parlamentarnych nowa koalicja rządząca obiecała rozwiązać ten problem zezwalając na oryginalną pisownię nazwisk i miejscowości w językach mniejszości narodowych. <http://www.delfi.lt/news/daily/lithuania/tautinems-mazumoms-naujos-daugumos-programos-projekte-zadama-originali-pavardziu-rasyba.d?id=60069243>, [20.12.2012].

Język polski jest niezwykle ważnym elementem przesądającym o poczuciu tożsamości narodowej dla Polaków z Wileńszczyzny. Zgodnie z typologią zaproponowaną przez A. Sadowskiego, miejscowi Polacy uznają w przeważającej mierze język polski za ojczysty. Jednakże charakterystyczna dla ich języka stylistyka i wymowa znacznie odbiega od oficjalnej polszczyzny. Jest to czynnik, który nie pozwala Polakom na Litwie poczuć się w pełni członkami wspólnoty narodowej zamieszkującej tereny Polski. Równocześnie autoidentyfikacja językowa nie pozwala Polakom na włączenie się w skład narodu litewskiego. Ten bowiem zgodnie z preambułą Konstytucji jest społecznością związaną między innymi wspólnotą języka litewskiego. „Popycha” to ich w kierunku podkreślenia własnej odrębności i regionalizmu.

Stan szkolnictwa polskiego na Litwie

Oświata jest niezwykle ważnym czynnikiem kształtującym tożsamość społeczną w każdej grupie. W przypadku mniejszości narodowych ma ona szczególne znaczenie, gdyż w zależności od uwarunkowań może przyczyniać się do umacniania lub osłabiania tożsamości kulturowej. Na terenach ZSRR przetrwanie polskiej tożsamości zapewniało wychowanie w rodzinie i Kościół katolicki. Litwa była jednym z nielicznych krajów, w których do tych dwóch ogniw kształtowania świadomości dołączyło również szkolnictwo polskie. Od początków istnienia placówki edukacyjne były czymś więcej niż tylko miejscem zdobywania wiedzy i nauki języka polskiego. Przypisywano im rolę zachowania polskości i oczekiwano że będą źródłem krzewienia kultury polskiej. Dlatego nie powinno dziwić, jakie emocje wywołują wszelkie kwestie związane z szkolnictwem polskim na Wileńszczyźnie.

Według danych Ministerstwa Oświaty RL w roku szkolnym 2008/2009 działały 62 polskie szkoły ogólnokształcące, a naukę pobierało w nich 15 tysięcy dzieci². Po uwzględnieniu wszystkich placówek dydaktycznych z polskim językiem nauczania, w tym mieszanych pod względem językowym, otrzymujemy wynik około 120 szkół [Mincewicz 2012]. Warto dodać, że przez cały okres niepodległej Litwy systematycznie zwiększała się liczba uczniów w polskich szkołach, jedynie od paru lat zauważalna jest tendencja spadkowa, związana z ujemnym przyrostem naturalnym. Na terenie Wileńszczyzny istnieje również około 30 polskich przedszkoli, w kilkudziesięciu są otwierane grupy polskie. Naukę w języku polskim można kontynuować w Wyższej Szkole Rolniczej w Białej Wace, na polonistyce na Uniwersytecie Pedago-

² http://www.smm.lt/svietimo_bukle/docs/statistika/LSM_2009.pdf [15.01.2011].

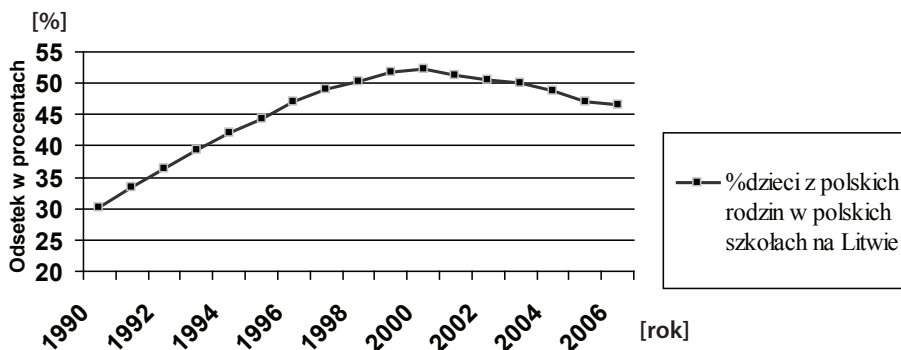
gicznym i Uniwersytecie Wileńskim oraz w filii Uniwersytetu w Białymstoku [Kwiatkowski, Wołkonowski 2002: 23]. W roku akademickim 2011/2012 ta jednostka akademicka przyjęła w sumie 150 studentów na kierunki ekonomia i informatykę. Przez cztery lata działalności dyplom licencjata otrzymało 140 absolwentów tej uczelni [Klonowski 2011: 1].

System szkolnictwa polskiego na Wileńszczyźnie jest ewenementem na skalę światową ze względu na liczbę placówek, zasięg terytorialny oraz stopień zorganizowania. Istnieje możliwość uczenia się w języku polskim od przedszkola po uniwersytet. W założeniu społeczeństwo polskie powinno samo dla siebie wykształcać również przyszłą kadrę nauczycielską – na Uniwersytecie Pedagogicznym oraz na studiach w Polsce w ramach stypendium Rządu RP.

Jednakże mówiąc o stanie szkolnictwa nie można pominąć kwestii poziomu wykształcenia społeczności polskiej. Niezmiennie od wielu lat Polacy są najgorzej wykształconą grupą etniczną. Najwięcej osób posiadających wyższe wykształcenie jest wśród Żydów, dwa razy mniej wśród Ukraińców. Kolejne miejsca w rankingu zajmują kolejno Rosjanie, Litwini i Białorusini. Na samym końcu plasują się Polacy, ze wskaźnikiem 68 osób na 1000 posiadających dyplom szkoły wyższej (brano pod uwagę mieszkańców powyżej 15 roku życia). Dla porównania, odsetek osób z wyższym wykształceniem w diasporze żydowskiej wynosi 401 osób na 1000 [Leončikas 2007: 41]. Przyczyn tak słabych statystyk wśród Polaków można dopatrywać się w masowej emigracji do Polski tuż po wojnie. 31% wyjeżdżających to byli rzemieślnicy, a 28% - pracownicy umysłowi [Naruniec 2001: 319]. Taki stan rzeczy sprawia, że przy dotychczasowym wzroście wskaźnika wykształcenia Polaków i niezminiającej się średniej dla całego kraju potrzeba jeszcze 50 lat, żeby polska mniejszość osiągnęła średnią krajową.

Powyższy fakt tłumaczy dwa zjawiska – po pierwsze, ciągłą walkę polskiej społeczności o respektowanie praw do nauki w języku ojczystym, by podnosić poziom wykształcenia Polaków. Z drugiej strony, część rodziców posyła dzieci do szkół litewskich wierząc, że te z polskim językiem nauczania nie dają wystarczającej wiedzy i znajomości języka litewskiego, niezbędnego do dalszego kontynuowania nauki.

Rysunek 1. Odsetek dzieci z polskich rodzin w polskich szkołach



Źródło: [Wołkonowski 2006: 24].

Przez 10 lat po odzyskaniu niepodległości świadomość narodowa rodziców systematycznie wzrastała, co skutkowało zwiększeniem się odsetka dzieci z polskich rodzin w polskich szkołach z 30% do ponad 50% (rysunek 1). Jednakże od 2000 następuje słaby, ale stały spadek tej wartości. Działacze polscy twierdzą, że jest to wynik polityki asymilacyjnej państwa litewskiego.

Ogromne poruszenie w polskiej społeczności wywołała nowelizacja ustawy oświatowej, przyjęta przez litewski Sejm zdecydowaną większością głosów 17 marca 2011 roku. Zgodnie z nowym brzmieniem ustawy lekcje geografii, historii Litwy, wiedzy o społeczeństwie i przedmiot „podstawy wychowania patriotycznego” we wszystkich szkołach mniejszości narodowych będą wykładane po litewsku. Natomiast od 2013 roku egzamin maturalny z języka litewskiego ma zostać ujednoczony dla absolwentów wszystkich szkół. Akt prawny przewiduje również optymalizację sieci szkół, czyli zamykanie najmniejszych palcówek oświatowych, w których nie można skompletować klas według norm Ministerstwa Oświaty [Priimtas 2011]. Według oceny polskich działaczy grozi to likwidacją nawet połowy polskich szkół, głównie z terenów wiejskich [W polskich 2011].

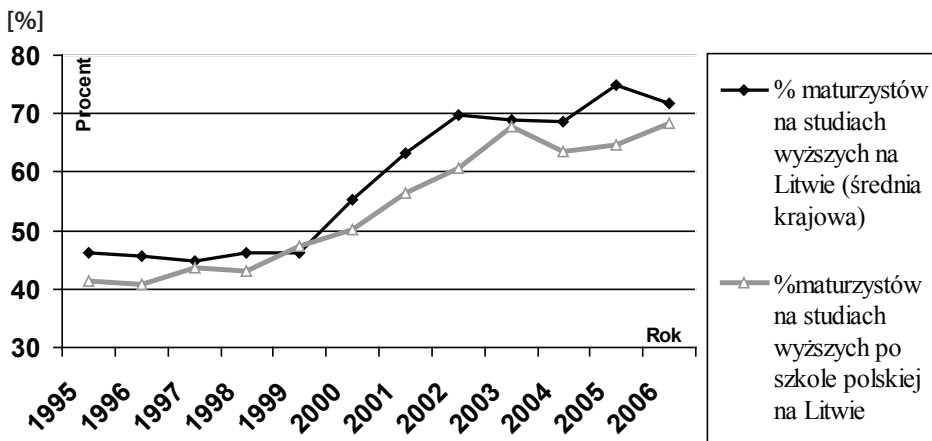
Zmiany te odbiły się szerokim echem w środowisku litewskich Polaków, a nawet doprowadziły do wzrostu napięć w dyplomatycznych stosunkach polsko-litewskich [Zuchowicz, Mickiewicz 2011]. Polskie środowiska intelektualne wystosowały listy otwarte do władz litewskich, a na Litwie zebrano ponad 60000 podpisów przeciwko ustawie [Na Litwie 2011] i przeprowadzono szereg demonstracji [Mickiewicz 2011]. Pierwszą reakcją wielu polskich szkół była postawa nieposłuszeństwa obywatelskiego, polegająca na nieprzestrzeganiu ustawy i kontynuowaniu nauki historii oraz geografii w języku polskim [Litwa 2012]. Okazało się, że zmiany prawne bezpośrednio uderzające w prawa

mniejszości polskiej na Litwie przyczyniły się, przynajmniej krótkofalowo, do zwiększenia świadomości tożsamości kulturowej i konsolidacji środowiska.

Ostatnie lata zostały zdominowane przez dyskusje o nowelizacji ustawy oświatowej, ale istnieje szereg innych problemów szkolnictwa polskiego na Wileńszczyźnie: problemy z tłumaczeniem i wydawaniem podręczników w języku polskim, zawyżone kryteria kompletowania klas bez względu na skład narodowościowy regionu, tworzenie Strategii rozwoju szkolnictwa polskiego na Litwie bez konsultacji ze społecznością polską [Raport 2009: 143]. Głównym argumentem Polaków jest to, że w czasach sowieckich ich szkolnictwo miało zapewnione lepsze warunki do rozwoju. Nie chcą się zgodzić na sytuację, w której demokratyczne państwo ogranicza prawa mniejszości narodowych w stosunku do przywilejów, które gwarantowały im władze totalitarne.

Omawiając motywy, które przesądzają o tym, że dzieci z polskich rodzin idą do litewskich szkół wspomniano o przekonaniu, że takie szkoły zapewnią im lepszą przeszłość. Jak wykazują badania, z takim stwierdzeniem w większości nie zgadzają się rodzice dzieci uczących się w polskich szkołach. Jednak 1/3 respondentów uznaje prawdziwość takiego stwierdzenia.

Rysunek 2. Odsetek maturzystów wszystkich szkół na Litwie oraz szkół z polskim językiem nauczania, którzy wstąpili na studia wyższe na Litwie



Źródło: [Grynia, Wołkonowski 2006: 27]

Jak wynika z danych zobrazowanych na rysunku 2, maturzyści ze szkół polskich wypadają niewiele gorzej na tle średniej krajowej. Wskaźniki niektórych stołecznych szkół znacznie przewyższają średnią [Kurcz 2005: 327]. Nie można zapomnieć, że są to tylko informacje na temat osób studiujących na Litwie. Brak danych dotyczących maturzystów, którzy wybrali studia na zagranicznych

uczelniach w pewnym stopniu zaciemnia obraz sytuacji i nie pozwala na bardziej dokładne porównanie. Niemniej dane z rysunku zadają kłam opiniom jakoby polskie szkoły nie gwarantowały wykształcenia pozwalającego na kontynuowanie nauki na poziomie studiów. Podobne wnioski wypływają z raportu Czy szkoły polskie na Litwie są gorsze od litewskich? przygotowanego przez Forum Rodziców Szkół Polskich w odpowiedzi na powszechną w litewskich mediach tezę o słabej jakości kształcenia szkół mniejszości narodowych.

Drastycznie niski poziom wykształcenia Polaków na Wileńszczyźnie w naturalny sposób przekłada się na brak osób polskiej narodowości z tytułami naukowymi. Dla osiągnięcia średniej krajowej liczba doktorów habilitowanych powinna wzrosnąć 7 razy, a tytuł doktora musiałoby uzyskać kilkaset osób [Brazis 2003]. Obecny stan rzeczy skutkuje nie tylko zaniechaniem wielowiekowej tradycji, ale też brakiem autorytetów, które mogłyby się wypowiadać w imieniu polskiej społeczności. Problem ten uwydatnia się zwłaszcza w chwilach, gdy nasilają się nastroje antypolskie.

Jak wskazują dane dotyczące odsetka dzieci z polskich rodzin uczęszczających do polskich szkół, taki wskaźnik nie może być jedynym ani przesądzającym elementem tożsamości kulturowej. Nie ulega jednak wątpliwości, że wiąże się w sposób bardzo ścisły z poziomem świadomości mniejszości. Pozwala to sformułować wniosek, że połowa polskiej społeczności na Wileńszczyźnie cechuje się niskim poczuciem tożsamości narodowej, które przegrywa przeciwstawione rzekomym korzyściom w przyszłej karierze. Z drugiej strony, można zakładać, że część rodziców uważa, że wychowanie w duchu narodowym powinno się odbywać w instytucjach pozaformalnych, takich jak rodzina, a nie w szkole państwowej.

Wielkie emocje, które wzbudza każda kwestia związana z reorganizacją lub ograniczeniem przywilejów szkolnictwa polskiego, wskazują na wysoki poziom świadomości narodowej drugiej połowy społeczeństwa. Politycy reprezentujący polską mniejszość zgodnie twierdzą, że sprawa szkolnictwa jest niezwykle istotna. Zaangażowanie w utrzymanie dotychczasowego stopnia rozwoju edukacji polskiej i starania o coraz to nowsze osiągnięcia pozwala stwierdzić, że polskość jest dla wielu mieszkańców Wileńszczyzny wartością samoistną.

Religia jako czynnik tożsamości kulturowej

W wielu badaniach nad pograniczem i tożsamością jego mieszkańców przewija się motyw religii jako czynnika odgrywającego niezwykle ważną rolę w budowaniu świadomości społecznej jednostki. Andrzej Sadowski [Sadowski,

Czerniawska 1999: 70] w swojej hipotezie badawczej przyjął wyznanie za jedno z najważniejszych, a czasami podstawowe kryterium przynależności narodowej. Na Wschodzie Kościół katolicki był czynnikiem integrującym społeczność polską, ogniskiem kultury i języka.

Sytuacja na Wileńszczyźnie jest pod względem religijnym zgoła odmienna niż w pozostałych krajach Związku Radzieckiego. Katolicyzm był co prawda cechą wyróżniającą Polaków, ale jedynie w czasach historycznych. Najpierw jako przeciwieństwo religii pogańskiej, później jako czynnik różnicujący Słowian. Przy okazji omawiania spisów ludności sprzed 1918 roku wspomniany był fakt, że o przynależności narodowej słabo uświadomionych mieszkańców pogranicza decydowano na podstawie ich wyznania [por. Eberhardt 1997: 39]. Na terenach szeroko pojmowanej Wileńszczyzny katolikami byli głównie Polacy, prawosławnymi – Białorusini i Rosjanie.

Dzisiejsza sytuacja wyznaniowa na Wileńszczyźnie jest dużo bardziej jednolita. Zgodnie z danymi Spisu Powszechnego z 2001 roku w powiecie wileńskim zamieszkuje 73,1% katolików, 8% prawosławnych i 1,2% staroobrzędowców. Wśród pozostałych mieszkańców jedynie 1,3% wyznaje inne religie, reszta deklaruje się jako niewierzący lub nie potrafi się zadeklarować. W samym Wilnie odsetek wierzących jest jeszcze niższy [Dane Departamentu 2010]. Członkami Kościoła katolickiego jest obecnie 85% Litwinów, 47% Białorusinów i 13% Ukraińców. Polacy są najbardziej jednolitą pod względem wyznaniowym mniejszością, bo aż 94,6% mieszkańców Litwy polskiego pochodzenia uważa się za katolików. Jedynie 3% ankietowanych nie utożsamia się z żadnym wyznaniem [The Polish 2011: 29].

Najnowsze badania potwierdzają wysoki poziom uczestnictwa w życiu religijnym Polaków na Litwie, co widać w tabeli 4.

Tabela 4. Częstotliwość praktykowania religii (poza weselami, chrzcinami i pogrzebami)

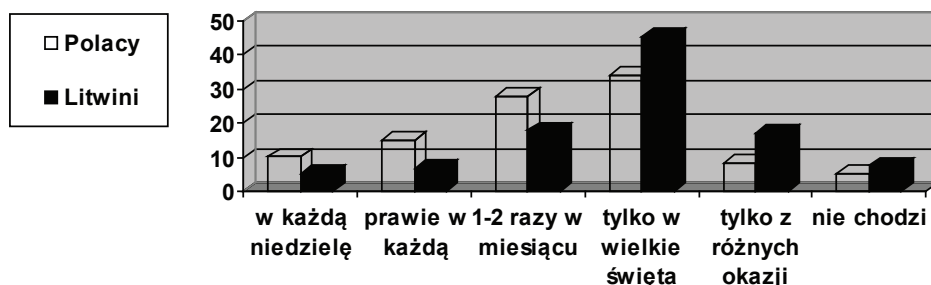
Wyszczególnienie	N	[%]
Codziennie	23	2.8
Kilka razy w tygodniu	35	4.3
Raz w tygodniu	267	32.5
Raz w miesiącu	180	21.9
Kilka razy w roku	233	28.4
Raz w roku lub rzadziej	50	6.1
Nigdy	24	2.9
Nie wie	1	0.1

Odmowa odpowiedzi	8	1.0
Ogółem	821	100

Źródło: [ENRI-East 2011: 46].

W kwestii wiary istnieją pewne odrębności między Polakami i Litwinami (rysunek 3). Polacy tradycyjnie są bardzo religijni, a ich religijność można określić jako ludową – ogromne znaczenie jest przywiązywane do obrzędów oraz Kościoła jako instytucji. Litwini, jak już było wspomniane, oddalają się od instytucjonalnego Kościoła na rzecz indywidualistycznego typu religijności [Litwini 1995: 89]. Polacy są często postrzegani, zarówno przez ludzi spoza społeczności jak i przez nich samych, jako najbardziej religijna grupa etniczna na Litwie. Takiej opinii sprzyja postępująca laicyzacja narodu litewskiego oraz popularne ostatnimi czasy ruchy neopogańskie [Aleknaitė 2008]. O większej religijności Polaków mogą świadczyć chociażby takie dane, jak skład narodowościowy kleryków w wileńskim seminarium. Z 32 studentów aż 13 to Polacy, co stanowi znacznie wyższy procent niż udział mieszkańców polskiej narodowości na Wileńszczyźnie³. Natomiast ze 164 księży należących do Archidiecezji Wileńskiej typowo polskie nazwiska nosi 60 kapłanów [Dane Archidiecezji 2010].

Rysunek 3. Częstość chodzenia do kościoła Polaków i Litwinów na Wileńszczyźnie



Źródło: [Litwini 1995: 88].

Różne dane statystyczne potwierdzają, że Polacy na Wileńszczyźnie mają możliwość uczestniczenia we mszach odprawianych w języku ojczystym [por. Babicz 1995: 79; Litwini 1995: 88; Kurcz 2005: 311]. Według danych przytaczanych przez „Wspólnotę Polską”, ludność polska zamieszkuje na terenie

³ www.seminarija.lt, [2010.05.10]

około 100 parafii na Wileńszczyźnie, w połowie z których stanowi większość narodową. W większości z tych parafii odprawiane są msze w języku polskim [Dzwonkowski 1998]. Jednak powstają pewne animozje dotyczące miejsca i przywilejów mniejszości polskiej w litewskim Kościele. Początkowym źródłem zatargu były próby lituanizacji poprzez wysyłanie księży znających język polski w głąb Litwy, a do tradycyjnie polskich parafii delegowanie księży Litwinów. Kler litewski wciąż poczuwał się do bycia jedynym nosicielem tradycyjnych narodowych wartości, dlatego nierzadko prezentował postawę antypolską. Na początku lat dziewięćdziesiątych nie pozwalano na zacieśnienie współpracy z księżmi i instytucjami religijnymi z Polski. Budziło to wyraźną niechęć polskiego społeczeństwa na Wileńszczyźnie, gdyż działania te odbierano jako atak na wolność religijną i poczucie tożsamości narodowej [Żołędowski 2003: 170-172].

Dlaczego kwestia języka polskiego w kościołach jest tak istotna? Nie chodzi tylko o możliwość świadomego uczestnictwa w nabożeństwach czy unarodowienie religii, S. Ossowski tłumaczy to tak „znaczenie języka w religii ma swoje źródło w rytualnym zabarwieniu wszystkich czynności związanych z kultem religijnym, szczególnie zaś w magicznej roli słowa, roli, która zależna jest od formy słowa nie mniej niż od jego treści” [1967: 279]. W samym Wilnie znajduje się 27 czynnych kościołów, w 21 z nich są odprawiane msze w języku polskim [Dane Archidiecezji 2010]. Jednakże od lat osiemdziesiątych, kiedy katedra wileńska znowu zaczęła spełniać funkcje religijne, Polacy wciąż podnosili postulat wprowadzenia polskojęzycznych nabożeństw w katedrze.

Na terenie Starówki wileńskiej jest kilka kościołów, w których nie są odprawiane msze po polsku, jednak na tym samym terenie jest wiele innych świątyń z takimi nabożeństwami. W jednym z nich – kościele św. Ducha, msze odprawiane są tylko w języku polskim. Dlatego wciąż powracająca kwestia katedry jest raczej kwestią prestiżu. Polacy są świadomi roli, jaką odgrywają w litewskim Kościele katolickim i chcą uznania w postaci mszy w swoim języku ojczystym w najważniejszej świątyni kraju. Wszystkie msze, sprawowane z okazji najważniejszych uroczystości państwowych i religijnych, odbywają się w katedrze, więc Polacy czują się w pewien sposób wykluczeni z życia publicznego [Kurcz 2005: 311].

W przytoczonych na początku rozdziału badaniach uczniowie z polskich szkół na Wileńszczyźnie przyznali, że zachowanie wiary ojców jest bardzo ważnym elementem ich tożsamości [Kurzępa 2001: 238]. Jest to jednak czynnik, który mocno oddziałuje na tożsamość większości Polaków, bez względu na miejsce ich zamieszkania. Dlatego mimo dużego przywiązania do wiary katolickiej nie można przypisać religii znaczącej roli w kształtowaniu tożsamości mieszkańców

pogranicza. Powszechność katolicyzmu na ziemiach Wileńszczyzny jest elementem łączącym różne narodowości. Z drugiej strony, podejście do wiary jest tak odmienne w różnych grupach etnicznych, że nie mogła się ona stać podstawą budowy tożsamości wspólnej dla wszystkich mieszkańców pogranicza.

Uczestnictwo w życiu społeczno-kulturalnym

Przynależność do organizacji i stowarzyszeń była najniżej oceniona według danych tabeli 1, obrazującej stosunek uczniów do różnych elementów kształtujących tożsamość narodową. Jednakże dla badania identyfikacji narodowej może to być niezwykle istotny wskaźnik, gdyż ukazuje on poziom świadomości badanych i ich zaangażowanie w sprawy narodowościowe. Trudno jest ocenić wpływ organizacji kulturalnych i społecznych na polską społeczność, nie ma jednak wątpliwości, że w dużej mierze dzięki inicjatywom, które podejmują te instytucje kultywowane są polskie tradycje i utrzymywane więzi ze współczesną kulturą.

Intensyfikacja życia kulturalnego Polaków na Wileńszczyźnie nastąpiła w końcu lat osiemdziesiątych, wraz z pojawieniem się realnych dążeń niepodległościowych. W sposób oddolny pojawiły się ruchy dążące do rekonstrukcji pamięci narodowej. Przypominano najważniejsze wydarzenia z dziejów polskiej społeczności na Litwie, zwłaszcza chlubne karty historii oraz bolesne doświadczenia związane z kolejnymi okupacjami. Wysławiano bohaterską postawę miejscowych Polaków oraz przypominano sylwetki szczególnie zasłużonych jednostek. Nowe warunki polityczno-prawne pozwoliły na otwarte uczestnictwo w życiu kulturalnym swojego narodu, a co za tym idzie manifestowanie swojej przynależności etnicznej [Kurcz 2005: 227].

O tym, jak duża jest instytucjonalizacja życia społeczno-kulturalnego Polaków na Wileńszczyźnie może świadczyć chociażby fakt, że nie ma dokładnych danych na temat liczby organizacji polskich i ich członków. Mimo że istnieją w Polsce organizacje, które zajmują się monitorowaniem i wspieraniem życia kulturalnego Polaków poza granicami kraju, nie potrafią się one doliczyć wszystkich organizacji polskich na Litwie. Powodów takiego stanu rzeczy jest kilka – niektóre organizacje są efemeryczne, zbyt małe żeby można je było ująć w bazach danych, inne powstają przy szkołach i nie są nigdzie rejestrowane. Już na początku lat dziewięćdziesiątych Jan Sienkiewicz, ówczesny prezes Związku Polaków na Litwie, zwracał uwagę na lawinowo rosnącą liczbę organizacji, które nie mają się z czego utrzymywać. Część z nich zamiast realizować swoje cele

statutowe wiele z nich skupiało się na zdobywaniu środków na przetrwanie [Sienkiewicz 2000: 126].

Według danych z 2005 roku, na Litwie działało 56 polskich organizacji pozarządowych, co stanowiło 18,9% organizacji założonych przez mniejszości narodowe [Grynia, Wołkonowski 2005: 142]. Informator wileński podawał dane teleadresowe 36 zespołów artystycznych i 29 organizacji oraz placówek polskich [Informator 2005]. Jest to jednak bez wątpienia tylko część istniejących instytucji kulturalno-oświatowych. Niektóre z nich, takie jak Związek Polaków na Litwie zrzeszają tysiące członków, inne liczą kilkudziesięciu aktywistów. Istnieją organizacje [Raport 2009: 141-142]:

- zrzeszające Polaków wykonujących ten sam zawód: Klub Przewodników Wileńskich, Klub Przedsiębiorców Wileńszczyzny, Stowarzyszenie Naukowców Polaków na Litwie, Polskie Stowarzyszenie Medyczne na Litwie, Klub Studentów Polskich i inne;
- kombatanckie: Dobroczynne Stowarzyszenie Polskich Kombatantów na Litwie, Klub Polskich Weteranów Wojny na Litwie i inne;
- artystyczne: dziesiątki zespołów folklorystycznych pieśni i tańca, w tym dwa największe „Wilia” i „Wileńszczyzna”, Zrzeszenie Plastyków Polskich „Elipsa”, Polski Teatr w Wilnie, Polska Galeria Artystyczna, Sekcja Literatów Polskich przy Związku Pisarzy Litwy, Wileńska Orkiestra Kameralna i inne;
- sportowe i turystyczne: Klub Sportowy „Polonia” Wilno, Klub Włóczągów Wileńskich, Towarzystwo Sportowe „Sokół” i inne;
- fundacje i stowarzyszenia: Fundacja Rozwoju Gospodarki i Kultury, Fundacja im. W. Strumiły, Fundacja Kultury Polskiej im. Józefa Montwiłła, Wileńskie Towarzystwo Dobroczynności, Towarzystwo Pomocy Wzajemnej Polaków na Litwie, Społeczny Komitet Opieki nad Starą Rossą i Cmentarzem Bernardyńskim, Polskie Stowarzyszenie Niepełnosprawnych „Litpolinva” i inne;
- placówki kulturalne: Domy Polskie, INFOPOL – Polskie Centrum Prasowe i Konferencyjne na Litwie, Stowarzyszenie Inicjatyw Społecznych w Wilnie i inne.

Na odrębny komentarz zasługują organizacje artystyczne, w przeważającej liczbie będące zespołami folklorystycznymi. W świadomości wielu Polaków są one nośnikami polskości, ogniwem łączącym tradycję różnych regionów z wileńskimi tańcami i pieśniami. Są hojnie dotowane przez „Wspólnotę Polską” oraz inne instytucje z Polski. Jednak nie wszyscy dostrzegają walor artystyczny w twórczości takich zespołów. Niektórzy zarzucają, że jest to jedynie kreowanie sentymentalnego obrazu, którego spodziewają się rodacy z „zagranicznej

ojczyzny”. Zamiast budowania tożsamości Polaków na rzeczywistych wartościach popularnych również wśród młodzieży, trwa się przy martyrologicznym wizerunku Wileńszczyzny bądź też obrazie „ojczyzny utraconej”, „kraju lat dziecińczych”, „kolebki romantyzmu” [Kurcz 2005: 406].

Uczestnictwo w życiu kulturalnym to nie tylko przynależność do organizacji. To również wszystkie inicjatywy podejmowane przez instytucje kulturalne oraz kultywowanie tradycji. Niektóre z nich stały się już stałym elementem kalendarza kulturalnego polskiego społeczeństwa. Warto wspomnieć przede wszystkim imprezy organizowane przez Instytut Polski i Dom Polski, m.in. Tydzień Filmu Polskiego, Letnie Koncerty Kameralne w podwórku domu Adama Mickiewicza, Targi Książki Polskiej, Spotkania Poetyckie „Maj nad Wilią”, wystawy polskich artystów, imprezy okolicznościowe, festiwale twórczości ludowej. Wielu najpopularniejszych artystów polskiej estrady nie omija Wilna podczas swoich tras koncertowych, a miejscowi Polacy tłumnie chodzą na ich koncerty. Dużą popularnością cieszy się konkurs Dziewczyna Kuriera Wileńskiego - Miss Polka Litwy, którego zwyciężczynie uczestniczą w ogólnopolskich wyborach Miss Polonia.

Liczba organizacji kulturalno-społecznych oraz odbywających się imprez pozwala stwierdzić, że Polacy na Wileńszczyźnie w sposób świadomy uczestniczą w kulturze narodowej. Pielęgnować jej wyjątkową odmianę, charakterystyczną dla tego regionu, ale również pozostają w stałym kontakcie ze współczesną kulturą polską. Należy jednak zwrócić uwagę na jednolitość oferty kulturalnej, z którą mają do czynienia. W przeważającej większości jest to wybór między kulturą folklorystyczną, promowaną przez miejscowe zespoły artystyczne oraz popularną kulturą masową, dostępną za pośrednictwem polskojęzycznych mediów lub organizowanych imprez kulturalnych.

Media polskojęzyczne

Znaczenie mediów polskojęzycznych jako czynnika kształtowania tożsamości zbiorowej na Wileńszczyźnie ma bezpośredni związek z rolą języka polskiego jako nośnika kultury. Poza tym media są narzędziem w pewnym stopniu integrującym społeczność oraz platformą, na której swoje przekonania mogą głosić politycy ale też przedstawiciele mniejszości polskiej. Bliższa analiza mediów może pozwolić na określenie pewnych konkretnych treści, które kryją się za enigmatycznym pojęciem tożsamość mieszkańców pogranicza.

W pierwszej części tego artykułu przyjęto założenie, że wybór litewskiej czy rosyjskiej szkoły dla dziecka nie przesądza o braku polskiej świadomości narodowej. Tym bardziej nie można przypisywać takiego znaczenia popularno-

ści mediów - czytelnictwo gazet czy słuchalność radia nie może być w żadnym wypadku czynnikiem przesądzającym o przynależności narodowej. Popularność mediów w dużej mierze zależy nie od języka czy treści, ale od poziomu artykułów czy audycji.

Mimo to warto przyrzeć się sytuacji mediów polskojęzycznych na Litwie. Obecnie wydawany jest dziennik „Kurier Wileński” i „Tygodnik Wileńszczyzny”, miesięczniki „Magazyn Wileński” oraz gazeta katolicka „Spotkania”, kwartalnik „Znad Wili”, a także szereg gazetek szkolnych i kościelnych⁴. Według danych z 2008 roku w ciągu całego roku ukazało się 1,2 mln egzemplarzy gazet w języku polskim⁵. Niektóre z wydawnictw wprowadziły również ich elektroniczne wersje, w ten sposób niewątpliwie zwiększając grono stałych czytelników.

Z kolei komercyjne radio polskie „Znad Wili” w skali kraju osiąga poniżej 1% słuchalności, ale już w samej stolicy słucha go 3% mieszkańców⁶. Te cyfry nie oddają w pełni słuchalności radia, gdyż jak można się domyślać, na terenach zamieszkałych głównie przez Polaków cieszy się większą popularnością. Według badań R. Naruńca, 100% studentów polonistyki oraz 80% uczniów polskich szkół słucha Radia „Znad Wili”. Co tydzień nadawana jest również polska audycja w radiu i telewizji publicznej, jednak brakuje szczegółowych danych na temat popularności tychże. Większość operatorów telewizji kablowej ma w swojej ofercie jakieś kanały polskie. W ankiecie Leoncikasa [2007: 169] Polacy potwierdzili, że transmisja polskich kanałów telewizyjnych jest dla nich bardzo ważna.

Należy również wspomnieć o nowych polskich mediach elektronicznych na Litwie. Niektóre są po prostu portalami mediów tradycyjnych (www.kurierwilenski.lt, www.znadwili.lt), inne są zupełnie autonomicznymi bytami. Najważniejszymi wśród tych ostatnich jest Polskie Centrum Prasowe i Konferencyjne na Litwie INFOPOL (www.infopol.lt) oraz portal multimedialny Wilnoteka (www.wilnoteka.lt), prowadzony przez znanych miejscowych dziennikarzy. Szczególnie ciekawym przypadkiem jest natomiast popularność blogu „Pulaki z Wilni” (www.pulakizwilni.blogspot.com), który prezentuje zabawne komentarze do rzeczywistości politycznej w języku „wileńskim”. Blog zdobył wielu sympatyków, ale prawdziwym fenomenem okazała się grupa o takiej samej na-

⁴ Dzisiejsza sytuacja mediów polskojęzycznych jest o wiele gorsza, przynajmniej w sensie ilościowym, niż w czasach Litwy Radzieckiej. W latach pięćdziesiątych wydawano nawet 26 periodyków w języku polskim. Dzięki temu Wilno stało się ważnym centrum kultury polskiej na terenie całego ZSRR.

⁵ www.stat.gov.lt, [15.01.2011]. Warto zauważyć, że jest to odpowiednio 20 i 10 razy mniej niż egzemplarzy w języku litewskim i rosyjskim.

⁶ <http://www.tns.lt/lt/ziniasklaidos-tyrimai-radijo-auditorijos-tyrimas-duomenys-ziniasklaidos-tyrimai-radijo-auditorijos-tyrimas-duomenys-2009m-vasara-ruduo> [15.01.2011].

zwie utworzona na jednym z portali społecznościowych, która zrzesza ponad 1000 aktywnych członków.

Wszystkie informacje, liczby i opinie zaprezentowane powyżej pozwalają określić tożsamość kulturową Polaków na Wileńszczyźnie jako typową dla pogranicza. Niezwykle wyraźne są w niej wpływy ojczyzny ideologicznej (przywiązanie do języka polskiego, tradycji, walka o szkolnictwo). Jednakże pominięcie wpływów innych kultur narodowych zdecydowanie nie dałoby pełnego obrazu sytuacji. Te oddziaływania wzbogacają profil kulturowy mieszkańców pogranicza, ale niekiedy bywają również przyczyną zachwiania lub rozmycia poczucia przynależności do konkretnej zbiorowości. Niewątpliwie jednak taki stan faktyczny jest najlepszym dowodem na to, że polskość jest cechą zmienną i niejednorodną i żadna grupa nie posiada monopolu na bycie „prawdziwymi Polakami”.

Bibliografia:

- Advilonienė Ž. [2005] *Religinis tapatumas ir religingumas posovietinėje Lietuvoje. Sociologinis žvilgsnis* [w:] *Filosofija. Sociologija*, Vilnius
- Aleknaitė E. [2008] *Neopagoniški žaidimai su šaltiniais: tęstinumas, autentiškumas ir galia, „Šiaurės Atėnai”* nr 907
- Babicz M. [2005] *Polscy studenci z Białorusi, Litwy i Ukrainy w Polsce*, [w:] R. Wyszynski (red.), *Mniejszość polska na rozdrożu. Studenci i absolwenci uczelni polskich pochodzący z Litwy, Białorusi i Ukrainy*, Warszawa
- Baumann Z. [2001] *Tożsamość – jaka była, jest i po co?* [w:] A. Jawłowska (red.), *Wokół problemów tożsamości*, Warszawa
- Billig M. [2008] *Banalny nacjonalizm*, Kraków
- Brazis R. [2003] *Rola polskiej wyższej uczelni w zachowaniu tożsamości narodowej*, „Rocznik Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy” t. 2, Wilno
- Dzwonkowski R. [1998] *Parafie Polaków na Wschodzie*, Biuletyn Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”, czerwiec 1998, Warszawa
- Eberhardt P. [1997] *Przemiany narodowościowe na Litwie*, Warszawa
- ENRI-East Research Report #8: *The Polish Minority in Lithuania* [2011], Lithuanian Social Research Centre
- Grynia A., Wołkonowski J. [2006] *Postawy uczniów szkół z polskim językiem nauczania na Litwie wobec przyszłej kariery zawodowej w świetle badań ankietowych*, „Rocznik Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy” t. 5, Wilno
- Grynia A., Wołkonowski J. [2005] *Rola i możliwości organizacji pozarządowych w społeczeństwie obywatelskim na przykładzie SNPL*, „Rocznik Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy” t. 4, Wilno
- Informator Wileński* [2005] Wilno
- Klonowski R. [2011] *Jubileuszowa inauguracja roku akademickiego wileńskiej filii UwB*, „Kurier Wileński”, 4 października

- Kłoskowska A. [1996] *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa
- Konstytucja Republiki Litewskiej z dnia 25.10.1992, Valstybės Žinios, 1992, nr 33-1014
- Kurcz Z. [2005] *Mniejszość polska na Wileńszczyźnie*, Wrocław
- Kurzepa J. [2001] *Polska diaspora na Wileńszczyźnie*, [w:] *Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość Polaków na Wschodzie*, Gorzów Wielkopolski
- Kwiatkowski J., Wołkonowski J. [2002] *Stan wykształcenia mniejszości polskiej na Litwie w latach 1970-2002*, „Rocznik Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy”, Wilno
- Leončikas T. [2007] *Asimiliacija šiuolaikinėje Lietuvos visuomenėje: švietimo sektoriaus pasirikimas*, „Etniškumo studijos” nr 1, Vilnius
- Litwini w Polsce, Polacy na Litwie – 1994, [1995] Warszawa – Wilno
- Madeja M. [2005] „*To nie my opuściliśmy Polskę, lecz Polska opuściła nas*”. Kształtowanie się tożsamości narodowej studentów polskiego pochodzenia z Białorusi, Litwy i Ukrainy, [w:] R. Wyszynski (red.), *Mniejszość polska na rozdrożu. Studenci i absolwenci uczelni polskich pochodzący z Litwy, Białorusi i Ukrainy*, Warszawa, s. 54-79
- Madeja M. [2011] *To nie my opuściliśmy...*
- Malewska A. [2010] *Tożsamość zbiorowa w sytuacji pogranicza. Polacy na Wileńszczyźnie w nowym wymiarze polityczności*, „Krakowskie Pismo Kresowe” nr 2, s. 153-176
- Naruniec R. [2001] *Rola szkolnictwa polskiego w kształtowaniu świadomości narodowej Polaków na Litwie*, [w:] *Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość Polaków na Wschodzie*, Gorzów Wielkopolski.
- Nikitorowicz J. [1995] *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Białystok
- Obolewicz A. [2008] *Całym życiem pełnić służbę... Związek Harcerstwa Polskiego na Litwie w opinii jego działaczy i liderów*, Wilno
- Ossowski S. [1967] *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa
- Preambuła Konstytucji Republiki Litewskiej z dnia 25.10.1992, „Valstybės Žinios”, 1992, Nr. 33-1014
- Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość Polaków na Wschodzie* [2001] Gorzów Wlkp.
- Raport o sytuacji Polonii i Polaków za granicą 2009* [2009] Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Warszawa
- Roczniki Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy, Wilno 2006, t. 1-6
- Sadowski A., Czerniawska M. [1999] *Tożsamość Polaków na pograniczach*, Białystok
- Sienkiewicz J. [2000] *Winni?* [w:] *Nasza racja stanu*, Toruń
- Wołkonowski J. [2006] *Polska młodzież na wyższych uczelniach Litwy: sukcesy i porażki*, „Rocznik Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy”, t. 5, Wilno
- Wyrok Trybunału z dnia 12 maja 2011 r. Sprawa C-391/09, Dz. U. UE C 194 od 02.07.2011
- Wyszynski R. (red.), [2005] *Mniejszość polska na rozdrożu. Studenci i absolwenci uczelni polskich pochodzący z Litwy, Białorusi i Ukrainy*, Warszawa
- Żołędowski C. [2003] *Białorusini i Litwini w Polsce, Polacy na Białorusi i Litwie. Uwarunkowania współczesnych stosunków między większością i mniejszościami narodowymi*, Warszawa

Dokumenty elektroniczne:

- Badanie FoRoSzpol: Czy szkoły polskie na Litwie są gorsze od litewskich?, www.wilnoteka.lt/pl/artukul/badanie-foroszpola-czy-szkoly-polskie-na-litwie-sa-gorsze-od-litewskich [15.01.2012]
- Dane Archidiecezji Wileńskiej, <http://vilnius.lcn.lt/parapijos/dvasininkai/> [10.05.2010]

- Dane Departamentu Statystyki przy RM Republiki Litewskiej, www.stat.gov.lt [10.05.2010]
- Dane Departamentu Statystyki przy RM Republiki Litewskiej, www.stat.gov.lt [21.12.2012]
- Litwa. Mincewicz: nauka w szkołach polskich odbywa się po polsku, www.wiadomości.gazeta.pl/wiadomości/1,114873,10459423,Litwa_Mincewicz_nauka_w_szkolach_polskich_odbywa.html [15.01.2012]
- Mickiewicz R., *Ustawa o oświacie wycofana z porządku obrad Sejmu*, <http://kurierwilenski.lt/2010/12/16/ustawa-o-oswiacie-wycofana-z-porzadku-obrad-sejmu/> [15.04.2011]
- Mincewicz G.J., *Problemy oświaty w rejonach Litwy Wschodniej*, www.archiwum.wspolontapolska.org.pl/index.php?id=pwko [15.01.2012]
- Na Litwie zaczyna się dorzynieanie polskiej oświaty, <http://infopol.lt/pl/naujienos/detail.php?ID=4280&PRINT=Y> [15.04.2011]
- Priimtas naujos redakcijos Švietimo įstatymas, http://www3.lrs.lt/pls/inter/w5_show?p_r=4445&p_k=1&p_d=108612 [15.4.2011]
- Tarasiewicz S. [2010] *Kolejne kary za polskie nazwy*, „Kurier Wileński” 5 maja, <http://kurierwilenski.lt/2010/05/05/kolejne-kary-za-polskie-nazwy/> [7.03.2013]
- The Polish Minority in Lithuania. Interplay of European, National and Regional Identities: Nations between States along the New Eastern Borders of the European Union* [2011] www.enri-east.net [1.03.2012]
- W polskich szkołach na Litwie znacznie więcej języka litewskiego*, <http://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/best/2011-03-23/w-polskich-szkolach-na-litwie-znacznie-wiecej-jezyka-litewskiego> [15.04.2011]
- Zuchowicz K., Mickiewicz R., *Polacy przegrali bój o szkoły*, <http://www.rp.pl/artykul/628324.html> [15.4.2011]
- www.lrs.lt
- www.osw.waw.pl
- www.parapija.lt
- www.smm.lt
- www.snpl.lt
- www.stat.gov.lt
- www.wilnoteka.lt
- www.wspolnota-polska.pl
- www.zpl.lt

SUMMARY**Contemporary cultural identity of Poles living in the Vilnius Region**

The paper is focused on the topic of cultural identity of Poles living in the Vilnius Region. They represent the unique identity of borderland inhabitants, which consists of elements typical for different nations and ethnic groups. The description of cultural identity of Poles living in the Vilnius Region is based on qualitative and quantitative analysis of the Polish language knowledge, the state of Polish education in Lithuania, level of religiosity, institutionalization of the social and cultural life and popularity of Polish language media. The research shows that Poles living in the Vilnius Region identify themselves with Polish culture although they also recognize the uniqueness of their cultural identity, which differentiates them from Polish citizens.

Keywords:

cultural identity, borderlands, Poles living in the Vilnius Region

ANNA MŁYNNARCZUK-SOKOŁOWSKA

WYDZIAŁ PEDAGOGIKI I PSYCHOLOGII

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: ANNAMLYNNARCZUK@O2.PL

CAŁOŻYCIOWA EDUKACJA MIĘDZYKULTUROWA JAKO WYZWANIE DLA SPOŁECZEŃSTW KULTUROWO ZRÓŻNICOWANYCH¹

Zróżnicowanie kulturowe współczesnych społeczeństw, któremu kształt obecnie nadają przemiany polityczne, społeczno-kulturowe, migracje i tym samym różne formy współpracy międzynarodowej, może okazać się wielkim potencjałem, a także stać się źródłem otwartych i ukrytych konfliktów. To w dużej mierze od edukacji zależy, jak będą wyglądać relacje międzyludzkie w środowiskach kulturowo zróżnicowanych. W kontekście powyższego coraz większego znaczenia nabiera realizacja edukacji międzykulturowej przez całe życie, rozumianej jako proces nabywania kompetencji międzykulturowej, który umożliwia przygotowanie ogółu społeczeństwa do dialogu z ludźmi różniącymi się od siebie w zakresie narodowym, etnicznym, religijnym. W ostatnich dziesięcioleciach obserwujemy intensyfikację przeobrażeń „krajobrazu kulturowego” Polski oraz wzrastanie mobilności członków polskiego społeczeństwa. Wobec tego, edukacja na rzecz nawiązywania pozytywnych relacji z Obcym/Innym bliskim, a w szczególności dalekim jest coraz bardziej znaczącym wyzwaniem stojącym przed naszym krajem.

Celem niniejszego tekstu jest ukazanie istoty edukacji międzykulturowej w ujęciu całościowym oraz potrzeby jej realizacji przez współczesne społeczeństwa (z uwzględnieniem sytuacji Polski).

Przejawy zróżnicowania kulturowego w edukacji nie są zjawiskiem charakterystycznym tylko dla naszych czasów. Tadeusz Lewowicki [2009: 18] zauważa, że znane są one od wieków i istniały już w czasach starożytnych. Na przestrzeni lat podejmowano zarówno działania polegające na podtrzymywaniu własnej oświaty i kultury przez społeczności żyjące w obrębie wspólnych państw, jak i próby czerpania z dorobku innych kultur i włączania elementów tych kultur do kultury

¹ Niniejsza publikacja została opracowana w ramach promotorskiego projektu badawczego „Międzykulturowa edukacja nieformalna w Polsce na przykładzie działalności organizacji pozarządowych”, który został sfinansowany przez Narodowe Centrum Nauki (nr umowy 4193/B/H03/2011/40).

własnej społeczności. Znaczące dla kształtowania się współczesnych koncepcji edukacji na świecie, jest wdrożenie modelu wielokulturowej oświaty w XX wieku przez zróżnicowane kulturowo społeczeństwa (USA, Europa Zachodnia). Edukacja wielokulturowa wyszła naprzeciw takim potrzebom i problemom, jak: równe traktowanie, kultywowanie własnej tożsamości, języka i kultury, dialog międzykulturowy, a także dyskryminacja, marginalizacja, wykluczenie społeczne i kulturowe. Opierała się głównie na paradygmacie wielokulturowości i zarazem edukacji wielokulturowej, który uznawał i promował różnorodność w społeczeństwach pluralistycznych oraz jednocześnie włączał grupy mniejszościowe w nurt kultury dominującej. Najpierw do zaproponowanego przez asymilacjonalistów „tygla narodów”, a następnie do społeczeństwa odzwierciadlającego różnorodność grup, za czym opowiadali się integracjoniści [Ambrosewicz-Jacobs 2004: 71-74].

Z biegiem czasu edukacja wielokulturowa traktowana jako model oparty na dążeniu do objęcia kontrolą przez państwo kulturowej dynamiki społeczeństwa i dostosowywania systemu oświaty do potrzeb różnych grup kulturowych spotkała się z krytyką wielu środowisk. Zarzucano jej nadmierne koncentrowanie się na sprawach zachowania kulturowej tożsamości, pomijanie problemów związanych z wzajemnymi stosunkami pomiędzy grupami mniejszościowymi a środowiskiem dominującym oraz chęć asymilacji mniejszości poprzez wypuklanie i często napiętnowanie różnic, a później ich zacieranie [Grzybowski 2009: 51-59]. Mimo wielu osiągnięć realizacja koncepcji edukacji wielokulturowej w sferze edukacyjnej i zarazem społecznej, nie przyniosła oczekiwanych rezultatów. Niekiedy nawet sprzyjała podziałom. W kontekście zaistniałej sytuacji, pojawiła się potrzeba wypracowania modelu edukacji, który zwracałby uwagę na kwestię współistnienia kultur w społeczeństwach kulturowo zróżnicowanych opartych na zasadzie „bycia ze sobą”, a nie „obok siebie”. Modelem umożliwiającym przechodzenie od wielokulturowości do międzykulturowości; od „Re-akcji” na odmiennosc w warunkach wielości kultur do „Inter-akcji” pomiędzy członkami różnych grup kulturowych [por. Korporowicz 1997: 62-72].

Ostatnie dekady XX wieku i początek XXI, na co wskazuje Przemysław Paweł Grzybowski [2009: 59], wiążą się z ewolucją modelu edukacji wielokulturowej i podejmowaniem prób zastąpienia go nowym, opartym na odmiennym systemie wartości i polityce społecznej, modelem edukacji międzykulturowej. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku, wraz z dokonującą się transformacją ustrojową, edukacja międzykulturowa pojawiła się w Polsce, koncentrując się na problematyce funkcjonowania na pograniczach kulturowych. Obecnie ten obszar naukowej refleksji, jak i aktywności edukacyjnej, dynamicznie rozwija się, podążając za pojawiającymi się wyzwaniami (kwestia integracji imigrantów, uchodźców, mowa nienawiści). W procesie kształtowania się koncepcji edukacji międzykul-

turowej w odniesieniu do specyfiki społeczno-kulturowej kraju, możliwe stało się/jest również czerpanie z doświadczeń wielokulturowych społeczeństw.

Jerzy Nikitorowicz zauważa, że „edukacja międzykulturowa jest swoistą odpowiedzią wobec faktu zaistnienia społeczeństw wielokulturowych, ustawicznych migracji, konieczności wymiany informacji, zmian i przeobrażeń w systemie wartości jednostek i grup, rozpadu wzorów, dylematów identyfikacji, nadawania rangi tożsamości kulturowej grupy i ambiwalencji tożsamościowej” [2009: 934]. Zwraca również uwagę na ewolucję w podejściu do edukacji w warunkach zróżnicowania kulturowego pisząc, że: „Edukacja międzykulturowa właśnie przechodzi od zauważonej już wielości do interakcji kultur, czyli od pasywnych działań dostosowawczych do Inter-AKCJI i przygotowuje do współpracy oraz wzajemnego korzystania z dorobku ludzi różnych ras, narodowości, wyznań, kultur” [ibidem: 292]. Jest bardziej demokratyczna i egalitarna, bardziej oddana społeczeństwu. Jest wyzwaniem wartym wysiłku [Ciges, Lopez, cyt. za: Dietz 2009: 194].

Edukacja międzykulturowa wykracza więc poza dostosowanie edukacji „do zjawiska wielokulturowości”. Wielokulturowość traktuje jako „fakt”, a międzykulturowość jako „zadanie i wyzwanie edukacyjne”. Dąży do wychowania „ku wielokulturowości” [Nikitorowicz 1999: 25]. W rozumieniu edukacji międzykulturowej wielokulturowe społeczeństwo to społeczeństwo, w którym różne kultury, grupy narodowe, religijne, językowe istnieją obok siebie. Relacje społeczne niejednokrotnie ograniczają się w nim do systemu wzajemnych reakcji dalekich od konstruktywnych interakcji, co jest wynikiem funkcjonowania negatywnych, niezweryfikowanych stereotypów i uprzedzeń. Odmienność postrzegana jest często w negatywnych kategoriach (wręcz jako zagrożenie) i stanowi czynnik usprawiedliwiający dyskryminację [*Uczenie się...* 2002: 98]. Natomiast w społeczeństwie międzykulturowym kategorią regulującą stosunki społeczne i zarazem komunikację międzykulturową jest interakcja. Towarzyszy jej wymiana wartości, wzajemne poszanowanie oraz zrozumienie poszczególnych stylów życia. Społeczeństwo międzykulturowe ma szansę zaistnieć dzięki kształtowanej w toku szeroko rozumianej edukacji kompetencji międzykulturowej jego członków, obejmującej wiedzę, umiejętności i postawy, umożliwiające nawiązywanie pozytywnych relacji z Obcymi/Innymi.

Edukacja międzykulturowa odwołuje się do pojęcia kultury i wskazuje na istnienie równoprawnych kultur. Kultury te podlegają transformacjom w wyniku procesu transmisji wartości i wzorów, a każda forma poznania Obcych/Innych z perspektywy własnego osadzenia kulturowego jest elementem rozwoju [Nikitorowicz 2006: 290]. Edukacja międzykulturowa traktuje wszystkie kultury jako równorzędne. W koncepcji edukacji międzykulturowej podstawową kategorią jest „nieredukowalna różnica” (w ogóle między różnymi grupami ludzi – od-

miennych płci, narodowości, kultur), [Lewowicki 2000: 30]. W rozumieniu edukacji międzykulturowej każda cecha społeczno-kulturowa może stanowić kryterium postrzegania siebie i innych w kategoriach różnic, odmienności i zarazem czynnik Obcości/Inności. Stąd też działania edukacyjne powinny uwzględniać różnice kulturowe i międzyludzkie. Edukacja międzykulturowa różnicę traktuje nie jako wartość samą w sobie, lecz cechę konstytutywną istoty ludzkiej oraz czynnik wzajemnego rozwoju. W edukacji międzykulturowej nie chodzi o zacieranie różnic, ale o świadomość ich istnienia, istoty, a także poznawanie, akceptowanie, przyjmowanie cech innej kultury [ibidem: 31].

Edukacja międzykulturowa postrzegana jest w kategoriach edukacji „spotkania kultur” lub „edukacji konfliktu” [ibidem]. Wiąże się to zarówno z dialogiem w warunkach spotkania kultur, jak i poszukiwaniem prób twórczego rozwiązywania konfliktów. Idea edukacji międzykulturowej oparta jest na paradygmacie „współistnienia”, który zakłada „możliwość własnego rozwoju w wyniku dokonujących się procesów wewnętrznych, dialogu, porozumienia, negocjacji, kooperacji. Przywraca on wiarę w człowieka, jego moc wewnętrzną i jego wrażliwość na potrzeby Innego. Bycie „między” nakłada na jednostkę przyjęcie normatywnych funkcji kultury, oparcie się na własnych możliwościach twórczych, wykorzystanie własnego umysłu i serca, ich mocy twórczej” [Nikitorowicz 2006: 31]. Paradygmat współistnienia stanowi podstawę koncepcji edukacji międzykulturowej i wyznacza zarazem jej główny cel i zadanie, które odnoszą się do przygotowywania ogółu społeczeństwa do życia w postnowoczesnym świecie, którego immanentną cechą jest zróżnicowanie [Lewowicki 2000: 31].

Ważnym zadaniem edukacji międzykulturowej jest rozwijanie wielopłaszczyznowej tożsamości jednostki oraz stymulowanie procesu samopoznania. Jest to realizowanie fundamentalnego postulatu, głoszącego, że początkiem wszelkiego ludzkiego, świadomego działania jest wiedza o tym, kim jestem. Samoświadomość człowieka, jego poczucie własnej godności i tożsamości stanowią kryterium gotowości (chęci) do porozumienia [por. Olbrycht 2006: 117]. Edukacja międzykulturowa motywuje do „wychodzenia na pogranicza kulturowe, wzbudzanie potrzeb poznawczych i emocjonalnych, takich jak: zdziwienie, odkrywanie, dialog, negocjacja, wymiana wartości, tolerancja” [Nikitorowicz 2005: 126]. Umożliwia bycie w relacji z samym sobą, własną kulturą oraz Innymi, zakłada zaciekanie odmiennością. Spotkanie i dialog z Innym traktuje jako szansę na poznanie drugiego człowieka oraz samopoznanie [Różańska 2011: 128]. Ułatwia przechodzenie od postrzegania innych ludzi w kategoriach zagrażających Obcych do postrzegania ich w aspekcie inspirujących Innych [Markowska 1990: 109]. Środowisko kulturowe czyni znaczącym czynnikiem, który różnicuje efek-

tywność działań wychowawczych. Stąd też dąży do przygotowania człowieka do życia w warunkach zróżnicowania kulturowego [Sobecki 2011: 7-8].

Za narzędzie umożliwiające odpowiedź na wyzwania współczesnego świata, kształtowanego przez dynamiczne przemiany w nauce, technologii, gospodarce, a w konsekwencji w całym społeczeństwie oraz służące wielowymiarowemu rozwojowi współczesnych społeczeństw obecnie uznaje się edukację całozyciową [Malatkiewicz 2003: 17-37]. W kontekście powyższego coraz częściej akcentuje się również rolę całozyciowej edukacji międzykulturowej w procesie budowania porozumienia międzykulturowego (od poziomu lokalnego do globalnego). Edukacja międzykulturowa może przebiegać zarówno spontanicznie, bez ujęcia w formalne ramy programów (w rodzinie lub społeczności lokalnej), jak i również planowo i programowo, mając powiązania z polityką społeczną państwa (np. w szkole czy środkach masowego przekazu), [Maj 2005: 279]. Jest całozyciowym procesem, wobec tego zasadne jest mówienie o międzykulturowej edukacji formalnej (szkolnej), nieformalnej (nieszkolnej) i pozaformalnej/incydentalnej (spontanicznej), które wzajemnie przenikają się i uzupełniają.

Alina Szczurek-Boruta zwraca uwagę na fakt, iż „edukacja międzykulturowa wykracza poza tradycyjny podział na edukację wstępną i dalsze kształcenie. Właściwy wymiar i sens tak rozumianej edukacji to transkulturowy proces wzajemnego uczenia się, doświadczenie całozyciowe zarówno poznawcze, jak i praktyczne każdego człowieka, jako osoby jak i członka społeczeństwa, pozwalające uczącym się zdobyć narzędzie rozumienia, oddziaływać na środowisko, uczestniczyć i współpracować z innymi na wszystkich płaszczyznach działalności ludzkiej” [2009: 152]. Całozyciowe podejście do edukacji, zdaniem J. Nikitorowicza, warto uznać za wiodącą strategię edukacyjną, biorąc pod uwagę zmienność, dynamizm oraz nieprzewidywalność społeczeństw wielokulturowych. Edukacja całozyciowa, zakładająca uczenie się przez całe życie, umożliwia kształtowanie i modyfikację postaw ludzkich z następującymi postulatami:

- *być sobą* – uczyć się, aby być sobą (wiedzieć o sobie, mieć poczucie wartości własnej tożsamości, kształtować umiejętności kierowania własnym rozwojem, samorealizację i zarządzaniem tożsamością);
- *doświadczać Innych* – w wyniku interakcji uczyć się żyć razem, nabywać umiejętności harmonijnego współbycia i interakcji, wzbogacania się sobą, swoją różnorodnością (zauważać innych, poznawać, współpracować, starać się zrozumieć i porozumiewać);
- *wiedzieć o sobie i Innych* – uczyć się, aby wiedzieć wzajemnie o sobie i umieć opanować negatywne emocje (nabyć zdolność rozumienia kulturowej różnorodności oraz przestrzegać zasad wzajemnych relacji i kontaktu kulturowego);

- *działać wspólnie* – uczyć się, aby działać na rzecz zachowania pokoju i kreowania warunków życia w pokoju (nabyć umiejętność efektywnego działania w warunkach kulturowej niejednorodności), [Nikitorowicz 2012: 72-74].

Niniejsze postulaty przyczyniają się do budowania społeczeństwa międzykulturowego. Przy czym, w ich realizację powinny być zaangażowane wszystkie grupy społeczne. „Nie można, bowiem określać mianem „międzykulturowego” społeczeństwa, które funkcjonowałoby tylko w ramach określonych sektorów, tj. wyłącznie przez grupy mniejszościowe czy większościowe, każdą zamkniętą w sferze własnych dążeń, interesów i problemów” [Grzybowski 2009: 86]. Kontynuując ten wątek warto zauważyć, że istotne jest, aby edukacja międzykulturowa obejmowała również wszystkie grupy wiekowe. Przy czym jej proces powinien być zorientowany przede wszystkim na systemie stosunków panujących wśród dzieci i młodzieży, gdyż to one będą członkami współczesnych społeczeństw [Taylor, cyt. za: ibidem: 76].

Dziś niemal nieustannie spotykamy się z różnymi przejawami wielokulturowości za sprawą globalizacji i tym samym migracji oraz informacji dostępnych w mass mediach [Lewowicki 2012: 17]. We współczesnym świecie brak zrozumienia i poszanowania odmienności – w szczególności w zakresie kulturowym jest czynnikiem dyskryminacji Obcych/Innych i powstawania konfliktów społecznych (w tym wojen). Polska jest krajem o relatywnie niskim stopniu zróżnicowania kulturowego, jednakże od czasu transformacji ustrojowej i wstąpienia do Unii Europejskiej jego struktura przeobraża się. Obecnie krajobraz kulturowy kraju tworzą charakteryzujące się poczuciem zakorzenienia rdzenne mniejszości narodowe, etniczne, religijne, wyznaniowe (Białorusini, Litwini, Żydzi, Romowie, Tatarzy, prawosławni, muzułmanie i inni) oraz przybywający z odległych nieraz zakątków świata imigranci i uchodźcy (Afryka, Indie, Kaukaz i inne). Dzięki demokratycznie zagwarantowanemu prawu do wyrażania tożsamości mniejszościowych różnorodność polskiego społeczeństwa jest coraz bardziej widoczna w przestrzeni publicznej. „Otwarte” spotkania z Obcymi/Innymi stają się naturalnym elementem codziennej egzystencji (dzieci, młodzieży i dorosłych). Poza tym, coraz częściej obywatele Polski funkcjonują w roli Obcego/Innego poza granicami kraju. Ma to miejsce w wielu sytuacjach: podczas wakacyjnych wyjazdów, migracji zarobkowych czy edukacyjnych. Skłaniają one do międzykulturowych interakcji, a nawet niejednokrotnie je wymuszają. Wobec tego wyzwaniem staje się nabywanie kompetencji międzykulturowej, umożliwiającej współegzystowanie nie tylko z Obcym/Innym bliskim, ale również z Obcym/Innym dalekim, posługującym się diametralnie odmiennym „kulturowym oprogramowaniem”. U podstaw kompetencji międzykulturowej leży gotowość do podjęcia interakcji kulturowej

z uwzględnieniem odmienności warunkowanych nietnicznie, które wiążą się z wiekiem, płcią, statusem ekonomicznym, stylem życia, poglądami i wpisują się w każdą rzeczywistość społeczną [Golka 2010: 168]. Potrzebę uwrażliwiania na odmienność, poza obserwacjami życia codziennego (w tym przemian mających miejsce na świecie), potwierdzają również wyniki eksploracji naukowych.

Badania naukowe wskazują, że już trzylatki przejawiają uproszczony i negatywnie zabarwiony obraz ludzi starszych. Z czasem pojawiają się stereotypy i uprzedzenia dotyczące różnych grup społecznych (narodowych, etnicznych, językowych), [Weigl 1999: 31]. Wiek od czterech do siedmiu lat to czas kształtowania się umiejętności dostrzegania innych ras i grup etnicznych, a więc dobry moment do wprowadzania tej tematyki do programów edukacyjnych [Wygotski 1971: 544]. Wyniki badań na temat postaw młodzieży wobec odmienności świadczą o tym, że osoby uczestniczące w zajęciach, których celem jest uwrażliwianie na odmienność przejawiają niższy poziom dystansu społecznego wobec Obcych/Innych niż te, które nie biorą udziału w działaniach o charakterze edukacyjnym [Jasińska-Kania, Staszyńska 2009: 131]. Niepodejmowanie inicjatyw traktujących o równości wszystkich ludzi oraz zakładających kształtowanie pozytywnego stosunku do Obcego/Innego może więc prowadzić do występowania negatywnych postaw wobec odmienności. Badania sondażowe świadczą o wysokim dystansie dorosłych członków polskiego społeczeństwa wobec Romów, Żydów, Niemców [Raporty CBOS 2007, 2001, 1999, 1994]. Wciąż aktualnym wyzwaniem jest animowanie inicjatyw edukacyjnych mających na celu zainteresowanie odmiennością, stworzenie możliwości wykraczania poza negatywne stereotypy i uprzedzenia i zarazem rozwijanie kompetencji międzykulturowej, skierowanych do osób, które ukończyły już edukację formalną. Oferta edukacyjna adresowana do dorosłych może obejmować festiwale, imprezy kulturalne, spotkania dyskusyjne dotyczące wielokulturowości, umożliwiające kontakt międzykulturowy, jak i różnego rodzaju kursy, szkolenia czy projekty edukacyjne. Poza tym, ważną kwestią jest kształcenie nauczycieli i edukatorów do pracy w warunkach różnorodności, które obejmowałoby metodykę pracy z grupą zróżnicowaną kulturowo i umożliwiałoby odpowiedź na następujące pytania: Jak korzystać z potencjału różnorodności w edukacji? Jak projektować programy i zajęcia edukacyjne? Jak mówić o odmiennych kulturach? Jakie metody dydaktyczne stosować na poszczególnych etapach kształcenia? Jak rozwiązywać sytuacje trudne, wynikające z funkcjonowania w warunkach różnicy? Przygotowanie do pracy jedynie w warunkach homogeniczności kulturowej oraz realizacji treści monokulturowych w sytuacji, gdy przestrzeń współczesnych przedszkoli i szkół staje się coraz bardziej heterogeniczna, nie odpowiada wyzwaniom współczesnego świata.

Obecnie w Polsce, poza dziećmi i młodzieżą przynależącą do grupy większościowej i autochtonicznych mniejszości, w placówkach oświatowych coraz częściej pojawiają się wychowankowie cudzoziemcy. W związku z tym, obok różnorodności w zakresie interpersonalnym czy ekonomicznym, w przestrzeni edukacyjnej uwidaczniają się różnice kulturowe. Budzą one całą gamę różnych emocji: od pozytywnych po skrajnie negatywne. W polskim prawie oświatowym znajdują się postulaty dotyczące realizacji treści i inicjatyw z zakresu edukacji międzykulturowej na poszczególnych etapach kształcenia. Brakuje badań naukowych, które w sposób całościowy charakteryzowałyby stan międzykulturowej edukacji formalnej w Polsce. Dostępne opracowania oraz własne doświadczenia wynikające z kilkuletniej współpracy z przedszkolami i szkołami pokazują, że w polskich placówkach oświatowych można znaleźć wzorcowe wręcz przykłady twórczych działań mieszczących się w obszarze edukacji międzykulturowej. Umożliwiają one aktywne zaangażowanie wychowanków, stworzenie przestrzeni doświadczenia analizowanych zagadnień, jak i uczenie się z Obcymi/Innymi i od Obcych/Innych. W ich toku wykorzystywane są ciekawe, aktywizujące metody pracy, oddziałujące na intelekt, emocje i zachowania oraz różne, często bardzo odmienne, style uczenia się. Służą one pogłębianiu przemyśleń ich odbiorców, pracy nad zachowaniami, przewartościowaniu sposobu postrzegania Obcych/Innych. W wielu placówkach, mimo obecności w podstawie programowej zagadnień z zakresu edukacji międzykulturowej, często traktowane są one w sposób marginalny. Sprowadza się je do przekazywania fragmentarycznych informacji na temat innych kultur, zwyczajów czy religii. Za rzadko zwraca się uwagę dzieci i młodzieży na różnice i podobieństwa istniejące pomiędzy ludźmi i kulturami. Często w trakcie podejmowanych inicjatyw odmiennosc jest banalizowana, ukazywana w sposób powierzchowny i stereotypowy [por. Młynarczuk-Sokołowska, Szostak-Król 2012: 134].

Badania własne², jak i obserwacje prowadzone na terenie Polski wskazują, że w procesie edukacji międzykulturowej ważną rolę odgrywają podmioty zajmujące się edukacją nieformalną (organizacje pozarządowe, centra kultury). Realizowane są projekty i programy kierowane do dzieci, młodzieży oraz dorosłych. Obejmują one grupę większościową, członków grup mniejszościowych (narodowych, etnicznych, religijnych) oraz cudzoziemców (imigrantów, uchodźców). Osoby zajmujące się edukacją nieformalną podejmują współpracę ze szkołami, tworząc partnerskie inicjatywy. Zakładane cele podejmowanych działań dotyczą przygotowania do kontaktów z Obcym/Innym bliskim i/bądź dalekim. Omawiane działania przyjmują różne formy. Organizowane są cykliczne projekty edu-

² Realizowane w ramach wyżej wymienionego projektu badawczego.

kacyjne, workcampy, powstają podręczniki metodyczne, internetowe portale edukacyjne. Na płaszczyźnie realizowanych w Polsce inicjatyw wdrażane się innowacyjne rozwiązania metodyczne. Wykraczają one poza model tradycyjnego uczenia się, które koncentruje się na nabywaniu wiedzy, skłaniając się w stronę twórczej aktywności, gdzie ważną rolę odgrywa bezpośrednio doświadczenie i kształtowanie kompetencji międzykulturowej. Coraz bardziej popularne stają się programy międzynarodowe, zakładające międzynarodową współpracę. W wielu środowiskach oferta międzykulturowej edukacji nieformalnej należy do szerokich. Zdarza się, że działania podejmowane przez podmioty zajmujące się edukacją nieformalną stanowią jedyną próbę odpowiedzi na potrzeby wynikające ze zróżnicowania środowiska lokalnego, kraju Europy czy globalnego świata.

Edukacja międzykulturowa w Polsce zaczyna rozszerzać swój zakres merytoryczny, jak i metodyczny. Wciąż brakuje jednak cyklicznych działań (programów i projektów) opierających się na solidnych podstawach merytorycznych, które zakładają kształtowanie pozytywnego stosunku emocjonalnego wobec Obcego/Innego (w różnych zakresach) oraz umiejętności umożliwiających radzenie sobie w interakcjach z Nim; w szczególności inicjatyw adresowanych do najmłodszych dzieci.

Edukacja międzykulturowa zakłada przechodzenie od reakcji na odmienność do interakcji w przestrzeni wielu kultur. Ukazuje ścieżki kształtowania się kompetencji międzykulturowej i tym samym akcentuje potrzebę przygotowania do życia w warunkach różnicy, zgodnie z prawem każdego człowieka „do bycia Innym”. Stanowi rozwiązanie edukacyjne umożliwiające korzystanie z potencjału wielokulturowości zmierzające ku międzykulturowości. Jest czynnikiem rozwoju wielopłaszczyznowej tożsamości jednostki przy uwzględnieniu wartości rdzennych. W Polsce i innych krajach Europy oraz świata podkreśla się potrzebę realizacji edukacji międzykulturowej przez całe życie, co stwarza możliwość objęcia oddziaływaniami edukacyjnymi ogółu społeczeństw. Coraz większego znaczenia nabiera realizacja działań mieszczących się w obszarze edukacji międzykulturowej przez podmioty zajmujące się edukacją formalną i nieformalną. Idea edukacji międzykulturowej postrzegana w kontekście całozyciowym nie jest łatwa do implementacji. Może wydawać się nawet utopijna. Jest jednak pewnym kierunkiem, który wyznacza współczesny świat.

Bibliografia

- Ambrosewicz-Jacobs J. [2004] *Tolerancja. Jak uczyć siebie i innych*, Kraków
- Dietz G. [2009] *Multiculturalism, interculturality and diversity in education. An anthropological approach*, Münster, New York, München, Berlin
- Golka M. [2010] *Imiona wielokulturowości*, Warszawa
- Grzybowski P.P. [2009] *Edukacja europejska – od wielokulturowości do międzykulturowości: koncepcje edukacji wielokulturowej i międzykulturowej w kontekście europejskim ze szczególnym uwzględnieniem środowiska frankońskiego*, Kraków
- Grzybowski P.P. [2010] *Edukacja międzykulturowa – przewodnik. Pojęcia, literatura, adresy*, Kraków
- Jasińska-Kania A., Staszyńska K.M. [2009] *Diagnoza postaw młodzieży województwa podlaskiego wobec odmienności kulturowej*, Białystok
- Korporowicz L. [1997] *Wielokulturowość a międzykulturowość: od reakcji do interakcji*, [w:] M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński (red.), *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Warszawa
- Lewowicki T. [2012] *Wstęp*, [w:] W. Kremień, T. Lewowicki, J. Nikitorowicz, S. Sysojewa (red.), *Edukacja w społeczeństwach wielokulturowych*, Warszawa
- Lewowicki T. [2009] *Wielokulturowość i edukacja – zagadnienia ogólne, ujęcia porównawcze*, (w:) T. Lewowicki, F. Szloska (red.), *Kształcenie Ustawiczne do wielokulturowości*, Warszawa-Radom
- Lewowicki T. [2000] *W poszukiwaniu modelu edukacji międzykulturowej*, [w:] T. Lewowicki (red.), współudział: E. Ogrodzka-Mazur, A. Szczurek-Boruta, *Edukacja międzykulturowa w Polsce i na świecie*, Katowice
- Maj B. [2005] *Podstawowe środowiska wychowawcze wobec idei edukacji międzykulturowej*, (w:) A. Szerłaż (red.), *Wielokulturowość – międzykulturowość obszarami edukacyjnych odniesień*, Kraków
- Malatkiewicz A. [2003] *Koncepcja edukacji ustawicznej w ujęciu Międzynarodowej Encyklopedii Edukacji Dorosłych i Kształcenia Zawodowego*, [w:] Z.P. Kruszewski, J. Pólturzycki, E.A. Wesołowska (red.), *Kształcenie ustawiczne idee i doświadczenia*, Płock
- Markowska D. [1990] *Teoretyczne podstawy edukacji międzykulturowej*, „Kwartalnik Pedagogiczny” nr 4
- Młynarczuk-Sokołowska A., Szostak-Król K. [2012] *Bajki międzykulturowe – w poszukiwaniu rozwiązań metodycznych w obszarze edukacji międzykulturowej dzieci w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym*, „Edukacja Międzykulturowa” nr 1
- Nikitorowicz J. [2006] *Edukacja regionalna i międzykulturowa*, Warszawa
- Nikitorowicz J. [2009], Hasło: *Edukacja międzykulturowa*, [w:] T. Pilch (red.), *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 1, Warszawa
- Nikitorowicz J. [2005] *Pogranicze. Tożsamość. Edukacja międzykulturowa*, Białystok
- Nikitorowicz J. [2012] *Edukacyjne wyzwania społeczeństwa wielokulturowego w kontekście mitologii kresów wschodnich*, [w:] W. Kremień, T. Lewowicki, J. Nikitorowicz (red.), *Edukacja w społeczeństwach wielokulturowych*, Warszawa

- Nikitorowicz J. [1999] *Projektowanie edukacji międzykulturowej w perspektywie demokracji i integracji europejskiej*, [w:] J. Nikitorowicz, M. Sobecki (red.), *Edukacja międzykulturowa w wymiarze instytucjonalnym*, Białystok
- Olbrycht K. [2006] *Edukacja wielokulturowa – w kontekście koncepcji kulturowych wymiarów globalizacji Arjuna Appaduraia*, [w:] T. Lewowicki, A. Szczurek-Boruta, E. Ogrodzka-Mazur (red.), *Teorie i modele badań międzykulturowych*, Cieszyn/Warszawa
- Różańska A. [2011] *Poznajemy Innego, pozbywamy się stereotypów i kształtujemy tolerancję*, [w:] T. Lewowicki, J. Suchodolska (red.), *Dzieci w procesie kształtowania postaw kulturowych. Przewodnik po ścieżkach edukacji regionalnej, wielo- i międzykulturowej (materiały dla nauczycieli przedszkoli i szkół podstawowych)*, Katowice-Cieszyn-Warszawa
- Sobecki M. [2011] *Pedagogika społeczna a edukacja międzykulturowa. Na drodze ku synergii*, „Pedagogika społeczna” nr 1
- Szczurek-Boruta A. [2009] *Młodzież jako uczestnik kształcenia ustawicznego – aktualne doświadczenia edukacji międzykulturowej na pograniczu polsko-czeskim*, [w:] T. Lewowicki, F. Szloska (red.), *Kształcenia ustawiczne do wielokulturowości*, Warszawa-Radom
- Uczenie się międzykulturowe. Pakiet szkoleniowy* [2002] T-kit, nr 4, Warszawa (wydanie polskie)
- Weigl B. [1999] *Stereotypy i uprzedzenia etniczne u dzieci i młodzieży. Studium empiryczne*, Warszawa
- Wygotski L.S. [1971] *Wybrane prace psychologiczne*, Warszawa

Dokumenty elektroniczne

- Raporty Centrum Badania Opinii Społecznej opublikowane na stronie www.cbos.pl [11.08.2012]
- Przejawy dystansu społecznego wobec innych narodów i religii (2007)
- Dystans społeczny czy tolerancja i otwartość? Postawy wobec wyznawców prawosławia, protestantyzmu, judaizmu i islamu (2001)
- Stosunek Polaków do innych narodów (2001)
- Stosunek do mniejszości narodowych (1999)
- Stosunek Polaków do przedstawicieli mniejszości narodowych mieszkających w Polsce (1994)

SUMMARY**Lifelong intercultural education:
a challenge for culturally diverse societies**

The main purpose of this paper is to show the nature and principles of lifelong intercultural education as an optimal educational solution for a multicultural environment. The author of this article presents and argues the role of lifelong intercultural education in developing intercultural competence among the members of contemporary multicultural and culturally differentiating societies, including Polish society. The author describes the main task of lifelong intercultural education, which is conducting educational activities that will facilitate the transition from reaction to the otherness (as in multiculturalism) to interaction with the “other” (as in interculturalism).

Keywords:

culturally diverse societies, intercultural competence, interculturalism, lifelong intercultural education, multiculturalism

PIOTR LASKOWSKI
INSTYTUT SOCJOLOGII
UNIwersytet w Białymstoku
EMAIL: P.LASKOWSKI@UWB.EDU.PL

„SZKOŁA W INTERNECIE”: WOJEWÓDZTWO PODLASKIE I MAZOWIECKIE – REGIONALNE ZRÓŻNICOWANIA W WYKORZYSTANIU INTERNETU W EDUKACJI NA POZIOMIE PODSTAWOWYM, GIMNAZJALNYM I PONADGIMNAZJALNYM

Internet w szkole – szkoła w Internecie

Wykorzystanie Internetu – sieci tworzącej dynamiczną przestrzeń, w której rozwijają się wszelkiego rodzaju kursy, powstają strony encyklopedyczne, portale tematyczne wypełnione fachową wiedzą, fora dyskusyjne osób podziwiających wspólne zainteresowania, e-wydawnictwa udostępniające opracowania naukowe – w edukacji na wszystkich jej szczeblach staje się w XXI wieku standardem [Nowak, Winkowska-Nowak 2009]. Informacja edukacyjna jest dostępna niezależnie od miejsca i czasu. Dostęp do zasobów informacyjnych sieci uległ delokalizacji przestrzennej i temporalnej. W dowolnym momencie i w dowolnym miejscu, dysponując mobilnym środkiem komunikacji, można zacząć naukę i w dowolnym momencie można ją przerwać i do niej wrócić. Można dopasowywać sposób przyswajania wiedzy do naszych osobistych możliwości i preferencji. Sami zaczynamy decydować o tym, jaki sposób tempo i zakres przekazu wiedzy i informacji jest dla nas najlepszy, najciekawszy, czy też najbardziej efektywny. Medium przekazującym może być film, dokument, czy też forma interaktywnej zabawy (szczególnie atrakcyjna forma edukacji dla najmłodszych), gdzie w zależności od naszych wyborów dostaniemy różne informacje zwrotne. Wszystko to już istnieje równoległe z nami, młodzi ludzie (uczniowie szkół podstawowych, gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych) nie znają już z własnego doświadczenia „życia z epoki przedkomputerowej”, świata bez Internetu. Internet w szkole nie jest już tylko jednym z dodatkowych „narzędzi dydaktycznych”, jest on częścią świata, w którym uczniowie żyją,

których sposób odnoszenia się do świata i siebie nawzajem jest uwarunkowany przez doświadczenie „bycia w sieci”. Czy współczesna szkoła powszechna potrafi wykorzystywać efektywnie Internet w procesie edukacyjnym? Jeśli tak, to w jakim stopniu jest on wykorzystywany przez szkoły podstawowe, gimnazjalne i ponadgimnazjalne? W jaki sposób odbywa się komunikacja przez to medium? Jakie zachodzą interakcje między uczestnikami komunikacji, którymi są uczeń, nauczyciel i rodzic (opiekun)? Alternatywa dla schematycznych i tradycyjnych form edukacji, jaką stał się (lub staje się) Internet, oferuje dostęp do wiedzy w każdym miejscu, o każdej porze. Dostęp do źródeł informacji pozostaje jednak poza kontrolą nauczycieli i rodziców (opiekunów). Internet może się stać „alternatywnym źródłem autorytetu” – źródłem wiedzy, wzorców postępowania, wartości (zarówno pozytywnych, jak negatywnych). Postępująca cyfryzacja powoduje, że część naszego życia przenosi się do Internetu. Czy szkoły (podstawowe, gimnazja, szkoły ponadgimnazjalne) województwa podlaskiego funkcjonują efektywnie w tej nowej rzeczywistości technologicznej i kulturowej i są w niej wyraźnie widoczne, czy wiedza przez nie oferowana jest również tam dostępna, czy i w jakim zakresie i formach proces komunikowania się między uczniami, nauczycielami i rodzicami przez to medium jest wykorzystywany w procesie dydaktycznym w szkołach województwa podlaskiego? Czy szkoła może efektywnie przełamywać regionalne i społeczne uwarunkowania „wykluczenia cyfrowego” [Batorski 2009; Jeran 2008, 2009]. Jeśli jednak upowszechnienie technologii internetowych w edukacji jest zróżnicowane regionalnie, to rodzi się obawa, że Internet może stać się nowym źródłem tworzenia i podtrzymywania regionalnych nierówności rozwojowych, w których nierówności edukacyjne zaczynają odgrywać – w dobie społeczeństwa informacyjnego – rolę podstawową.

W erze Internetu młodzież korzysta biegle z komunikacji zapośredniczonej przez komputer i witryny internetowe szkół muszą zabiegać o uwagę i starać się o atrakcyjność treści (materiałów) zamieszczanych na stronach. A konkurencja o uwagę na „rynku medialnym” jest silna. Trudno dziś sobie wyobrazić życie jednostki i społeczeństwa bez nowoczesnych technologii komunikowania się. Stajemy się „niewolnikami” naszych technologii, bez nich nie możemy się obejść. Pamiętajmy też, że Internet, to nie tylko to, co pozytywne i przyjemne, ma on również swoją „ciemną stronę” – może być wykorzystany w sposób nieakceptowalny społecznie, stwarzając zagrożenie nowymi formami przestępczości, agresji, patologii. Nie dziwi więc, że stał się przedmiotem badań socjologicznych [Bolter 1990; Krzysztofek, Szczepański 2002; Goban-Klas 2005; Bard, Soderqvist 2006; Castells 2007].

W tym artykule odnoszącym się do problematyki wykorzystania technologii internetowych w edukacji na poziomie podstawowym, gimnazjalnym i ponadgimnazjalnym, skoncentruję swą uwagę na analizie funkcjonalności witryn internetowych w perspektywie porównania regionalnego (województwo podlaskie - województwo mazowieckie). Uczniowie szkół regionu podlaskiego funkcjonują w dwóch układach odniesienia: **układu regionalnego zróżnicowania** (centrum-peryferie) związanego z nierównomiernością poziomu rozwoju infrastruktury (w tym również informatycznej) oraz **układu pogranicza rzeczywistości realnej** (Internet w szkole) i wirtualnej (szkoła w Internecie). Czy i jakie mogą mieć konsekwencje społeczne owe układy odniesienia? Problematykę wykorzystania Internetu w procesie dydaktycznym i wychowawczym przez nauczycieli i rodziców oraz konsekwencje społeczne (pozytywne i negatywne) podejmę w odrębnych publikacjach.

Internetowe witryny szkolne

Przedmiotem analizy są witryny internetowe („strony WWW”) szkół podstawowych, gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych województwa podlaskiego z wykluczeniem Białegostoku oraz województwa mazowieckiego z wykluczeniem Warszawy. W analizie skupiono się na peryferiach, celowo pomijając jednostki centralne: Białystok i Warszawę. Wylosowano 80 szkół z każdego województwa oraz przeanalizowano je pod kątem:

- **Funkcjonalności:** istnienia adresu w Internecie, modularnej budowy, oferowanych funkcjonalności; spełniania (a) standardów stricte technicznych, jak np. poprawności wyświetlania, odpowiadających za czytelność treści strony (tekst, zdjęcia, grafika) niezależnie od użytego do przeczytania strony środowiska, przeglądarek www; oraz (b) standardów „nietechnicznych”, w których uwagę warto zwrócić na zasoby danych gromadzone i wyświetlane na stronach, na standardy i metody przekazywania informacji, na to, w jaki sposób szkoła może działać na odbiorcę mobilizując go, wpływając na niego, aby włączył się, lub brał czynny udział w życiu szkoły, bądź szerzej w życiu społeczności lokalnej. W jaki sposób witryna szkolna może pobudzać aktywność społeczną odbiorców. Jak szkoła zachęca swoich odbiorców do włączania się w projekty organizowane przez szkołę oraz do przystępowania do wszelkich inicjatyw o charakterze lokalnym.

- **Standardów redakcyjnych:** spełniania obecnie obowiązujących zasad budowy treści oraz sposobu ich formatowania i wyświetlania, co – jak wiadomo – ma bezpośrednie przełożenie na wyszukiwarki, które indeksują naszą stronę według słów kluczowych oraz treści zawartych w dokumencie wraz ze znacznikami HTML. „*Meta keywords*” - czyli słowa kluczowe - wstawiane są do opisu strony i każda strona powinna mieć zdefiniowany przez użytkownika zestaw słów kluczowych, które będą adekwatne do treści zawartych na stronie. Znaczniki, czyli tagi HTML, budują strukturę strony. Opisują je dwie cechy: atrybuty i zawartość. Cechy te muszą spełniać określone wymagania, aby dokument był poprawnie wyświetlany, np. jako „nagłówek” lub jako „hiperłącze”, czyli odnośnik do innego miejsca na stronie lub do innej strony WWW. Zaśmiecony kod odbija się na pozycji strony, na jej widoczności w wyszukiwarkach i niejednokrotnie powoduje, że bot indeksujący¹ naszą stronę pomija ją ze względu na dużą liczbę błędów w składni. Często również nasza strona nie może być przeczytana poprawnie przez przeglądarkę określonego typu (Google Chrome, Firefox, Internet Explorer, Opera i inne). Powodów może być kilka, przykładowe to: rozjeżdżający się tekst, za duży obrazek, długo wczytujące się obrazki - brak optymalizacji wyświetlania grafiki, strona wczytująca się częściowo ze względu na błędy występujące w składni HTML, bądź też przez to że bezpośrednio z edytora tekstowego przerzucamy treść wprost na stronę. Grafika przygotowana do użycia na stronie powinna się różnić od tej, która zostałaby użyta do druku wysokiej jakości.
- **Użycia nowych form i metod kreowania wizerunku witryny:** należy tu wziąć pod uwagę obsługę urządzeń typu smartfon lub tablet, do których strona powinna być osobno przygotowana. Ma to związek mniejszą wyświetlaną rozdzielczością oraz z mniejszym ekranem, na którym strona ma pozostać tak samo czytelna jak na dużym ekranie. Zwracanie uwagi na poprawne napisanie tekstu aktualności w taki sposób, aby był on dobrze widoczny na stronie, aby zachęcał do pełnego rozwinięcia i przeczytania całego tekstu, aby posiadał wyróżniający się tytuł. Wyda-

¹ Robot internetowy (lub też Robot indeksujący) – jest programem zbierającym informacje o strukturze i stronach umieszczanych w indeksie wyszukiwarek i służyć m.in. do: dodawania do wyszukiwarek, sprawdzania kodu strony, zbierania informacji o stronie, monitorowania „co nowego”, tworzenia mirrorów stron. Źródło: http://pl.wikipedia.org/wiki/Robot_internetowy [10.12.2012].

je się, że strony powinny zacząć używać w budowie HTML5² oraz CSS3³, co powoduje większą atrakcyjność strony, a także daje większe możliwości w budowaniu i umieszczaniu treści czy też ankiet, bądź formularzy. Skojarzenie witryny z serwisem społecznościowym, najpopularniejszym wydaje się Facebook, obok takich jak Grono, Nasza Klasa czy Tweeter. Umieszczanie treści audio i video na zewnętrznych serwisach to tego przygotowanych, np. YouTube.

Widoczność witryny szkolnej w przestrzeni internetu

Witryna szkolna jest wizytówką szkoły, jej prezentacją, projekcją, do której każda osoba korzystająca z Internetu ma dostęp. Powinna więc istnieć „w sieci”, ale samo istnienie nie jest warunkiem wystarczającym. Dodatkowo witryna powinna spełniać standardy obowiązujące w czasach obecnych. Powinna mieć „niezaśmiecony kod”, który wpływa na pozycję strony w Internecie i zawierać ciekawe treści, które mogą przyciągnąć ucznia, rodzica (opiekuna) bądź nauczyciela do częstych odwiedzin strony. Wydaje się, że powinna też pełnić rolę, która została szkole przeznaczona, czyli „nieść kaganek oświaty” i posiadać edukacyjne treści podane w atrakcyjnej formie oraz wykorzystywać narzędzia wspomagające dydaktykę przez Internet (gry i zabawy interaktywne, quizy, konkursy, sondy/ankiety). Odnośniki do ciekawych stron zawierających przydatne materiały powinny stanowić integralną część witryn szkolnych. Witryny powinny oferować swoim podopiecznym możliwość kształcenia się, uzupełniania wiedzy poprzez platformy e-learningowe. Wychodzenie naprzeciw użytkownikom wydaje się bardzo ważne, interakcja, komunikacja może się też odbywać poprzez dodatkowe kanały informacyjne. Ważną rolę w przestrzeni szkoły zaczynają pełnić serwisy społecznościowe, z których młodzi ludzie korzystają naturalnie, komunikując się, wymieniając doświadczeniami i opiniami. W tym medium wydaje się, że

² HTML5 – język wykorzystywany do tworzenia i prezentowania stron internetowych www. Jest rozwinięciem języka HTML 4 i jego XML-owej odmiany (XHTML 1), opracowywane w ramach prac grupy roboczej WHATWG (Web Hypertext Application Technology Working Group) i W3C. Źródło: http://pl.wikipedia.org/wiki/HTML_5 [10.12.2012] źródło: http://pl.wikipedia.org/wiki/HTML_5 [10.12.2012].

³ Kaskadowe arkusze stylów (ang. *Cascading Style Sheets* – CSS) to język służący do opisu formy prezentacji (wyświetlania) stron WWW. CSS został opracowany przez organizację W3C w 1996 roku jako potomek języka DSSSL przeznaczony do używania w połączeniu z SGML-em. Pierwszy szkic CSS zaproponował w 1994 roku Håkon Wium Lie. źródło: http://pl.wikipedia.org/wiki/Kaskadowe_arkusze_stylow [10.12.2012].

brak jest szkoły, nie widać jej aktywności, a na pewno znajdzie się tam dla niej miejsce. Spośród przeanalizowanych szkół województwa podlaskiego (bez Białegostoku) i mazowieckiego (bez Warszawy) w Internecie istnieje 78,8% z wszystkich przeanalizowanych szkół. Występuje jednak istotna (statystycznie) różnica między regionami; 28,7% szkół z województwa podlaskiego nie posiada strony, bądź strona została zawieszona i nie istnieje pod podanym adresem. Wynik jest dużo gorszy niż dla województwa mazowieckiego, w którym 13,8% szkół nie istnieje w Internecie. Wynikać to może z braku świadomości, że ten kanał informacyjny może być bardzo ważny w życiu i aktywności społecznej szkół. Można to też interpretować jako brak kompetencji do wykonania takiej witryny lub braku środków na zlecenie jej wykonania. Najbardziej niekorzystną przyczyną nieobecności w sieci byłby brak „potrzeby istnienia w sieci”, wynikający z niewiedzy o możliwościach oferowanych przez sieć internetową oraz nieumiejętność wykorzystania narzędzi internetowych. W obecnych czasach tego typu postawa występuje marginalnie. Żartobliwe z pozoru stwierdzenie, że „jeśli nie ma cię w Internecie, to nie istniejesz”, należałoby dziś traktować z większą powagą.

Przeoglądając witryny podlaskich i mazowieckich szkół spotkamy się ze stronami, które rozsiewają wirusy, czyli zabezpieczenia takich witryn nie były wystarczające i strony zostały zarażone „złośliwym kodem”. W badanych szkołach znalazło się (ogółem) 3,1% stron zarażonych „złośliwym kodem”. Zjawisko to nie występuje często, tym niemniej bardzo negatywnie wpływa na wizerunek placówki szkolnej: przy braku odpowiedniego oprogramowania antywirusowego osoby odwiedzające taką stronę mogą zostać zarażone złośliwymi wirusami. Porównując oba województwa można zauważyć, że witryny szkół w województwie podlaskim są częściej zawirusowane (5,1%) niż w województwie mazowieckim (1,4%) - ale różnica stopnia „zhakowania” nie jest istotna statystycznie (czego przyczyną może być mała liczebność szkół w próbie i stosunkowo mały zakres zjawiska). Niepokojący jest jednak stan zabezpieczeń witryn szkolnych, gdzie 3,1% z nich padło ofiarą włamań, co nie przesądza jednak o tym, że o pozostałych 96,9% witryn można powiedzieć, że są dobrze zabezpieczone przed włamaniem. Podstawowym błędem osób administrujących witrynami są: ustawianie słownikowych haseł (łatwe do odgadnięcia), używanie przestarzałych i niejednokrotnie dziurawych dodatków na stronach oraz brak świadomości i zainteresowania sprawami związanymi z bezpieczeństwem danych i metodami zabezpieczania się przed włamaniami, czyli stosowanie dobrych praktyk i nawyków, o których informacje są ogólnodostępne.

Duży wpływ na widoczność witryny w internecie mają proste adresy. Przy obecnie dostępnych programach *open source*⁴, czyli takich, do których mamy dostęp nieodpłatnie oraz możliwościach, jakie one oferują uzyskanie tej funkcjonalności nie stanowi ani dużego trudu, ani rzeczy skomplikowanej w wykonaniu nawet dla laika. Witryny szkół w zdecydowanej większości używają CMS-ów⁵, czyli systemów zarządzania treścią witryny. W systemach tych w standardzie jest system prostych adresów, wystarczy tylko go użyć.

Przeanalizujmy, jak to wygląda w szkołach województwa mazowieckiego i podlaskiego. Proste adresy posiadało jedynie 19% badanych szkół. Niekorzystnie wygląda sytuacja w województwie podlaskim (12,2% szkół ma proste adresy) w porównaniu z mazowieckim (34,7%). Niejednokrotnie brak tych adresów wynika tylko z braku ich ustawienia, co pokazuje tabela 1, w której widzimy, że funkcjonalność ta jest dostępna, ale nie jest używana przez wszystkich (w przypadku 24,3% szkół nie udało się stwierdzić, czy witryna posiada CMS); 33,06% witryn nie używa systemu zarządzania treścią, a w 66,94% przypadków mamy możliwość ustawienia wyświetlania prostych adresów.

Tabela 1. Użycie systemu zarządzania treścią [%]

Systemy zarządzania treścią CMS	Ogółem	CMS
Nie używa CMS	25,0	33,06
Wordpress	3,8	4,96
Joomla!	20,6	27,27
Inny CMS	26,3	34,71
Brak danych	24,3	X
Podstawa procentowania	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Witryny szkół wyglądają różnorodnie, nie sposób spotkać dwóch identycznych. Jest jednak pewna ułomność występująca sporadycznie, ale wpływająca

⁴ Otwarte oprogramowanie (ang. *open source movement*, dosł. ruch otwartych źródeł) – odłam ruchu wolnego oprogramowania (ang. *free software*). http://pl.wikipedia.org/wiki/Otwarte_oprogramowanie [10.12.2012].

⁵ System zarządzania treścią (ang. *Content Management System*, CMS) jest to aplikacja internetowa lub ich zestaw, pozwalająca na łatwe utworzenie serwisu WWW oraz jego późniejszą aktualizację i rozbudowę przez redakcyjny personel nietechniczny. Kształtowanie treści i sposobu ich prezentacji w serwisie internetowym zarządzanym przez CMS odbywa się za pomocą prostych w obsłudze interfejsów użytkownika, zazwyczaj w postaci stron WWW zawierających rozbudowane formularze i moduły. źródło: http://pl.wikipedia.org/wiki/System_zarzadzania_treścią [10.12.2012].

negatywnie na postrzeganie takiej witryny. Mamy tu na myśli użycie pewnych technik do budowy strony, które powszechnie nie powinny w dzisiejszych czasach mieć już miejsca, użycie ramek (ang. *frames*), taka struktura budowy strony została wycofana ze specyfikacji HTML5, nie zaleca się też jej stosowania. Powodów jest kilka: strony tak zbudowane są znacznie mniej widoczne dla wyszukiwarek, adresy podstron są niewidoczne, co obniża pozycję naszej witryny, treści niemieszczące się w ramkach nie zostaną wyświetlone. 14,9% przeanalizowanych stron używało w swojej budowie ramek. Różnice między województwami okazały się nieistotne, 5,8% w mazowieckim i 9,1% w podlaskim stron ze wszystkich przeanalizowanych używało tej archaicznej budowy.

Formy i narzędzia komunikacji oraz pozyskiwanie informacji i wiedzy

Korzystanie z internetu przez jednostki szkół jako medium do komunikowania się niesie ze sobą bardzo wiele możliwości. Komunikacja może być jednostronna, co niejednokrotnie można zaobserwować w witrynach szkolnych, otrzymujemy informację, jednak nie zostaje wykorzystane żadne narzędzie z dużej puli możliwości, które mogłoby zebrać nasz respons. Dwustronna komunikacja istnieje w witrynach w bardzo znikomym stopniu. Przeanalizowaliśmy witryny mazowieckich i podlaskich szkół pod kątem istnienia forum do wymiany informacji i poglądów, użycia sond i ankiet, newsletterów⁶, formularzy kontaktowych oraz dodatków poszerzających sposoby komunikowania się jednostek szkół poprzez media społecznościowe oraz serwisy multimedialne.

Tabela 2. Narzędzia użyte do komunikacji [%]

Narzędzia komunikacyjne	Tak
Formularz kontaktowy	19,8
Rejestracja w witrynie	11,6
Media społecznościowe (Facebook)	10,7
Użycie sondy/ankiety	5,8
Użycie newslettera	5,8
Forum	5,0

Źródło: opracowanie własne.

⁶ Newsletter - elektroniczna forma biuletynu – czasopisma rozsyłanego za pomocą poczty elektronicznej do prenumeratorów. Źródło: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Newsletter> [10.12.2012].

Przeanalizowano również te zmienne z rozróżnieniem na województwa, w wynikach nie było istotnych różnic między mazowieckim i podlaskim. Województwa w bardzo niskim stopniu korzystają z możliwych form komunikacji dwustronnej, a nie wynika to z braku możliwości technicznych. Nie ogranicza nas w użyciu tych kanałów komunikacji system zarządzania treścią. Funkcjonalności wymienione w tabeli 1 są dostępne do zrealizowania poprzez standardowe dodatki do witryn, bądź przez dodatkowe, do których mamy dostęp nieodpłatnie. Narzędzia te są udostępniane na zasadzie *open source*. Wystarczy po nie sięgnąć i używać.

Przeglądając witryny szkół szukamy ciekawych odnośników na nich zamieszczonych, które mogą przekierować nas na inne strony, pełne wiedzy, dające możliwości zdobycia nowych umiejętności, poznania ciekawych zagadnień, nauczania się i uzupełnienia posiadanej przez nas informacji. Spektrum odnośników może być bardzo szerokie od stron informacyjnych (szkoły wyższe, bazy danych, fora czy portale edukacyjne), do odnośników promujących ciekawe inicjatywy pobudzające lokalną społeczność. Różnice w występowaniu odnośników w witrynach województw mazowieckiego i podlaskiego okazały się statystycznie istotne. W województwie podlaskim witryny posiadające odnośniki występowały częściej (58,2% podlaskich oraz 39,4% mazowieckich witryn posiadało odnośniki).

E-learning stanowi technikę pozyskiwania informacji za pomocą zintegrowanych mediów elektronicznych dostępnych poprzez odpowiednio przygotowaną do tego celu platformę. Najpopularniejszym rozwiązaniem *open source* dostępnym na otwartej licencji jest Moodle⁷. Organizacja procesu dydaktycznego przy pomocy e-learningu charakteryzuje się dużym stopniem interaktywności. Wspomaga to złożony proces nauczania, umożliwia płynny przepływ informacji między uczestnikami. Daje także możliwość nauczania na odległość. Dostosowanie materiałów do potrzeb odbiorcy jest bardzo istotne, za pomocą mediów komputerowych dysponujemy wieloma rozwiązaniami, czy będzie to sam tekst, np. w formie pdf, grafika, audio czy też film. Za pomocą platformy e-learningowej mamy też możliwość weryfikowania pozyskanej wiedzy oraz kontaktu pomiędzy uczestnikami i prowadzącym. W jakim stopniu szkoła używa tego medium? Spośród wybranych losowo 160 szkół zaledwie 5,8% witryn używa platformy e-learningowej. Różnice w wykorzystaniu platform edukacyjnych dla województwa mazowieckiego i podlaskiego okazały się statystycznie

⁷ Moodle (*Modular Object-Oriented Dynamic Learning Environment*) – środowisko nauczania zdalnego za pomocą sieci teleinformatycznych, dostępne przez przeglądarkę internetową. Platforma e-learningowa Moodle została stworzona na bazie Apache, PHP i MySQL lub PostgreSQL. Źródło: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Moodle> [10.12.2012].

istotne: 10,9% wybranych losowo szkół z województwa podlaskiego korzystało z tej formy nauczania, w porównaniu z mazowieckim, w którym ten wynik to tylko 1,5%.

Układ witryn, aktualności

Treści prezentowane w witrynach można wzbogacać o dodatkowe zdjęcia, filmy, można też prezentować treści w bardziej rozbudowanej formie w postaci zbliżonej do dużych portali internetowych. Witryny szkół w większości były wyposażone w galerię zdjęć. 61,1% przeanalizowanych witryn posiadało galerię, na co w 6,6% składała się galeria oferująca materiał nie w postaci statycznego obrazka, tylko jako film. Statystycznie istotnych różnic między województwami nie stwierdzono. Galeria stanowiła dość proste rozwiązanie ubarwiające oglądaną witrynę. Niektóre z wybranych witryn posiadały również dodatek ożywiający statyczny tekst na nich zamieszczany w postaci slidera, czyli sekwencji zdjęć płynnie przechodzących jedno w drugie za pomocą atrakcyjnej animacji. Witryn takich było zaledwie 9,9%. Układ aktualności prezentowany na stronach w zdecydowanej większości, bo aż w 94,2% nie odbiegał od prostego schematu, gdzie aktualności są prezentowane jedna pod drugą, bez żadnych dodatkowych modułów rozbudowujących formy prezentacji wybranych treści. Tylko 5,8% witryn uatrakcyjniało prezentowane treści poprzez niestandardowy układ udostępniając dodatkowe moduły. Aktualności prezentowane na stronach okazywały się nieaktualne w 23,1%, przy czym stwierdzono brak istotnych różnic między województwami.

Wnioski i rekomendacje

Analiza porównawcza szkół powszechnych (podstawowych, gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych) województwa mazowieckiego (bez Warszawy) i województwa podlaskiego (bez Białegostoku) pokazuje interesujące zjawisko. Z jednej strony mamy potwierdzenie tradycyjnego obrazu strukturalnych różnicowań regionalnych: mniej szkół w województwie podlaskim (w porównaniu z mazowieckim) ma swoją witrynę szkolną w internecie i są to strony WWW mniej zaawansowane technologicznie w efekcie czego: bywają częściej „zawirusowane” w wyniku nieużywania aktualizowanych programów, komponentów

tów składowych, w których luki w bezpieczeństwie zostały „załatane”, stanowiąc tym samym źródło infekcji dla potencjalnych użytkowników witryny; są gorzej zabezpieczone przed włamaniami (hakerami); nie używają dostępnych możliwości w systemach CMS; używają przestarzałych technologii („ramek”), które wychodzą z użycia i stanowią dla potencjalnych użytkowników „metakomunikat” o zacofaniu technologicznym witryny. Ten tradycyjny (strukturalny) obraz zróżnicowania regionalnego i zacofania województwa podlaskiego zderza się jednak ze znacznie odmiennym obrazem funkcjonalnego wykorzystania Internetu. To witryny szkół podlaskich posiadają większy zakres odnośników (linków) do innych witryn, a więc są silniej „usieciowione” – odsyłają swych użytkowników do innych źródeł informacji. Szkolna witryna WWW staje się w większym stopniu „oknem na świat”. Co więcej – witryny szkolne szkół podlaskich zdecydowanie częściej wykorzystują platformy e-learningowe niż szkoły województwa mazowieckiego. Jeśli „usieciwienie” (korzystanie z zasobów sieci internetowej) oraz używanie platform e-learningowych (a więc technologii internetowej w procesie edukacyjnym) stanowią o tym, że szkoła przekracza „pogranicze” rzeczywistości realnej i wirtualnej, to szkoły województwa podlaskiego (mimo strukturalnego niedoinwestowania w technologie internetowe) wykazują przewagę funkcjonalną – dla szkół regionu internet rzeczywiście staje się medium pozwalających przekraczać bariery „wykluczenia cyfrowego” i partycypacji w przestrzeni kulturowej (wiedzy, informacji).

W związku z tym wydaje się, że władze oświatowe województwa podlaskiego powinny podjąć działania zorientowane na rozwój infrastruktury technicznej oraz zwiększenie efektywności funkcjonalnej stron WWW, w szczególności zmierzające w kierunku: (1) opracowania standardów funkcjonalności szkolnych witryn internetowych, standardów bezpieczeństwa i standardów związanych ze sposobem zarządzania informacją na witrynach szkolnych; (2) utworzenia listy darmowych („open source”) narzędzi wspomagających pracę osób publikujących treści lub zarządzających stronami szkolnymi, ułatwiających przygotowanie materiałów, które mogłyby się znaleźć w witrynie szkoły; (3) wsparcia szkół przez organizowanie szkoleń informatycznych w zakresie budowy i zarządzania informacją w witrynie szkolnej; (4) uruchomienia serwera dedykowanego dla szkół, który utrzymywałby standardy techniczne (szybkość, niezawodność, bezpieczeństwo danych zawartych w witrynach internetowych); (5) wyasygnowania środków finansowych przeznaczonych na utrzymanie w szkołach „administratora” witryny.

Bibliografia

- Bard A. Soderqvist J. [2006] *Netokracja: nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*, Warszawa
- Batorski D. [2009] *Korzystanie z technologii informacyjno-komunikacyjnych*, [w:] J. Czapiński, T. Panek (red.), *Diagnoza Społeczna 2009. Warunki i jakość życia Polaków*, Warszawa
- Bolter J.D. [1990] *Człowiek Turinga: kultura Zachodu w wieku komputera*, Warszawa
- Castells M. [2007] *Społeczeństwo sieci*, Warszawa
- Goban-Klas T. [2005] *Cywilizacja medialna: geneza, ewolucja, eksplozja*, Warszawa
- Jeran A. [2008] *Wykluczenie cyfrowe - aspekty normatywne i rzeczywistość*, [w:] A. Siwik, L.H. Haber (red.), *Od robotnika do internauty. W kierunku społeczeństwa informacyjnego*, Kraków
- Jeran A. [2009] *Kształcenie ustawiczne - demograficzna konieczność*, „e-mentor”, nr 2
- Krzysztofek K., Szczepański M.S. [2002] *Zrozumieć rozwój: od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych*, Katowice
- Nowak A., Winkowska-Nowak K. [2009] *Szkoła w dobie internetu*, Warszawa

SUMMARY

“School on the Internet”: Podlaskie and Mazowieckie voivodeships – regional variations in the use of the Internet in primary, lower-secondary and secondary education

The article describes the regional variations in the use of the Internet in primary, lower-secondary and secondary schools in Podlaskie and Mazowieckie provinces. School sites were analyzed in terms of functionality, standards and the use of new forms and methods of creating the image of the website. The results showed different levels of the use of Internet technologies and the opportunities associated with them. What surprises is the minimal degree of utilization of two-way communication with the available tools and programs designed for this purpose.

Keywords:

The internet, regional differences, school websites

ZDZISŁAW GŁĘBOCKI

WYDZIAŁ FILOLOGICZNY

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: GLEBOCKI@UWB.EDU.PL

DIGITAL HOMELAND: POLONIA ON THE WORLD WIDE WEB

When my great-grandparents ventured for America at the beginning of the 20th century, one can only imagine the ordeals they went through. Leaving a small Podlasie village (then Russia) in mid-winter, probably illiterate, not knowing a word of English with only the address of a distant uncle in New York City (E. 155th Str. 274), they headed for Hamburg, the port of departure, where they boarded the ship “Pisa”, and after a long and probably turbulent voyage in class three (sailing the Atlantic in mid-winter is always rough), reached Ellis Island, port of entry to the United States – and reached the Promised Land. There, being made to change their family name from Lewkowicz to Lefkovic (with a diacritic sign over “c”), they moved on further south to the Pennsylvania coal mines of Shenandoah, where they laboured for several years before eventually returning to their native village. In fact, they repeated this cycle twice! “Staying connected” with the family they had left was difficult and in many cases probably impossible. Space and time *did* matter then. As a result, it meant partly losing their homeland, resulting in deterritorialization¹.

The present situation of my family, living on what I call a “Polish Island in Western Massachusetts,” would have been inconceivable for my great-grandparents – the immigrants of yesteryear. These days, being “fully connected”, they enjoy all the benefits of the global communication networks that unite far-flung spaces.

Now, diasporic communities of various ethnic backgrounds, of which Polonia is a good example, are able to “connect” with their geographically distant families and homeland and thus simultaneously remain culturally, emotionally,

¹ The concepts “deterritorialization” and “reterritorialization” were coined by Gilles Deleuze and Félix Guattari in 1972 in *Anti-Oedipus* (Trans. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane. London and New York: Continuum, 2004). They were later appropriated by anthropologists to refer to the weakening of ties between culture and place.

and intellectually both in their adopted/host cultures and in those they have left behind. This social phenomenon is often referred as reterritorialization.

Among global communication networks, the Internet in particular facilitates the "diasporic public spheres" by creating transnational spaces online. Today, "diasporic websites and forums have become the newest social bases for cultivating national subjectivity and discourse across borders. Immigrants and exiles may be physically displaced from the geographic borders of the nation, but their ability to create independent reading publics provides them with space to analyse critically or express opposition to the policies of their home states" [Parham 2004: 202]. Parham also notes the difference in scope of influence on ethnic communities of traditional media, mainly newspapers and radio, where "their use and impact have generally been restricted to local or regional areas" [Parham, *ibidem*: 202]. On the other hand, the Internet introduces the potential for creating truly transnational public spheres within dispersed national communities enabling considerably more of its members to be not only recipients, but interactively participate in communication.

As early as 1996, Arjun Appadurai noticed the growing importance of the new medium in the life of immigrant and diasporic communities stating that:

[t]hese new forms of electronically mediated [c]ommunication are beginning to create *virtual neighborhoods*, no longer bounded by territory, passports, taxes, elections, and other conventional political diacritics. [Appadurai 1996: 195]

Appadurai was especially interested in the use of media to create "diasporic public spheres" that enable diaspora communities to "imagine" themselves in new ways as part of a linked community even as their members live in geographically dispersed environments. The creation of such mediated public spheres enables participants to "mov[e] from shared imagination to collective action" [Appadurai, *ibidem*: 8]. These spheres are "... no longer small, marginal, or exceptional. They are part of the cultural dynamic of urban life in most countries and continents" [Appadurai, *ibidem*: 10]. With its capacity to link many people interactively across great distances, the Internet seems to be the ultimate tool for dispersed ethnic groups wishing to sustain identity in an 'alien' land and work in solidarity with those facing challenges at 'home' [Parham, *ibidem*: 199].

For diasporic communities like Polonia, globally dispersed across space and time, (and it is interesting to note that the Polish diaspora is fourth in the world with 20 million members; in first place is the Chinese with 30 million, next

Russian with 27 million, then Italian with 22 million²), the World Wide Web and electronically mediated forms of communication are ways of manifesting their presence and identity in the global context, providing at the same time an anchor with the homeland. As Clifford [1997: 255] notes, the “language of diaspora is increasingly invoked by displaced peoples who feel (maintain, revive, invent) a connection with a prior home”.

This paper investigates the cyber-presence of Polonia on the World Wide Web and first, documents *inreach*³ aspects focused on local communities and the host society and also *outreach* features geared at “maintaining” links with the homeland and historical contexts. Second, it describes sites which “revive” and “invent” the legendary and “imaginary constructions of nationality, the fantasmatic idea”⁴ of the homeland. This often takes the form of sentimental and nostalgic journeys into the past and geographical locations which are not Poland anymore. Finally, it explores issues connected with marginalized Polonia communities (i.e. the digital underclass) which often lack the economic resources and expertise to participate in contemporary cyberculture.

Several sites turned out to be quite useful as a starting point in the initial research aimed at locating Polonia web pages around the world. Polskiinternet.com, www.polonia.org, the Consulate General of the Republic of Poland in New York site, and the site of Wspólnota Polska – all contain directories of links to worldwide Polonia sites and organizations. Obviously, the directories are not in any way comprehensive and the links data is probably very often coincidental and frequently outdated (some links are obsolete); nevertheless, in spite of these drawbacks, the sites do supply a valuable list, especially for a researcher investigating the global context and not interested in particular national sites.

Polonia web sites are geographically distributed in strict connection both with population trends and economic status. There is a certain perhaps obvious regularity: the larger the Polonia concentration and the higher the income of its members, the more numerous are the web sites. Therefore, North America, especially the United States and Canada, as well as Australia and Europe take the lead, whereas Africa and Asia are least represented. However, there are ex-

² Data compiled by Michael Pieslak published on Wspólnota Polska site: <http://www.wspolnota-polska.org.pl/index.php?id=pwko00>, [2.08.2011].

³ The concept of inreach-outreach sites was used by Kyra Landzelius in *Native on the Net. Indigenous and Diasporic Peoples in the Virtual Age*. Kyra Landzelius (ed.) New York, 2006.

⁴ Term used by Allen Sekula in an interview in connection with the photographic exhibition Polonia i inne opowieści, at the Zachęta Gallery in Warsaw from the 12th of December to the 28th of February, 2010, *Gazeta Wyborcza* “Czego nie widać w Kiejkutach”, Kinga Kenig 2009-12-16, http://wyborcza.pl/1,75475,7367931,Czego_nie_widac_w_Kiejkutach.html, [10.08.2011].

ceptions to this rule (I will discuss this further in the paper). This regularity is visible in the directory supplied by Wspólnota Polska which seems to be the most comprehensive of the above mentioned sites, and which lists the following number of Polonia web sites in particular countries: Australia - 4, Austria - 6, Belgium - 6, Belarus - 3, Brazil - 1, Canada - 13, Cyprus - 1, Czech Republic - 2, Denmark - 4, Finland - 7, France - 7, Great Britain - 45, Greece - 3, Spain - 4, Holland - 5, Ireland - 12, Island - 1, Italy - 2, Lithuania - 2, Mexico, 1, Germany- 22, Norway - 5, New Zealand - 1, Portugal - 2, Republic of South Africa - 1, Russia - 3, , Switzerland - 3, Sweden - 3, USA - 19. Proportionally, the highest number of sites are those in Ireland (12) and Great Britain (45) which may at first seem surprising. However, related economic and demographic facts might supply an explanation. Recent years have witnessed a large migration of Poles to Ireland and Great Britain. This migration consisted mainly of young people familiar with recent technology, which in effect created a market for Internet based activities.

Polonia web sites may be sorted according to numerous criteria, one of them being generational. Some sites apparently target “old Polonia”, whereas others court “new Polonia”. The new/old Polonia dichotomy is strictly connected with the waves of migration, where each wave can be characterized by a specific set of social and cultural features. Therefore, on the one hand we have strictly Polish language sites targeting recent immigrants who have close/recent cultural links with the motherland, and on the other hand, English language sites of the second, third, and even fourth and fifth generation immigrants who have lost most of their cultural ties with the motherland and whose Polish identity is reduced to a limited set of features like for example, family name (in fact with often altered spelling) or religion affiliation. Also of interest are what I call the “polkas” and “pierogies” sites.⁵

Let us look at the Polka phenomenon for a moment. As David J. Jackson notes:

The children of the men and women who immigrated to the United States from Poland at the turn of the twentieth century were raised in the United States and generally had no memories of Poland. Their polka music was big band jazz-inspired

⁵ Thomas S. Gladsky critically noticed that Polonia “seem[s] to be] frozen by stereotypical and reductive portrayals of ethnicity as polkas, pierogies, and pisanki. Too frequently [it] turn[s] to the quaint and charming, the noble and self-sacrificing, the self-indulgent and protective such as our persistent references to the wholesome family and selfless neighborhood, to *babcias* and *ciocias*, to *wigilia* and *pisanki*, to gentle nuns and inspirational parish priests. Our insecurity reveals itself,” but does „little to extend or define ethnicity in scholarly terms.” Thomas S. Gladsky, „Beyond Sentiment”, *Polish American Studies*, Vol. LVIII, No. 1 (Spring 2001), 10, p. 80.

East coast polka of the 1930s through the 1950s, which was the first music recognized as modern Polish-American polka music...

Big band polka music was the first Polish-American discernibly polka music, and it also was influenced by and in turn influenced the big band jazz of the era. According to Greene, professionally trained musicians of Polish descent generally played it, and it uniquely appealed to Polish Americans born after World War I. From the Depression through the 1950s, it was the dominant form of polka music and it was popular among all Americans, not just the Polish. Big band polka music was played fast, and the arrangements were tricky. More often than not, the lyrics were in Polish, but often they were translations of American popular songs. Sometimes the songs were old Polish folk tunes, but the arrangements and speed with which they were played probably made them at least immediately unrecognizable to Polish Americans who had heard the tunes player and sung with more traditional instrumentation and pacing. [Jackson 2003: 529]

Polka in the United States is promoted by the International Polka Association based in Chicago, which works to preserve the cultural heritage of polka music and to honor its musicians through the Polka Hall of Fame.⁶ Out of numerous polka sites, Bob's Polka Page (<http://www.polkabob.com>) lists 33 Polka Sites and dozens of Polka bands located in the United States and Canada.

As to "pierogies", here is a taste of one (<http://www.pierogiesplus.com>) of the many sites:

Welcome to Pierogies Plus.

Our pierogies are prepared in the Polish tradition by eastern Europeans. If you want more authentic pierogies, you'll have to fly to Warsaw or Krakow. They just don't come any tastier than ours.

If it's been too long since you've had pierogies like Grandma used to make, you've come to the right place – **Pierogies Plus**. If you can't come visit us, **we'll come to you**. Don't forget to check out our other tasty **menu items** and **pierogie cooking instructions**.

You can also **purchase our products on-line**, including DVDs that we put together on how to make your own pierogies and stuffed cabbages the old-world way.

Whether you're local to Pittsburgh or across the country, we look forward to providing you with our authentic, made-from-scratch products. *Dziękuję!*

Join us on FaceBook for special offers, contests and other Pierogie Plus information. And thank you to all of our friends who have joined our online pierogie community!⁷

⁶ Those not familiar with the polka genre, here is a link to an all-time favourite polka hit "Who stole the Kishka?" <http://www.youtube.com/watch?v=EAmLXrMv4-c>.

⁷ <http://www.pierogiesplus.com>, [8.08.2011].

And they do have 1,867 positive entries on *Facebook*.⁸

The commercial side of Polonia sites should also be noted, where the advertising of commodities and services is common. American Polonia sites are especially beset by ads. The coupon system of product promotion, first introduced in “paper” media, has found its way also onto Web pages: <http://www.polishpages.poland.us/?mod=coupons>.

“New” Polonia sites may be exemplified by Polish sites in Ireland. <http://dublin24.net> and <http://dublinek.net> – the Ireland Polish Community Online – both target recent immigrants. Dublin24.net is an all Polish language site, whereas dublinek.net also has an English version. Both sites contain *inreach* elements focused on local community and *outreach* material through which they maintain close ties with the homeland. Let us enumerate some of the *inreach* and *outreach* items included on these sites⁹.

Inreach:

- a real time online camera located in the center of Dublin
- link to FAS – Northern Ireland's Job Centre – and other job offers
- information about Dublin and Ireland, including geographical and historical data
- step-by-step guidelines and practical tips on how to find a job in Ireland
- information and tips on how to prepare for employment emigration to Ireland – including information on the Personal Public Service Number, Safe Pass and how to establish a bank account in one of the Irish banks
- information about driving licenses
- important addresses and telephone numbers (these include: the Polish Embassy, trade unions, banks, police, bus station, social welfare, etc.)
- a forum with threads such as: family issues, entries according to Irish towns, etc.
- Polish-English on-line dictionary
- Dublin cinema schedules
- Dublin weather report
- articles on local issues, eg.: “Gas bills go up 22 percent”, “VAT down!”, “Dublin Zombie Walk 2011”, “Home and property prices in Ireland are going down”, etc.
- Dublin city map, interactive tour of Dublin, events in Dublin
- links to local businesses, eg.: Beauty Salon Dublin, photo.slufirski.com, etc.

⁸ An interesting “pierogies” site is also: <http://www.pierogifest.net>.

⁹ Both sites [09.08.2011].

- classifieds, currencies,
- Polish businesses – find a Polish professional near you
- news – Ireland, United Kingdom, in particular reports on the London riots – 9.08.2011
- interactive “find accommodation”, “search jobs”, “find an employee”, “find business”, “buy and sell”, “search personals”
- advertisements: credit cards, mortgage, parcels to Poland

In comparison to the *inreach* material, the *outreach* items are less numerous and are only limited to:

- links to Polish radio stations
- a link to the Nasza Klasa site.

This may be explained by the fact that the emigrants have arrived in Ireland recently and still have close ties with the motherland both in a physical sense (they have easier possibility of visiting their families due to relative geographical closeness) and in a digital sense (they presumably use the same sites they used before migrating). There is simply no demand to have *outreach* items included on the sites.

By contrast, far more *outreach* material is present on North American Polonia sites. For example <http://www.polishsite.us> – an all English site dedicated wholly to Polish culture, <http://www.polskiinternet.com/polski> – a Chicago-based site which contains the Polish national anthem, Polish weather report, numerous links to Polish pages and an interesting poster with the slogan “Daj pracę w kraju – kupuj polskie produkty” (Create workplaces in the motherland – buy Polish products).

The “old-new” Polonia generational differences are reflected in political and historical outlooks and result in Polonia’s polarization by historical and political allegiances, a phenomenon which has been significantly accelerated by the digital media. Cass R. Sunstein in his influential article “The Polarization of Extremes” published in the *Chronicle of Higher Education* in 2007, criticized the way Internet users demonstrate their world views (including political opinions) by avoiding information which is not in accordance with their views and preferring content which fully complies with their opinions. He concludes the article with these words:

The Internet makes it easy for people to create separate communities and niches, and in a free society, much can be said on behalf of both. They can make life a lot more fun; they can reduce loneliness and spur creativity. They can even promote democratic self-government, because enclaves are indispensable for incubating new ideas and perspectives that can strengthen public debate. But it is important to understand that countless editions of the Daily Me can also produce serious problems of

mutual suspicion, unjustified rage, and social fragmentation – and that these problems will result from the reliable logic of social interactions. [Sunstein 2007: B9]

Considering the criteria of political orientation, we can encounter Polonia sites like for example <http://www.rodaknet.com>, which have strong nationalistic, anti-Jewish, right wing overtones. It is not surprising that the majority of “old Polonia” in the United States and other countries as well, manifests this orientation. It found its expression during the second round of the last presidential elections when Jarosław Kaczyński won a landslide victory in North American Polonia centers. However in countries with a majority of recent “new” Polonia, like for example Sweden or Great Britain, the majority voted for Bronisław Komorowski.¹⁰ This demonstrates the political differences and polarization between the “old” and “new” Polonia which is more liberal and open to new ideas. As I have stated above – this is a generational issue. Therefore, the “old” Polonia sites adhere to the “Smoleńsk religion”¹¹ and now repeat the question: “Who killed Lepper?”

“Old” Polonia sites which “revive” and “invent” the legendary/imagined often fantasmatic homeland are what I call the Kresy¹² nostalgia sites. Here, the Polish geographical borders are still those of the pre-war. Noteworthy is the logo of the Kresy-Siberia Group site (<http://www.kresy-siberia.com/links.html>)



which presents the Polish national emblem in the form of a map of Poland deformed by the missing Kresy section. The Kresy-Siberia Group “is the international special interest group of over 750 survivors of the Soviet persecutions and their 2nd and 3rd-generation descendants. Its objectives are to research, remember and recognize the persecution of Polish citizens of all ethnic and religious backgrounds by the Soviet Union during World War 2.” Among its materials are the Virtual Memorial Wall, Research Sources, Books and Films, and Photographs. The Kresy-Siberia Group is also the author of the Kresy Claims site (<http://kresy-claims.org/kresyclaims.html>) dedicated to winning “[c]om-

¹⁰ Data on the base of Wirtualna Polska, [10.08.2011].

¹¹ „Herezja smoleńska. Narodziny nowej religii.” Newsweek.pl, 04.05.2011, <http://polska.newsweek.pl/herzja-smolenska--narodziny-nowej-religii,76144,1,1.html>, [10.08.2011].

¹² In this paper I will use the Polish phrase “Kresy” for the Eastern BorderLands of the II Polish Republic.

pensation for property left outside the present borders of Poland in connection with World War 2". Another interesting site is the interactive Kresy Siberia Virtual Museum (<http://kresy-siberia.org>) sponsored by an international foundation of the same name.

The general tone of these sites is the military motto "Bóg, Honor, Ojczyzna" (God, Honor, Homeland) first inscribed on the banners of the Polish Army in the West in 1943 and re-introduced in the Polish Army in 1993 – which has since been appropriated by many nationalistic, rightist and skinhead groups. Similar in tone are the World War II veteran sites; for example, <http://www.kresy-siberia.com/links.html> which is "dedicated to researching, remembering and recognizing the Polish citizens deported, enslaved and killed by the Soviet Union during World War Two."

As has been stated above, the geographical distribution of Polonia sites is strongly connected with economic status. Information inequality leads to social exclusion from participation in cyberspace. It can be concluded that digital participation mirrors, to a great extent, existing economic and class divisions. According to a typology suggested by Aurigi and Graham, "the social architecture of cyberspace" [1998: 63-65] may be broken down into three basic groups: 1. the "information users": i.e. the digital elite, 2. the "information used": i.e. digital shoppers, 3. the "off-line": i.e. marginalized groups who lack the financial resources to participate in cyberculture – the digital underclass.

The cyber-presence of the Polonia digital underclass is obviously non-existent on the Web and cannot be traced using digital means. Small Polonia communities scattered across Africa, South America and Asia, especially the former Soviet Republics, are barely represented on the Web. However, there are a few exceptions; for example, Polonia Mozambik (<http://poloniamozambik.tripod.com>), or <http://www.rodacynasyberii.pl>, a Polish-Russian language site by the Polonia organization in Abakan, a Republic of Chekasia in southern Siberia which features, among other items, a pdf version of the journal *Rodacy* documenting the lives of Poles living in Russia.

However, it is not possible to locate any sites of, for example, the ancestors of Polish Napoleonic soldiers still living in the Casale region of Haiti.¹³ This community with a strong Polish identity is excluded from participation in cyberspace due to economic conditioning. It is worth noting that Haiti has arguably the lowest gross domestic product per capita in the world.

As has been documented above, Polonia as a diaspora is widely represented on the World Wide Web. This new medium based on electronically mediated

¹³ An interesting report on the life of the Haiti Polonia in the Casale region of Haiti is presented in the documentary film by Marian Kutiak *Les polonais – Czarna Polonia* (2006).

communication enables its members to interactively participate in the local communities of the host society (the *inreach* features) and, what is also important, opens up possibilities for creating and maintaining proximity with the homeland in spite of physical distance (the *outreach* features) [Dufoix 2002: 80]. A truly transnational public sphere, “a digital homeland,” within Polonia scattered around the globe has emerged opening new horizons and possibilities for preserving and developing a renewed national identity in the contemporary global context.

Bibliography

- Appadurai A. [1996] *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis
- Aurigi A., Graham S. [1998] “The ‘crisis’ in the urban realm”, in Brian Loader (ed.) *Cyberspace Divide: Equality, Agency and Policy in the Information Society*, London
- Clifford J. [1997] *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press
- Dufoix S. [2008] Waldinger R. (Foreword by); Rodamor W. (Translator). *Diasporas*, Berkeley, University of California Press
- Gladsky T. S. [2008] “Beyond Sentiment,” *Polish American Studies*, Vol. LVIII, No. 1 (Spring 2001), Berkeley, University of California Press
- Jackson J. D. [2003] “Just Another Day in a New Polonia: Contemporary Polish-American Polka Music”, *Popular Music and Society*, Vol. 26, No. 4, 2003, p. 529-540
- Landzelius K. [2006] (ed.) *Native on the Net. Indigenous and Diasporic Peoples in the Virtual Age*, New York, Routledge
- Parham A. A. [2004] “Diaspora, Community and Communication: Internet Use in Transnational Haiti”, *Global Networks*, April 2004, Vol. 4 Issue 2, p. 199-217
- Sunstein C. R. [2007] “The Polarization of Extremes”, *Chronicle of Higher Education*, 12/14/2007, Vol. 54 Issue 16, p. B9

SUMMARY**Digital Homeland: Polonia on the World Wide Web**

For diasporic communities like Polonia, globally dispersed across space and time, the World Wide Web and electronically mediated forms of communication are ways of manifesting their presence and identity in the global context providing at the same time an anchor with the homeland. This article tracks the cyber-presence of Polonia on the World Wide Web and documents inreach sites focused on local communities and outreach sites geared at establishing links with the homeland and historical contexts. It also explores issues connected with marginalized Polonia communities (i.e. the digital underclass) which lack economic resources to fully participate in contemporary cyberculture.

Keywords:

diaspora, homeland, Polonia, World Wide Web

KONRAD GÓRNICKI

INSTYTUT SOCJOLOGII

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: KONGORE@INTERIA.PL

KAPITAŁ NATURALNY JAKO KATEGORIA SOCJOLOGICZNA

Zapóżyczony z ekonomii pojęcie kapitału zajęło ważne miejsce we współczesnej socjologii dzięki użyteczności kategorii kapitału kulturowego, ludzkiego i społecznego w badaniu procesów społecznych. W artykule została podjęta próba socjologicznego ujęcia problematyki innego rodzaju kapitału – kapitału naturalnego. Dotychczas obecny w naukach ekonomicznych kapitał naturalny nie był przedmiotem szczególnego zainteresowania socjologów, chociaż w niektórych pracach dotyczących świadomości ekologicznej akcentowano fakt wykorzystywania różnorodnych zasobów naturalnych do uzyskiwania korzyści czy zamiany na inne kapitały¹.

Pierwsza część pracy została poświęcona przedstawieniu pojęcia kapitału naturalnego na gruncie nauk ekonomicznych. Następnie przedstawiono dominujące w społeczeństwie sposoby myślenia o środowisku oraz użyteczną w rozważaniach socjologicznych na temat przyrody, także biorąc pod uwagę badania nad kapitałem naturalnym, doktrynę konstruktywizmu. W kolejnej, trzeciej części zaprezentowano socjologiczną koncepcję świadomości ekologicznej i podjęto próbę pokazania, że zasadne w badaniach nad świadomością ekologiczną jest uwzględnienie pojęcia kapitału naturalnego i związanych z nim interesów. W badaniach nad zbiorową percepcją kapitału naturalnego ważny jest problem społecznej waloryzacji kapitału naturalnego, które wykracza poza wycenę w kategoriach ekonomicznych. Tej kwestii poświęcona jest czwarta część artykułu. W zakończeniu pracy została podjęta próba wykazania, że pojęcie kapitału może być z korzyścią używane w analizach socjologicznych,

¹ Na przykład Piotr Gliński [1996] zwraca uwagę na wartości instrumentalistyczne środowiska naturalnego a w prekursorskiej pracy nad mieszkańcami Wigierskiego Parku Narodowego autorzy akcentują materialne korzyści odnoszone z zasobów przyrodniczych jako jedną z przyczyn konfliktu między administracją Parku a mieszkańcami, zob. [Osiniak i in. 1993].

nie tylko tych, które w sposób ścisły dotyczą relacji między społeczeństwem a środowiskiem naturalnym.

Badania kapitału naturalnego mogą być, jak sądzę, inspirujące dla rozważań związanych z socjologią pogranicza i wielokulturowości, w tym w zakresie konstruowania regionalnego społeczeństwa wielokulturowego. Po pierwsze, z tego powodu, że pojęcie kapitału naturalnego należy rozpatrywać w powiązaniu z zagadnieniem więzi terytorialnej, która przejawia się między innymi w przywiązaniu do środowiska przyrodniczego. W warunkach pogranicza mamy do czynienia z zasiedzonymi i konserwatywnymi zbiorowościami mieszkańców silnie związanymi z zamieszkałym obszarem, wraz z jego środowiskiem naturalnym. Po drugie, w sytuacji zamieszkiwania określonego terytorium przez zróżnicowane kulturowo zbiorowości, kapitał naturalny może stanowić przedmiot sporów lub nawet konfliktów etnicznych. Przykładowo, plan poszerzenia obszaru Białowieskiego Parku Narodowego jest odbierany przez ludność narodowości białoruskiej jako przejaw dyskryminacji. Po trzecie, w warunkach upodmiotowienia mieszkańców pogranicza, kapitał naturalny będzie nabierał znaczenia, jako źródło dochodu jednostek i jako baza endogennego rozwoju zbiorowości.

Kapitał naturalny jako kategoria naukowa: definicje i zastosowania

Kapitał naturalny to pojęcie, które zajmuje ważne miejsce w naukach ekonomicznych, w szczególności w subdyscyplinach ekonomii środowiskowej i ekonomii ekologicznej i istnieje już pewien dorobek naukowy odnoszący się od kwestii, które są przedmiotem naszego zainteresowania. Zasoby naturalne, ucieleśnione w formie kapitału ziemskiego, jako źródło uzyskiwania cennych dóbr, były rozpatrywane w ramach klasycznej XIX-wiecznej ekonomii politycznej. Współczesne analizy, zapoczątkowane w latach osiemdziesiątych i kontynuowane w latach dziewięćdziesiątych XX wieku w ramach nowej subdyscypliny ekonomicznej- ekonomii ekologicznej, dążą do szerszego wyjaśnienia problemu wykorzystywania dóbr przyrodniczych.

Kapitał naturalny tworzą „odnawialne i nieodnawialne zasoby naturalne oraz procesy ekologiczne rządzące ich występowaniem i wykorzystaniem” [Throsby 2010: 51]. Przyjmuje się, że kapitał naturalny obejmuje: odnawialne zasoby naturalne (np. lasy), nieodnawialne zasoby naturalne (np. ropa naftowa i minerały), ekosystemy które podtrzymują i regenerują takie zasoby, jak ziemia, powietrze i woda oraz zróżnicowane zasoby genetyczne (różnorodność

biologiczna). Tak jak w przypadku innych rodzajów kapitału można tu wyróżnić zasób kapitału naturalnego (np. las) i przepływ usług środowiskowych, nazywany także dochodem naturalnym (np. związanym z wycinką drzew).

Według innej definicji kapitał ekologiczny jest określany jako ogół dóbr i usług ekologicznych. „Oprócz zasobów odnawialnych i nieodnawialnych obejmuje on takie usługi środowiska, jak funkcja odbiornika zanieczyszczeń, utrzymywania składu atmosfery, poprawy klimatu, regulacji stosunków wodnych, produkcji żywności, utrzymania gatunków, rekreacji, tworzenia wartości estetycznych i kulturowych. W ramach ekonomii ekologicznej wymienia się podstawowy kapitał naturalny (elementy środowiska przyrodniczego niezbędne do życia) oraz pozostały kapitał naturalny, który, w opinii zwolenników ekonomii ekologicznej, ma stanowić przedmiot popytu i podaży, ponieważ jest substytucyjny” [Kiełczewski 2010: 14].

Nie wszystkie elementy środowiska przyrodniczego, zdefiniowanego ogólnie jako „ogół naturalnych zasobów i walorów biosfery” [Żylicz 2004: 13] podlegają wymianie na inne zasoby i kapitały, choć nie można wykluczyć, że staną się one kapitałem w przyszłości. Bez wątplenia takie zasoby przyrodnicze, jak cenne surowce naturalne czy atrakcyjne dla turystyki tereny przynoszą dysponentom dochód. Inne natomiast mogą generować zysk w przyszłości, wówczas gdy zaczną wzrastać na nie popyt. Wraz z rozwojem populacji ludzkiej i zmianami w środowisku coraz bardziej powszechna staje się utowarowienie zasobów które nie budziły wcześniej szczególnego zainteresowania jako kapitały- dotyczy to np. czystej wody czy też obszarów o względnie niezanieczyszczonej przyrodzie jako atrakcyjnych miejsc do mieszkania czy wypoczynku. Na wzrost znaczenia zasobów środowiska jako kapitału wpływa też rozwój technologii, która pozwala na eksploatację tych elementów środowiska które do tej pory były bezużyteczne. Przykładowo, w Polsce nagłośniona została się w ostatnich latach szansa na wydobycie, nieopłacalnego wcześniej tzw. gazu łupkowego metodą nowej technologii szczelinowania.

W obliczu kryzysu środowiskowego i wyczerpywania istotnych surowców naturalnych zagrożenie wykorzystania zasobów naturalnych, które generują korzyści kapitału nabiera szczególnego znaczenia. Modele rozwoju gospodarczego prowadzącego do wyeksploatowania zasobów środowiskowych zostały zastąpione wizją rozwoju zrównoważonego który ma godzić wymagania rozwoju ekonomicznego, społecznego i ochronę środowiska naturalnego. Przyjęcie wzoru rozwoju zrównoważonego przez agendy międzynarodowe i rządy wielu państw wiąże z zaakceptowaniem pewnych ograniczeń w korzystaniu z kapitału naturalnego, które mają zagwarantować, że możliwości wykorzystania zasobów środowiskowych przyszłych pokoleń nie zostaną uszczuplone.

Polityka wprowadzania zasad rozwoju zrównoważonego, poprzez promowanie i dofinansowanie proekologicznych rozwiązań gospodarczych może się przyczynić do tego, że wykorzystanie wcześniej nieopłacalnych z ekonomicznego punktu widzenia zasoby stają się cennymi zasobami, tak jak to ma miejsce np. z wykorzystaniem odnawialnych źródeł energii.

Kapitał naturalny, tak jak inne rodzaje kapitału, w odpowiednich warunkach może stanowić istotny czynnik rozwoju zbiorowości, która dysponuje tego rodzaju zasobami. Musi zaistnieć szereg warunków o charakterze makroekonomicznym, mikroekonomicznym, prawnym, a także społecznym, aby tak się stało.

Spoleczne obrazy przyrody

Jonh Urry i Phil Macnaghten dominującą w ekonomii wizję środowiska naturalnego i jego elementów, w tym także tych, które tworzą kapitał naturalny, ujmują jako instrumentalizm środowiskowy. Instrumentalizm środowiskowy, jeden z trzech powszechnych poglądów czy doktryn na przyrodę, odwołuje się do urynkowanej koncepcji człowieka i interesu jednostkowego i społecznego jako głównego motywu działań ludzi. Kalkulacja prowadząca do maksymalizacji korzyści prowadzi do postępowania wywierającego pozytywne lub negatywne skutki dla przyrody. Doktryna instrumentalizmu środowiskowego obecna w koncepcjach ekonomii środowiska ujmują problem wzajemnych relacji społeczeństwo – przyroda w kategoriach gospodarowania zasobami w oparciu o analizę efektywności kosztów czy oceną warunkową [Macnaghten, Urry 2005: 13].

Kolejnym poglądem, który według Macnaghtena i Urry'ego jest powszechnie obecny we współczesnym myśleniu o przyrodzie, jest realizm środowiskowy, ujmujący przyrodę jako byt rzeczywisty- środowisko, dostępne badaniu za pomocą metod naukowych. Przyroda zgodnie z tą doktryną znajduje się poza społeczeństwem. Doktryna idealizmu środowiskowego opiera się na poszukiwaniu fundamentalnych stałych i spójnych wartości przypisanych trwale do przyrody, nadających jej sens i znaczenie. Wartości te dają się opisać przez odwołanie zarówno do rzeczywistości przyrodniczej, jak i obecnych w społeczeństwie poglądów na temat środowiska. Tego rodzaju myślenie o przyrodzie można zidentyfikować w ideologiach i programach organizacji ekologicznych.

Inny status w świadomości społecznej posiada doktryna konstrukcjonizmu obecna głównie w teoretycznych rozważaniach socjologów. Przełamuje ona

monopol nauk przyrodniczych na zajmowanie się środowiskiem naturalnym i włącza przyrodę w obręb społeczeństwa. Dzięki temu konstrukcjonizm pozwala na umiejscowienie procesów kształtowania się wyobrażeń, wizji i poglądów na przyrodę na tle bardziej ogólnych przemian społeczno-kulturowych.

Zgodnie z poglądem konstrukcjonistycznym wpływ społeczeństwa na środowisko przyrodnicze ma dwa wymiary: po pierwsze, wiąże się z przekształcaniem natury w sensie fizycznym, a po drugie, sama przyroda jest konstruktem myśli ludzkiej, stanowi wytwór złożony z wyobrażeń społecznych. Według tej wizji nie istnieje prosty byt, który można by nazwać przyrodą i „...nie ma jednej przyrody jako takiej, lecz są różne konkurencyjne przyrody i (...) każdą z nich konstytuuje różnaitość procesów społeczno kulturowych, od których takie przyrody nie dają się oddzielić” [ibidem: 17].

Na powszechne obecnie postrzeganie przyrody jako zagrożonej złożyło się wiele społecznych i kulturowych procesów, na pozór niełączących się z environmentalizmem takich, jak powstanie kontrkulturowych ruchów społecznych, czy niektóre aspekty globalizacji. Do zaistnienia problemu ekologicznego w przestrzeni społecznej przyczyniły się przede wszystkim dwa zjawiska: po pierwsze, zmiany środowisku naturalnym zaczęto dostrzegać jako problem, a nie tylko jako „naturalny” skutek procesów modernizacji, a po drugie, nagromadzenie wydarzeń i kwestii związanych z destrukcją przyrody stało się w społecznym odczuciu świadectwem kulminacji kryzysu środowiskowego. Inne zjawiska i procesy zaangażowane w wytwarzanie się społecznego poczucia zagrożenia środowiska to: upowszechnienie się podróży i turystyki, które, przez możliwość porównywania różnych środowisk dostarczały podstaw do oceny i rozróżniania ich jako nieskażonych, „naturalnych” i zniszczonych, a także rozpowszechnienie nieufności, zarówno wobec nauki i technologii jak i instytucji publicznych, które miały zapobiegać zagrożeniom ekologicznym.

Pojęcia i symbole wpływające na współczesne rozumienie środowiska powstały w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku i wynikały nie tylko z troski o zagrożenie środowiska, ale także w znacznym stopniu z zaniepokojenia kierunkiem rozwoju społeczeństwa wytyczanym przez procesy XX-wiecznej modernizacji i technokratyczną kulturę polityczną. „Tak więc środowisko jako problem zostało stworzone lub wymyślone za pośrednictwem spraw i polityki wyraźnie niezwiązanych z jednym jednoznacznym środowiskiem jako takim” [ibidem: 34-35].

W polskiej socjologii konstruktywizm jest obecny w kulturalizmie Floriana Znanieckiego, który w swojej filozofii społecznej odrzuca istnienie w sposób jednoznaczny przedmiotów realnych i przyjmuje za ontologiczną podstawę rzeczywistości świadomość i aktywność człowieka. Środowisko naturalne ma

charakter wtórny w stosunku do kultury i jest każdorazowo tworzone przez żyjące w społeczeństwa poprzez doświadczenia, myśli, działania oraz takie konstrukty społeczne jak mity czy system prawny [Maczak 2000: 34]. Należy zatem „brać przestrzeń (...) ze współczynnikiem humanistycznym, tj. tak jak jest doświadczana przez podmioty ludzkie” [Znaniński 1938: 90].

Rozumienia przyrody zmieniają w zależności od czasów i kształtujących się w historii poglądów i idei, kręgu kulturowego, umiejscowienia geograficznego. Mamy tu do czynienia ze społecznym procesem konstruowania przyrody i wytyczania granic między światem ludzi i przyrodą. Włączanie do jednego lub drugiego świata nie ma charakteru obiektywnego i ostatecznego.

Przykładowo, w powszechnym rozumieniu wieś jawi się jako domena natury w przeciwieństwie do miasta, które jest produktem cywilizacji. Tymczasem jest to środowisko wytworzone przez człowieka, włączone w procesie społecznego definiowania w obręb natury. Nawet obszary przyrody chronionej, w tym rezerваты, nie są pozbawione ingerencji człowieka, choćby przez sam fakt, że zostały w sposób sztuczny wytyczone i poddane ścisłej kontroli.

Świadomość ekologiczna a kapitał naturalny

Wśród badaczy nie ma zgody dotyczącej tego, jaki zakres powinno obejmować pojęcie świadomości ekologicznej. Poniżej zaprezentowano składowe pojęcia świadomości ekologicznej, obecne zarówno w rozważaniach o charakterze teoretycznym, jak i w definicjach operacyjnych i prezentowanych wynikach badań. Podjęta została też próba uzupełnienia dotychczasowych rozważań nad świadomością ekologiczną o wymiar interesów, która to kategoria może znajdować odzwierciedlenie w wyróżnionym dodatkowo, obok wymiaru aksjologiczno – normatywnego i opisowo- technicznego, instrumentalnym aspekcie świadomości ekologicznej.

Próbie uporządkowania kwestii różnorodności źródeł wiedzy stanowiącej podstawę świadomości ekologicznej ujmuje typologia Andrzeja Sadowskiego, uwzględniająca cztery jej rodzaje, wyróżnione ze względu na rodzaj poznania i sposób odzwierciedlenia rzeczywistości ekologicznej.

1. Potoczna świadomość ekologiczna oparta jest na codziennym doświadczeniu przyrody i jej obserwacji a także wymianie opinii w obrębie własnego otoczenia społecznego. Można wyróżnić dwa jej rodzaje:
 - potoczna świadomość ekologiczna rozproszona- jest kategorią świadomości jednostkowej, jest nietrwała i zmieniająca się pod

- wpływem opinii, sfragmentaryzowana, odnosząca się często do różnych aspektów środowiska ale nie tworząca w miarę choćby spójnej całości systemu przekonań, stereotypów, wiedzy.
- potoczna zintegrowana świadomość ekologiczna – jej podmiotem jest zbiorowość, ma całościowy charakter i jest spójna. Jej źródłem jest kultura społeczności lokalnej, „zawiera wiedzę nie poddana weryfikacji, chociaż niejednokrotnie bardzo głęboko uzasadnioną warunkami pracy i życia miejscowej ludności; bardzo ważny jest aspekt emocjonalny utrwalony w następstwie wspólnego zamieszkiwania w dłuższym wymiarze czasowym; mieszczą się tutaj postawy optymizmu, jak i pesymizmu, obaw i nadziei, przyzwyczajień i przesądów: jej podstawowym źródłem jest tradycja, przeszłość kulturowa” [Sadowski 2000: 198] .
2. Religijna świadomość ekologiczna oparta jest na teologicznej interpretacji relacji między człowiekiem a przyrodą. Wpływa na świadomości ludzi wierzących, a także i niewierzących. Współczesne poszukiwania na gruncie religijnym skoncentrowane są na poszukiwaniu etyki środowiskowej i wywodzą się z franciszkańskiej afirmacji przyrody oraz filozofii tomistycznej [Kiełczewski 1999: 71]. Wpływając na system aksjologiczno-normatywny religia może dostarczać moralnych argumentów na rzecz zachowań proekologicznych.
 3. Świadomość ekologiczna o charakterze ideologicznym „stanowi zespół przekonań, poglądów i dyrektyw działania zorientowanych na realizację celów i wartości ekologicznych” [Sadowski 2000: 199]. Obecna jest w programach i ideologiach ruchów i organizacji ekologicznych. Wiąże się z przekonaniem o nadrzędnej wartości przyrody i jej ochrony, przy częstym pomijaniu lub lekceważeniu innych potrzeb społecznych. Oprócz poznawczego ma także wymiary praktyczne- edukacyjny i propagandowy. W tym celu przekaz ideologiczny jest skonstruowany tak, aby wyzwać i wzmacniać nastawienia proekologiczne i stymulować emocje i sprzeciw wobec dewastacji środowiska naturalnego oraz sprzeciw wobec tych idei, które nawołują do niszczenia przyrody. Często używana argumentacja korzysta z wiedzy naukowej, ale zaangażowanie na rzecz słusznej sprawy powoduje, że jest ona stosowana instrumentalnie i selektywnie.
 4. Naukowa świadomość ekologiczna oparta jest o wiedzę z zakresu nauk przyrodniczych, technicznych i społecznych. Jej zakres może być szeroki i obejmować procesy prowadzące do degradacji środowiska, ale także może ona dotyczyć ogólnie, znajomości procesów zachodzących

w biosferze i ekosystemach. Źródłem takiej wiedzy są zweryfikowane wyniki badań, a upowszechniana jest przez publikacje naukowe i edukację ekologiczną. Dostęp do tej wiedzy wymaga zainteresowania kwestiami przyrodniczymi i zaangażowania, a także wymaga pewnych kompetencji, stąd zapewne wynika jej ekskluzywny charakter. Proces rozwoju świadomości ekologicznej, zdaniem A. Sadowskiego, ma charakter ewolucyjny i polega na przechodzeniu od jednego typu świadomości do następnego, odpowiadającego realnie istniejącym wymogom godzenia potrzeb rozwojowych społeczeństwa z zachowaniem środowiska naturalnego.

Obok wiedzy ważnym elementem świadomości ekologicznej są wartości. Wartości to, w ujęciu Anthony Giddensa, abstrakcyjne idee określające to co jest ważne, wartościowe i pożądane, które „dają ludziom poczucie sensu i są dla nich drogowskazem w interakcjach ze światem społecznym” [2004: 45]. Wartości tworzą pewien wewnętrznie uporządkowany system odzwierciedlający preferencje podmiotu. Problem wartości ekologicznych może być wiązany z wartościami najwyższymi, światopoglądowymi. Punktem odniesienia w ocenie stanu środowiska stają się zatem takie wartości jak: zdrowie, bezpieczeństwo dobrobyt, wartość przyrody, równowaga ekologiczna, sprawiedliwość [Matczak 2000: 50-51]. Problem ekologiczny może być postrzegany jako zagrożenie wartości światopoglądowych lub rozpatrywany w kategoriach naruszenia pewnych wartości użytkowych.

Należy wskazać na istotną różnicę między wartościami społecznymi rozumianymi jako przekonania i idee warunkujące sposoby myślenia i działania ludzi, będące składową świadomości społecznej i kultury zbiorowości a wartościami odnoszonymi do pewnych cech, walorów lub wartości materialnej jakiegoś obiektu. David Throsby nazywa wartość w tym drugim rozumieniu „wartością w liczbie pojedynczej” [2010: 31]. O ile wartości społeczne są przedmiotem zainteresowania takich nauk humanistycznych, jak socjologia czy antropologia kulturowa oraz filozofii, to wartość jako cecha i wartość materialna jest rozważana głównie w ekonomii, a w szczególności w ramach ekonomicznej teorii wartości. Ugruntowane w polskiej literaturze rozumienie wartości ekologicznych należy jednak wiązać z takim ujęciem wartości, które odnosi je do pewnych cech środowiska. Wartości ekologiczne to „elementy środowiska naturalnego postrzegane i oceniane przez ludzi” [Gliński i in. 1990: 16] w kontekście tego, jakie powinny być. Odwołując się do znanej tezy Ingleharta o przejściu w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych społeczeństw zachodnich od wartości materialnych do postmaterialnych, wartości ekologiczne należy zaliczyć do tej drugiej kategorii. Piotr Gliński wymienia następująca charaktery-

stykę miejsca wartości ekologicznych w świadomości społeczeństwa polskiego w latach dziewięćdziesiątych XX wieku:

- od lat osiemdziesiątych stopniowo zakorzeniły się świadomości społecznej, choć proces formowania się świadomości ekologicznej ciągle trwa,
- wartości ekologiczne są „uznawane”, ale „nie odczuwane” i nie przekładają się na powinności i zachowania proekologiczne, przywiązanie do wartości ekologicznych ma charakter deklaracyjny i nie przekłada się na sferę powinności,
- wartości ekologiczne są traktowane instrumentalnie jako umożliwiające zaspokojenie różnorodnych potrzeb,
- proces przechodzenia do pełnej akceptacji wartości ekologicznych wymaga uprzedniej akceptacji obrazu środowiska jako zagrożonego, co utrudniają na poziomie jednostkowym psychologiczne mechanizmy obronne,
- w warunkach konkurencji z innymi wartościami, zwłaszcza w przypadku deprywacji potrzeb o charakterze materialnym, wartości ekologiczne choć obecne w świadomości społecznej są postrzegane jako drugorzędne [1996: 144-145].

Na podstawie analizy wyników badań nad świadomością ekologiczną społeczeństwa polskiego P. Gliński wyróżnił następujące jej poziomy:

1. Intuicyjne przekonania o zagrożeniu przyrody lub negatywnym wpływie tego zagrożenia na potrzeby. Jest to najbardziej powszechny aspekt świadomości.
2. Wiedza o mechanizmach zagrożeń, dotycząca procesów powstawania zagrożeń i ich wpływie na człowieka. Świadomość zagrożeń ekologicznych i zagrożeń, jakie stwarza dla zdrowia zdevastowane środowisko naturalne, jak wskazują badania, w polskim społeczeństwie, częściej opiera się na intuicyjnych przekonaniach niż na wiedzy o charakterze naukowym.
3. Reakcja emocjonalna wiążąca się z, potwierdzonymi badaniami, stresogennym wpływem zdevastowanego środowiska na sferę psychiczną.
4. Poziom behawioralny a więc odnoszący się do podejmowania działań proekologicznych, które mogą przybierać postać działań przystosowawczych lub dążących do zmiany niekorzystnej, z punktu widzenia środowiska działań prospołecznych [ibidem: 138-139].

Dodatkowo, wśród elementów konstytuujących świadomość ekologiczną autor wymienia wrażliwość ekologiczną. Można ją ująć, jako zdolność do przyjmowania empatycznej postawy wobec elementów żywych tworzących śro-

dowisko naturalne. Jej wskaźnikiem jest respektowanie praw do życia wolnego od cierpienia zwierząt i godnego ich traktowania [ibidem: 138-139].

Ważną kategorią świadomości ekologicznej są postawy. Burger utworzył indeks postaw proekologicznych, który służy do wyodrębnienia z populacji grupy proekologicznej czyli kategorii osób o największej wrażliwości i wiedzy ekologicznej. Grupę proekologiczną tworzą osoby, które jednocześnie:

- pośród zagrożeń cywilizacyjnych wskazały na zatrucie środowiska,
- zadeklarowały, dużym lub bardzo dużym stopień zaniepokojenia stanem środowiska w kraju,
- wyraziły pogląd, że zdecydowanie warto, lub warto zakazać szczególnie szkodliwej produkcji nawet jeżeli będzie się to wiązało ze wzrostem bezrobocia,
- prezentowały opinie możliwości pogodzenia rozwoju przemysłowego z nakładami na ochronę środowiska lub wyrażały preferencje dla ochrony środowiska naturalne względem rozwoju przemysłowego kraju [Burger 1992].

Świadomość ekologiczna bywa opisywana w dwóch aspektach: opisowo-technicznym i aksjologiczno- normatywnym [Górka i in. 2001: 30-31]. Wiedza opisowo techniczna zawiera wiedzę ogólną o procesach przyrodniczych i znajomość mechanizmów zagrożeń środowiska naturalnego i sposobów przeciwdziałania niszczeniu przyrody. Częścią tej sfery jest także wyobraźnia ekologiczna zdefiniowana jako „swoista dyspozycja, umiejętność przewidywania ekologicznych skutków podejmowanych działań, zdolność całościowego widzenia i ujmowania powiązań między jednostkowym, lub zorganizowanym (społecznym) działaniem człowieka a procesami przyrodniczymi, umiejętność projektowania działań zgodnych z wymaganiami wiedzy ekologicznej” [ibidem: 31]. Podstawą wymiaru opisowo-technicznego jest wiedza z zakresu nauk przyrodniczych, technicznych, medycznych oraz niektórych nauk społecznych jak ekonomia. Sfera aksjologiczno- normatywna jest przedmiotem zainteresowania socjologów i przedstawicieli innych nauk społecznych i odnosi się do systemu wartości, norm moralnych i postaw wobec przyrody. W rozróżnieniu sfery opisowo-technicznej i aksjologiczno-normatywnej, na co należy zwrócić uwagę, dodać brak jest takich składowych, jak wiedza potoczna, intuicyjne przekonania odnoszące się do zagrożeń środowiska i wpływu na życie i zdrowie ludzi czy wrażliwość ekologiczna które pojawiają się w socjologicznych badaniach świadomości ekologicznej, jako zasadnicze jej elementy.

Badania świadomości ekologicznej proponują uzupełnić o aspekt interesów. W naukach społecznych mamy do czynienia z różnymi koncepcjami interesu. Wynika to przede wszystkim z wielości koncepcji teoretycznych w ciągle

rozwijających się dyscyplinach naukowych, w których interes jest różnie definiowany i pełni różne role. Na niejednoznaczność tego pojęcia wpływ ma także jego obecność w języku potocznym. Rozumienie interesu może się także zmieniać w zależności od tradycji językowej: np. w języku angielskim termin ten jest rozumiany przede wszystkim jako interes ekonomiczny, podczas gdy w języku polskim ma on szersze znaczenia. Poniżej opisano w skrócie niektóre najważniejszych problemów, jakie pojawiają się w kontekście rozważań nad interesem jako pojęciem, które może być użyteczne w badaniach świadomości ekologicznej.

W sposób najbardziej ogólny interes jako siłę „sprawczą bądź przyczynę (...) decydującą o zachowaniach jednostek i grup społecznych” definiuje Władysław Adamski [1998: 357]. Przy przyjęciu tak szerokiego rozumienia kategorii interesu pojawia się problem ścisłego oddzielenia sfer wartości i interesów w analizie konkretnych przypadków zachowań społecznych. Wynika on z tego, jak ujął to Marek Ziółkowski, że interesy i wartości „mają wiele podobnych cech, są w zbliżony sposób społecznie artykułowane, tak samo w istocie funkcjonują a w szczególności oddziałują na zachowania na zachowania indywidualne i zbiorowe” [1999: 178]. Autor ten definiuje wartości i interesy jako: „subiektywne cele, którym towarzyszy zwykle mniej lub bardziej rozbudowana znajomość środków osiągnięcia tych celów, czyli reguł postępowania. Przy czym interes jest celem uważanym za korzystny: dążenie do realizacji interesów związane jest z orientacją hedonistyczną, utylitarystyczną, instrumentalną. Wartość natomiast jest celem uznawanym za słuszny, właściwy czy też usprawiedliwiony, wyznaczającym orientację normatywną, aksjologiczną” [ibidem: 178].

Inną propozycję przeprowadzenia granicy między interesami i wartościami zaproponował Andrzej Siciński, przywoływany przez P. Glińskiego w pracy *Stylę działań organizacji pozarządowych w Polsce. Grupy interesu czy pożytku publicznego?* Interes grupy odnosi się do potrzeb o doraźnym charakterze członków grupy, jest „bezpośredni, krótkookresowy, prywatny” w przeciwieństwie do wartości, które wymagają przyjęcia dłuższej perspektywy czasowej, uwzględnienia potrzeb dominujących z punktu widzenia całej zbiorowości i uwzględniania interesów innych grup i jednostek [Gliński 2006: 22].

Interesy można dzielić ze względu na ich podmiot, którym może być jednostka, grupa lub cała kultura. Przy czym z punktu widzenia badania świadomości ekologicznej w kontekście konkretnych społeczności właściwe jest przyjęcie socjologicznej perspektywy, zgodnie z którą interes jest kategorią opisu zbiorowości [Ziółkowski 1999: 178].

Ważną kwestią jest obiektywny i subiektywny charakter interesu. Interes obiektywny istnieje niezależnie od tego czy jest uświadamiany przez podmiot

indywidualny lub zbiorowy. Koncepcja interesu obiektywnego zakłada istnienie jakichś kryteriów, zewnętrznych wobec podmiotu, które pozwalają interes ten rozpoznać. Interes posiada charakter subiektywny, gdy jego istnienie wynika z postrzegania go przez podmiot i możliwość jego definiowania jest wyłączną kompetencją tego podmiotu. Koncepcja subiektywistyczna interesu włącza go obok takich elementów jak wiedza, idee, poglądy i przekonania do kategorii świadomości społecznej.

Obraz człowieka nastawionego na realizację własnych interesów, racjonalnie kalkulującego korzyści i straty swoich działań tzw. *homo oeconomicus*, choć nieobcy socjologii w największym stopniu zdominował nauki ekonomiczne. Odnajdziemy go również w koncepcjach dylematów społecznych i dóbr publicznych, w których rozważany jest konflikt między interesem indywidualnym a zbiorowym oraz między interesem krótkofalowym i długofalowym. Teorie te, wśród których możemy wymienić koncepcje „tragedii dóbr wspólnych” D. Hardina, czy „logiki działań kolektywnych” M. Olsona, są wykorzystywane również w rozwiązywaniu problemów ekologicznych. Problem ekologiczny jest ujmowany w takich analizach jako przypadek należący do szerszej kategorii problemów społecznych, które odnoszą się do problemu rozdziału dóbr publicznych w zbiorowości [Matczak 2000; Milicki 1999].

Socjologiczna wizja człowieka, kładzie nacisk na zdeterminowanie zachowań aktorów zbiorowych i indywidualnych przez wartości, normy i wzory zachowań grupowych nabyte w trakcie socjalizacji. Przewyciężenie ograniczeń poznawczych modeli człowieka ekonomicznego i człowieka społecznego przynosi, zdaniem W. Morawskiego, koncepcja człowieka społeczno- ekonomicznego. Zgodnie z tym modelem ludzie nie mogą podejmować decyzji doskonale racjonalnych z punktu widzenia maksymalizowania korzyści. Ograniczenia racjonalności decyzji wynikają przede wszystkim z barier poznawczych ale także z zakorzenienia jednostek w zewnętrznych wobec niej regułach i wzorach instytucjonalnych i ukształtowanych w doświadczeniu schematach interpretacyjnych, które stanowią uwewnętrznioną matrycę w procesie podejmowania decyzji. Wybory indywidualne z jednej strony są podejmowane w oparciu o posiadane informacje, z drugiej zaś strony wpływają na nie takie czynniki społeczne jak np. aspiracje. Skutkują te wybory realnymi działaniami człowieka zmierzającego do urzeczywistnienia swoich dążeń [Morawski 2001: 34-36]. Koncepcja ta bierze pod uwagę wpływ społeczeństwa na działania jednostek, lecz zostawia także szeroki margines swobody zawarty między wartościami i normami społecznymi a dążeniami i działaniami, który pozwala realizować ludziom indywidualne interesy.

Analizując problem grup interesu Piotr Gliński wskazuje na następujące kwestie:

- interesy mogą być przez członków zbiorowości postrzegane na różnych poziomach i odmiennie uświadamiane,
- interesy indywidualnych członków i podgrup w ramach grupy mogą się istotnie różnić od siebie,
- interes grupowy może być trudny do rozpoznania w sytuacji, gdy z różnych przyczyn nie jest realizowany,
- zaspokojenie chwilowej korzyści może uniemożliwić realizację interesu długofalowego. Ocena tego co jest interesem, jednostkowym czy zbiorowym zależy od przyjętej perspektywy czasowej i dominującego w określonym momencie interesu.

Jak pisał przywoływany przez P. Glińskiego psycholog Janusz Reykowski „jeżeli osobowość człowieka jest dobrze zintegrowana, to uwzględnienie interesu dominującej, struktury (schematów regulacji- przypis mój) jest równoznaczne z uwzględnieniem interesów całości, w przypadku braku integracji (...) reakcje emocjonalne mogą pozostawać w zasadniczej sprzeczności z interesem całości” [Reykowski 1968, za: Gliński 2006: 21]. Zdając sobie sprawę z ryzyka popełnienia błędu hipostazy, należy zwrócić uwagę na sensowność przyjęcia pewnej analogii między funkcjonowaniem interesu jako kategorii psychologicznej i interesu zbiorowości rozpatrywanej jako system. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z konkurencją interesu doraźnego i bardziej trwałego oraz interesu części i całości systemu. Podobnie jak przypadku jednostek tak i w grupach odnajdujemy określone hierarchie i schematy regulacyjne pozwalające na ujawnienie się interesu dominującego, a w obydwu tych rodzajach rzeczywistości kluczowa dla interesu całości okazuje się integracja systemu.

Wymiar interesów był uwzględniany w niektórych pracach dotyczących społecznych uwarunkowań ochrony środowiska z reguły jednak go nie wyodrębniano łącząc głównie ze sferą wartości, norm i wzorów postępowania, a także z aspektem behawioralnym świadomości ekologicznej. Przykładem może być tu przeprowadzona przez P. Glińskiego w przywoływanej już w tym artykule książce *Polscy zieloni. Ruch społeczny w okresie przemian* analiza świadomości ekologicznej polskiego społeczeństwa w świetle badań socjologicznych. Autor wskazuje na „instrumentalne na ogół podejście społeczeństwa do wartości ekologicznych. Są one na ogół cenne dlatego, że umożliwiają zaspokojenie wielu potrzeb podstawowych” [Gliński 1996: 144].

Często też, uwzględniana jest sprzeczność, jaka istnieje między interesami i zachowaniami w sferze konsumpcji indywidualnej i zbiorowej a bardziej ogólnym interesem społecznym związanym z ochroną środowiska. Zachowania

konsumpcyjne, szkodzące środowisku są przeciwstawiane proekologicznym zachowaniom konsumpcyjnym, które należy wiązać z między innymi z poszanowaniem energii i wody, koniecznością segregacji i recyklingu odpadów.

Wyraźne odniesienia do sfery interesów- korzyści, jakie jednostki odnoszą z wykorzystywania zasobów przyrodniczych, znalazły się w jednej z pierwszych prac poświęconych badaniu świadomości ekologicznej mieszkańców obszarów przyrody chronionej w Polsce *Wigierski Park Narodowy a jego mieszkańcy* [Osiniak i in. 1993]. We wnioskach tej pracy znalazła się między innymi konkluzja, że zachowania tradycyjne, wynikające z kultury chłopskiej związane z intensywną eksploatacją środowiska naturalnego traktowanego w znacznej mierze w sposób instrumentalny, przetrwały wśród mieszkańców słabo zurbanizowanych obszarów północno- wschodniej Polski. Interesy jako kategorię badania świadomości ekologicznej można łączyć ze sferą praktyk społecznych. Według P. Macnaghtena i J. Urry praktyki społeczne mają fundamentalne znaczenie dla powstawania obrazów środowiska naturalnego; „to specyficzne praktyki społeczne, zwłaszcza ludzkie zamieszkiwanie, przetwarzają, odtwarzają i przeobrażają i przeobrażają różne przyrody i różne wartości” [Macnaghten, Urry 2005: 10]. Podobnie jak autorzy książki o mieszkańcach Wigierskiego Parku Narodowego, Macnaghten i Urry akcentują uwikłanie codziennych praktyk w uznawane społecznie przekonania dotyczące przyrody, jej przyszłości, czy roli człowieka w środowisku. Mamy tu do czynienia z wzajemnym oddziaływaniem obu tych sfer: praktyk społecznych i idei, wiedzy, poglądów i przekonań. „Owym pojęciom często przeciwstawiają się lub przeczą oficjalne dyskursy biurokratyczne i naukowe lub dyskursy zarządzania, które często stają się raczej częścią problemu niż rozwiązaniem” [ibidem: 11].

W rozważaniach nad świadomością ekologiczną można wymiar interesów odnosić zarówno do szans, jak i barier, które stwarza środowisko naturalne i konieczność jego ochrony w realizacji dążeń indywidualnych i zbiorowych. Przeszkody wiążą się m.in. z: ograniczonym charakterem zasobów przyrodniczych, potrzebą reglamentacji w wykorzystywaniu środowiska naturalnego, zarówno ze względu na wymogi przyrodnicze jak i na sprzeczności, które mogą się pojawić między interesem indywidualnym i zbiorowym, a także wiążą się możliwościami o charakterze ekonomicznym i technicznym oraz obowiązującym prawem. W analizach interesów społecznych związanych z wykorzystaniem przyrody właściwe jest branie pod uwagę, także czynników o charakterze społeczno – kulturowym: funkcjonujących w zbiorowości wartości i norm, oraz ukształtowanych wzorów zachowań. Ważnym aspektem funkcjonowania interesów w relacjach między zbiorowościami a środowiskiem naturalnym jest ten związany z możliwościami, jakie może przynosić środowisko natural-

ne szczególnie wówczas, gdy interesy indywidualne i zbiorowe będą realizowane z poszanowaniem potrzeby jego zachowania. Odnosząc interes określonej zbiorowości do zasobów przyrodniczych należy się odwołać do kategorii kapitału naturalnego, który tworzą te zasoby środowiska naturalnego, będące w dyspozycji społeczności lokalnej, które mogą być wymieniane na inne zasoby lub kapitały. Wykorzystywanie przez zbiorowość tego rodzaju zasobów wiąże go je interesami o głównie o charakterze materialnym, choć nie tylko, jakie powstają w wyniku zamieszkiwania w środowisku naturalnym w którym istnieją odpowiednie dobra przyrodnicze. Interesy mogą przykładowo dotyczyć korzyści związanych z wykorzystaniem lasów, jezior, rzek, czystego powietrza, atrakcyjnego krajobrazu, drewna i runa leśnego, a także, z możliwości prowadzenia działalności rolniczej, turystycznej lub przemysłowej czy z wysokiej wartości gruntów na atrakcyjnych przyrodniczo terenach. Analiza sposobów, w jaki kapitał naturalny jest wartościowany przez członków społeczeństwa pozwala na uwzględnienie wielości interesów wiążących się z kapitałem naturalnym.

Wartość kapitału naturalnego

Dobra, które nie posiada wartości nie można chronić. Określenie wartości środowiska naturalnego jest zatem istotne wówczas, gdy istnieje potrzeba podejmowania praktycznych decyzji czy ogólniej, wyznaczenia celów polityki ekologicznej. Dostarcza również podstawy do oceny skuteczności podjętych decyzji. Inne znaczenie wartości środowiska wiąże się z oceną jego jakości, która umożliwia oszacowanie dostępnych zasobów środowiskowych i pomaga ustalić optymalny stopień ich wykorzystania, a także służy nauce oraz tworzeniu standardów [Matczak 2000: 136].

Wprowadzone zostało tu rozróżnienie między wyceną która ma charakter ekonomiczny, oraz oceną, która ma charakter szerszy i wiąże się z bardziej ogólnym procesem społecznym przypisywania wartości. Należy tu zaznaczyć, że wycena wiąże się z kłopotliwym zagadnieniem przypisywania miar ekonomicznych rzeczom „bezcennym”, w sytuacji, gdy często jest braku rynku, na którym wartości mogły być przypisane.

W znaczeniu materialnym podstawowa wartość środowiska naturalnego polega przede wszystkim na tym, że stwarza ono warunki dla wszelkiego życia na ziemi. Dopiero w następnej kolejności należy wyliczać, podkreślany w anali-

zach ekonomicznych, wpływ, jaki wywiera na dobrobyt człowieka przez dostarczanie dóbr konsumpcyjnych i środków produkcji [Żylicz 2004: 13].

Wartość dóbr i zasobów przyrodniczych o charakterze odnawialnym jest ujmowana w miarach fizycznych. W ten sposób ujmowane są wartości biologiczne, ekologiczne oraz zasoby naturalne.

Na ocenę wartości środowiska wpływają preferencje ludzi. „Fizyczna obecność danego elementu środowiska nabiera wartości poprzez swoje znaczenie społeczne. Podobnie strata daje się stwierdzić poprzez stan deprywacji społecznej” [Matczak 2000: 136]. Wyróżnić można antropocentryczne i ekocentryczne sposoby wartościowania środowiska przyrodniczego. „W ramach stanowiska antropocentrycznego zakłada się, że środowisko ma wartość „obiektywną” i wymienną- daje się zmierzyć oraz porównać z innymi dobrami” [ibidem: 137]. W ekonomii jest to wartość w jednostkach pieniężnych wyznaczona przez preferencje zgłaszane przez konsumentów. Obok takiego podejścia istnieje kwestia oceny „wartości wewnętrznej” dóbr środowiskowych, która wyrażana jest jako gotowość do wniesienia opłaty za poprawę stanu środowiska lub przyjęcia rekompensaty za jego pogorszenie.

Zgodnie ze stanowiskiem ekocentrycznym dobra środowiskowe posiadają wartość niewymierną, autoteliczną i nie dającą się porównać z innymi dobrami. Wymieniane są tu pewne wartości kulturowe, np. estetyczne, czy znaczenie przyrody dla badań naukowych. Do problemu oceny wartości kulturowej środowiska przyrodniczego powracam w dalszej części tego rozdziału, gdyż na gruncie ekonomicznej teorii własności podejmowane są próby także ich wyceny. Kompromisowe rozwiązanie kwestii wartościowania środowiska polega na uwzględnieniu, że obok dóbr dających się wycenić w wartościach ekonomicznych istnieją również takie, które należy uznać za bezcenne.

W celu umożliwienia podejmowania decyzji odnoszących się do gospodarowania zasobami środowiska stosowane są metody wyrażenia jego wartości w jednostkach: energii, pracy ludzkiej, ryzyka, fizycznych i ekonomicznych. Analizy wartości w jednostkach energii mają niewielkie znaczenie praktyczne. Jednostki pracy ludzkiej mogą być użyteczne w ograniczonym zakresie do oszacowania ilości nakładów pracy potrzebnych do pozyskania zasobów naturalnych lub ich odtworzenia. Ocena ryzyka stosowana jest przy podejmowaniu decyzji dotyczących lokalizacji inwestycji przemysłowych, które mogą szkodzić ludzkiemu życiu i zdrowiu jako i oszacowaniu zagrożenia z już istniejących źródeł. Badanie przyczyn, prawdopodobieństwa i rozmiaru potencjalnych szkód ma na celu obniżenie poziomu ryzyka do akceptowanego poziomu.

Użyteczne może być wykorzystanie pewnego podobieństwa między kapitałem kulturowym a kapitałem naturalnym. David Throsby – ekonomista zaj-

mujący się zagadnieniami związanymi z kapitałem kulturowym – stwierdza, że „traktując dziedzictwo kulturowe jako kapitał kulturowy, postępujemy analogicznie jak w dziedzinie ekologii, gdzie zasoby środowiskowe i ekosystemy z powodzeniem rozpatruje się jako rozpatruje się w kategoriach kapitału naturalnego” [2010: 143]. Analizom kapitału naturalnego i kulturowego wspólny jest problem oszacowania wartości zasobów kapitałowych a w procesie wyceny korzyści z aktywów kulturowych wykorzystuje się podobne techniki jak przy waloryzowania środowiska.

Obydwa rodzaje kapitału – naturalny i kulturowy – stanowią dziedzictwo obecnie korzystających z nich ludzi, choć pierwszy powstał w wyniku działania ludzi a drugi natury². Obydwa powinny być też przedmiotem troski obecnych pokoleń. Na gruncie ekonomii kwestię tę można odnosić do problemu utrzymania różnorodności i powiązanej z nią kwestii równowagi ekosystemów naturalnych i „ekosystemów kulturowych” tak aby podtrzymywać ich istnienie i rozwój. W przypadku kultur i ich wytworów, które zawsze mają unikalny charakter podtrzymywanie różnorodności jest być może nawet kwestią o bardziej doniosłym znaczeniu.

W rozważaniach filozofów i ideologów ekologii uwzględnia się zróżnicowanie kultur i konsekwencje tego dla środowiska: niektóre, jak np. kultura zachodnia w dotychczasowym kształcie jest jedną z przyczyn kryzysu ekologicznego, podczas gdy inne, jak kultury wschodu, zawierają modele harmonijnych realizacji między ludźmi a przyrodą. Niektóre koncepcje ekozofii, jak np. ekologia głęboka, akcentują konieczność gruntownych zmian kultury zachodniej w warstwie wartości i wzorów postępowania względem natury jako warunku koniecznego dla ocalenia środowiska przyrodniczego.

Należy wspomnieć o zagadnieniu substytucyjności kapitału naturalnego przez kulturowy. Jeżeli przyjąć, że kapitał będący wytworem ludzi może generować te same dobra i usługi, co kapitał naturalny, to kwestia wyczerpywania się zasobów naturalnych przestanie być barierą rozwoju społeczno-gospodarczego. Opinie na temat możliwości substytuowania jednego rodzaju kapitału przez drugi zawierają się między skrajnymi poglądami od całkowitej do zerowej zastępowalności. Kompromis stanowi stanowisko, zgodnie z którym tylko niektóre dobra i usługi wynikające z kapitału naturalnego mogą być zastępowane aktywnością ludzi [ibidem 2010].

² Jak pisze D. Throsby „Traktując dziedzictwo kulturowe jako kapitał kulturowy, postępujemy analogicznie jak w dziedzinie ekologii, gdzie zasoby środowiskowe i ekosystemy z powodzeniem rozpatruje się jako rozpatruje się w kategoriach kapitału naturalnego. W procesie wyceny korzyści z aktywów kulturowych wykorzystuje się podobne techniki jak w ocenie wartości walorów środowiska” [2010: 143].

W początkowych fazach rozwoju ekonomii źródeł wartości dóbr szukano w procesie ich wytwarzania. Obecnie kwestia produkcji wartości jest wtórna wobec analiz opartych na założeniu, że wartość wyraża się w wycenie rynkowej, a wynika z użyteczności dóbr dla konsumpcji. Ocena wartości poszczególnych czynników produkcji polega na obliczeniu ile użyteczności całego dobra ubyłoby, gdyby w procesie jego wytwarzania zabrakło danego czynnika. Im większy jest ubytek efektu użyteczności spowodowany eliminacją określonego czynnika, tym większą wartość należy mu przypisać. Powtarzając całą procedurę można dojść do określenia wartości czynników pierwotnych – ziemi i pracy i w ten sposób określić wartość wszystkich elementów środowiska naturalnego.

W analizach ekonomicznych wartość każdego dobra opiera się na jego zdolności do zaspokajania ludzkich potrzeb w procesie konsumpcji. Nie musi być to wyłącznie wartość materialna. Na wartość ekonomiczną składać się może oprócz wartości użytkowej związanej z wykorzystywaniem dóbr także wartość poza użytkowa biorącą się z satysfakcji z istnienia dobra, która również urzeczywistnia się w wymianie rynkowej, a przez to staje się dla ekonomistów realna i obiektywna [Żylicz 2004: 23].

Określenie wartości ekonomicznej nie wyczerpuje kwestii całej wartości, jaką ludzie przypisują różnym dobrom. Wyróżnienie a w szczególności kwantyfikacja wartości pozaekonomicznej jest zagadnieniem wymagającym wyjścia poza ramy rozważań klasycznej ekonomii i odwoływania się do nierynkowych sposobów wyceny wartości, np. poprzez badanie subiektywnych opinii członków zbiorowości.

W przypadku zasobów kulturowych ekonomiści wyróżniają wartość ekonomiczną i kulturową. Uwzględnienie problematycznej w ocenie wartości kulturowej wiąże się tu ze znaczeniem, jakie ma ona dla wyjaśniania zachowań indywidualnych podmiotów działających na rynku i tworzonych przez nie instytucji i w efekcie wpływu na gospodarkę. W pewnym uproszczeniu wartość kulturowa, tak jak wartość ekonomiczna, stanowią w rozumieniu ekonomii pewną uzgodnioną opinię dającą się przypisać wytworom kultury. Ekonomiczne analizy zmierzają między innymi do potwierdzenia korelacji między wynikami uzyskiwanymi przez wytwory kultury na skali wartości ekonomicznej i na skali wartości kulturowej. Należy także uwzględnić, że istnienie pozytywnej korelacji między wartością ekonomiczną i kulturową nie jest oczywiste. Powszechna jest sytuacja w której wysoka wartość ekonomiczna jest powiązana z niską wartością kulturową i na odwrót. „Na przykład, gdybyśmy przyjęli normy „kultury wysokiej” (...) można by powiedzieć, że atonalna muzyka klasyczna stanowi przykład dobra o wysokiej wartości kulturowej i niskiej war-

tości ekonomicznej a telewizyjne opery mydlane są przykładem dobra o wysokiej wartości ekonomicznej i niskiej wartości kulturowej” [Throsby 2005: 44].

Ocena wartości w przypadku zarówno dóbr naturalnych jaki i kulturowych może mieć charakter absolutny bądź też zrelatywizowany do określonego czasu i miejsca, może być werdyktem pewnych zbiorowości lub jednostek. Pomocne w określeniu wartości może być wyróżnienie jej aspektów. Throsby wyróżnił następujące wartości, jakie niesie ze sobą dziedzictwo kulturowe:

- wartość estetyczna związana z pojęciami piękna, harmonii,
- wartość duchowa postrzegana w kategoriach religijnych lub świeckich wraz z korzyściami takimi do których można zaliczyć świadomość, oświecenie i intuicję,
- wartość społeczna związana z wytwarzaniem tożsamości i identyfikacji z miejscem zamieszkania a także z wyrażaniem bliskości ludzi czy wyjaśnianiem charakteru społeczeństwa,
- wartość symboliczna przejawiająca się w przekazywaniu sensów przez wytwory kultury,
- wartość historyczna, wiążąca się z wyrażeniem charakteru epoki w którym powstało dzieło kultury i zapewnianiem poczucia ciągłości z przeszłością,
- wartość autentyczności odnosząca się do oryginalności i unikatowego charakteru dzieła sztuki; jest ona uznawana za wartość samą w sobie niezależnie od tego czy niesie inne wartości [ibidem].

Wszystkie te składowe wartości można także odnaleźć w kapitale naturalnym. Należy zaznaczyć, że rozróżnienie na poszczególne rodzaje wartości zasobów kulturowych i naturalnych ma głównie charakter analityczny. Wartości te w społecznym odbiorze łączą się i uzupełniają. Widać to choćby wówczas, gdy pewne symbole (wartość symboliczna) wpływają na kształtowanie się tożsamości zbiorowej (wartości społecznej).

Wartości estetyczne dzikiej i nieujarzmionej przyrody są cenione od epoki romantyzmu. Wydaje się, że wcześniej kategorie estetyczne, takie jak piękno krajobrazu, nie funkcjonowały w ogóle w świadomości społecznej [Macnaghten, Urry 2005: 264]. Choć istnieje wcześniejsza, zapoczątkowana jeszcze w starożytności i kontynuowana w średniowieczu tradycja kontemplowania piękna zawartego w doskonałości wytworów i porządku świata przyrodniczego będącego dziełem bożym [ibidem: 19]. Od początków XIX wieku zaczynają się kształtować społeczne praktyki, takie jak turystyka, związane ze zmysłowym doświadczaniem przyrody, wówczas ukształtował się również pewien język opisu przyrody odwołujący się do percepcji zmysłowej.

Wartość duchowa, jaką może dostarczać przyroda, w najpełniejszy sposób jest ujęta w ramach doktryny idealizmu środowiskowego w koncepcji głębokiej ekologii czy filozofii New Age. W jeszcze inny sposób aspekt duchowy przyrody obecny jest w refleksji religijnej.

Nie sposób pominąć wartości społecznej przyrody, która pełni ważną rolę w procesie identyfikacji z małymi i wielkimi ojczyznami. Według Macnaghena i Urry'ego Brytyjczycy wykazują szczególne przywiązanie do tradycyjnego krajobrazu wsi angielskiej: t wieś z okolic Londynu stała się ośrodkiem angielskiej tożsamości. Pewien deficyt symboli narodowych spowodował, że znaczenia nabrał krajobraz wiejski: „... wieś z południa stała się szczególnie ważna dla angielskiej tożsamości narodowej, która potem stała się podtrzymywać i wspierać taką przestrzeń, choć pierwotne praktyki przestrzenne o wiele wcześniej połąkły urbanizacja i industrializacja” [ibidem 2005: 264].

Przykładem może być tu również wykreowany w romantyzmie obraz „typowego” polskiego krajobrazu z bezkresnymi polami i wierzbami przy drodze, stanowiący obiekt współtworzący tożsamość narodową, czy też bukoliczny obraz wsi polskiej odnajdywany w polskiej literaturze od XVI wieku.

We wnioskach z badań dotyczących relacji między wspólnotą lokalną a środowiskiem naturalnym Macnaghen i Urry zauważają: „W przeciwieństwie do innych tożsamości, idee przyrody były przez wieki centralne dla ideałów wiejskich krajobrazów i wiejskiego życia. (...) zagrożenia (środowiska- przypis mój) widziano wprost jako okrawanie ich poczucia wiejskiej tożsamości, co jest częściowym wyjaśnieniem nawiązania do retoryki utraty. Inną tożsamość, do której przyznawały się niektóre grupy w związku z zagadnieniem środowiska, to obywatelstwo brytyjskie” [ibidem: 318]. Należy też zwrócić uwagę na fakt, że indywidualne i zbiorowe tożsamości wpływają na zainteresowanie i rozumienie spraw środowiska naturalnego. W istocie mamy do czynienia z procesem kształtowania się i przekształcania się tożsamości, w którym znaczenie odgrywają pewne wyobrażenia i wizje przyrody i jej elementów: „... tożsamości trzeba w coraz większym stopniu rozumieć jako kształtowane przez różne metafory przestrzeni, nie tylko domu i miejscowości, ale też podróży, życia pomiędzy pewnymi ośrodkami, mobilności diaspory, i przyrody. Takie tożsamości wymagają ruchu wśród różnych obiektów, o których także można powiedzieć, że „działają”. „Ludzkie” tożsamości kształtują się, przekształcają, i konceptualizują, a także są kwestionowane pośród różnych niezliczonych „podmiotów” i „przedmiotów”, wytwarzających i przetwarzających różne aktywne czynniki i sensory aktywności” [ibidem: 318].

Interesujące są związki między wizjami ziemi jako wspólnego domu wymagającego troski ze strony jego mieszkańców i dyskusjami nad globalny-

mi zagrożeniami środowiska, a wykształceniem się globalnej tożsamości. Ujmując z punktu widzenia historycznego, na ukonstytuowanie się nowej tożsamości mieszkańca planety wpłynęły różnorodne czynniki: pewne wizje świata przyrodniczego (takie, jak koncepcja Gai Lovelocka i prezentowane w Raporcie Klubu Rzymskiego „Granice wzrostu” i późniejszych dokumentach ONZ), pojawienie się ruchów kontrkulturowych w latach sześćdziesiątych i późniejsza działalność organizacji ekologicznych, takich jak Greenpeace, zajmujących się ochroną globalnego środowiska, wzrost mediatyzacji i przyjęcie edukacyjnej roli przez media, jak również wielkie katastrofy ekologiczne które dobitnie uświadomiły ludziom, że zagrożenia dla środowiska nie uznają granic czy rozwój komunikacji i turystyki.

Należy stwierdzić, że wówczas, gdy społeczny dyskurs koncentruje się wokół takich kwestii globalnych, jak: ocieplanie klimatu, dziura ozonowa, czy też istniejących lokalnie ale wywierających skutki w skali całej planety, jak: zanikanie lasów deszczowych w Ameryce Południowej czy zagłada endemicznych gatunków musi następować w jakimś stopniu uświadomienie sobie pewnej wspólnoty losów i konieczności współdziałania wobec zagrożeń co przyczynia się do ukształtowania pewnej formy tożsamości globalnej, w skrajnych przypadkach obejmujących nie tylko innych przedstawicieli gatunku ludzkiego, lecz również innych mieszkańców Ziemi: zwierząt i roślin.

Wartość historyczna w przypadku zasobów środowiskowych urzeczywistnia się na przykład w postaci pomników przyrody, milczących świadków przeszłych wydarzeń, czy też jako historycznie ukształtowany krajobraz chroniony jako narodowe dobro kultury.

Autentyczność jako wartość zasobów przyrodniczych bywa problematyczna. Przykładowo podkreśla się znaczenie Puszczy Białowieskiej jako ostatniego naturalnego lasu Europy i podnosi to jej znaczenie jako dobra jedyne w swoim rodzaju i nie do zastąpienia. W innych przypadkach oryginalność i wyjątkowość nie jest już oczywista: przyroda uległa już daleko idącemu przekształceniu w wyniku działalności ludzkiej, a jej obecna wartość jest wynikiem raczej pewnych świadomych zabiegów jak sadzenie lasów czy usypywanie piaszczystych plaż lub wręcz stylizacji, jak ma to miejsce w przypadku odtwarzania tradycyjnego krajobrazu. Wpływ człowieka na przyrodę, poprzez odtwarzanie „naturalnego” ekosystemu czy krajobrazu obrazuje nam swego rodzaju przenikanie się kapitału kulturowego i przyrodniczego.

Podsumowanie

Pojęcie kapitału naturalnego może być z korzyścią wykorzystywane w badaniach socjologicznych, ponieważ:

- jest już precyzyjnie zdefiniowane na gruncie ekonomii ekologicznej i istnieje pewien dorobek naukowy, przydatny, choć niewystarczający z punktu widzenia socjologii,
- w obliczu kryzysu środowiskowego i wyczerpywania wielu zasobów surowców naturalnych zagadnienie wykorzystania kapitału naturalnego nabiera szczególnego znaczenia społecznego i politycznego,
- kapitał naturalny, tak jak inne rodzaje kapitału w odpowiednich warunkach stanowić może istotny czynnik rozwoju zbiorowości, która dysponuje tego rodzaju zasobami,
- sposoby postrzegania i wykorzystania kapitału naturalnego ulegają przekształceniom wraz ze zmianami gospodarki i technologii, ale również wraz z przemianami o charakterze społecznym.

Rozwój technologiczny pozwala na eksploatację tych elementów środowiska, które do tej pory były bezużyteczne. Wraz z rozwojem populacji ludzkiej i zmianami w środowisku coraz bardziej powszechne staje się utowarowienie zasobów, które nie budziły wcześniej szczególnego zainteresowania jako kapitały. Ale to, czy zasób jest postrzegany w ramach społeczności lokalnej jako bariera rozwojowa czy cenny kapitał zależy w pewnej mierze od świadomości ekologicznej, w szczególności od wartości, jaka przypisywana jest środowisku oraz społecznych praktyk korzystania z zasobów przyrody.

Problem gospodarowania wspólnymi zasobami przyrodniczymi nie daje się sprowadzić do zagadnienia gospodarowania dobrami wspólnymi, tak jak jest on rozważany w postaci dylematów logicznych w ramach ekonomicznej teorii gier. Prekursorskie badania nad funkcjonowaniem społeczności lokalnej na obszarach przyrody chronionej pokazały, że sposoby wykorzystania środowiska w społeczności wiejskiej kształtowały się raczej pod wpływem określonej pewnej tradycji niż racjonalnej kalkulacji [Osiniak i in. 1993: 115-122]. Ta i inne obserwacje wskazują, że praktyki gospodarcze polegające na czerpaniu korzyści ze środowiska pozostają pod silnym wpływem czynników społeczno- kulturowych.

Zjawisko przekształcania się zasobów przyrodniczych wiąże się także ze zmianami stylów życia i upowszechnieniem się pewnych praktyk społecznych: spędzania wolnego czasu i rekreacji na łonie przyrody, zjawisko zamieszkiwania czasowego w tzw. drugich domach, osiedlania się na terenach wiej-

skich mieszkańców miast. Wraz z mieszkańcami miast na wsi pojawiają się nowe praktyki społeczne, ale też upowszechnia się nowy sposób wartościowania środowiska przyrodniczego.

Socjologiczne badanie problemu kapitału naturalnego może prowadzić do zmiany dominującego w ekonomii i części analiz socjologicznych sposobu myślenia o środowisku. Obecna w socjologii perspektywa konstruktywizmu środowiskowego pozwala na uwzględnienie czynników związanych z tradycją kulturową i jej przemianami, pojawianiem się nowych i idei, zmian w przekonaniach i sposobach myślenia o środowisku naturalnym, w tym także postrzegania i wartościowania kapitału naturalnego oraz właściwych sposobów jego wykorzystania.

Zwrócenie uwagi na fakt, że zasoby środowiskowe, zarówno prywatne, jak i zbiorowe są w istocie kapitałem, tzn. generują lub przynajmniej mogą generować korzyści dla właścicieli i dysponentów, ułatwia zrozumienie nieuniknionych konfliktów społecznych związanych z procesami modernizacyjnymi, które nazywane są konfliktami ekologicznymi. Doświadczenie utraty, czy sytuacja zagrożenia wartości środowiska naturalnego, np. poprzez planowaną czy zrealizowaną inwestycję, jak to ma miejsce w przypadku konfliktu typu NIM-BY, sprzyja uświadomieniu sobie korzyści odnoszonych z określonego stanu środowiska naturalnego lub zasobów środowiskowych.

Uwzględnienie pojęcia kapitału naturalnego pozwala na lepsze rozpoznanie zagadnienia świadomości ekologicznej, a w szczególności interesów indywidualnych i zbiorowych odnoszących się do wykorzystania zasobów środowiskowych. Uzupełnia obraz świadomości ekologicznej o element, który odgrywa istotną rolę w kształtowaniu się zachowań indywidualnych i zbiorowych. Odnosząc się do kategorii korzyści zyskujemy szansę poznania powiązań między ukształtowanymi społecznie interesami a środowiskiem i wymogami jego ochrony. W kontekście praktyki wprowadzania zasad zrównoważonego rozwoju takie podejście może być pomocne we wskazywaniu barier o charakterze świadomościowym, wynikających z potencjalnie istniejących sprzeczności między interesami społeczności a bardziej ogólnymi interesami równoważenia potrzeb rozwoju społeczno-gospodarczego i wymogów poszanowania środowiska. Tadeusz Burger podsumowując wyniki badań nad konfliktami na obszarach przyrody chronionej, podkreślił wagę uwzględniania interesów społecznych w programach ochrony środowiska. „Jedyną szansą na to, że system (i jego elementy składowe) ochrony przyrody będzie strukturą skutecznie realizującą swoje cele statutowe jest uzyskanie maksymalnej zbieżności interesów instytucji z interesami mieszkańców żyjących na tym terenie” [Burger 1999: 48].

Można wskazać na przynajmniej trzy uzasadnienia przydatności badań nad kapitałem naturalnym dla rozważań związanych z socjologią pogranicza i wielokulturowości:

- badania takie pozwalają na ustalenie związków kapitału naturalnego z więzią terytorialną, która odgrywa szczególne znaczenie w warunkach pogranicza,
- kapitał naturalny może stanowić przedmiot sporów lub nawet konfliktów etnicznych,
- kapitał naturalny może być istotnym źródłem dochodu jednostek i bazą rozwoju zbiorowości.

Socjologia może zajmować się kapitałem naturalnym kierując właściwymi sobie zainteresowaniami, takimi jak kwestia świadomości społecznej, czy rola czynników społeczno-kulturowych w procesach zmian społecznych, odnajdując właściwe dla siebie pole zainteresowań i posługując się właściwymi sobie empirycznymi metodami badań społecznych. Przyswojenie pojęcia kapitału naturalnego przez socjologię stwarza możliwość lepszego wglądu w zaniedbywane przez wiele dziesięcioleci rozwoju naszej dyscypliny relacje między przyrodą a społeczeństwem.

Bibliografia:

- Adamski W. [1998] Hasło *Interes* [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa
- Burger T. [1992] *Raport Świadomość ekologiczna: Między lękiem a działaniem*, Warszawa
- Burger T. [1999] *Konflikt i współdziałanie. Świadomość ekologiczna i postawy społeczeństwa*, [w:] W. Mirowski (red.) *Świadomość ekologiczna i społeczne ruchy „zielonych” w Polsce*, Warszawa
- Giddens A. [2004] *Socjologia*, Warszawa
- Gliński P., Siciński A., Wyka A. [1990] *Społeczne aspekty ochrony i kształtowania środowiska w Polsce*, Warszawa
- Gliński P. [1996] *Polscy zieloni. Ruch społeczny w okresie przemian*, Warszawa
- Gliński P. [2006] *Style działań organizacji pozarządowych w Polsce. Grupy interesu czy pożytku publicznego?* Warszawa
- Górka K., Poskrobko B., Radecki W. [2001] *Ochrona środowiska*, Warszawa
- Kielczewski D. [1999] *Ekologia społeczna*, Białystok
- Kielczewski D. [2010] *Zrównoważony rozwój – istota, interpretacje, związek ze społeczeństwem wiedzy* [w:] B. Poskrobko (red.), *Ekonomia zrównoważonego rozwoju. Materiały do studiowania*, Białystok
- Macnaghten P., Urry J. [2005] *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, Warszawa
- Matczak P. [2000] *Problemy ekologiczne jako problemy społeczne*, Poznań

- Milicki M.K. [1999] *Konflikty społeczne. Pułapki i dylematy działań społecznych*, Warszawa
- Morawski W. [2001] *Socjologia ekonomiczna. Problemy. Teoria. Empiria*, Warszawa
- Osiniak T., Poskrobko B., Sadowski A. [1993] *Wigierski Park Narodowy a jego mieszkańcy*, Białystok
- Sadowski A. [2000] *Struktura świadomości ekologicznej*, „*Ekonomia i Środowisko*” nr 2
- Throsby D. [2010] *Ekonomia i kultura*, Warszawa
- Znaniński F. [1938] *Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej*, „*Ruch Prawniczy Ekonomiczny i Socjologiczny*” nr 1
- Ziółkowski M. [1999] *Propozycja zintegrowanej koncepcji socjologicznej interesów i wartości* [w:] E. Hałas (red.), *Teoria socjologiczna Floriana Znanińskiego a wyzwania XXI wieku*, Lublin
- Żylicz T. [2004] *Ekonomia środowiska i zasobów naturalnych*, Warszawa

SUMMARY

Natural capital as a sociological category

The article outlines the notion of natural capital and its usefulness in a sociological analysis. It presents the perspectives on the environment, including the social constructionist approach. The work emphasizes the meaning of natural capital (and associated interests) within ecological consciousness research. It also explores the problem of evaluating the social value of natural capital. The author attempts to present the possible linkages between natural capital research and sociology of borderlands.

Keywords:

constructivism, ecological consciousness, interests, natural environment, natural capital, natural resources, value, wildlife

JÓZEF CHWAŁ

INSTYTUT SOCJOLOGII

UNIwersytet w Białymstoku

EMAIL: PRAFORMA@WP.PL

POGRANICZE NAUK – NA PRZYKŁADZIE EPISTEMOLOGII EWOLUCYJNEJ I INNYCH ZASTOSOWAŃ TEORII EWOLUCJI¹

Wstęp

Od czasów Kartezjusza narzeka się na niedojrzałość filozofii. Kartezjusz, będąc wybitnym matematykiem, dostrzegał różnice między filozofią i matematyką, na niekorzyść filozofii. Obiekcje pod adresem filozofii pogłębiły się w oświeceniu. Dziś również ten problem nie został rozwiązany. Niektóre dawne propozycje rozwiązań problemów filozoficznych wydają się nam anachroniczne. Tym samym dostrzegamy jakieś symptomy postępu w filozofii. Z drugiej strony, nawet najbardziej spektakularne osiągnięcia w filozofii są kwestionowane. Ogłoszenie przez Alfreda Tarskiego w 1933 roku semantycznej teorii prawdy (będącej uściśleniem klasycznego pojmowania prawdy) spowodowało zmianę epistemologicznych zapatrywań trzech znaczących filozofów: Kazimierza Ajdukiewicza, Rudolfa Carnapa i Karla Poppera. I zdawałoby się, że już nie będzie odwrotu od klasycznej koncepcji prawdy, gdy epistemologię przełomu XX i XXI wieku „zalała” fala deflacionizmu (zgodnie z którym wyraz „prawdziwy” nie oznacza żadnej autentycznej własności), redundancjonizmu (eliminującego kategorię prawdy jako zbędną) czy postmodernizmu (uznającego prawdziwość za przejaw subiektywnej akceptacji – obrona obiektywizmu w teorii prawdy uchodzi tu niekiedy za przejaw ideologicznej przemocy).

Jakąś próbą zaradzenia tym dolegliwościom jest tzw. epistemologia ewolucyjna (EE). Jej zwolennicy sądzą, że wykorzystując pewne ustalenia darwini-

¹ Epistemologię ewolucyjną można uznać za przejaw interdyscyplinarności. Dobrze to ilustruje tytuł serii wydawanej od roku 1979 w Niemczech: „Biologie und Evolution – interdisziplinär. Natur-, sozial- und geisteswissenschaftliche Themen aus der Sicht der evolutionären Erkenntnistheorie”.

zmu przeciwdziałamy dotychczasowej chorobie filozofii, którą jest jej arbitralność. W filozofii będzie możliwy postęp. Stanie się wreszcie nauką.

W artykule przedstawiam kilka uwag o próbach wykorzystania darwinowskiej teorii ewolucji (TE) w epistemologii². Epistemologia ewolucyjna jest dobrym przykładem postępującej, nie tylko w filozofii, ekspansji ewolucjonizmu. Wybieram epistemologię, ponieważ w tej dziedzinie wielu wybitnych filozofów dostrzega przydatność paradygmatu darwinowskiego do rozwiązywania dylematów filozoficznych. Spotkać się można nawet z twierdzeniem, że EE jest modna [zob. Czarnocka 2003: 70]. W innych klasycznych dziedzinach filozofii ujęcie ewolucjonistyczne nie ma współcześnie tak wielu wybitnych zwolenników. Z nowych, wyodrębnionych działów filozofii, najwięcej korzysta z ewolucjonizmu biologicznie ujmowana filozofia umysłu (umysł traktowany jest tutaj jako przystosowawczy wytwór procesu ewolucji).

Zanim zajmę się prezentacją EE przedstawię zasadnicze idee TE oraz przyjrzę się ich ekspansji w najnowszej nauce. Chcę pokazać wykorzystywanie schematów darwinowskich w epistemologii na tle podobnych tendencji nie tylko w innych dyscyplinach filozoficznych, ale także w różnych naukach niebiologicznych.

Narodziny teorii ewolucji i jej historia

Akceptowaną do dziś wersję ewolucjonizmu w biologii zainicjował Karol Darwin. Ewolucjonizm dzisiejszy przyjmuje zasadnicze sugestie Darwina. Dokonuje też korekty i uzupełnień jego modelu ewolucji. Jednak podstawowe zasady TE Darwina nie zostały odrzucone. Z tego względu niektórzy autorzy (np. Władysław Krajewski i Elżbieta Pakszys) uważają, że teoria Darwina stanowi próg dojrzałości biologii³. Gdy w 1859 roku ukazało się dzieło Darwina *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o przeżywaniu doskonalszych ras w walce o byt*, stało się jasne, że w biologii dokonał się przełom.

Teoria ewolucji Darwina umożliwiła integrację nauk biologicznych. A jaka była rola Darwina? Wskazując na jednolity mechanizm pochodzenia wszy-

² Na użytek tego artykułu epistemologia będzie zarazem teorią poznania, jak i filozofią nauki, ponieważ *poznanie* można rozumieć zarazem jako poznawanie jak i rezultat poznawania w postaci wiedzy naukowej.

³ „Biologia XVIII i [pierwszej połowy] XIX wieku *de facto* nie była nauką przyrodniczą, ale jakąś hybrydą dociekań empirycznych i filozoficznych. I właśnie Darwin zburzył ten nieprzystający do rzeczywistości świat wiedzy o życiu i jego pochodzeniu. Jego idea ewolucji pozwoliła odkryć nową perspektywę, nową wizję wszystkiego” [Kłoskowski 1994: 11].

kich gatunków (nie wyłączając człowieka) umożliwiła ona pełną integrację botaniki, zoologii i antropologii.

„Teoria darwinowska była jedną z największych rewolucji w dziejach nauki, klasycznym paradygmatem w terminologii Kuhna. Od roku 1859 ewolucjonizm przeszedł okres bujnego, a zarazem bardzo złożonego rozwoju, odbiegającego od postulowanego przez Kuhna modelu (paradygmat, nauka normalna, okres kryzysu, nowy paradygmat). Dyskusja wokół czynników i mechanizmów, jaka rozwinęła się po ukazaniu dzieła *O powstawaniu gatunków*, doprowadziła wkrótce do głębokiego kryzysu, którego cechą charakterystyczną był brak dominującej teorii, przy jednoczesnym powstaniu sprzecznych i zwalczających się koncepcji” [Kuźnicki, Urbanek 1970: 559].

Dzieło Darwina doprowadziło do rewolucji w biologii. Mimo poparcia swoich argumentów dużą liczbą danych, Darwinowska TE nie przekonała wszystkich biologów. Do lat trzydziestych XX wieku była jedną z wielu koncepcji wyjaśniania świata ożywionego. Autorami koncepcji ewolucjonistycznych (powrót do idei stałości gatunków nie był już możliwy), które rywalizowały w końcu XIX wieku z ujęciem Darwina, byli Ernst Haeckel, Karl Naegeli i August Weismann. Najbardziej do rozpropagowania darwinizmu w XIX wieku przyczynił się Thomas Henry Huxley. Jednak to krytycznie nastawiony do niektórych ustaleń Darwina Weismann zrobił więcej dla darwinizmu niż bezkrytyczni apologety. Weismann był bardziej radykalny od Darwina. Zdecydowanie odrzucał dziedziczenie cech nabytych. Sam Darwin w jakimś stopniu to dopuszczał. Henryk Szarski stwierdza, że „jego [Weismanna – dop. J.Ch.] publikacje nie budziły współcześnie należytego im zainteresowania, natrafiły też na zdecydowane sprzeciwy. Dopiero znacznie później okazało się, że Weismann istotnie zrozumiał proces ewolucji głębiej od samego Darwina” [Szarski 1986: 208].

W latach trzydziestych XX wieku teoria ewolucji została uzupełniona o genetykę. Darwin mechanizm dziedziczenia określił niepoprawnie jako „mieszanie cech”. Już w 1866 roku Gregor Mendel odkrył statystyczną prawidłowość dziedziczenia. Wyniki te uszły uwadze świata naukowego na ponad 30 lat (do 1900 roku). Uzupełniona o genetykę TE została nazwana „syntetyczną teorią ewolucji” lub „neodarwinizmem”⁴. Syntetyczna teoria ewolucji jest dziełem Theodosiusa Dobzhansky’ego, Ernsta Mayra i Georga Gaylorda Simpsona.

⁴ Tej nazwy używa się rzadziej, bo w XIX wieku wykorzystywano ją na oznaczenie koncepcji A. Weismanna.

Rozumienie ewolucji

Przez ewolucję w biologii rozumie się dowolny ciąg zmian (mogą to być nawet zmiany radykalne i gwałtowne, w odróżnieniu od języka potocznego, na gruncie którego za ewolucję uważa tylko ciąg zmian powolnych, stopniowych). Nawet wystąpienie jednej zmiany dziedzicznie przekazywalnej uznaje się w biologii za przejaw ewolucji (np. twierdzi się, że gatunek ludzki ewoluuje, ponieważ udało się zaobserwować jedną zmianę, która pojawić się musiała stosunkowo niedawno, tzn. kilka tysięcy lat temu organizm ludzki zaczął wytwarzać enzym umożliwiający trawienie laktozy w wieku dojrzałym).

Ewolucję biologiczną można pojmować szerzej lub wężiej. W szerokim rozumieniu ewolucja obejmuje trzy stadia: 1) ewolucję chemiczną, „podczas której zachodzą procesy polimeryzacji i syntezy makrocząsteczek (białek i kwasów nukleinowych)”, [Kłoskowski 1994: 19]⁵; 2) ewolucję biochemiczną, „w ramach której następuje transformacja makrocząsteczek w istotę żywą” [ibidem]⁶, ten etap nazywa się często „biopoezą” i 3) ewolucję biologiczną w wąskim rozumieniu. Teoria ewolucji biologicznej w ścisłym sensie opisuje mechanizmy powstawania i zmienności gatunków. To jest ujęcie zgodne z rozumieniem Darwina (właściwie TE Darwina dotyczy tylko gatunków rozmnażających się drogą płciową). Dwa pierwsze stadia łącznie wzięte określa się często mianem „ewolucji prebiotycznej”.

Jeżeli ewolucję potraktuje się w szerokim rozumieniu, to wciąż pozostają pewne niejasności. Steven J. Dick stwierdza, że wciąż nie rozumiemy, jak nastąpiło przejście od złożonych związków organicznych i aminokwasów do powstania kwasów nukleinowych i białek. Nie wiemy też, jak wyglądało przejście od kwasów nukleinowych i białek do powstania komórki. Nie jest również jasne pojawienie się niektórych późnych efektów ewolucji – na przykład nie jest jasna geneza inteligencji [zob. Dick 2004: 224, 240].

U Darwina ewolucja opiera się na doborze naturalnym. W obrębie gatunku osobniki różnią się nieco od siebie. Dlatego, że rodzi się ich więcej niż może przeżyć, ma miejsce w ramach gatunku konkurencja w dostępie do pożywienia (walka o byt) i w dostępie do partnera seksualnego (dobór płciowy, który jest odmianą doboru naturalnego). Przeżywają lepiej przystosowani (to pochodzące od Spencera określenie zostało z czasem przyjęte przez Darwina). Ci, którzy przeżywają, przekazują swoje cechy potomstwu. Przy przekazywaniu materia-

⁵ Dla tego stadium ewolucji najistotniejsze są chyba prace Ili Prigogine’a i Manfreda Weinera.

⁶ Interesujące próby wyjaśnienia genezy życia zaczynają się w latach dwudziestych XX wieku od propozycji Aleksandra Oparina i Johna B. S. Haldane’a.

łu dziedzicznego zdarzają się przypadkowe zmiany (mutacje), które mogą być przekazywane następnym pokoleniom. Mutacje nie są niczym innym jak tylko błędami powstałymi przy powielaniu materiału genetycznego. Dla tych mutacji środowisko działa jak sito odsiewające pewne propozycje zmian. Dzisiaj wiemy, że mutacje zazwyczaj są obojętne. Zdarzają się też zmiany niekorzystne, uniemożliwiające przetrwanie. Bardzo rzadko zachodzą zmiany korzystne, mogące prowadzić do powstania nowego gatunku (specjacje).

Niektóre użyte tutaj kategorie wymagają dokładniejszego przedstawienia. Co znaczą zwroty: „lepiej przystosowani” i „mutacje korzystne”? Lepiej przystosowani to tacy, którym udało się trafić na sprzyjające dla nich przypadkowo ukształtowane warunki środowiska. A mutacje korzystne to umożliwiają. Nie ma tu miejsca na żaden postęp czy celowość, mimo że Darwin w tytule swego dzieła użył sformułowania: „przeżywanie doskonalszych ras w walce o byt” (niektóre określenia używane przez Darwina są jednak niefortunne, z powodu antropomorfizmu i celowości). Mogłoby ono sugerować istnienie postępu w ewolucji. Ewolucja jednak nie jest ani postępową, ani niepostępową. Proces ewolucyjny może prowadzić jedynie do większego zróżnicowania taksonomicznego. Ale czy zwiększanie się różnorodności świadczy o postępie?

Jednym z czynników decydującym o przypadkowości ewolucji jest występowanie katastrof w dziejach życia na Ziemi. W końcu XX wieku zaczęto zwracać uwagę na doniosłą rolę katastrof w ewolucji (takich jak dryf kontynentów, który spowodował 245 mln lat temu powstanie Pangei i zanik mórz szelfowych, czy uderzenie asteroidy w Ziemię 65 mln lat temu). Decydowały one o wielkich wymieraniach. Richard Leakey stwierdza, że „katastrofy te nie były jedynie przypadkowymi przerwami w rozwoju życia, lecz ważnymi siłami twórczymi, kształtującymi jego przebieg” [Leakey, Lewin 1999: 18]. Biorąc pod uwagę przypadkowość mutacji, przypadkowość katastrof i nieprzewidywalność reakcji środowiska biologicznego, TE może objaśniać tylko zdarzenia przeszłe, nie jest zaś w stanie przewidywać zdarzeń przyszłych.

Darwin sugerował jedność życia na Ziemi, co współczesna biologia uwiarygodniła. Wśród biologów powszechne jest przekonanie, że wszystkie znane nam organizmy, nie wyłączając człowieka, pochodzą od jednej pierwotnej formy życia. Cztery własności istot żywych mają za tym przemawiać. Otóż, wszystkie organizmy żywe zbudowane są z tych samych składników: białek, kwasów nukleinowych, węglowodanów i tłuszczu. „Wszystkie organizmy wykorzystują te same – lub bardzo podobne – metody chemiczne do otrzymania własnych składników budulcowych, przemiany materii i wytwarzania energii. Wszystkie w ten sam sposób pozyskują energię i przemieniają ją w pra-

cę” [de Duve 1997: 150]. Wszystkie w ten sam sposób przekazują informację genetyczną.

Wielu przyrodników sądzi, że ewolucja musi zawsze przebiegać w podobny sposób. Gdyby życie pojawiło się jeszcze raz, czy też gdzie indziej, to i tak podlegałoby doborowi naturalnemu. Melvin Calvin pisał, że model darwinowski „musi być słuszny w całym Wszechświecie” [cyt. za: Dick 2004: 219]. Większość biologów jest zdania, że gdyby od nowa zaczął się proces ewolucji, mimo że rządziłyby nim zasady doboru naturalnego, jego rezultaty mogłyby być zupełnie inne.

Rola teorii ewolucji

Dzisiejszy ewolucjonizm jest zbiorem teorii. Teoria ewolucji stanowi meta-teorię unifikującą ogół nauk biologicznych. Dobrze to oddaje cytowany w wielu opracowaniach dotyczących TE aforyzm Theodosiusa Dobzhansky'ego: „Nic w biologii nie ma sensu, jeśli nie jest umieszczone w perspektywie ewolucji”⁷. Profesor Jerzy Dzik w audycji radiowej (2009 rok, program II PR) stwierdził: „Nie ma innej biologii niż teoria ewolucji. Bez teorii ewolucji biologia byłaby skazana na katalogowanie osobliwości”.

Gdy w 1859 roku ukazało się dzieło Darwina *O powstawaniu gatunków* stało się jasne, że teoria ta będzie mieć doniosłe konsekwencje nie tylko dla przyrodoznawstwa, ale i dla nauk społecznych, filozofii i teologii.

Sam Darwin opublikował jeszcze dwa dzieła o doniosłych ideologicznie konsekwencjach. W 1871 roku ukazało się dzieło *O pochodzeniu człowieka*, a rok później *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*.

Ekspansja paradygmatu ewolucjonistycznego poza biologią

Przydatna dla dalszych rozważań będzie zmodyfikowana klasyfikacja nauk Augusta Comte'a. Jest ona klasyfikacją nauk podstawowych i ogólnych (abstrakcyjnych, formułujących prawa). Najbardziej podstawową i ogólną dyscypliną realną jest fizyka, potem pojawia się chemia, biologia i socjologia. W Comte'a spisie nauk podstawowych brakuje psychologii. Jego klasyfikacja nie uwzględnia nauk szczegółowych i stosowanych, ale łatwo można wskazać ich

⁷ Tak naprawdę jest to tytuł artykułu [Dobzhansky 1973]. Tłumaczenie podaję za [Weiss 2009: 37].

miejsce. Na przykład biologia jest nauką ogólną w odróżnieniu od jej szczegółowej dziedziny, jaką jest botanika; jest również nauką podstawową w odróżnieniu od stosowanej medycyny (nauki szczegółowe są opisowe, a nauki stosowane są praktyczne). Klasyfikacja Comte'a odzwierciedla zależność nauk. Fizyka nie zakłada żadnej wiedzy empirycznej. Każda następna nauka zakłada nauki ją poprzedzające (korzysta z ich terminologii i ustaleń). Istotne dla nas będzie to, że fizyka i chemia sytuują się przed biologią, a za nią można umieścić psychologię i nauki społeczne.

Nie budzi dzisiaj żadnych obiekcji korzystanie z wyjaśnień udzielanych przez TE w medycynie. Możemy też dostrzec wchodzenie paradygmatu ewolucjonistycznego do psychologii i nauk społecznych. Teoria ewolucji ma podstawowe znaczenie dla wyjaśnienia zachowań społecznych (wg Fransa de Waala portrety Darwina powinny przyozdobić „wreszcie ściany wydziałów psychologii i socjologii” [de Waal 2000: 62]). Jeśli chodzi o oddziaływanie na nauki społeczne (głównie socjologię), można mówić o dwóch okresach zafascynowania biologią ewolucyjną wśród przedstawicieli nauk społecznych. Pierwszy okres to druga połowa XIX wieku i początek wieku XX (do lat czterdziestych). Drugi okres zaczyna się wraz z pojawieniem się socjobiologii. Przełomową rolę odegrało w tym wypadku dzieło Edwarda Wilsona *Socjobiologia. Nowa synteza* (1975). W pierwszym okresie korzystania z ewolucjonizmu mamy właściwie do czynienia z nadużyciami. Teorię ewolucji wykorzystywano dla propagowania rasizmu i eugeniki. Te ujęcia określono mianem „darwinizmu społecznego” lub „socjaldarwinizmu”.

Drugi etap zainteresowania osiągnięciami biologii poprzedziło poszerzenie zakresu biologii. Pojawiły się ekologia i etologia. Zgromadzono dużo danych o zachowaniach zwierząt, dostrzeżono w świecie zwierzęcym pewne przedstadia typowo ludzkich zdolności i osiągnięć. Socjobiologia stała się możliwa dzięki pewnym poprzedzającym ją osiągnięciom nauk zajmujących się zachowaniem zwierząt. W 1964 roku William Hamilton, uznając gen za jednostkę doboru naturalnego i wprowadzając kategorię łącznej wartości przystosowawczej, wyjaśnił w kategoriach egoizmu na rzecz własnych genów ofiarne poświęcanie się niepłodnych samic owadów społecznych. Później (w roku 1971) Robert Tivers wprowadził kategorię altruizmu odwzajemnionego. Ta kategoria ma zastosowanie do innych zwierząt niż owady społeczne. Osobnik pomaga licząc na odwzajemnienie. Strategia ta ma sens pod warunkiem, że będzie można zidentyfikować i zapamiętać osobnika korzystającego z pomocy i tym samym nie dopuścić do ponawiających się oszustw. Notoryczni naciągacze muszą być wykluczeni. Prace Hamiltona i Tiversa pozwoliły uzupełnić model darwinowski

(nie była to korekta, lecz poszerzenie). Wcześniej biolodzy, w tym Darwin, nie radzili sobie z tymi faktami.

Ambicje socjobiologii były bardzo wielkie. Miała przeformułować podstawy nauk społecznych tak, aby można je było włączyć do nowoczesnej syntezy. Współcześnie pewną formą kontynuacji socjobiologii jest psychologia ewolucyjna. Głównymi jej przedstawicielami są Steven Pinker i David. M. Buss.

O ile ekspansja paradygmatu ewolucjonistycznego w takich dziedzinach, jak medycyna, psychologia czy nawet nauki społeczne i humanistyczne (w tym w językoznawstwie i nawet w historii sztuki) wydaje się zrozumiała, to zaskoczeniem wydaje się wprowadzenie go do dyscyplin poprzedzających biologię w klasyfikacji Comte'a. Od 1989 roku próbuje zreformować kosmologię przyrodniczą i fizykę w duchu ewolucjonizmu Lee Smolina. Idee Smolina znalazły kontynuatora w osobie Martina Reesa. W kosmologii od 1924 roku zaczęto mówić o ewolucji wszechświata. Ale nie ma to jeszcze nic wspólnego z TE. Dopóki mówiono o jednym jedynym świecie niemożliwe było zastosowanie podstawowych narzędzi TE, przede wszystkim doboru naturalnego. W biologii nie można zastosować podstawowej kategorii ewolucjonizmu, jaką jest dobór naturalny, do zmian (rozwoju) jednego organizmu. Musi mieć miejsce powielanie (replikacja). Wtedy konkurencja między pojawiającymi się osobnikami oraz ich interakcje z otoczeniem (presja środowiska wymusza zmiany adaptacyjne) uruchamiają mechanizmy doboru naturalnego. Przyjmując dotąd w kosmologii jedyność wszechświata nie można było skorzystać z wypracowanych przez TE narzędzi. Smolin przyjął hipotezę wieloświata. O naturze poszczególnych światów, jak i naszego świata, decyduje dobór naturalny. On również decyduje o naturze praw przyrody i ich ewolucji. Już po sformułowaniu swej koncepcji Smolin dowiedział się, że ideę wyjaśniania natury praw przyrody przez mechanizm ewolucji sformułował pod koniec XIX wieku Charles Sanders Peirce (w pracy z 1891 roku). Pisał on wtedy: „Prawa w najwyższym stopniu potrzebują uzasadnienia. Obecnie jedynym możliwym sposobem wyjaśnienia praw przyrody (...) jest założenie, iż są one wynikiem ewolucji” [cyt. za: Smolin 1997: 105]⁸. Według Smolina dopiero zastosowanie TE do fizyki pozwoli wyjaśnić, dlaczego istnieją takie a nie inne prawa przyrody. Sądzi on, że „teoria, która połączy teorię względności i kosmologię z mechaniką kwantową musi być również teorią samoorganizacji” [1996: 406]. „W mojej koncepcji, wszechświaty – to zwierzęta, a własności cząstek elementarnych – to geny. Mechanizm doboru naturalnego dąży do stworzenia wszechświatów z takimi parametrami, które

⁸ W XIX wieku miał stosować do ewolucji gwiazd i systemów planetarnych zasady doboru naturalnego Karol du Prel, inf. za: [Nusbaum 1905: 21].

pozwalają na maksymalizację liczby czarnych dziur, gdyż reprodukcja wszechświatów następuje właśnie przez czarne dziury” [ibidem: 404].

Smolin i Rees zastanawiają się nad związkiem między światem macierzystym i potomnym. Choć z „wszechświatem potomnym nie można wymieniać żadnych informacji, mógłby on jednak zachować jakieś cechy wszechświata, od którego pochodzi” [Rees 1999: 14]. Podobnie jak w świecie organizmów żywych, gdzie organizm potomny nie może zanadto różnić się od rodzicielskiego, tak i w świecie potomnym prawa fizyczne mogą różnić się od praw rządzących jego rodzicem tylko w niewielkim stopniu.

Podejście Smolina i Reesa daje możliwość zrozumienia natury naszego świata, a także genezy i natury praw przyrody. Dotąd pozostawały dwie możliwości. Pierwsza przyjmowała, że świat jest jaki jest, ponieważ takim stworzył go Bóg. Jednak to skąd się wziął Bóg, jaka jest Jego natura i dlaczego Bóg taki świat stworzył, nie jest wyjaśniane. Druga możliwość polegała na uznaniu, że prawa przyrody są takie a nie inne bez jakiegokolwiek przyczyny. Sam M. Rees następująco ujmuje ten dylemat: „Gdyby poza naszym Wszechświatem nie istniało już nic, jego własności rzeczywiście wydawałyby się szczególne, a nawet – dobrane przez opatrność” [ibidem: 289]. Dlatego uważa, że perspektywa ewolucjonistyczna otwiera nowe możliwości. Według niego, prawa przyrody „sprawiają wrażenie dość szczególnie dobranych” [ibidem: 281]. Dawniej sądził, że to „zbieg okoliczności”. „Poszerzona perspektywa kosmologiczna sugeruje jednak interpretację, która wydaje się bardzo przekonująca. Mogą istnieć inne wszechświaty – niezliczona ich ilość – wśród których nasz wszechświat jest tylko jednym przypadkiem. W innych wszechświatach prawa i stałe natury są odmienne. Nasz [wszechświat] należy do niezwykłego podzbioru, który umożliwia rozwój złożoności i świadomości. Gdy przyjmiemy ten punkt widzenia, te na pozór szczególne cechy naszego Wszechświata nie będą już zaskakujące” [ibidem].

Także w „twardej” fizyce mamy współcześnie próby wykorzystania aparatu darwinowskiego. Działający w USA polski fizyk Wojciech Żurek uważa, że „sprzężenie układu kwantowego oraz jego środowiska prowadzi do procesu dekoherencji, który posiada strukturalne podobieństwo do tzw. procesów darwinowskich. Te ostatnie określane są przez trzy formalne warunki spełniane przez obiekty (mikroprocesy, „organizmy”) rozwijające się w modelowanym środowisku replikacji, dystrybucji cech oraz doboru naturalnego”⁹.

Również w chemii można dostrzec próby zastosowania paradygmatu darwinowskiego. Zaczęło się to od przyrodników zajmujących się ewolucją pre-

⁹ Takimi słowy referuje zasadniczą ideę stanowiska Żurka Bogdan Ogródnik [zob. idem 2012: 377].

biotyczną (I. Prigogine i M. Eigen). Danuta Sobczyńska formułuje następującą opinię o przydatności takiej strategii: „Zapytajmy (...), co korzystnego (...) wynika dla samej chemii z przyswojenia przez nią elementów stylu darwinowskiego? Otóż wydaje się, że współcześnie następuje pewna przebudowa podstaw metodologicznych chemii. Styl myślenia tej nauki kieruje się w stronę ujęć historyczno - genetycznych; rozważania stają się bardziej wysublimowane i abstrakcyjne, otwarte na perspektywę ontologiczną. Tradycyjna orientacja fizykalistyczna (a więc analityczna, redukcjonistyczna) ustępuje powoli miejsca orientacji biologicznej, bardziej ogólnej, holistycznej. Przebudowa ta dotyczy nie tylko sfery teorii, lecz także wprowadzenia nowych sposobów eksperymentowania. Podejście i opracowanie w ramach chemii zagadnień ewolucji prebiotycznej umacnia związki strukturalne, pojęciowe i językowe chemii z biologią uważane przez niektórych badaczy (...) za niezwykle doniosłe poznawczo” [2004: 351].

Biorąc pod uwagę dotychczasowe próby i szanse, jakie daje darwinowskie podejście w różnych naukach, można zaakceptować wypowiedź Daniela Dennetta: „Gdybym mógł przyznać nagrodę za najlepszą koncepcję sformułowaną kiedykolwiek przez jakiegokolwiek badacza, dałbym ją Darwinowi, ponieważ jego teoria powiązała dwa poprzednio całkowicie odmienne światy: przestrzeń nauk fizycznych, astronomii, fizyki i chemii z jednej strony, oraz świat kultury, sztuki i oczywiście biologii z drugiej. Jego teoria umożliwia powiązanie ze sobą wszystkich nauk” [cyt. za: Bragg, Gardiner 2004: 110].

Ewolucjonizm w filozofii

Najczęściej korzystano z TE w epistemologii. Innymi dziedzinami filozofii, chętnie korzystającymi z jej wsparcia są etyka, filozofia społeczna i filozofia umysłu.

W ramach etyki wyodrębniamy etykę opisową i etykę normatywną. Zarówno w etyce opisowej, jak i w etyce normatywnej, próbuje się czynić użytek z ustaleń TE. W przypadku etyki opisowej starano się z jej pomocą wyjaśnić genezę i rolę moralności. Zaś w etyce normatywnej – podać pewne zalecenia zgodne z ewolucyjnie ukształtowaną naturą ludzką.

Pierwszą próbę kształtowania etyki ewolucjonistycznej podjął sam Karol Darwin. W 1871 roku opublikował dzieło *O pochodzeniu człowieka*. W pracy tej oprócz kwestii czysto przyrodniczych wiele miejsca poświęcił genezie moralności, religii i cywilizacji.

Darwin dostrzega pewien postęp w moralności. Po przodkach zwierzęcych odziedziczyliśmy podział na swoich i obcych. Niechęć do obcych (ksenofobia) jest coraz bardziej ograniczana. Poszerza się zakres podmiotów moralnych. Nie tylko moja rodzina, ród czy plemię zasługują na troskę. Stopniowo wszyscy ludzie zostają włączeni do kategorii równoprawnych z nami podmiotów moralnych. Manifestacją tego postępu jest także pojawiająca się coraz częściej postawa humanitaryzmu wobec zwierząt. Sednem moralności, jej „zasadniczą podstawą”, jest – według Darwina – złota reguła [zob. Darwin 1959: 81, 127]. Choć niekiedy moralność nie daje jednostkowych korzyści (może wymagać wyrzeczeń i poświęceń), to jest społecznie użyteczna. Grupa o wyższym poziomie moralnym jest bardziej konkurencyjna. Moralność przypisuje Darwin tylko człowiekowi. Choć zewnętrznie pewne zachowania zwierząt i ludzi są takie same, to tylko ludzie są moralni. Warunkiem niezbędnym moralności jest wysoki poziom władz umysłowych. Potrzebna jest pamięć działań minionych, zdolność ich oceny i umiejętność narzucania sobie pewnej dyscypliny. Instynkty społeczne, bez których nie byłoby moralności („zmysł moralny jest w zasadzie identyczny z instynktami społecznymi” [ibidem: 75]), są różne u różnych zwierząt. Jednak z uwagi na to, że różnica między umysłem człowieka a umysłami wyższych zwierząt jest tylko „różnicą stopnia, a nie rodzaju” [ibidem: 80], można dopatrywać się u nich przedstadiów życia moralnego.

Pierwszym filozofem uprawiającym etykę ewolucjonistyczną był Herbert Spencer, którego niekiedy uznaje się za inicjatora darwinizmu społecznego¹⁰. Inną wersję etyki ewolucjonistycznej zaproponował Piotr Kropotkin. W pracy *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju* (z 1902 roku) sugeruje on, że równorzędną z rywalizacją strategią ewolucyjną jest kooperacja. W ostatnim czasie (koniec XX wieku) została na nowo przemyślana etyka ewolucyjna. Zwykle współczesne propozycje idą po linii Kropotkina. Tutaj godne uwagi pomysły najczęściej nie pochodzą od filozofów. Warto wspomnieć choćby biologów, Matta Ridley’a (autora popularnej książki *O pochodzeniu cnoty*), E. Wilsona, Roberta Wrighta (autora książki *Moralne zwierzę*), psychologa Antonia Damasia czy farmakologa Jerzego Vetulaniego.

Warto również wspomnieć o próbach zastosowania paradygmatu ewolucjonistycznego w innych dziedzinach filozofii. Ewolucjonistyczną historiozofię próbują tworzyć Jared Diamond czy R. Wright (w książce *Nonzero*), zaś ewolucjonistyczną filozofię kultury – K. Lorenz, E. Wilson (idea koewolucji genowo

¹⁰ Mogą taki kierunek interpretacji jego etyki sugerować takie wypowiedzi jak np. ta: „sprawiedliwość ludzka musi być dalszym ciągiem sprawiedliwości podludzkiej” [cyt. za: Copleston 1989: 143]. Trzeba dodać, że w olbrzymim i niespójnym dorobku Spencera można znaleźć wypowiedzi nie pasujące wcale do darwinizmu społecznego.

-kulturowej) i Richard Dawkins (koncepcja memów, którą można uznać także za EE). W Polsce już na początku XX wieku próbował tworzyć ewolucjonistyczną filozofię kultury i ewolucjonistyczną estetykę Józef Nusbaum.

Dyscypliną filozoficzną, która współcześnie najwięcej korzysta z biologii ewolucyjnej, jest filozofia umysłu, zakładająca, że my sami, jak i nasz umysł, jesteśmy wynikiem selekcji naturalnej.

Ewolucjonistyczna epistemologia

Z chwilą ogłoszenia dzieła Darwina *O powstawaniu...* pojawiła się pokusa, by próbować wyjaśnić procesy poznawcze i rozwój wiedzy przez odwołanie się do odkrytych przez Darwina mechanizmów ewolucyjnych. Początki takiego uporania się z problemami epistemologicznymi mamy u samego Darwina w jego dziele *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*. O ile w wypadku problematyki etycznej (geneza, natura i rola moralności) Darwin wypowiadał się dość obszernie, to w wypadku problematyki poznawczej mamy tylko sugestie i drobne uwagi o funkcjonowaniu i genezie zmysłów. Do powstania EE przyczynili się zasadniczo inni autorzy (przyrodnicy i filozofowie) niż Darwin.

Nazwę „epistemologia ewolucyjna” miał wprowadzić w roku 1974 psycholog amerykański Donald T. Campbell [zob. 1974]. Jak to często bywa, choć nazwa była nowa, to nazwana dyscyplina była uprawiana wcześniej (właściwie od stu lat).

W ramach EE zwykło się wyodrębnić dwa oddzielne programy badawcze¹¹. Jest to konsekwencją, odziedziczoną po językach klasycznych, dwoistości w pojmowaniu poznania. Termin „poznanie” z jednej strony oznacza wszelki (indywidualny jak i społeczno – historyczny) proces nabywania wiedzy, czyli wszelkie poznawanie; z drugiej – rezultat takiego procesu w postaci gotowej wiedzy, w tym i nauki jako jej najdoskonalszej postaci. Używając terminologii Kazimierza Twardowskiego można odróżnić *poznanie jako czynność* i *poznanie jako wytwór*. Czasowniki „poznawać” i „poznać” sugerują tę dwoistość. *Poznawać* to podejmować różnorodne czynności mogące nas zaznajomić z czymś; to dochodzić do wiedzy o czymś. *Poznać* zaś to tyle, co już coś znać lub wiedzieć. Filozoficzna refleksja nad poznaniem (epistemologia) to zarazem filozoficzny namysł nad poznawaniem jak i nad nauką. W pierwszym programie badawczym EE jest zastosowaniem mechanizmów darwinowskich do te-

¹¹ Takie wyodrębnienie przeprowadzają np.: [Pobojewska 1995: 29; Czarnocka 2003: 75; Ruse 1998: 193].

orii poznania w tradycyjnym ujęciu. W programie tym próbuje się zastosować TE do opisu i wyjaśniania genezy i funkcjonowania aparatu poznawczego (nie tylko ludzkiego). Aparat poznawczy ujmuje się tu jako produkt filogenezy, czyli realnego procesu ewoluowania określonego podmiotu (np. *homo sapiens*) z jego wcześniejszych stadiów rozwojowych [zob. Pobojevska 1995: 29].

W drugim programie badawczym stosuje się schematy ewolucyjne do rozwoju ludzkiej wiedzy naukowej. Historia nauki, zgodnie z tym ujęciem, „przebiega analogicznie do ewolucji biologicznej, tzn. według modelu zmiany i selekcji” [ibidem].

Powyższy podział nie zawsze daje się tak łatwo przeprowadzić. Rzecznicy pierwszego ujęcia dość często wypowiadają się na temat mechanizmów rozwoju nauki. Zwolennicy drugiego programu interesują się także filogenezą ludzkiego aparatu poznawczego i poznaniem jako mechanizmem przystosowawczym. We wzajemnej polemice Konrad Lorenz i Karl Popper ustalili listę zbieżności między tymi ujęciami. W obydwu ujęciach „mówi się (...) o problemie wzrostu wiedzy ludzkiej oraz o progresywnym i ewolucyjnym charakterze zmian zachodzących w tym procesie. Następnie zakłada się w nich kontynuację między poznaniem zwierzęcym i ludzkim, a z ciągłości tej próbuje się wyprowadzić konsekwencje teoriopoznawcze. Mechanizm *prób i błędów* uznawany jest za drogę do zdobycia wiedzy” [ibidem: 29-30]. Na tym kończą się zbieżności. Jeden z czołowych reprezentantów pierwszego rozumienia, Gerhard Vollmer, odrzuca możliwość wykorzystania modelu doboru i selekcji do zrozumienia ewolucji nauki.

W historii EE wyróżnia się kilka etapów. Na przykład, według Włodzimierza Ługowskiego, można wskazać sześć faz. „Po fazie prahistorycznej, spontanicznej, systematycznej i prozelitycznej oraz po fali krytyki ze strony przedstawicieli innych nurtów przyszedł czas na obronę przed zarzutami” [Ługowski 1999: 54]. Porównując te okresy ze sobą dochodzi on do wniosku, że „ewolucyjna teoria poznania rozwija się raczej w szerz niż w głąb: podejmuje wprawdzie coraz to nowe problemy i wykorzystuje nowe źródła przyrodnicze, ale nie przebudowuje swych własnych podstaw i nie eliminuje zbędnych założeń” [ibidem].

Wydaje się jednak, że poprawniej byłoby mówić o dwóch okresach zainteresowania EE. Było to spowodowane historią samej biologii. Po ogłoszeniu dzieła Darwina *O powstawaniu...* dość szybko wielu autorów zaczęło dostrzegać nowe możliwości jakie ewolucjonizm daje epistemologii. W drugiej połowie XIX wieku i w pierwszych latach XX wieku EE zajmują się Herbert Spencer, George H. Lewes, Charles S. Peirce, Thomas H. Huxley, Friedrich Nietzsche, Georg Simmel, Ludwig Boltzmann, Henri Poincaré, Ernest Mach. W przypadku fi-

lozofii polskiej, ze znaczących i najbardziej dojrzałych ujęć należy wymienić prace Maurycego Straszewskiego, Tadeusza Garbowskiego i Władysława Biegańskiego. W ostatnich latach XIX wieku zaczyna się kryzys w biologii. Niektórzy sądzą, że darwinizm musi zostać zastąpiony lepszą teorią. Dlatego trudno wskazać w latach dwudziestych i trzydziestych XX jakichkolwiek zwolenników EE. Dopiero powstanie syntetycznej teorii ewolucji zmieniło tę sytuację. Teraz uzupełnione darwinowskie podejście stało się powszechnie aprobowaną strategią w biologii. Spowodowało to ponowne zainteresowanie wykorzystaniem TE w epistemologii. Najwcześniej w epistemologii zachodniej próbował robić to Konrad Lorenz. W czasie drugiej wojny światowej opublikował dwa artykuły na ten temat. Potem, po latach zajmowania się etologią, wrócił do EE prezentując całościową syntezę w 1973 w dziele *Odwrotna strona zwierciadła*. Dzieło to wywołało falę zainteresowania EE w obszarze języka niemieckiego. W filozofii anglojęzycznej także po 1970 roku wielu autorów wniosło swój wkład do EE. Tutaj czołową postacią był Karl Popper. Innymi znaczącymi autorami byli Steven Toulmin, D. Campbell, William W. Bartley III, Michael Ruse, Gonzalo Munévar. W Polsce już od 1939 roku propagował EE Bolesław Gawecki. Pod koniec XX główną rzeczniką takiego sposobu uprawiania epistemologii była Zdzisława Piątek. Do wyjaśnienia rozwoju nauki stosował mechanizmy darwinowskie Józef Życiński.

Dwa przykłady epistemologii ewolucyjnej

Do zilustrowania sposobu uprawiania EE wybrałem dwa przykłady. Przedstawię stanowisko Bolesława Gaweckiego, najwybitniejszego przedstawiciela tej epistemologii w Polsce, oraz stanowisko Karla Poppera najwybitniejszego filozofa nauki w XX wieku.

Stanowisko Bolesława Gaweckiego

Myślicielem, który w Polsce gruntownie zajął się opracowywaniem EE, był Bolesław Gawecki, filozof i fizyk. Gawecki znał wcześniejsze próby uprawiania EE¹², ale uważał, że jego własne stanowisko wnosi coś nowego. Po raz pierwszy elementy własnej EE zaprezentował w broszurze *Zagadnienia gnoseologii (Teorii poznania)* z 1939 roku. Na pełne rozwinięcie jego stanowiska, nazywanego przez niego realizmem ewolucyjnym, trzeba było poczekać do lat powo-

¹² W swoich pracach przywołuje odczyt T. Garbowskiego [idem 1911]. Miał też świadomość prób ewolucjonistycznego tłumaczenia poznania przez G. Simmla i Fridricha Nietzschego.

jennych. O uprawianej wtedy przez siebie gnozeologii mówił, że jest to gno-seologia z ewolucyjnego punktu widzenia. W 1949 roku Gawecki wygłosił odczyt *Realizm ewolucyjny* w Komisji Filozoficznej P.A.U. Ukazał się on w 1960 roku w księdze pamiątkowej *Charisteria* złożonej w darze W. Tatarkiewiczowi. W 1958 roku w „Studiach Filozoficznych” (nr 5) ukazał się jego artykuł *Zarys realizmu ewolucyjnego*. Podsumowaniem całości rozmyślań filozoficznych Gaweckiego jest książka *Filozofia rozwoju. Zarys stanowiska filozoficznego* [1967].¹³

Gawecki próbuje stworzyć całościowy system filozoficzny obejmujący, oprócz teorii poznania, metafizykę i aksjologię z etyką. Choć jest zarazem fizykiem i uważa poznanie naukowe za najwartościowszy rodzaj poznania, to nie ma antyfilozoficznego nastawienia. Uznaje potrzebę syntezy filozoficznej za ugruntowaną w naturze ludzkiej [zob. Gawecki 1967: 39]. Według niego, jedną z przyczyn antyfilozoficznego nastawienia w pierwszej połowie XX wieku było uproszczone (będące nadużyciem) wykorzystywanie biologii w filozofii w drugiej połowie XIX wieku. Mimo takich dyskredytujących filozofię prób, Gawecki zamierza skorzystać w swej filozofii z ewolucjonizmu¹⁴. Choć za „rdzeń” filozofii uważa ontologię i aksjologię, uważa, że powinna je poprzedzać (w porządku rzeczowym) gnozeologia, która umożliwi krytyczne zbadanie zdolności poznawczej człowieka (tym samym gnozeologia przygotowuje grunt pod pozostałe działy filozofii). Interesować nas będzie tylko użytek, jaki Gawecki czyni ze zdobyczy ewolucjonizmu w teorii poznania i filozofii nauki (mimo, że sięga do biologii w uzasadnianiu niektórych tez ontologicznych i stanowiska etycznego). A oto główne tezy do jakich autor dochodzi w swej EE.

Gatunek ludzki jest efektem długotrwałego procesu ewolucji. „Rozwinął się z form o niższej organizacji” [ibidem: 93]. W procesie przystosowania do otoczenia wykształciły się z czasem, w takiej postaci jak obecnie, zmysły i umysł. Gawecki, za Tadeuszem Garbowskim, uznaje poznanie za główną, decydującą o przetrwaniu, funkcję życiową¹⁵.

Poznanie to wzajemne oddziaływanie pomiędzy podmiotem poznającym a przedmiotem poznania. „Proces poznawczy jest rodzajem akcji i reakcji pomiędzy ośrodkami energetycznymi, z których jeden przynajmniej jest wyżej zorganizowany (świadomy)”, [ibidem: 61-62]. Działanie na nas jakiegoś ośrod-

¹³ W książce tej wspomina o pozostającej w rękopisie pracy o charakterze skryptu: *Zarys gnozeologii*.

¹⁴ Już w 1939 roku książeczce [Gawecki 1939: 18], pisał: „Idea ewolucji, przenikająca współczesne nauki realne, wprowadzona do gnozeologii rzuca nowe światło na proces poznawczy, na podmiot poznający i na poznawany przedmiot”.

¹⁵ Gawecki tutaj powołuje się na odczyt T. Garbowskiego *Poznanie jako czynnik biologiczny*. W *Zagadnieniach gnozeologii* Gawecki [1939: 24] stwierdza: „Poznanie jest zjawiskiem przyrodniczym, jako jeden z objawów przystosowania się istoty żyjącej do otoczenia, a mianowicie najwyższą w hierarchii znanych nam czynności przystosowania”.

ka energetycznego polega na wysyłaniu (emisji) określonych fal lub cząstek, na które podmiot poznający reaguje w swoisty sposób. Mianowicie, przedmioty zewnętrzne uruchamiają w nas ewolucyjnie ukształtowane, właściwe naszemu gatunkowi dyspozycje.

Nasze „środki poznawcze” (zmysły, umysł, przyrządy) nigdy nie zaznają nas bezpośrednio z istniejącą niezależnie od nas rzeczywistością¹⁶, lecz tylko z jakimś jej przejawem (wyglądem)¹⁷. A więc Gawecki głosi realizm pośredni. Dla uzasadnienia realizmu pośredniego (jak i realizmu krytycznego) powołuje się na argument z dwóch stołów Arthura Eddingtona (stół pierwszy to stół naszego codziennego doświadczenia, zwarty i stabilny; stół drugi to stół współczesnej nauki, pozbawiony ciągłości, niemal pusty fragment przestrzeni, w którym znajdują się cząstki będące w ustawicznym ruchu)¹⁸. Od realizmu pośredniego przechodzi do realizmu krytycznego. Uznaje, że jakościowe postrzeganie jest rezultatem ewolucyjnego przystosowania. Jakościom realnie nie odpowiada. Skąd w takim razie wzięło się jakościowe postrzeganie? „Jakości zmysłowe zdają się mieć znaczenie tylko w warunkach walki o byt (...) i zdają się ostatecznie sprowadzać bądź do wywoływania działań dla organizmu pożytecznych (np. barwy kwiatów przyciągające owady), bądź do zapobiegania szkodzie (np. ostry smak i przykry zapach trucizn)”, [ibidem 1967: 62]. Dalszym krokiem jest realizm ewolucyjny, według którego „wygląd musi się zmieniać wraz ze zmieniającymi się stopniowo (a może i skokami) w procesie ewolucji podmiotem poznającym” [ibidem 1967: 8]¹⁹. A więc każdy gatunek poznaje inaczej. Nie poznaje rzeczy wprost, lecz pośrednio. To, co wprost mu dane, to wyglądy, swoiste dla jego ewolucyjnie uwarunkowanego sposobu poznania. Te wyglądy zmieniają się wraz z ewolucją gatunku²⁰. Dodać trzeba, że oprócz ewolucyjnie uwarunkowanych, swoistych dla danego gatunku na pewnym szczeblu rozwoju, cech wyglądu, mogą mieć miejsce indywidualne różni-

¹⁶ Jedynym bezpośrednio poznawanym (nam danym) przedmiotem jest nasza własna jaźń.

¹⁷ „Rozróżnienie pomiędzy rzeczą samą a jej przejawem, dostępnym naszym zmysłem, rozróżnienie, które zawdzięczamy Kantowi, jest najdonioślejszą zdobyczą nowożytnej gnoseologii” [Gawecki 1967: 80].

¹⁸ Gawecki za pomocą wyglądown interpretuje dualizm korpuskularno falowy. To nie jest tak, jak wadliwie niekiedy się głosi, że „korpuskuły fizyki XX wieku” mogą przekształcać się w fale. „Nie rzecz sama się przekształca, lecz wygląd rzeczy zmienia się w zmienionych okolicznościach” [1967: 98, p. 101].

¹⁹ Gawecki [1967: 8] uważa, że on pierwszy dostrzegł zmienność jakościowej komponenty naszego poznania.

²⁰ Wyglądy uzyskiwane dzięki poszczególnym zmysłom mogą być niezgodne (np. kij częściowo zanurzony w wodzie według wzroku jest złamany, zaś według dotyku nie jest). Gawecki [1967: 62-63, p. 55] nie podaje ewolucyjnego wytłumaczenia tej anomalii. Podaje tylko sposób jej zaradzenia poprzez porównywanie wyglądown i ich kontrolę.

ce uwarunkowane specyficznymi dla danego konkretnego podmiotu zdolnościami i zasobem doświadczenia.

Gawecki uznaje czynną rolę podmiotu w poznaniu (wyglądy to nie są wierne kopie; jakościowe uposażenie pochodzi od nas), odrzuca także pojmowanie umysłu jako niezapisanej tablicy (mamy, jako gatunek, wrodzone dyspozycje do ujmowania rzeczy w określony sposób).

Choć poznanie jest mechanizmem adaptacyjnym, to coraz bardziej wykacza poza funkcję adaptacyjną. Nauka współczesna w mniejszym stopniu zależy od biologicznych uwarunkowań niż wiedza człowieka pierwotnego²¹. Dzisiejsze nauki ściśle przekroczyły granice wyobraźni²². Coraz bardziej zbliżamy się do poznania obiektywnego. Jednak mimo postępu naszej wiedzy, nasze poznanie będzie cechować nieprzekraczalna względność. Nie jest dostępna nam prawda absolutna. Nasza prawda będzie zawsze prawdą ludzką (choć intersubiektywną). Nawet nasza nauka nigdy poza nią nie wyjdzie.

Według Gaweckiego teoria poznania może być nauką (w przeciwieństwie do ontologii). Twierdzenia gnoseologii mogą być intersubiektywnie sprawdzalne. Będzie to możliwe, jeżeli będzie ona wykorzystywać ustalenia biologii, fizjologii zmysłów i psychologii procesów poznawczych. Tym samym stanie się nauką realną [Gawecki 1967: 40, 41]. Nie jest jednak jasne, na czym – w takim ujęciu – miałyby polegać funkcja krytyczna teorii poznania.

Stanowisko Karla Poppera

Karl R. Popper zaczął tworzyć swą wersję EE po 1960 roku. Jej wykład zawierają książki: *Wiedza obiektywna*, *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*, *Świat skłonności* oraz w mniejszym stopniu *Wszechświat otwarty*. Trafnie ocenił zmianę, jaka wtedy nastąpiła w filozofii Poppera, William W. Bartley III. „Przed 1960 roku rozwój myśli Poppera można było przedstawiać w kategoriach przyrostu: zarówno jego nowe podstawy logiki, jego badania nad indeterminizmem w fizyce, jak i jego wkład do teorii prawdopodobieństwa, można było przedstawiać jako rozwijanie jego wczesnych badań nad indukcją i demarkacją. Nowe badania z filozofii biologii są jednak czymś więcej niż tylko dodatkiem do tego dzieła: dokonują jego unifikacji” [Bartley 1994: 109].

²¹ „Poznanie pierwotne ma cel wyłącznie biologiczny, toteż ograniczało się do wrażeń zmysłowych o natężeniu graniczącym z bólem, ostrzegającym przed niebezpieczeństwem” [Gawecki 1967: 55].

²² Pod koniec XX wieku J. Życiński przyglądając się rozwojowi fizyki tak, korzystając z TE, go opisywał: „Perspektywa poznawcza uwarunkowana predyspozycjami naszego gatunku sprawia, iż pojęciom klasycznej mechaniki możemy przypisać korelaty spostrzeżeniowe, natomiast pojęcia kwantowej teorii pola nie dają się przełożyć bezpośrednio na język odpowiedników obserwacyjnych”. Dalej stwierdza: „uwarunkowania filogenetyczne sprawiły, iż na progu ludzkiej refleksji elementy spostrzeżeniowe ceniono wyżej niż relacje matematyczne” [Życiński 1986: 64, 71].

Popper stwierdza, że do obrania przez niego ewolucyjnego podejścia skłoniło go dostrzeżenie, że „nawet u zwierząt istnieje coś podobnego do świata trzeciego” [Popper 1998: 51]. Tutaj trzeba wspomnieć o jego pluralistycznej metafizyce trzech światów. Świat pierwszy to świat fizyczny, świat drugi to świat subiektywnych przeżyć, zaś świat trzeci to świat wiedzy obiektywnej. Choć Popper dostrzega u zwierząt coś podobnego do świata trzeciego, to widzi też różnice. Przydatne tu będzie stosowane przez niego rozróżnienie narzędzi na narzędzia endosomatyczne i narzędzia egzosomatyczne. Słowo „endosomatyczne” dosłownie znaczy „wewnątrz ciała”, zaś „egzosomatyczne” – „na zewnątrz ciała”. Narzędziami egzosomatycznymi są narzędzia takie, jak kij, młotek. Jednym z narzędzi endosomatycznych u zwierząt jest wiedza. Przy czym nie ma ona charakteru wiedzy obiektywnej (wtedy byłaby narzędziem egzosomatycznym). Wiedza zwierząt ma „pewne podłoże genetyczne”. „Wiedza zwierząt składa się z wrodzonych bądź nabytych intuicji, dlatego wykazuje duże podobieństwo do ludzkiej wiedzy subiektywnej”. Natomiast wiedzę ludzką „możemy wydobyć na zewnątrz”, tzn. „może ona stać się przedmiotem sporu i może być podatna na krytykę” [ibidem: 52]²³.

Dlaczego Popper mówi w ogóle o wiedzy zwierząt? Robi tak, ponieważ uważa, że wszelkie organizmy rozwiązują problemy i – co stanowi *novum* w dotychczasowych wersjach TE – nie są to tylko problemy związane z przetrwaniem. Co więcej, sądzi, że „nawet poszczególne części organizmów rozwiązują problemy” [ibidem: 78]. Problemy rozwiązywane przez organizmy nie muszą być świadome. Rozwiązywanie problemów przez organizmy polega na wysuwaniu próbnych rozwiązań i na ich korekcie poprzez eliminację błędów. Robi to już ameba rozciągając nibynóżki, by sondować obecność pożywienia lub zagrożenia. Gdy błędy zostaną wyeliminowane, pojawiają się nowe problemy. Popper zauważył, że rozwój organizmów podpada pod taki sam schemat, jak rozwój wiedzy. Ma on następującą postać: P1 → PT → EB → P2, gdzie P to problem, PT to próbna teoria, zaś EB to eliminowanie błędów. Najpierw Popper odkrył, że wg takiego schematu rozwija się wiedza; później dostrzegł możliwość zastosowania go do ewolucji biologicznej. Przy czym nie tylko poszczególne osobniki posługują się sondami próbnymi działającymi na zasadzie prób i błędów, ale również gatunek jako całość. Wówczas osobniki stają się sondami próbnymi, którymi posługuje się gatunek „w dążeniu do spenetrowania czy podboju środowiska” [ibidem: 84]. Dzieje się tak dlatego, że mutacje umożliwiają powstanie nowych form organizmów.

Człowieka wyróżniają swoiste cechy jego języka, funkcja opisowa (informacyjna) i funkcja argumentacyjna (krytyczna). Dzięki tym funkcjom język ludzki może wykroczać poza sferę endosomatyczną, czego nie potrafi język

²³ Wszystkie oznaczenia kursywą zgodnie z tekstem Poppa.

zwierząt. Te funkcje języka umożliwiają tworzenie wiedzy obiektywnej. Mając do dyspozycji język opisowy człowiek może mówić rzeczy prawdziwe, ale także nieprawdziwe. Może tworzyć opowieści, bajki, mity, może świadomie wprowadzać w błąd, czego zwierzęta nie potrafią. Główna korzyść z wiedzy obiektywnej jest taka, że zamiast nas giną nasze teorie.

Popper tak szeroko pojmuje wiedzę, że przyznaje ją nie tylko ludziom, ale także zwierzętom i roślinom²⁴. Uznaje istnienie wiedzy wrodzonej. Stwierdza, że stanowi ona 99% wszelkiej wiedzy [Popper 1996: 57]. Ale to nie oznacza, że broni platońskiej czy kartezjańskiej koncepcji wrodzonych idei. Wiedzę wrodzoną tworzą (niekoniecznie świadome) oczekiwania. Ta wiedza nie jest jednak ważna *a priori*, bowiem wrodzone oczekiwania mogą być błędne. Podobnie jak Kant przyznaje znaczącą rolę aktywności umysłu w procesie poznania. Z tego względu odrzuca, jak ją pogardliwie określa, kubłową teorię umysłu (teorię biernego przyswajania wiedzy). Za jej reprezentantów uważał brytyjskich empirystów XVII i XVIII wieku. Z teorią kubłową wiąże się teoria umysłu jako czystej tablicy. Teorię *tabula rasa* Popper uznawał za przeddarwinowską.

Podsumowując przemyślenia Poppera trzeba stwierdzić, że odwoływanie się do teorii ewolucji pozwala mu rozwiązać następujące dylematy: uzasadnić realizm epistemologiczny, odrzucić teorię umysłu jako czystej tablicy, odrzucić sceptycyzm²⁵. Ewolucyjna teoria poznania pozwala zrozumieć naturę poznania, genezę wiedzy i jej egzystencjalną doniosłość, a także zrozumienie mechanizmów jej rozwoju.

Zakończenie – uwagi na temat epistemologii ewolucyjnej

Różne wersje EE są przykładami naturalizowania epistemologii. Nazwa „epistemologia znaturalizowana” pochodzi od Willarda O. Quine’a. W 1969 roku opublikował on esej *Epistemologia znaturalizowana*. Termin był nowy, choć zaproponowany program nowy nie był. Podejście to neguje odrębność episte-

²⁴ Zarzucano Popperowi, że mówiąc o wiedzy wszelkich żywych organizmów, wiedzę traktuje metaforycznie. Jego obrona wyglądała tak: „to jest niezaprzeczalny antropomorfizm, ale nie jest to metafora”. Uzasadnia to powołując się na homologiczność, czyli na odziedziczanie struktur i funkcji od wspólnego przodka. Np. mózg czy nos psa dlatego, że są homologiczne do ludzkich organów umożliwiających ludzką wiedzę, mogą być uznane za organy umożliwiające wiedzę psu [zob. Popper 1996: 40-41].

²⁵ William Bartley [1994] uważał, że Popper znalazł w ewolucjonizmie także argumenty przeciw prezentacjonizmowi (czyli realizmowi pośredniemu), historyzmowi [zob. Bartley 1994: 107]. Ponadto TE dostarczyła argumentów przeciw justyfikacjonizmowi (uznającemu, że teorie można potwierdzić), determinizmowi i redukcjonizmowi [zob. ibidem: 142].

mologii. Dla Quine'a staje się ona częścią psychologii. Podejście to neguje także tradycyjnie przypisywaną epistemologii rolę. Epistemologia nie może już rościć sobie prawa do jakiejś funkcji nadrzędnej wobec nauki. Jeśli rolę epistemologii przejmuje psychologia, to czy nie istnieje ryzyko popełnienia błędnego koła w rozumowaniu. Przecież epistemologia miała, wg tradycyjnego osądu, uprawomocnić nauki empiryczne. Nie może tego robić bez popadania w błędne koło sama będąc nauką empiryczną. Sam Quine tak odpiera ten zarzut: „Skoro jednak przestaliśmy już marzyć o wydedukowaniu nauki z obserwacji, obawa przed błędnym kołem traci sens. Jeśli po prostu nie jesteśmy w stanie zrozumieć związków między obserwacją i nauką, powinniśmy skorzystać z każdej dostępnej informacji, łącznie z informacjami dostarczonymi przez samą naukę, której więz z obserwacją staramy się zrozumieć” [van Quine 1986: 112]. W tej wypowiedzi odnosił się Quine do fiaska prób podejmowanych przez neopozytywistów redukcji języka nauki do terminów doświadczenia zmysłowego i języka logiki. Zadaje pytanie: „Po co jednak ta racjonalna rekonstrukcja ze wszystkimi jej pretensjami? Jedynym świadectwem, od którego każdy musi zacząć konstrukcję swego obrazu świata, jest pobudzenie receptorów zmysłowych. Dlaczego po prostu nie przyrzec się temu, jak ta konstrukcja rzeczywiście przebiega? Czemu nie poprzestać na psychologii?” [ibidem: 111].

Sam Quine sprowadzał epistemologię do psychologii behawioralnej. Czynności poznawcze były sprowadzone wyłącznie do doznawania bodźców. „Obserwacja może odtąd być definiowana w terminach pobudzenia receptorów zmysłowych niezależnie od świadomości” [ibidem: 119]. Zarzucano temu programowi, że próbując unaukować epistemologię eliminuje z niej istotne zagadnienia. Taka epistemologia nie jest w stanie zrealizować swoich tradycyjnych zadań (związanych z kontekstem uzasadniania), [zob. Pobojevska 1995: 43].

Można jednak naturalizację epistemologii pojmować szerzej niż Quine. Wszelkie próby choćby częściowego sprowadzenia epistemologii do nauki realnej można uznać za przejaw naturalizacji epistemologii. Oprócz propozycji Quine'a należałyby do tego ujęcia różne wersje EE, a także epistemologia genetyczna Piageta sprowadzająca epistemologię do psychologii rozwojowej (badająca metodami empirycznymi procesy przyswajania przez dzieci pojęć i umiejętności).

„Epistemologia ewolucyjna nie musi być interpretowana naturalistycznie. Wszystko zależy od tego, czy procesy poznawcze są traktowane jako bez reszty przyrodnicze” [Woleński 2005: 59]. Omówieni autorzy, B. Gawęcki i K. Popper, uważali, że świat wiedzy obiektywnej nie redukuje się całkowicie do biologicznych form życia i tym samym nie może być całkowicie mechanizmami darwinowskimi wyjaśniany. W tym wypadku EE „pozostawia pewne ramy dla tradycyjnej teorii poznania” [ibidem].

Zatem główny zarzut wobec EE będzie taki sam, jak wobec wszelkiej znaturalizowanej epistemologii. Wskazuje on na zatracenie przez EE tradycyjnych funkcji i zadań epistemologii, w konsekwencji czego taka epistemologia nie będzie mogła wyznaczać standardów naukowości.

Ten i inne tradycyjnie wymieniane zarzuty można znaleźć w pierwszej krytycznej recenzji takich prób. Po opublikowaniu przez T. Garbowskiego odczytu *Poznanie jako czynnik biologiczny*, odniósł się do treści w nim zawartych Zygmunt Zawirski. Główny zarzut polegał na wyrażeniu wątpliwości, czy „rozpatrywanie spraw naszego poznania ze stanowiska biologii [jest – dop. J.Ch.] dla rozwiązania wszystkich kwestii epistemologicznych wystarczające” [Zawirski 1912: 3]. Inna wątpliwość dotyczyła pojmowania prawdy. Z przyjęcia użyteczności za sprawdzian prawdy „płynie kompletny relatywizm, który zagraża samemu poznaniu” [ibidem]²⁶. Zdarzali się zwolennicy EE, którzy próbowali bronić klasycznie pojmowanej prawdziwości, np. K. Popper. Życzliwie nastawiona do jego filozofii Elżbieta Pietruska–Madej daje wyraz swoim obawom, czy dla kategorii prawdy jest „miejsce w ewolucjonistycznej teorii wiedzy” [1997: 193]. Zarzuca się także zwolennikom EE zbyt szerokie pojmowanie poznania (np. Garbowski zaliczał do poznania, oprócz intelektualnych stanów, „wszelką pobudliwość, czucie, możliwość doznawania bólu, zdolność cierpienia” [Garbowski 1911: 11]). Aldona Pobjewska stwierdza, że EE konstruuje zbyt szerokie pojęcie poznania. Takie pojęcie poznania, według niej, „zostaje jednak wyprane z sensu nadawanego mu w filozofii i nieprzydatne z jej punktu widzenia” [Pobjewska 1995: 42]. Nawet sympatyzująca ze stanowiskiem Poppera Elżbieta Pietruska–Madej wyraża wątpliwość co do zmiany sensu takich pojęć jak wiedza, poznanie, problem. U Poppera „owa zmiana sensu polegała najczęściej na poszerzaniu zakresu pojęć, czemu towarzyszyła niekiedy utrata ich ostrości czy nawet niebezpieczne zbliżenie się do znaczeń metaforycznych” [Pietruska-Madej 1997: 188].

Inny z zarzutów dotyczy powszechnego wśród zwolenników EE przekonania, że sam fakt przetrwania gatunku uzasadnia realizm epistemologiczny. „Wprawdzie – stanowiąc wynik adaptacji – nasze struktury poznawcze odpowiadają światu, ale o tyle tylko, o ile jest to niezbędne do przeżycia” [ibidem: 193]. Jedynym, czego można być pewnym, jest to, że te struktury nie mogą być zupełnie fałszywe, bo uniemożliwiłyby przetrwanie.

²⁶ Można dodać, że zarzut relatywizmu postawił etyce ewolucyjnej K. Twardowski. „Błąd ewolucyjnej etyki tkwi w tym, iż każe ona się rozwijać prawdom moralnym, co jest niedorzeczne; albowiem prawda każda jest zawsze ta sama, nie zmienia się i nie rozwija. (...) Ludzkość podlega prawom ewolucji, jej dzieła podlegają jej również; ale ewolucji nie można stosować do rzeczy, które od ludzkości są niezależne” [1927: 355-356]. Wypowiedź Twardowskiego można odnieść także do EE. Nie jest ona w stanie własnymi środkami wybronić się przed relatywizmem.

Wielu zwolenników EE uważało, że istnienie metafizyki jest biologicznie uwarunkowane, a posiadanie całościowego poglądu na świat jest ewolucyjnie ukształtowaną potrzebą. Takie było np. stanowisko M. Straszewskiego, T. Garbowskiego czy B. Gaweckiego. Z. Zawirski, dostrzegając biologiczne uwarunkowanie zarówno istnienia serca jak i wyrostka robaczkowego, zapytuje, czy metafizyka jest tak niezbędna jak serce, czy też jest takim reliktem jak wyrostek robaczkowy. „A właśnie niektórzy zwolennicy biologizmu w teorii poznania wskazują, że metafizyka, jakkolwiek przyrodniczo konieczna, (...) wskutek swej bezpłodności i zbyteczności, jest z przyrodniczą koniecznością skazana na zagładę” [Zawirski 1912: 3].

Choć przeciwnicy EE przytaczają wiele obiekcji wobec takiego ujęcia teorii poznania i filozofii nauki, to jest ona interesującą alternatywą dla dotychczasowego ujęcia tej problematyki. Skoro niektóre tradycyjne wyobrażenia okazały się mitami, jak bezzałożeniowość czy możliwość uprawomocnienia założeń nauki²⁷, to dlaczego nie dążyć tą drogą do unaukowania epistemologii?

Wiele propozycji EE cechuje naiwność i zbyt optymistyczna wiara w łatwość rozwiązań w ramach tej propozycji. Sytuacja wygląda podobnie także przy innych próbach otwarcia się na perspektywę ewolucjonistyczną. Jednak w sondowaniu możliwości i krytycznej ich ocenie dochodzi się z czasem do wartościowych rezultatów.

Bibliografia

- Bartley III W. [1994], *Filozofia biologii a filozofia fizyki*, przeł. T. Szubka, „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki” t. 1(14)
- Bragg M., Gardiner R. [2004] *Na barkach gigantów*, przeł. J. Kuryłowicz, Warszawa
- Campbell D.T. [1974] *Evolutionary Epistemology*, [w:] P.A. Schilpp (red.), *The Philosophy of Karl Popper*, Open Court, La Salle
- Copleston F. [1989] *Historia filozofii*, przeł. B. Chwedeńczuk, t. 8, Warszawa
- Czarnocka M. [2003] *Podmiot poznania a nauka*, Wrocław
- Darwin K. [1959] *O pochodzeniu człowieka*, przeł. S. Panek, Warszawa
- Dick S.J. [2004] *Życie w innych światach. Dwudziestowieczna debata nad życiem pozaziemskim*, przeł. D. Czyżewska, Warszawa
- Dobzhansky T. [1973] *Nothing in biology makes sense except in the light of evolution*, „American Biology Teacher” nr 35
- de Duve C.R. [1997] *Życie – kosmiczny imperatyw*, [w:] M. Moskovits (red.), *Czy nauka jest dobra?*, przeł. J. i M. Jannaszowie, Warszawa

²⁷ Na temat tych złudzeń tradycyjnej epistemologii zob. [Woleński 1996], (chodzi mi o eseje: *Dlaczego bezzałożeniowość jest utopią i O tak zwanych filozoficznych założeniach nauki*).

- Garbowski T. [1911] *Poznanie jako czynnik biologiczny*, [w:] M. Straszewski, *Wposzukiwaniu prawdy. Wstęp do teorii poznania*, Kraków
- Gawecki B. [1967] *Filozofia rozwoju. Zarys stanowiska filozoficznego*, Warszawa
- Gawecki B. [1939] *Zagadnienia gnoseologii (teorii poznania)*, Lwów
- Kloskowski K. [1994] *Między ewolucją a kreacją*, Warszawa
- Kuźnicki L., Urbanek A. [1970] *Zasady nauki o ewolucji*, t. 2, Warszawa
- Leakey R., Lewin R. [1999] *Szósta katastrofa. Historia życia a przyszłość ludzkości*, przeł. J. Prószyński, Warszawa
- Ługowski W. [1999] *Drzewo poznania. Sykomora filozofii biologii*, Wrocław
- Nusbaum J. [1905] *Z zagadnień biologii i filozofii przyrody*, wyd. 2, Lwów – Warszawa
- Ogrodnik B. [2012] *Czy kwantowy darwinizm Wojciech Żurka jest rzeczywiście procesem darwinowskim?*, [w:] A. Kuzior, A. Kiepas, J. Rąb (red.), *IX Polski Zjazd Filozoficzny. Księga streszczeń*, Gliwice – Katowice – Wisła
- Pietruska-Madej E. [1997] *Wiedza i człowiek. Szkice o filozofii Karla Poppera*, Warszawa
- Pobojewska A. [1995] *Biologiczne „a priori” człowieka według ewolucyjnej teorii poznania*, „Przegląd Filozoficzny” nr 1
- Popper K. [1996] *Świat skłonności*, przeł. A. Chmielewski, Kraków
- Popper K. [1998] *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu. W obronie interakcji*, przeł. T. Baszniak, Warszawa
- van Quine W. [1986] *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa
- Rees M. [1999] *Przed początkiem. Nasz Wszechświat i inne wszechświaty*, przeł. E. Łokas, B. Bieniak, Warszawa
- Ruse M. [1998] *Epistemologia ewolucyjna*, [w:] T. Honderich (red.), *Encyklopedia filozofii*, przeł. J. Łoziński, t. 1, Poznań
- Smolin L. [1996] *Pełna teoria Wszechświata*, [w:] J. Brockman (red.), *Trzecia kultura*, przekład zbiorowy, Warszawa
- Smolin L. [1997] *Życie Wszechświata*, przeł. D. Czyżewska, Warszawa
- Sobczyńska D. [2004] *O darwinowskim stylu myślenia naukowego w chemii*, [w:] K. Łastowski (red.), *Teoria i metoda w biologii ewolucyjnej*, „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki” t. 7(20)
- Szarski H. [1986] *Mechanizmy ewolucji*, wyd. 3, Warszawa
- Twardowski K. [1927] *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów
- de Waal F. [2000] *I natura, i kultura!*, „Świat Nauki” nr 1
- Weiss M. [2009] *Ewolucjonizm i etyka*, „Czas Kultury” nr 5
- Woleński J. [2005] *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa
- Woleński J. [1996] *W stronę logiki*, AUREUS, Kraków
- Zawirski Z., (rec.) T. Garbowski [1912] *Poznanie jako czynnik biologiczny*, „Ruch Filozoficzny” nr 1
- Życiński J. [1986] *Filozoficzne aspekty dematerializacji materii w fizyce współczesnej*, [w:] M. Lubański i W. Ślaga (red.), *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 8, Warszawa

SUMMARY**On the borderland of the sciences – the case of evolutionary epistemology and some other applications of evolutionary theory**

The aim of this paper is to present the doctrine of evolutionary epistemology, based on the positions of B. Gawecki and K.R. Popper. Evolutionary epistemology is an attempt to apply the mechanisms of biological evolution discovered by Darwin to the explanation of cognition and the growth of knowledge. Evolutionary epistemology is an example of how the Darwinian paradigm has expanded in contemporary science. To show that this is an instance of a broader tendency, the presentation of evolutionary epistemology has been preceded by a comprehensive survey of similar attempts made in various fields.

Keywords:

applications of evolutionism, evolution, evolutionary epistemology, theory of evolution

INFORMACJA DLA AUTORÓW „POGRANICZA”

Nadesłane artykuły nie powinny być wcześniej publikowane. Ich jakość merytoryczna zostanie poddana anonimowej recenzji.

Wymogi techniczne tekstów: czcionka Times New Roman (bez pogrubień, pochyłeń, podkreśleń), wielkość czcionki 12 pkt., interlinia 1,5 wiersza, marginesy 2,5 cm. Maksymalna objętość tekstu 12 stron.

Język publikacji: polski lub kongresowy.

Układ artykułu: konieczne jest zamieszczanie tytułu i streszczenia artykułu w języku angielskim (maksymalnie 15 wierszy) wraz z wyodrębnionymi słowami kluczowymi (maksymalnie 5).

Artykuły należy nadsyłać w formatach Word (plik .doc, lub .rtf). Materiał ikonograficzny znajdujący się w tekście należy przysyłać jako osobne pliki (obrazy w dowolnym formacie graficznym, wykresy w formacie .xls, tabele w .doc lub .xls).

Autorów prosimy o załączenie krótkiej informacji na temat miejsca pracy, tytułu naukowego i adresu do korespondencji (e-mail oraz telefon).

Opisy bibliograficzne cytowanych publikacji należy umieścić w porządku alfabetycznym na końcu artykułu, np.:

Anderson B. [1997] *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków

Kurcz I. [2001] *Zmiany stereotypów: jej mechanizmy i granice*, [w:] M. Kofa, A. Jasińska-Kania (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*, Warszawa

Kłoskowska A. [1992] *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 1

Cytaty wewnątrz tekstu powinny zawierać w nawiasie nazwisko cytowanego autora, rok wydania książki/artykułu i strony np. [Anderson 1997: 3]. Jeżeli nazwisko autora powtarza się, przy pierwszym odwołaniu należy podać w nawiasie nazwisko i rok wydania, przy kolejnych następujących po sobie odwołaniach należy podać ibidem np. [Anderson 1997] potem [ibidem]. Przy cytowaniu publikacji dwóch lub trzech autorów należy umieścić w nawiasie wszystkie nazwiska, np. [Kofa, Jasińska-Kania 2001: 3], a w przypisie końcowym: Kofa M., Jasińska-Kania A. (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*, Warszawa.

Strony internetowe: adres internetowy np. www.gov.pl (01.03.2005)

Kontakt z redakcją „Pogranicza”:

Instytut Socjologii, Uniwersytet w Białymstoku

Pl. Uniwersytecki 1, Białystok 15-420

tel. 85 745-71-04

Sekretarze redakcji: Małgorzata Skowrońska, Katarzyna Niziołek

e-mail: pogranicze@uwb.edu.pl