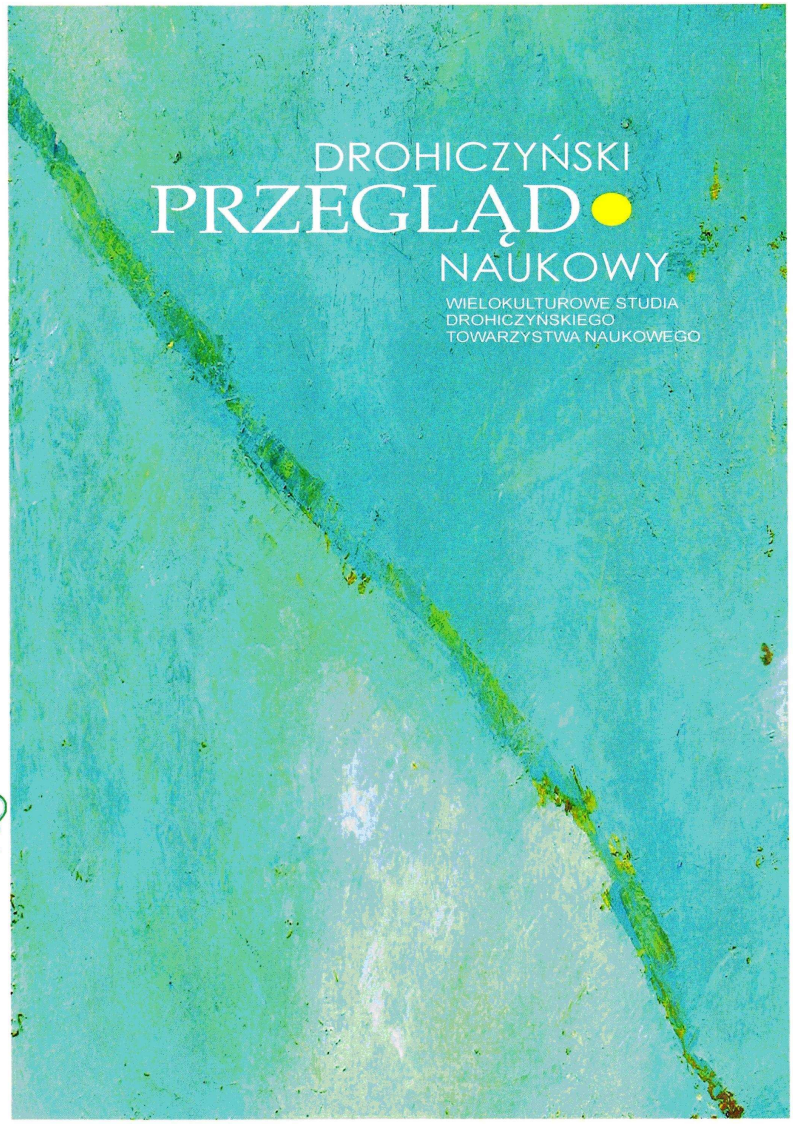
Drohiczyński Przegląd Naukowy

Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego



DTN

Nr 2
2010

ISSN 2080-7538

Drohiczyński Przegląd Naukowy

Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego

Nr 2/2010

ISSN 2080-7538

D T N

Drohiczyn 2010

Drohiczyński Przegląd Naukowy

Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego

Recenzenci:

Prof. dr hab. Agnieszka Lekka-Kowalik
Dr hab. Krystyna Najder-Stefaniak

Kolegium wydawnicze D.T.N.:

Józef Marceli Dołęga, Antoni Pacyfik Dydycz, Edward Jarmoch,
Anna Latawiec, Ryszard Rosa, Tadeusz Syczewski,
Andrzej Wawrzyniec Świderski – przewodniczący,
Izabela Aldona Trzpil, Bogumiła Truchlińska

Stała współpraca:

Prof. dr hab. Iwan Akinczic (Białoruś)
Prof. dr hab. Brunon Bartz (Niemcy)
Prof. dr hab. Amantius Akimjak (Słowacja)
Bp prof. dr hab. Stanislav Stolarik (Słowacja)

Wydawca:

Drohiczyńskie Towarzystwo Naukowe
17-312 Drohiczyn; ul. Kościelna 10
www.drohiczyntn.pl
e-mail: *pterob@wp.pl*

Redakcja:

Robert Tomasz Ptaszek – redaktor naczelny *r.t.ptaszek@gmail.com*
Anna Mielczarek – sekretarz redakcji *ania_miel@interia.pl*
Michał Majuch

Adres redakcji: 17-312 Drohiczyn; ul. Kościelna 10

Projekt okładki – Tomasz Nowak

ISSN 2080-7538

Drohiczyński Przegląd Naukowy

Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego

Numer 2/2010 – Spis treści

Kultura, wielokulturowość, prawda (słowo od redaktora) **9**

I. Wielokulturowość i metody jej badania

Bogumiła Truchlińska
O problemie jedności i różnorodności w kulturze współczesnej oraz ukrytej aksjologii
On the Problem of the Unity and Diversity in Contemporary Culture and Hidden Axiology **15**

Irena Fudali
Wielokulturowość na świecie i w wybranych państwach Unii Europejskiej (aspekty prawne i edukacyjne)
The Multiculturalism in the World and in the Chosen States of the European Union (Legal and Educational Aspects) **27**

Rafał Pęksa
Wielonarodowa i wieloetniczna Ukraina
Multinational and Multiethnic Ukraine **45**

Violetta Gul-Rechlewicz
Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych – przypadek Holandii
Tolerance and its Limits in Intercultural Relations – Case of Netherlands **65**

Anna Szczyglewska
Dwie kultury – dwa umysły czyli dlaczego ludzie myślą inaczej? (współczesna refleksja psychologii kulturowej na przykładzie „Geografii myślenia" Richarda E. Nisbetta)
Two Cultures or Two Minds – Why People Think Different? (Contemporary Reflection of Cultural Psychology with "The Geography of Thought" Richard E. Nisbett as an Example) **79**

II. Z zagadnień wielokulturowości

Ks. Sławomir Bylina
Sytuacja wyznania greckokatolickiego na tle dążeń jednościowych
Situation and Pursuit of Unity of the Greek Catholic Church **97**
Jan Dębowski
Poszukiwanie Boga w neoaugustynizmie
Searching for God in Neoagustianism **113**
Ks. Edward Jarmoch
Religijność rodziny polskiej
Religiosity of the Polish Family **121**
Ks. Andrzej Oworuszko
Biblijne podstawy ekologii
The Biblical Foundations of Ecology **135**
Anna Strumińska-Doktór, Ilona Żeber-Dzikowska, Elżbieta Buchcic
Organizacja pracy z uczniami pochodzenia czeczeńskiego na przykładzie działań podjętych w Szkole Podstawowej nr 148 w Warszawie
The Organization of Work with Students of the Chechen Origin on the Basis of Actions Taken in Primary School No°148 in Warsaw **153**
Ks. Mariusz Szymanik
Przemoc jako stały element przekazu obecnego w mediach
Violence – a Constant Element of Media Messages **163**
Lidia Zacharczuk
Problem bezpieczeństwa i wartości (aspekt etniczno-kulturowy)
The Problem of Security and Values (A Ethnic-cultural Aspect) **173**
Ilona Żeber-Dzikowska, Elżbieta Buchcic, Anna Strumińska-Doktór
Romowie mniejszość etniczna w Polsce – problemy, obawy, zagrożenia, szanse wielokulturowej społeczności
The Romany – the Ethnic Minority in Poland; Problems, Fears, Threats and Chances of the Multicultural Community **181**

III. Wielokulturowość lokalna

Zbigniew Florysiak
Wspomnienie o moim ojcu – życiorys (nie)zwykły
A Memory of my Father. A (non)ordinary Biography **201**
Dorota Kalinowska
Grabarka jako miejsce kultu ludności prawosławnej na Podlasiu
Grabarka as the Place of Cult for the Orthodox People in Podlasie **215**

Zbigniew Lisowski
Żeromski w Drohiczynie
Żeromski in Drohiczyn **223**
Zbigniew Ruczaj
Człowiek istota mobilna. Przemieszczanie się i komunikacja społeczności podlaskiej w czasach dawniejszych i współcześnie
Human Being − a Mobile Creature. Getting Around and Communication of the Podlasie Community in Previous Time and Nowadays **229**
Zenon Skrzypkowski
Zaszczepieni patriotyzmem. Drohiczyńska młodzież szkolna wobec okupantów
Inculcated with Patriotism. The School Children of Drohiczyn in the Face of the Occupier **243**

IV. Recenzje i Sprawozdania

Brunon Bartz
Rec.: Jerzy Nikitorowicz „Edukacja regionalna i międzykulturowa" Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, ss. 532. ..... **257**
Karol Konaszewski
Rec.: „Historia, pamięć, tolerancja. Nauczanie o wielokulturowości i lokalnej historii", pod redakcją Katarzyny Niziołek i Radosława Poczykowskiego, Fundacja Uniwersytetu w Białymstoku UNIVERSITAS BIALOSTOCENSIS, Białystok 2008, ss. 181. ..... **265**
Karol Konaszewski
Rec.: „Procesy migracji w społeczeństwie otwartym. Perspektywa edukacji międzykulturowej", pod red. Jerzego Nikitorowicza i Doroty Misiejuk, Trans Humana, Białystok 2009, ss. 401. ..... **269**
Trzpil Aldona
Rec.: Brunon Bartz „Wizja światowego społeczeństwa a fenomeny migracji i wielokulturowości", Wydawnictwo NOVUM Płock 2009, ss. 408. ..... **275**
Ireneusz Kamiński
Konferencja na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu: „Sekty – wolność czy zniewolenie? Zagadnienia interdyscyplinarne" **281**

V. Varia

Antoni Woźnica
Miejsca Kultu − Sanktuaria. Zestawienie bibliograficzne w wyborze za lata 1993-2009 ..... **289**
Urszula Tom
O wielokulturowości wierszem **293**

Kultura, wielokulturowość, prawda (słowo od redaktora)

Przygotowując drugi numer Drohiczyńskiego Przeglądu Naukowego na stronie internetowej naszego pisma zamieściłem dosyć odważną a zarazem zobowiązującą deklarację. Pisałem w niej między innymi: „Chcemy, aby od tej pory każdy numer naszego pisma miał temat przewodni. W przypadku tego numeru: **Wiele kultur – jedna prawda?** Tak sformułowane pytanie jest niewątpliwie kontrowersyjne. Trudno jednak mówić o rzeczywistym dialogu kultur, gdy nie rozstrzygnie się podstawowej kwestii, jaką jest właśnie stosunek tych kultur do prawdy. Wszak podstawową rolą kultury jest doskonalenie człowieka i zamieszkiwanego przez niego świata. Zatem kultura oparta na nieprawdziwym obrazie rzeczywistości zamiast rozwijać świat i człowieka będzie jedynie generować kolejne problemy.

Poza tym warto postawić sobie pytanie o potrzebę i możliwości wartościowania poszczególnych kultur. Problem jest tym bardziej istotny, że we współczesnej myśli europejskiej dominuje postawa multikulturowa, sprzeciwiająca się takiemu wartościowaniu i stawiająca na jednej płaszczyźnie kultury różnych czasów i epok. Tymczasem jak na podstawie książki Charlesa Murraya *Human Accomplishment. The Pursuit of Excellence in the Arts and Sciences. 800 B.C. to 1950* pokazuje Krzysztof Kłopotowski: «Zachód był i jest nieporównanie bardziej twórczy od Wschodu. Na obszarze zachodniej cywilizacji działało 97 proc. najważniejszych naukowców».

Wyjaśniając przyczyny dominacji zachodniej kultury Kłopotowski pisze: «Zachód swoją kreatywność najbardziej zawdzięcza chrześcijaństwu, a zwłaszcza katolicyzmowi. Inkwizycja inkwizycją, ale żadna religia nie zachęcała tak mocno ludzi do samodzielności duchowej jako jednostki, jak czynił to Kościół katolicki. Po wahaniach Kościół przyjął pogląd św. Tomasza z Akwinu, że Bóg dał człowiekowi inteligencję i cieszy się, gdy używa jej do poznania świata». To mocna, a zarazem skłaniająca do dyskusji teza. Mamy nadzieję, że zechcecie się Państwo do tej dyskusji włączyć.

Wspomniane zagadnienia to oczywiście tylko niektóre problemy, związane z podjętym w tym numerze pisma tematem. Jego różnorodne aspekty mogą być omawiane przez przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych. Liczymy zatem, że tak sformułowany przewodni temat drugiego

numeru pisma skłoni Państwa do opublikowania na jego łamach artykułów, sprawozdań lub recenzji".

Pora zatem krótko zdać sprawę z rezultatów podjętej deklaracji. Z pewnością stała się ona inspiracją dla tekstów zawartych w pierwszej części pisma zatytułowanej *Wielokulturowość i metody jej badania*. Szczególną uwagę warto zwrócić na otwierający numer tekst prof. Bogumiły Truchlińskiej *O problemie jedności i różnorodności w kulturze współczesnej oraz ukrytej aksjologii*. Artykuł Pani Profesor stanowi dobre, wielowątkowe i niezwykle erudycyjne wprowadzenie w dyskusję, którą spróbowałem zainicjować w numerze. Inspirujące okazuję się zwłaszcza ostatnie zdanie tekstu prof. Truchlińskiej: „W dobie obecnej istnieje (…) potrzeba (…) zwrócenia uwagi na aspekty pozytywne kultury, na te idee i wartości, które tworzyły i budowały; służyły doskonaleniu się człowieka i społeczeństwa, a nie jego degradacji i degeneracji".

Inni autorzy tekstów zawartych w tej części pracy (Irena Fudali, Rafał Pęksa, Violetta Gul-Rechlewicz) podeszli do zaproponowanego tematu w bardziej szczegółowy sposób, przedstawiając problemy wielokulturowości w wybranych państwach. Natomiast Pani Anna Szczyglewska na przykładzie książki *Geografia myślenia* Richarda E. Nisbetta podjęła ciekawą próbę ukazania i wyjaśnienia różnic w sposobie, w jaki widzą świat ludzie żyjący w kulturach Zachodu i Wschodu.

Na podstawie tych tekstów uważam, że pomysł na tworzenie numerów pisma mających określony temat przewodni wart jest kontynuowania. Dyskusja nad zaproponowanym problemem została bowiem zainicjowana, choć – jak to zwykle bywa na początku – uczestniczyło w niej jeszcze niezbyt wielu autorów. Jednak pierwszy krok został zrobiony i można mieć uzasadnioną nadzieję, że prezentacja ważnych aspektów wielokulturowości zainicjowana w tym numerze będzie rozwijana i pogłębiana w dalszych tomach Drohiczyńskiego Przeglądu Naukowego.

Powstał zatem drugi numer Pisma, do którego lektury zachęcam. Podobnie jak w przypadku poprzedniego numeru teksty znalazły się w osobnych działach tematycznych. Bardzo chciałem, by działy zainicjowane w pierwszym numerze Drohiczyńskiego Przeglądu Naukowego pozostały bez zmian. Prawie się to udało, choć z braku odpowiednich opracowań zmuszony byłem zrezygnować z części *Wielokulturowość w nauczaniu Jana Pawła II*. Jednak pozostałe działy mają się bardzo dobrze. Szczególnie rozwinął się ten, który prezentuje *recenzje publikacji oraz omówienia konferencji na temat wielokulturowości*. Bardzo cieszy liczba i różnorodność artykułów w dziale *Wielokulturowość lokalna*. Wśród nich mamy teksty na-

ukowców (polecam zwłaszcza artykuł *Żeromski w Drohiczynie* Zbigniewa Lisowskiego – profesora Akademii Podlaskiej), informacje o ważnych dla kultury regionu ośrodkach (Dorota Kalinowska G*rabarka jako miejsce kultu ludności prawosławnej na Podlasiu*), a także relacje świadków historii Drohiczyna i regionu (Zbigniew Florysiak, Zbigniew Ruczaj, Zenon Skrzypkowski).

Z bardzo zróżnicowanych artykułów zawartych w części zatytułowanej *Z zagadnień wielokulturowości* zwrócić pragnę uwagę na teksty autorów poruszających z różnych perspektyw kwestie dotyczące roli religii w kulturze. Ks. Sławomir Bylina przybliża *Sytuację wyznania greckokatolickiego na tle dążeń jednościowych*, prof. Jan Dębowski opisuje *Poszukiwanie Boga w neoaugustynizmie*, Ks. Edward Jarmoch *Religijność rodziny polskiej*, a ks. Andrzej Oworuszko ukazuje *Biblijne podstawy ekologii*. Natomiast ks. Mariusz Szymanik – autor tekstu *Przemoc jako stały element przekazu obecnego w mediach* – to pierwszy laureat organizowanego przez Drohiczyńskie Towarzystwo Naukowe konkursu na najlepszą pracę magisterską napisaną w Wyższym Seminarium Duchownym w Drohiczynie.

Tyle krótkiego wprowadzenia w tematykę numeru. Czytelnik sam oceni, na ile pismo spełnia pokładane w nim nadzieje. Cel mamy jasko wyznaczony: chcemy łączyć spojrzenie na wielokulturowość naukowców teoretyków z praktycznym doświadczeniem badaczy kultur oraz świadectwem mieszkańców regionu. Staramy się realizować go coraz lepiej i nie popełniać dwa razy tych samych błędów. Ciągle poszukujemy też nowych dróg i sposobów mówienia o wielokulturowości. Taką – na razie nieśmiałą – próbą nowego podejścia do interesującej nas tematyki jest prezentacja kilku *Wierszy* Pani Urszuli Tom. Inny pomysł to publikowanie aktualnych bibliografii prac dotyczących ważnych dla kultury regionu zagadnień. W tym numerze prezentujemy bibliografię: *Miejsca Kultu – Sanktuaria zestawienie bibliograficzne w wyborze za lata 1993-2009*, którą zestawił Pan Antoni Woźnica z Biblioteki Pedagogicznej im. Heleny Radlińskiej w Siedlcach.

Zamierzenia wciąż mamy ambitne. Pomysłów nadal wiele. Zapraszamy zatem do lektury, a potem – mam nadzieję – także do współpracy.

Robert T. Ptaszek
Redaktor Naczelny

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego

I. Wielokulturowość i metody jej badania

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Bogumiła Truchlińska
Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej
Lublin

O problemie jedności i różnorodności w kulturze współczesnej oraz ukrytej aksjologii

On the Problem of the Unity and Diversity in Contemporary Culture and Hidden Axiology

Słowa kluczowe:
modernizm, postmodernizm, anarchizm intelektualny, chaos, jedność, różnorodność, wartości i antywartości, aksjologia negatywna
Key words:
modernism, postmodernism, intellectual anarchism, chaos, unity, diversity, values and anti-values, negative axiology

Problem ten należy do najstarszych kwestii w dziejach kultury intelektualnej Europy, a w czasach współczesnych podlega moim zdaniem procesom demitologizacji i nowej mitologizacji[1], stąd też moje zainteresowanie – z pozycji filozofa kultury. Jeżeli genezę filozofii wiążemy z ciekawością, zdziwieniem, a niekiedy lękiem, to jest to zarazem odpowiedź na pytanie o narodziny problemu jedności i wielości świata. Było to zagadnienie wywołujące ferment intelektualny, jak i spory dzielące filozofów nie tylko w kwestii zasad bytu, ale i źródeł poznania. Niektórzy zaprzeczali wręcz zmysłom, utrzymując, że nas łudzą, mylą, ukazują pozory i cienie; wreszcie – że jest to jedynie sprawa języka (Parmenides, Platon). Tym sporom towarzyszyły narodziny pojęcia zmienności i stałości, a w spadku po-

[1] O roli nowych mitów w kulturze współczesnej zob. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994; A. Lepa, *Mity i obrazy*, Łódź 1999; I. Lorenc, *Logos i mit estetyczności*, Warszawa 1993; *Nouvelle mythologies*, red. J. Garcin, Paris 2007, i in.

zostawiono dwie wizje (koncepcje) rzeczywistości: dynamiczną – heraklitejską i statyczną – parmenidejską (eleacką), poprzez stałość, niezmienność, otwierającą perspektywę wieczności.

Kultura europejska, można rzec bez przesady, była w trakcie swych dziejów terenem ścierania się tych dwu koncepcji; raz mamy akcent na stałość i trwałość, raz na zmienność i nowość. Były też i stanowiska pośrednie, ukazujące komplementarność i przenikanie się idei stałości i zmienności.

Współcześnie niektóre prądy, m.in. postmodernizm, akcentując znaczenie zmienności, uskrajniły swoje stanowisko idąc w kierunku demontażu podstaw kultury europejskiej. O ile wariabilizm Heraklita, jego ujęcie rzeczywistości poprzez metaforę rzeki, nie przeszkadzał w poszukiwaniu *arché* jako czynnika jednoczącego i wskazywał na – po przezwyciężeniu przeciwieństw – harmonię i ład kosmosu, ustanowiony przez jego racjonalną siłę Logos, to wariabilizm postmodernistyczny zaprzecza możliwości znalezienia czegoś, co łączy, harmonizuje. W miejsce starożytnego „kosmosu" jako synonimu racjonalnego ładu wprowadza się pojęcie „chaosmosu", negujące możliwość porządku na rzecz afirmacji nieładu. Teoria chaosu zagościła również w naukach przyrodniczych, być może, pod wpływem filozofii, choć oddziaływania mogą być wzajemne[2].

W naukach humanistycznych, szerzej w naukach o kulturze, ten projekt anarchizacji może mieć skutki bardziej bolesne niż dla nauk przyrodniczych. Są to bowiem nauki nie tylko uposażające w pewną porcję wiedzy o świecie dzieł kulturowych, ale i kształcące – osobowość, światopogląd, systemy wartości. Edukacja kulturalna poprzez przekazy tradycji i kultury jest zarazem edukacją aksjologiczną, kształtującą człowieczeństwo. Gdybyśmy przestali rozumieć świat kultury, przestalibyśmy być ludźmi – taką konstatację podsumowującą osiągnięcia i ferment antypozytywistycznej humanistyki spotkałam w tekście sprzed kilkudziesięciu lat[3], i jak sądzę nie straciła ona na swej aktualności. Brzmi natomiast jak *memento* – w świetle niektórych dzisiejszych wykładni teoretycznych kultury, jak i praktycznych realizacji.

Demontaż i dekonstrukcję rozpoczęto na początek na poziomie języka i historycznych uporządkowań kierunków czy prądów kulturowych. Wyzyskując fakt wieloznaczności języka (na co już zwracał uwagę Franciszek Bacon w XVII w. pisząc o „idolach", mącących proces poznania) wprowa-

[2] Por. K. Kościuszko, *Chaos i wiedza. Przyrodoznawczo-epistemologiczny aspekt filozofii różnicy Deleuze'a*, Olsztyn 2000.
[3] B. Suchodolski, *Przebudowa podstaw nauk humanistycznych*, Warszawa 1928.

dzono zamieszanie terminologiczne wokół dwu podstawowych słów: „modernizm" i „postmodernizm".

Dyskusja trwała ponad dwadzieścia lat w Polsce[4]. drugie tyle na Zachodzie dotyczyła zaś samego rozumienia wymienionych terminów, granic czasowych odpowiadających im zjawisk kulturowych oraz ich zakresu. Słusznie zauważył jeden z rzeczników postmodernizmu, że „długotrwałość polemik nie przyczyniła się bynajmniej do wyklarowania pojęcia *postmodernizm*"[5]. Niesłusznie dodał tylko „wbrew oczekiwaniom", wskazując dalej na ambiwalentne treści i nieprecyzyjność granic czasowych. Być może „ubolewanie" to było wynikiem małego dystansu czasowego, być może dążenia do obiektywizmu w kwestii mocno nasyconej aksjologicznie (i ideologicznie – na co zwrócił uwagę już Wojciech Skalmowski)[6]. Z dzisiejszego punktu widzenia uważam, że zamęt terminologiczno-pojęciowy, płynność, niejednoznaczność, neologizmy, były i są jednym z elementów składowych postmodernistycznego projektu, zakładającego anarchizację dotychczasowego życia intelektualnego i kultury[7].

Przyjrzyjmy się owemu zamętowi terminologicznemu, który zagościł we współczesnym piśmiennictwie: filozoficznym, o kulturze i jej dziedzinach. Przypomnę, że termin „modernizm" określał dotychczas kierunek filozoficzno-literacko-artystyczny w Europie przełomu XIX i XX wieku (w literaturoznawstwie spotkałam nazwę „przełom modernistyczny" jako synonim „przełomu antypozytywistycznego"); okres – tzw. Młodej Polski, Młodych Włoch, czy Młodych Niemiec. Pod wpływem tendencji amerykańskich zaciera się to znaczenie i periodyzacja, albowiem pojawił się termin „modernizm" w sensie formacji intelektualno-kulturowej, związanej z kultem rozumu, postępu i nowoczesności. Ta wykładnia wywodzi swe korzenie z oświeceniowo-pozytywistycznego paradygmatu intelektualnego, a powią-

---

[4] Pierwsza polska monografia na temat postmodernizmu była autorstwa B. Barana, *Postmodernizm*, Kraków 1992, choć wcześniej i później zasługi w określeniu i propagowaniu zjawiska położyli badacze kultury i filozofowie z ośrodka poznańskiego, m.in. Anna Zeidler-Janiszewska.

[5] T. Szkołut, Spór o sens pluralizmu w kulturze postmodernistycznej, *Annales UMCS* Sect. I. 1994, vol. 19, s. 7.

[6] W. Skalmowski, Dekonstrukcjonizm literacki jako nowomowa, *Teksty Drugie* 1990, nr 2, s. 7-17.

[7] Nb. Z. W. Dudek, polski współczesny jungista, autor *Psychologii kultury*, dzieląc ludzi na dwie grupy „wizjonerów" i „rebeliantów", wskazuje w przypadku tych drugich na nieustanną anarchię jako wartość najwyższą ich życia. Przypomnę, że rodowody twórców postmodernizmu tkwią w ich udziale w kontrkulturowych zamieszkach końca lat 60. Postmodernizm jest to kontrkultura II°, sytuująca autorów w gronie rebeliantów z programem permanentnej rewolucji, tak w sferze ducha jak i *praxis* społeczno-kulturalnej.

zana jest z przemianami społeczno-kulturowymi nowożytności (industrializacja, urbanizacja, kapitalizm, liberalizm). Nie byłoby problemu, gdyby modernizm w znaczeniu pierwszym nie kładł akcentu na zupełnie inne założenia filozoficzno-światopoglądowe. Są to dwa różne pojęcia i zakresy zjawisk kulturowych. W dziedzinie sztuki (w opracowaniach najnowszych i słownikach napływających licznie z zagranicy) pojawia się „modernizm" obejmujący swym zakresem wszystkie kierunki zwane awangardą. „Modernizm to szeroki prąd kulturalny, powiązany ze wszystkimi awangardowymi kierunkami („izmami") pierwszej połowy XX wieku"[8]. Można tego terminu używać więc zamiennie z „awangardą" – ta z kolei była opozycyjna wobec sztuki modernizmu w sensie pierwotnym, historycznie ugruntowanym.

Z terminem „postmodernizm" zetknęłam się w tekstach z dwudziestolecia, prefiks „post" wskazywał na relację z minionym okresem i kierunkiem zwanym modernizmem. Nazwa ta oznaczała więc kontynuację bądź epigoństwo w stosunku do poetyki, czy estetyki modernistycznej. Może więc obecnie – w sytuacji tak różnego rozumienia modernizmu – warto powrócić do terminu „neoromantyzm" (na nazwanie okresu i kierunku już historycznego). Termin ten funkcjonował w piśmiennictwie, ale po fundamentalnej pracy Kazimierza Wyki pt. *Modernizm polski* (1968) został wyparty na rzecz modernizmu. Nie pozostaje w tej sytuacji nic innego, jak czytając prace współczesne z zakresu filozofii i innych dziedzin kultury, bacznie śledzić sens tych terminów. Wbrew niektórym stanowiskom trzeba przywoływać kontekst wypowiedzi, by uchwycić, w jakim rozumieniu te dwa terminy zostały użyte. Takie zamieszanie terminologiczne, jak i wprowadzanie szeregu neologizmów jest „wpisane" w projekt i strategię postmodernistyczną – strategię ukazującą niejednoznaczność i niejasność, tym samym przekreślającą „modernistyczną" ścisłość, jasność, precyzję.

„Chaosmos", także lingwistyczny, to również zakwestionowanie podstawowej funkcji badań, tj. dążenia do prawdy. Samo pojęcie prawdy poddano dekonstrukcji, a raczej – jak dowodzą badania – destrukcji[9]. R. Rorty i J. F. Lyotard – filozofowie postmodernistyczni uważają, że nauka współczesna, jak i inne dziedziny aktywności społeczno-kulturalnej człowieka, uległy w II połowie XX wieku takim zmianom, że tradycyjne kategorie filozoficzne przestały je adekwatnie opisywać[10]. Zdaniem Rorty'ego nie można w sposób jasny zdefiniować nawet tak podstawowych pojęć jak

[8] St. Little, *Sztuka. Kierunki. Mistrzowie. Arcydzieła*, przekład H. Gardocka, Warszawa 2005, s. 98.
[9] Por. R. Kubicki, J. Sójka, P. Zeidler, *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, Poznań 1992.
[10] Tamże, s. 51.

„stan rzeczy", „fakt", „zdarzenia" i in. Rorty odrzucił bowiem takie rozumienie języka, w którym wyrażenia językowe odnoszą się do sfery pozajęzykowej i przedmiotowej, a zarazem taką koncepcję nauki, według której uczeni dokonują opisu świata niezależnego od nich, czyli od podmiotów poznających. Jak podkreśla Paweł Zeidler, amerykański filozof podjął próbę, radykalną i konsekwentną, „detranscendentalizacji współczesnej kultury". Prawda – w jego ujęciu – nie jest więc przedmiotem do odkrycia; nie ma charakteru relacyjnego i substancjalnego, ale jest własnością tworów językowych – zdań, tym samym wytworem kultury[11].

Dążenie do prawdy, racjonalizm i racjonalność cechowały naukę czasów modernizmu, zostały więc przez przedstawicieli postmodernizmu zakwestionowane; można rzec – w miejsce tych wartości poznawczych wprowadza się aksjologię negatywną. Lyotard w *Kondycji postmodernistycznej* wskazuje wyraźnie, że nauka w tym nowym rozumieniu jest pozbawiona celów, zasad i wartości, chyba że za takie przyjmie się *dissensus i paralogie*[12]. Można rzec, że brak reguł jest jedyną regułą, bo dotyczy to także innych form działalności twórczej. Postmodernistyczny pisarz czy artysta odrzuca wszelkie dotychczasowe reguły, stawia się więc wręcz w pozycji demiurga, wielkiego kreatora etc. „Tekst, który pisze, dzieło które tworzy nie rządzą się ustanowionymi regułami i nie można w sposób rozstrzygający ocenić ich wartości, przykładając do tego tekstu lub dzieła znane kategorie. Owe reguły i kategorie są właściwie tym, czego dzieło lub tekst poszukuje. Artysta i pisarz pracują więc bez reguł, aby dopiero ustalić reguły tego, co stworzyli"[13]. Przypomina to trochę sytuacje ze sztuki Pirandella pt. *Sześć postaci scenicznych w poszukiwaniu autora* (a swoją drogą – ciekawe czy Pirandello jest już uznany za postmodernistę? Taka „aneksja" jest praktykowana dość często – że wspomnę np. literaturę iberoamerykań-

[11] Ujęcie prawdy i fałszu jako elementów międzykulturowej komunikacji por. L. Kołakowski w studium *Horror metaphisicus*, Warszawa 1990.

[12] Zob. P. Zeidler, *Destrukcja prawdy naukowej*. W: *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, dz. cyt. Chciałabym tu też zwrócić uwagę na zrównanie badań naukowych z tworzeniem fikcji literackiej. Przykładem – równoważne traktowanie prac J. Conrada-Korzeniowskiego i B. Malinowskiego; prace tego ostatniego, będące wynikiem antropologicznych badań terenowych i obserwacji uczestniczącej są potraktowane jako fikcja literacka. Zob. analizy postmodernistyczne, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. T. Nycz. Kraków 1998. Por. też zagadnienie prawdy artystycznej: J. Derrida, *Prawda w malarstwie*, tłum. M. Kwietniewska, Gdańsk 2003.

[13] J. F. Lyotard, *Das postmodernen Wissen. Ein Bericht.* Bremen 1982, s. 366-367. cyt. za: R. Kubicki, *Postmodernistyczny kurs historii wolności*. W: *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, dz. cyt., s. 99.

ską, którą usiłuje się zawłaszczyć jako postmodernistyczną, czy też twórczość U. Eco).

W przytoczonej wypowiedzi Lyotarda ujawnia się negacja możliwości oceny i wartościowania tworzonych dzieł – a tym samym uprawiania krytyki artystycznej i literackiej. Skoro „kritein" pierwotnie znaczyło odsiewanie ziarna od plew, a obecnie zabrakło „sita" (czyli kryteriów aksjologicznych, są one niewystarczające, nieprzydatne, bo „znane"), to krytyka w dotychczasowej formie jest czymś przebrzmiałym. Przez „krytykę" i „krytyczność" rozumie się z pewnością coś innego niż to, do czego przyzwyczaiła nas dotychczasowa kultura i jej praktyka naukowo-artystyczno-literacka. Być może wyłaniający się jej nowy kształt ilustruje jedna z odmian sztuki najnowszej, zwana „sztuką krytyczną", epatująca skandalem i prowokacją, wywołująca szok estetyczno-kulturowy. Terminy „krytyka" i „krytyczność" też są dzisiaj wieloznaczne i nacechowane negatywnością. Przytacza się więc tę wielość (różnorodność) jako argument usprawiedliwiający współczesne próby manipulacji słowem, znaczeniami i aksjologią.

Niemniej towarzyszą temu próby uporządkowania przez badaczy tego chaosu i nawet typologia. Rozróżnia się trzy typy krytyczności: dogmatyczny (obecność kryterium przy ocenie), transcendentalny (kryterium zasadności na drodze transcendentalnej) i nietotalizujący (dekonstrukcja oparta na uwzględnieniu indywidualności i etyki daru)[14]. Tę dzisiejszą formułę Sławomir Marzec wywodzi od Kanta, wskazując zarazem na jej umocnienie w tzw. „szkole podejrzeń" (Nietzsche, Marks i Freud). Każdy z tych myślicieli przyczynił się do podważenia znaczenia krytyki i mechanizmów oceny (od czasów Kanta „skazanych na oscylację między subiektywnością smaku a gestem uniwersalizacji", jak twierdzi Marzec), dokonując jak Nietzsche krytyki rzeczywistości jako fikcji, wskazując na interesowność (ideologiczność) wiedzy jak Marks (sławetne: *Myśli klasy panującej są myślami panującymi*), czy eksponując rolę nieświadomości w kulturze, jak Freud. Chciałabym wspomnieć tu Stanisława Brzozowskiego, który na naszym gruncie pierwszy „wpisując" się w „przełom antypozytywistyczny", tworzy krytykę kultury, ulegając fascynacjom myślą Kanta, Nietzschego i Marksa. „Kolekcjoner punktów widzenia", dokonujący wielokrotnie zmiany swoich poglądów (zmarł w wieku 32 lat), miał jednakże w swej strukturze myślowej pewne stałe punkty. Jedność wielości (różnorodności) zapewniał huma-

[14] Zob. J. P. Hudzik, *Niepewność i filozofia*, Warszawa 2006, s. 416. Szerzej „krytyczność" współczesną omawia S. Marzec, w: *Sztuka czyli wszystko. Krajobraz po postmodernizmie*, Lublin 2008, s. 119-130.

nizm jako pogląd na świat, życie i wartości[15]. To właśnie aksjologia była, moim zdaniem, czymś najważniejszym w jego krytyce kultury; była czynnikiem umożliwiającym krytykę, a w niej formułowanie wypowiedzi ocennych. Krytyka nie wiodła więc do negacji kultury jako takiej, ale do zmiany jej charakteru, do jej pragmatyzacji, można rzec, przezwyciężenia kryzysu i związanego z nim dualizmu kultury i życia.

Krytyka jest w postmodernizmie również czymś niezwykle ważnym. Do niej są bowiem (w pierwotnym zamiarze – były) redukowane pozostałe formy aktywności intelektualnej (filozofia, nauka)[16]. Przekonania Michela Foucaulta, że zadaniem krytyki jest dziś przenieść i ożywić energię, tak by dała ona impuls do twórczości i wolności[17], wywołują wrażenie *déja vie* (nie tylko zresztą te wypowiedzi). Takie przekonania cechują aktywistyczną filozofię (i krytykę) Stanisława Brzozowskiego, chłonącego pilnie to wszystko, co było charakterystyczne dla myśli europejskiej doby modernizmu (w sensie historycznym, a więc związanego z paradygmatem irracjonalistycznym); być może każdy „schyłek wieków" ma te same tropy i akordy. Konfrontując różne koncepcje dostrzegam podobieństwo obecnego postmodernizmu z europejskim modernizmem przełomu XIX/XX w.; moim zdaniem – jest to uskrajnienie tego, co już było: a więc irracjonalizmu, subiektywizmu i relatywizmu poprzedniego schyłku wieków.

Wskazuje się też w charakterystykach postmodernizmu na nihilizm. Odrzucenie aksjologii (co jest kontynuacją nietzscheanizmu, a więc modernizmu) nie oznacza jednakże braku jakichkolwiek wartości. Zygmunt Bauman usiłuje ocalić w „ponowoczesności" (jak to określa) takie wartości jak: wolność, różnorodność, tolerancja, sprawiedliwość, uczciwość, etc. Nie są to, jak można zauważyć, wartości wypracowane przez myślicieli czy życie społeczno-kulturalne postmodernizmu, niemniej określa się je mianem „postmodernistycznych". W takiej sytuacji należałoby – zwrotnie zastosować „filozofię podejrzeń", pytając, czy są to te same znaczenia, które znamy z dotychczasowej tradycji, jak i z potocznych ujęć[18].

Skłonności do stosowania negacji, negatywnej (czasem też zw. krytyczną) aksjologii i pedagogiki, napór w płaszczyźnie empirii kulturowej

---

[15] Zob. B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, Warszawa 1933.

[16] „Jedynie krytyka może posiadać program dający się aktualnie urzeczywistnić" – twierdzi J. Derrida, *Prawda w malarstwie*, dz. cyt., Gdańsk 2003, s. 47.

[17] Zob. A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność*, Kraków 2000, s. 395.

[18] Pisząc rozprawę habilitacyjną na temat tolerancji Ludmiła Żuk-Łapińska znalazła ok. 1000 definicji i poglądów na ten temat. Zob.: *Problem tolerancji*, Warszawa 1991. Są to więc słowa wymagające pilnej uwagi.

„antywartości”[19] – to jako wyróżniki postmodernizmu (i ponowoczesności) upoważniają nas do pytania o sens propagowanych wartości. Maria Gołaszewska twierdzi: „Antroposfera nie znosi pustki aksjologicznej – gdy załamuje się system wartości pozytywnych, wkraczają na to miejsce wartości negatywne”[20]. Wspomniany już Stanisław Brzozowski uważał, że wartość można tylko przezwyciężyć z pozycji wartości, choćby to była wartość ujemna. Takie przestawianie „znaków” i nadawanie waloryzacji dodatniej dotychczasowym wartościom ujemnym (np. brzydocie w turpizmie, czy w estetyce Mieczysława Wallisa) dostrzegamy w dzisiejszym życiu społeczno-kulturalnym. Czy jest to przejaw manipulacji (nie tylko słowem, znaczeniem, ale i wartościami), czy też wymiana paradygmatów aksjologicznych, krach, czy „stopniowa transformacja”, prowadząca do zastąpienia dotychczasowych naczelnych wartości „postmodernistyczną konfiguracją” (określ. T. Szkołuta) Warto byłoby zwrócić uwagę też na zmianę konceptualizacji człowieka – na odwrót od racjonalności ku irracjonalności, ku alogiczności czy demencji. Preferencje dla homo demens, pochwała szaleństwa i jego roli w dziejach (M. Foucault), wszelkich ułomności natury ludzkiej – stawiają nas w trudnej sytuacji wobec „wolności”, „tolerancji”, czy „różnorodności”. Pytanie o ich związek z antropologią postmodernistyczną winno stanowić przedmiot odrębnego studium, toteż je, podobnie jak poprzednie, pozostawiam bez odpowiedzi, jako kwestię otwartą, do przemyślenia i badania.

Chciałabym natomiast podzielić się spostrzeżeniem, że różnorodność (wielość) w dawniejszych słownikach nie zaprzeczała możliwości hierarchizacji i związanego z tym wartościowania. Często wprawdzie szło to w parze z przekonaniami elitarystycznymi czy „arystokratyzmem” postaw, ale nie zapominajmy, że kultura (zwana obecnie wysoką) przez całe wieki była wytworem elit (a więc grup profesjonalnych – uczonych i artystów), a nie całego społeczeństwa, jak niektórzy obecnie sądzą deprecjonując twórcze grupy zawodowe i doprowadzając w końcu XX w. do swoistego buntu elit[21].

[19] Por. M. Gołaszewska, *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, Warszawa-Kraków 1994; W. Chudy, *Esej o społeczeństwie i kłamstwie* (t. 1. *Społeczeństwo zakłamane*; t. 2. *Kłamstwo jako metoda*), Warszawa 2007, *Zeszyty Karmelitańskie* (Poznań), 2008 nr 2 (43) – numer poświęcony zagadnieniom kłamstwa. Zwracam uwagę na obecną pozytywną waloryzację brzydoty. Kiedyś wartości ujemnej (na naszym gruncie pierwszy M. Wallis). Analizie problemu wartości i ich przeciwieństw, transmisji wartości oraz paradoksów wartościowania poświęcona jest praca: *Antynomie wartości. Problematyka aksjologiczna w literaturze i dydaktyce*, red. A. Morawiec, R. Jagodzińska, A. Klepaczko, Łódź 2006.

[20] M. Gołaszewska, *Fascynacja złem*, dz. cyt., s. 7-8.

[21] Zob. Christopher Lasch, *Bunt elit*, Kraków 1997.

Wincenty Lutosławski, najwybitniejszy polski znawca Platona w skali światowej (m.in. ustalił chronologię jego pism na podstawie analizy stylu), w swojej „monadologii spirytualistycznej" dokonał hierarchizacji monad-duchów. Wskazując im miejsce w „drabinie" bytów (w tym społecznej) formułował postulat odpowiedzialności „duchów wyższych" za „niższe", dostrzegając konieczność podnoszenia ich poziomu intelektualnego, wolitywnego i moralnego. W praktyce oznaczało to opiekę duchową, ale i finansową nad młodzieżą z ubogich środowisk, tworzenie stowarzyszeń (Elsów i Kowali), z których wywodziła się kadra polskiego harcerstwa, m.in. Olga i Andrzej Małkowscy. Najwybitniejszy zaś Els – to nieżyjący już profesor UJ Stanisław Pigoń, który w książkach autobiograficznych *Z Komborni w świat* i *Wspomnienia z Sachsenhausen* (obóz koncentracyjny, do którego hitlerowcy wywieźli kadrę profesorską z UJ) ukazuje, ile zawdzięczał W. Lutosławskiemu i propagowanym przez niego ćwiczeniom duchowo – cielesnym (m.in. przetrwanie obozu). Idea odpowiedzialności „duchów wyższych" za „niższe" zyskała tu swój praktyczny i piękny moralnie wymiar.

Wybitny historyk i historiozof, prof. Uniwersytetu Stefana Batorego, Feliks Koneczny, ceniony wysoko na Zachodzie m.in. przez A. Toynbeego, badając i analizując cywilizacje i kultury wskazywał na ich wielość i różnorodność (*O wielości cywilizacji*, 1935), ale i zarazem dokonywał ich uporządkowania i hierarchizacji według stopnia ich związku z etyką (a więc wg kryterium aksjologicznego). Cywilizacje były wyższe i niższe; najwyżej cenił zaś i sytuował cywilizację łacińską, w obrębie której znajdowała się kultura polska, ale już poza nią kultura niemiecka, jako zawierająca obce kulturze zachodniej pierwiastki.

Zauważmy, że pluralista Władysław Tatarkiewicz pisał również o wartościach wyższych i niższych (*Parerga*, 1978), a w hierarchii wartości na czele wartości ziemskich stawiał prawdę[22].

Współczesna wersja pluralizmu nie dopuszcza hierarchizacji, zawiesza ocenianie. Różnorodność (a raczej różnorodności) są zarazem równoważne i równouprawnione – stąd też „poprawność polityczna" i otwarcie na antywartości, czy też pragmatyczny wymiar kultury, płynący do nas z tra-

[22] Analizę poglądów aksjologicznych W. Tatarkiewicza przeprowadziłam w tekście: Pojecie i hierarchia wartości w myśli Władysława Tatarkiewicza, *Parerga: Międzynarodowe Studia Filozoficzne* 2006, nr 2, s. 11-22. Dwie wykładnie hierarchizacji autorstwa R. Wiśniewskiego i A. Drabarek – sugerując się tekstem *O bezwzględności dobra* eksponują dobro jako wartość najwyższą, ja natomiast przedstawiam propozycję, wskazującą na rolę prawdy wśród systemu aksjologicznego Tatarkiewicza.

dycji anglo-amerykańskiej (różnej wszak od „kontynentalnej", zachodniej). Nie przypadkowo to Frank Furedi, brytyjski myśliciel, ale węgierskiego pochodzenia, dostrzega i wielokrotnie podkreśla oburzający fakt wyłącznie utylitarnego traktowania dzieł kulturowych (sztuki, literatury czy wyników badań naukowych) i ich oceny z pozycji ich przydatności. Pisze on: „Nie zawartość myślowa jakiejś koncepcji lub dzieła sztuki jest podstawą oceny ich wartości, lecz ich użyteczność"[23].

Fizyk i filozof niemiecki W. Heisenberg zauważył: „Pytanie o wartości – to przecież pytanie o to, co robimy, do czego dążymy, jak powinniśmy postępować. Jest to więc pytanie o człowieka i w sprawie człowieka; to pytanie o kompas, według którego mamy się orientować, gdy szukamy drogi w życiu"[24].

Już wiele wieków temu William Szekspir poetycko ujął próby zburzenia hierarchii i systemu wartości oraz ich konsekwencje:

„Gdy się podstawy chwieje stopniowanie
Które do wielkich czynów jest drabiną,
Marnieją wszystkie ludzkie przedsięwzięcia"

Co więcej przestrzegał:

„Znieś stopniowanie, spuść jedną tę strunę,
A słuchaj, straszny na około rozdźwięk!
Patrz, wojna wszędzie (…)"[25]

Tekst Szekspira ilustruje wręcz „krajobraz po postmodernizmie" (określenie S. Marca) i nic więc dziwnego, że dokonuje się w Wielkiej Brytanii prób usunięcia go z kanonu lektur (podobnie jak i Dickensa i innych wybitnych twórców) – w imię inkluzji literatury postkolonialnej, mniejszości, popularnej, kobiecej itp[26].

W twórczości Conrada-Korzeniowskiego dostrzega się piętno ideologii kolonializmu (odczytując powierzchownie *Jądro ciemności* i jego opis spotkania z Afryką).

---

[23] F. Ferudi, *Gdzie się podziali wszyscy intelektualiści?*, przeł. Katarzyna Makaruk, Warszawa 2008, s. 19.
[24] W. Heisenberg, *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*, Warszawa 1987, s. 269.
[25] W. Szekspir, *Troilus i Krezydia*, Warszawa 1958, s. 27.
[26] Por. E. Baldwin, B. Longhurst (i in.), *Wstęp do kulturoznawstwa*, przekł. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Poznań 2007.

Podobne próby dyskredytacji podejmowane są i u nas, m.in. w stosunku do literatury romantyzmu, „wieszczów narodowych", czy H. Sienkiewicza. Wprawdzie nie są oni obciążeni kolonializmem, ale mają inne „winy": reprezentują wielką tradycję polską, przypominają o imponderabiliach, o tożsamości tworzonej przez kultury narodowe, łączą to, co indywidualne z uniwersalnym. Przekazują prawdy „nie na sprzedaż", a więc są nieatrakcyjni w dobie konsumpcjonizmu. Ale – to właśnie teraz idee i wartości aksjologii tradycyjnej mogą stać się alternatywne – w sytuacji znużenia chaosem, rozproszeniem, fragmentarycznością; wieczną rewolucją, manipulacją i dementywnością najnowszych prądów kulturowych. Zarówno filozofia jak i kultura w swych związkach dziejowych (kultura jako „uprawa dusz", filozofia – „duchodoskonalstwo") uprawomocniają aksjologię pozytywną. Współczesność – to napór sił i prądów destrukcyjnych. Negatywne skutki w sferze ducha dostrzegł prof. Jacek Jadacki pisząc: „Podporządkowanie się instytucjonalne i – nie waham się tego tak nazwać w kilkanaście lat po upadku komunizmu – ideowe obcym ośrodkom intelektualnym musi skutkować nie tylko upokarzającym uperyferyjnieniem, marginalizacją, ale i niebezpieczną dyspersją naszej własnej myśli"[27]. W dobie obecnej istnieje więc potrzeba i konieczność oporu względem negatywnych filozofii, poetyk, czy ideologii artystycznych, zwrócenia uwagi na aspekty pozytywne kultury, na te idee i wartości, które tworzyły i budowały; służyły doskonaleniu się człowieka i społeczeństwa, a nie jego degradacji i degeneracji.

Summary

The paper shows a contemporary aspiration of some destructive trends (such as postmodernism) to change classical notions and values. It indicates how the dismantling and deconstruction was started at the level of language and of historical classifications, thereby introducing chaos and ambiguity to hitherto functioning terms "modernism" and "postmodernism". The concepts of truth, freedom, tolerance, pluralism, and going even further – that of science, art, and philosophy yielded to destruction and in the vocabulary of postmodernism acquired different meanings. The hitherto accepted senses and positive values (and the above mentioned terms have positive connotations) have been replaced by negative understanding. We

[27] J. Jadacki, W sto lat później, *Ruch Filozoficzny* 2005, nr 1, s. 101. Jest to tekst z okazji 100-lecia utworzenia przez Kazimierza Twardowskiego „szkoły lwowskiej", czyli ośrodka intelektualnego, kształcącego inteligencję polską. Zawiera ostrą diagnozę stanu współczesnej myśli polskiej.

are then witnessing a “revaluation of all values”, changes of meanings and “reforms” on all levels of education. This is an intentional and purposeful process of dismantling of European culture; or even more – of culture in general. A capacious concepts of postmodernism embraces many trends and attitudes that have counter-cultural roots (among others, performatism in a science of theater, antipaedagogy, feminism etc).

Prof. dr hab. Bogumiła Truchlińska, kierownik Zakładu Aksjologii Kultury, Instytut Kulturoznawstwa Wydziału Humanistycznego, Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Irena Fudali
Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy
Jana Kochanowskiego
Kielce

Wielokulturowość na świecie i w wybranych państwach Unii Europejskiej (aspekty prawne i edukacyjne)

The Multiculturalism in the World and in the Chosen States of the European Union (Legal and Educational Aspects)

Słowa kluczowe:
wielokulturowość, tożsamość narodowa, edukacja wielokulturowa, asymilacja
Key words:
multiculturalism, national identity, multicultural education, assimilation

Poniższy tekst jest próbą analizy problemu wielokulturowości na przykładzie USA, Kanady, Australii, Szwajcarii oraz wybranych krajów UE ze szczególnym uwzględnieniem aspektu prawnego i edukacyjnego.

Pojęcie wielokulturowości może być analizowane jako istotne różnice kulturowe w obrębie społeczeństw poszczególnych państw. Częścią tej całości stają się mniejszości kulturowe, etniczne, religijne które funkcjonując w państwie domagają się określonych praw. Tak rozumiana wielokulturowość musi uwzględniać: emigracje, migracje, uchodźctwo, otwarcie granic, turystykę.

W analizie wielokulturowości możemy wyróżnić trzy stopnie gradacji tego zagadnienia. Pierwszy odnosi się do zwykłej wielości kultur, jest więc obiektywnym opisem sytuacji pluralizmu, w której dane społeczeństwo jest kulturowo, etnicznie i religijnie zróżnicowane. Drugi zakłada kon-

kretną politykę rządową, która ma na celu z jednej strony uniknięcie napięć społecznych, wywołanych różnicami kulturalnymi, etnicznymi czy też religijnymi, a z drugiej wprowadzenie pewnej ideologii jako systemu funkcjonowania społeczeństwa. Trzeci stopień to aktywna działalność poszczególnych grup mniejszościowych i związanych z nimi środowisk, która ma zapewnić ich równe traktowanie i równouprawnienie w życiu społecznym, politycznym i kulturalnym kraju[1].

We współczesnych największych krajach wielokulturowych: Stanach Zjednoczonych, Australii, Kanadzie czy Nowej Zelandii dominujące wartości i styl działania były kiedyś narzucane przez europejskich imigrantów, głównie (chociaż nie wyłącznie) związanych z imperium brytyjskim. Część z tych wartości stała się dzisiaj częścią wspólnej kultury całego społeczeństwa. Przykładem może być język angielski, którego istotna rola jest uznana przez wszystkie grupy etniczne zamieszkujące te kraje. Praktycznie powszechnie akceptuje się przyjęcie języka angielskiego jako koniecznego do wzajemnej komunikacji i poprawnego funkcjonowania takich dziedzin jak polityka, ekonomia, sądy czy administracja.

Wiele wartości ponadwymiarowych, jak również samo w sobie pragnienie wielokulturowości, w większości społeczeństw nie jest wystarczająco rozumiane i doceniane. Bez zaakceptowania kulturowej różnorodności jako wspólnie dzielonej wartości przez większość grup w społeczeństwie, jak i przez całe społeczeństwo samo w sobie, nie może być mowy o społeczeństwie wielokulturowym. Co więcej, zamykając drogę rozwojowi wielokulturowości, równocześnie potęguje się tendencje asymilacyjne i separatystyczne[2].

Stany Zjednoczone

Działania afirmacyjne w Stanach Zjednoczonych prowadzone były na płaszczyźnie edukacyjnej. Działania te skierowane były głównie na poprawę sytuacji społecznej i ekonomicznej absolwentów studiów wyższych z grup mniejszościowych. Objęły swym zasięgiem − w skali całego społeczeństwa – tylko niewielki procent osób z tych grup. Badania problemu przeprowadzone były w latach 80-tych na Uniwersytecie Wirginia, Uniwersytecie Berkeley oraz w latach 1970-1996 w Uniwersytecie Michigan.

Celem tych działań była „kompensacja" mających w przeszłości nierówności w dostępie do edukacji i tworzenie bardziej sprawiedliwego społe-

[1] W. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 152.
[2] L. Gęsiak, *Wielokulturowość – rola religii w dynamice zjawiska*, Kraków 2007, s. 30.

czeństwa. Można dodać, że u podstaw akcji afirmatywnej w Stanach Zjednoczonych leżało pięć założeń:

1) wspieranie walki z dyskryminacją rasową przeciwko mniejszościowym grupom etnicznym (w szczególności Afroamerykanom) zarówno na płaszczyźnie prawnej, jak i instytucjonalnej;
2) „kompensowanie – do pewnego stopnia – „historycznych niesprawiedliwości", które związane były z dyskryminacją rasową;
3) tworzenie warunków na rzecz „równości możliwości" i maksymalnie możliwej „równości rezultatów" dla przedstawicieli wszystkich grup społecznych;
4) redukowanie konfliktów społecznych i poprawianie relacji między różnymi etnicznie grupami społecznymi, a to dzięki zwiększeniu „możliwości życiowych" dla osób z mniejszości;
5) pełniejsze wykorzystanie potencjału społecznego osób z mniejszości, który był blokowany przez praktyki dyskryminacyjne.

Na płaszczyźnie edukacji celem działań afirmatywnych było jednak w praktyce – aby ująć to najprościej – zwiększanie wśród studentów liczby reprezentantów mniejszości rasowych i etnicznych, a w szczególności tych, które przez wieki poddane były dyskryminacji, a więc czarnych Amerykanów i Latynosów[3].

Rezultaty działań afirmatywnych mających na celu wykorzystanie edukacji do egalitaryzacji społeczeństwa w kontekście wielokulturowości prowadzą do następujących wniosków:

- po pierwsze, „istnieje bezwzględnie „zarobkowa" dyskryminacja rasowa w Stanach Zjednoczonych – biali mężczyźni zarabiają znacznie więcej niż czarni mężczyźni, białe kobiety nieco więcej niż czarne (w odniesieniu do absolwentek koledży znajdujących się na pierwszym i trzecim stopniu selektywności w skali całego kraju),
- po drugie, istnieje tam też bezwzględnie dyskryminacja płciowa – mężczyźni w każdym przypadku zarabiają więcej niż kobiety. Wreszcie, można stwierdzić, że Stany Zjednoczone są społeczeństwem „kredencjałów" – im lepszy dyplom, tym większe zarobki.

Działania afirmatywne – polegające na przyjmowaniu czarnych kandydatów niejako wbrew ich kompetencjom akademickim – przynoszą więc konkretną poprawę ich sytuacji materialnej[4].

Poglądy C. Mckenzie dotyczące wizji Stanów Zjednoczonych określają je jako „mieszankę stylów kulturowych" przy równoczesnym rozpro-

[3] Z. Melosik, *Teoria i praktyka edukacji wielokulturowej*, Kraków 2007, s. 229-230.
[4] Z. Melosik, dz. cyt., s. 239.

szeniu różnic kulturowych. A w praktyce wielokulturowość oznacza brak istnienia jakichkolwiek kultur[5].

Australia

Australia stanowi przykład istniejących możliwości realizowania wielokulturowości i edukacji wielokulturowej. Struktura szkolnictwa w Australii opierała się wówczas na zasadzie segregacji. Jak podkreśla R. J. Reynolds – od pierwszego dnia formalnego kształcenia dzieci aborygeńskie spotykają się z całkowicie innym światem. Jest to świat, w którym zaprzecza się ich własnym wartościom i kulturze, kwestionuje się ich język i sposoby komunikowania się, a ich poczucie własnej tożsamości i poczucie pewności siebie są głęboko zagrożone.

Celem tradycyjnej edukacji aborygeńskiej było wprowadzanie młodych ludzi do efektywnego uczestnictwa w świecie dorosłych, przy czym wykorzystano głównie metodę oralną (pieśni, mity i opowieści) oraz doświadczanie rzeczywistości jako źródła wiedzy. Wobec osób, które łamały „normatywne kody społeczności", stosowano kary – od ośmieszania do ostracyzmu po fizyczne. Nauka szkolna – w konfrontacji z takim „naturalnym wychowanie" – była instrumentem dekulturacji, destruktywnym działaniem na rzecz pozbawienia dzieci aborygeńskich ich odwiecznej tożsamości kulturowej. Tubylcy nie mieli prawa do uczęszczania do szkół razem z dziećmi o białym kolorze skóry.

Od początku instytucje edukacyjne przeznaczone dla Aborygenów były zakładane niezależnie. Aborygeni byli segregowani i kształceni oddzielnie[6].

Kształcenie w szkołach było przestrzegane przez kolonizatorów jako jeden z najważniejszych aspektów ich misji, zgodnie z przekonaniem, że Pan Bóg dał im zadanie cywilizowania i chrystianizowania Aborygenów – grupy żyjącej w całkowitej degradacji.

Szkoły dla Aborygenów wzorowały się na modelu brytyjskim, którego celem było wówczas kształcenie zdyscyplinowanej siły roboczej potrzebnej do pracy w nowo zakładanych fabrykach. W założeniu, młodzież aborygeńska miała stanowić tanią siłę roboczą. W szkołach przykładano niewielką wagę do rdzennej kultury, a próby kształcenia dwujęzycznego, które miały miejsce w latach trzydziestych zostały z powodzeniem zablokowane przez oponentów.

[5] C. Mckenzie, *The Menace of Multiculturalism*, 1998.
[6] Z. Melosik, dz. cyt., s. 297.

Zasady i treść kształcenia w szkołach stały w zasadniczej sprzeczności z ideałami edukacji aborygeńskiej, a ponadto wkrótce okazało się, że wbrew obietnicom te dzieci, które zdobyły „europejskie kompetencje", bynajmniej nie osiągały sukcesu w próbach zdobycia dobrej, stałej pracy lub akceptacji w białym społeczeństwie.

Edukacja zderzała się ze stereotypami i rasizmem. W konsekwencji kolejne szkoły były zamykane wskutek bojkotu ze strony rodziców, do 1850 roku nie istniała już w Australii żadna rządowa szkoła dla dzieci Aborygenów. Rząd przekazał odpowiedzialność za „ochronę" Aborygenów kościołom i innym zorganizowanym grupom.

Jak podaje H. Groome, w połowie XIX wieku w Australii powstało wiele „misji" i „rezerwatów' dla Aborygenów, których celami były *de facto* „indoktrynacja" i „resocjalizacja". Misjonarze pragnęli, aby młodzi Aborygeni stali się „społecznie użyteczni".

W związku z tym w kierowanych przez nich placówkach przekazywano dzieciom takie zasady życia społecznego jak: czystość, higiena i zdyscyplinowanie, wierność wierze chrześcijańskiej, ponadto uczono je podstaw czytania, pisania i rachunków. Oprócz tego chłopcy nabywali umiejętności potrzebne do pracy na roli, a dziewczęta do prowadzenia gospodarstwa domowego. Wszystkie wysiłki zakończyły się niepowodzeniem.

Zdaniem H. Grooma, w praktyce szkoły w misjach i rezerwatach stały się „miejscami segregacji" i izolacji. Nie było żadnego miejsca na rdzenną kulturę w tych szkołach. Była ona postrzegana jako zagrożenie dla ich najbardziej integralnych celów. W większości misji używanie języka ojczystego przez dzieci było zabronione, a ci, którzy łamali tę zasadę byli surowo karani. W wielu przypadkach dzieci były izolowane w bursach, aby pozbawić ich rodziny „szkodliwego wpływu" na nie i przezwyciężyć ich „dzikość"[7].

Dopiero w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku pojawiły się próby zmiany polityki edukacyjnej wobec dzieci Aborygenów. Wynikały one przede wszystkim z uznania (referendum z 1967 r.) Aborygenów za posiadających wszystkie prawa obywateli Australii oraz zwiększenia się populacji tej grupy ludności, jak również „ogólnoświatowego trendu uwzględniania potrzeb edukacyjnych dzieci z mniejszości". Referendum dało początek kolejnemu etapowi polityki wobec aborygenów – integracji. Dopiero w latach osiemdziesiątych pojawiły się w Australii koncepcje, które zmierzały do zmiany sposobu kształcenia Aborygenów poprzez uwzględ-

[7] Z. Melosik, dz. cyt., s. 298.

nienie różnic kulturowych. Punktem wyjścia była tu próba zrozumienia odmiennych – w porównaniu białymi – sposobów poznawania świata i ekspresji[8].

W ostatnich dekadach XX wieku podjęto w Australii wiele działań, których celem była zmiana systemu edukacji Aborygenów. Przede wszystkim władze poszczególnych stanów zaczęły prowadzić świadomą politykę edukacyjną wobec Aborygenów. Jej istotnym komponentem było przeznaczenie na kształcenie tej grupy coraz większych środków finansowych (w latach 1989-1996 wielkość funduszy wykorzystywanych w tym zakresie wzrosła o około 250% z 117,19 mln dolarów australijskich do 293,21 mln dolarów australijskich). Te działania nie przyniosły większych rezultatów.

W jednym z raportów na temat stanu wykształcenia dzieci aborygeńskich na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku stwierdzono, że około 45% tubylczych uczniów ze szkoły podstawowej wykazuje się znacząco niższym poziomem kompetencji w zakresie pisania, czytania i liczenia, niż wynosi średnia osiągnięć w Australii w tym zakresie. Taka dysproporcja dotyczyła wszystkich szczebli edukacji. Powstało pytanie: dlaczego kształcenie dzieci aborygeńskich – mimo wysiłków i środków finansowych – stoi na tak niskim poziomie?[9].

Trzeba dodać, że jeszcze w latach osiemdziesiątych istniało wśród wielu zachodnich teoretyków wielokulturowości, a także Aborygenów, przekonanie, że „sukces w zachodnim systemie szkolnym pozwala na zdobycie pewnego rodzaju władzy i niezależności w ramach całego społeczeństwa australijskiego".

Dlatego nauka czytania, pisania i liczenia wydawała się niezbędna. Z drugiej strony obawiano się, że zasady nauczania socjalizacji w zachodniej klasie szkolnej będą już w punkcie wyjścia kwestionować kulturę aborygeńska, bowiem są z nią – jak już wykazano wyżej – głęboko sprzeczne[10].

Zachodnia szkoła różni się od socjalizacji w społeczeństwach aborygeńskich w następujących – kluczowych społecznie – aspektach: kulturowo preferowane style poznawcze, kulturowo preferowane formy intelektualizmu, kulturowo preferowana wiedza, procesy komunikacji międzykulturowej, metody nauczania i uczenia się[11].

[8] Tamże, s. 303.
[9] Z. Melosik, dz. cyt., s. 307.
[10] Tamże, s. 324-325.
[11] Tamże, s. 326.

Polityka Australii w zakresie edukacji wielokulturowej wobec nieaborygeńskich mniejszości napływowych była wyznaczana zarówno przez czynnik ideologiczny, jak i ekonomiczno-demograficzny.

Kanada

Termin „wielokulturowość" zawiera w sobie różne formy pluralizmu kulturowego i może być różnorodnie odczytywany w zależności od kontekstu, w którym jest wypowiadany, czy też kraju, do którego się odnosi.

W Kanadzie wielokulturowość określa głównie niedyskryminację imigrantów oraz ich prawo do wyrażania własnej tożsamości. Jednakże w Stanach Zjednoczonych, które sąsiadują z Kanadą, stosuje się głównie do przedstawienia praw różnych marginalizowanych grup. W Europie odnosi się z kolei przede wszystkim do podziału władzy między wspólnoty narodowe[12].

Od lat siedemdziesiątych XX wieku, w krajach o złożonej strukturze narodowej i etnicznej, obserwuje się proces odchodzenia od stosowania przez poszczególne państwa, wobec imigrantów i grup mniejszościowych, modelu asymilacyjnego. Większość konkretnych przedsięwzięć związanych z wprowadzaniem polityki wielokulturowej ma charakter zdecydowanie bardziej integracyjny niż marginalizujący.

Will Kymlicka, w oparciu o analizę wielokulturowości kanadyjskiej sformułował listę dziewięciu takich konkretnych elementów. Uważa, że są one niezbędne, by w wielokulturowym i wieloetnicznym społeczeństwie można było mówić o praktycznej realizacji integracyjnej polityki wielokulturowej. Domaga się ich wprowadzenia jako koniecznych warunków jej realizacji. Oto one:

1) prowadzenie działań publicznych, potwierdzających członkom grup mniejszościowych rolę ich grupy w funkcjonowaniu wielokulturowego społeczeństwa;
2) rewidowanie programów nauczania, głównie historii i literatury;
3) akceptacja w szkołach i miejscach pracy świąt religijnych, obowiązujących w grupach mniejszościowych;
4) zrewidowanie przyjętych konwencji dotyczących stroju i zasad ubierania się;
5) antyrasistowski program edukacyjny;

[12] L. Gęsiak, dz. cyt., s. 26.

6) opracowanie kodeksu norm kulturowej koegzystencji w szkołach i miejscach pracy;
7) inicjowanie i promowanie festiwali kulturowych i etnicznych, a także tworzenie programów studiów etnicznych;
8) umożliwienie dorosłym emigrantom korzystania z usług służby publicznej w ich języku rodzimym;
9) wprowadzenie dwujęzycznego programu edukacyjnego dla dzieci imigrantów.

Kymlicka wyraźnie kładzie nacisk na konieczność zapewnienia imigrantom utrzymania niektórych z ich starych zwyczajów odnoszących się do pokarmów, ubrania, religii i odpoczynku, a zarazem prawa do zrzeszania się. Żądanie wielokulturowości jest naturalna drogą do tego celu.

W takich warunkach całkiem realne jest, że imigranci pozostaną dumni ze swojej tożsamości etnicznej. To z kolei powoduje, że instytucje publiczne adaptują w odpowiedni sposób różnorodność do życia codziennego[13].

Szwajcaria

W przypadku Szwajcarii identyfikacja z krajem jest jednak bardzo silna, bo państwo respektuje wszelkie prawa partykularne i odrębności narodowe. To powoduje wzrost „patriotyzmu szwajcarskiego", przy oczywistym przekonaniu, że samo państwo jest definiowane jako federacja różnych narodów.

Z inną sytuacją mamy do czynienia wtedy, gdy grupy imigrantów z coraz większą mocą podkreślają swoje prawa do wyrażania ich odmienności etnicznej. W przeciwieństwie do wspólnot o charakterze narodowym, nie chcą one zwykle administracyjnej odrębności, lecz swobody i prawa do manifestowania swojej odrębności w ramach istniejących struktur państwa[14].

Kierując się zasadą subsydiarności Unia Europejska wspiera działania o charakterze ogólnoeuropejskim, które przekraczają możliwości i kompetencje państw członkowskich a zarazem rozwija i chroni dziedzictwo kulturowe Europy.

Istotne postanowienia Unii Europejskiej w tym zakresie to:

- Art. 36 Traktatu Rzymskiego wprowadził ograniczenie swobodnego przepływu w stosunku do majątku narodowego posiadającego wartość artystyczną lub archeologiczną;

[13] L. Gęsiak, dz. cyt., s. 63.
[14] Tamże, s. 61.

- Powołanie Europejskiego Centrum Kultury (7-10 V 1948) oraz organizacji non profit – Europejskiej Fundacji Kultury (16 XII 1954) z następującymi celami:
  - ✓ Promocja europejskiej współpracy kulturalnej na polu międzynarodowym w zakresie edukacji, rozrywki, problemów socjalnych sztuki i mediów,
  - ✓ Promocja europejskiej współpracy kulturalnej poprzez granty, programy i projekty;
- Deklaracja Tożsamości Europejskiej (Kopenhaga 14 XII 1973);
- Art. 128 Traktatu o Unii Europejskiej z 1992 roku, w części „Kultura", wprowadzono nowy rozdział dotyczący zagadnień kultury: „Wspólnota powinna przyczynić się do rozwoju kultur państw członkowskich przy zachowaniu ich narodowych i regionalnych różnorodności, jak również przy równoczesnym zaznaczeniu wspólnego dziedzictwa kulturowego. Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską z uwzględnieniem zmian wprowadzonych postanowieniami Traktatu Amsterdamskiego z 2 października 1997 zastąpił Rozdział IX rozdziałem XII. Artykuł 151 tego Traktatu wskazuje, iż celem Wspólnoty jest zachęcanie do współpracy pomiędzy państwami członkowskimi oraz wspieranie i uzupełnianie działań w następujących dziedzinach:
  - ✓ Podnoszenie poziomu wiedzy i szerzenie kultury i historii narodów europejskich,
  - ✓ Zachowanie i ochrona dziedzictwa kulturowego znaczeniu europejskim,
  - ✓ Niekomercyjna wymiana kulturalna,
  - ✓ Twórczość artystyczna i literacka, w tym także audiowizualna;
- Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej – Nicea 2000. Artykuł 22 Karty stanowi, iż Unia szanuje zróżnicowanie kulturowe, religijne i językowe;
- Artykuł 21 zakazuje jakiejkolwiek dyskryminacji – ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, pochodzenie etniczne lub społeczne, cechy genetyczne, język, religię lub przekonania, poglądy polityczne lub inne, przynależność do mniejszości narodowej, stan majątkowy, urodzenie, niepełnosprawność, wiek i orientacje seksualną.

Doświadczenia Europy w zakresie wielokulturowości są inne od tych które miały miejsce w USA, Kanadzie czy Australii.

Z jednej strony, rezultatem zmiany granic był wzrost narodowego charakteru niektórych państw (Niemcy, Polska, Czechosłowacja). Z drugiej

strony, podporządkowanie Europy wschodniej Związkowi Radzieckiemu spowodowały emigracje na zachód (Wielka Brytania, Francja).

Druga fala emigracji, związana z rozwojem ekonomicznym Europy zachodniej i zapotrzebowaniem na nowych robotników oraz rozpadem systemu kolonialnego która zmieniła charakter społeczeństw zachodnich.

W latach 60. i 70., do Niemiec, Francji, Wielkiej Brytanii, krajów Beneluksu i Skandynawii napłynęły miliony mieszkańców dawnych kolonii, oraz mniej rozwiniętych państw Europy (Turcja, Włochy, Portugalia).

W latach 80. pojawiła się kolejna fala emigracji, tym razem nie tylko o podłożu ekonomicznym i społecznym, ale i politycznym − emigranci z Europy Wschodniej i Bałkanów.

Wielokulturowość zakłada możliwość istnienia blisko siebie kilka kultur dominujących, bądź istnienie różnego typu mniejszości w obszarze dominacji konkretnej grupy większościowej[15].

Coraz mniej jest państw w Europie całkowicie narodowościowo i kulturowo homogenicznych. Poszczególne kraje Unii zachowują wciąż własne prawo imigracyjne, prowadzą też odmienną politykę dotyczącą warunków asymilacyjnych. Coraz częściej podejmowane są wysiłki na rzecz ujednolicenia prawa imigracyjnego. Państwa Unii Europejskiej pozostają jednak państwami narodowymi.

Konieczne będzie przystosowanie się społeczeństw większościowych do obecności nowych praktyk kulturowych i religijnych, w zgodzie z proklamowanymi dokumentami takimi jak Karta Społeczna Unii Europejskiej czy Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej.

Hiszpania

Hiszpania jest przykładem wielokulturowości w płaszczyźnie językowej, czyli obecności dwujęzyczności: języka katalońskiego i języka kastylijskiego określanego jako język hiszpański. Tożsamość kulturowa określana jest głównie w wymiarze językowym.

Trzeba dodać, że w czterech regionów autonomicznych Hiszpanii – Kraju Basków, Katalonii, Galicji i Walencji – odrębny język koegzystuje na zasadzie „współoficjalności" z językiem kastylijskim (hiszpańskim).

O. Boyd-Barrett twierdzi, ze realizacja edukacji dwujęzycznej ma miejsce w największym stopniu w rejonach, gdzie istnieją największe tradycje walki o autonomię oraz najsilniejsze tradycje w dziedzinie kultury lite-

[15] L. Gęsiak, dz. cyt., s. 186.

rackiej w językach narodowych, innych niż kastylijski, oraz gdzie „standardowy" wariant tych języków jest dobrze zdefiniowany i powszechnie akceptowany[16].

Trzeba dodać, że w Katalonii występuje obecnie także pewna redefinicja pojęcia „katalońskości". Następuje akceptacja pewnego rozluźnienia relacji między językiem a tożsamością narodową; „zbyt duży nacisk na tego typu więzi prawdopodobnie spowodowałby alienację tych osób, których pierwszym językiem nie jest kataloński", mogłyby one zrezygnować z aspiracji posiadania katalońskiej świadomości. Nacisk na językową jednorodność może powodować osłabienie integracji społeczeństwa katalońskiego.

Dostrzec można także pewne paradoksy europeizacji Katalonii. Z jednej strony uczestnictwo Katalończyków pozwala na wykorzystanie różnorodnych – zorientowanych na prawa europejskich mniejszości – instytucji do promowania języka katalońskiego. Jednak język kataloński nie uzyskał statusu języka oficjalnego w Unii Europejskiej (jedyną satysfakcją było w tym kontekście uznanie go za jeden z trzech języków Igrzysk Olimpijskich w Barcelonie w 1992 roku).

Ten problem podnosi również F. Ferrer, który twierdzi, że „globalizacja spowodowała zwiększenie wykorzystania języka angielskiego – kosztem języków lokalnych".

W nawiązaniu do powyższego fragmentu można stwierdzić, że wraz z rosnącym udziałem regionu w procesie ekonomicznej i kulturowej globalizacji kataloński jest „podmywany" przez język angielski. W całej Hiszpanii język angielski zastąpił francuski jako pierwszy nauczany w szkołach język obcy. Można w tym kontekście przytoczyć kontrowersyjne stwierdzenie Ch.Hoffman, że współcześnie „używanie katalońskiego przestało być odzwierciedleniem katalońskiej autentyczności i katalońskiej tożsamości".

Jak podkreśla A. Huguet: na płaszczyźnie edukacji istniejące języki powinny być efektywnie nauczane, tak aby ludzie mieli wolność używania wybranego przez siebie języka i nie byli dyskryminowani z powodu kryterium językowego.

Finlandia

Przykładem demokracji wielonarodowej w Europie może być Finlandia, gdzie wcielono siłą w strukturę państwową mniejszość tubylczą Lapończyków (Saamów), która dzisiaj posiada szczególną autonomię.

[16] Z. Melosik, dz. cyt., s. 272.

Demokracjami wielonarodowymi są także Belgia lub Szwajcaria, które funkcjonują jako kraje federalne. Tak w jednym, jak i w drugim przypadku trudno jest mówić o narodzie belgijskim czy szwajcarskim, chociaż państwa te są zamieszkiwane przez Belgów i Szwajcarów[17].

Polska

Prawo polskie w dziedzinie kultury jest w pełni zgodne ze standardami unijnymi. Wielokulturowość w Polsce z jednej strony oznacza istnienie historycznych mniejszości etnicznych i narodowych, a z drugiej – napływające społeczności imigranckie, tzw. „nowe" mniejszości.
Podstawowymi aktami polskimi, normującymi działania w dziedzinie polityki kulturalnej, są:

- ustawa o organizowaniu i prowadzeniu działalności kulturalnej z 25 października 1999 r. (Dz. U. z 1997 r., Nr 110, poz. 72),
- ustawa o ochronie dóbr kultury z 2 lutego 1962 r. (Dz. U. z 1962 r., Nr 10, poz. 48 z późniejszymi uzupełnieniami i zmianami.

Polska uczestniczy w programach wspólnotowych w dziedzinie kultury od początku lat 90-tych XX w. Polskie instytucje brały udział w projektach na zasadzie państw trzecich, co stanowiło pewne ograniczenie korzystania z granatów. Po podpisaniu i ratyfikowaniu Protokołu Dodatkowego do Udziału Europejskiego ustanawiającego stowarzyszenie między RP z jednej strony a Wspólnotami Europejskimi i ich państwami członkowskimi z drugiej w dniu 31 grudnia 1996 roku Polska uzyskała prawo uczestnictwa w programach wspólnotowych, programach ramowych i innych przedsięwzięciach dotyczących kultury jako ich pełnoprawny uczestnik. Wymogiem było jedynie zgłoszenie oficjalnej deklaracji Rady Stowarzyszenia RP – UE w tej sprawie. Wpłacenie składki członkowskiej (wynikało to z faktu, iż Polska, jako kraj nie należący do UE nie wpłaca kontrybucji do ogólnego budżetu Wspólnot) dawało takie prawa.

Holandia

W Holandii przez wiele lat prowadzono politykę wielokulturowości – tworzono kursy języków ojczystych, kładąc nacisk na utrzymanie kultury i tradycji narodowej imigrantów.

[17] L. Gęsiak, dz. cyt., s. 60.

Obecnie odchodzi się od tej polityki w stronę większej asymilacji. Według badaczy holenderskich, problemem nie jest odmienność religijna ani rasowa, lecz różnice w zwyczajach, choć tradycyjne wartości holenderskie zmieniają się też wśród populacji rodzimej.

Po II wojnie światowej Holandia podobnie jak inne państwa Europy Zachodniej doświadczyła napływu robotników cudzoziemskich, głównie z Turcji i Maroka.

Od 1974 roku Holandia staje się krajem imigracji i emigracji. Proces ten był kontynuowany poprzez łączenie rodzin oraz przez napływ osób starających się o status uchodźcy. W ostatnich latach osoby wnioskujące o status uchodźcy to cudzoziemcy z Jugosławii, Afganistanu i Iraku.

Mimo, że oficjalnie cudzoziemcy stanowią 4,2% społeczeństwa, w rzeczywistości 18,4% ludności posiadającej obywatelstwo holenderskie jest obcego pochodzenia[18]. Od połowy XIX wieku – mimo znacznego napływu cudzoziemców – w Holandii nie prowadzono polityki ukierunkowanej na asymilację osób przybywających.

Polityka wielokulturowości w Holandii ma na celu stworzenie społeczeństwa, w którym grupy o odmiennym pochodzeniu etnicznym lub odmienne kulturowo posiadają te same prawa. Polityka wielokulturowości w Holandii skierowana jest do różnych grup religijnych i narodowościowych. Po pięciu latach imigranci otrzymują obywatelstwo.

Różnorodność, oraz prawo do bycia odmiennym i rozwijania własnej tożsamości są aktywnie promowane przez rząd. W urzędach określa się ich jako „allochtoni" w odróżnieniu od „rdzennych Holendrów". W Holandii istnieje rozbudowane prawodawstwo gwarantujące mniejszościom możliwość stworzenia własnych instytucji, w pełni finansowanych przez państwo.

W Holandii neutralność państwa polega natomiast na równomiernym wspieraniu wszystkich wyznań jednocześnie. Po 5 latach legalnego pobytu, prawa cudzoziemców są niemal równe prawom obywateli holenderskich, za wyjątkiem prawa do głosowania, służby wojskowej, stanowisk w administracji rządowej.

W Holandii mówi się o klęsce holenderskiego modelu integracji, dlatego, że proporcjonalnie jest tam o wiele więcej imigrantów wśród bezrobotnych, przerywających naukę w szkołach i biorców zasiłków socjalnych. Mimo tych faktów Holandia uchodzi za ostoję tolerancji i otwartości, przyjaźni wobec obcych.

[18] J. van Selm, *The Netherlands: Tolerance under Pressure*, www.migrationinformation.org

Francja

Francja posiada długie tradycje imigracji. Aż do połowy XIX w. imigranci pochodzili w większości z krajów europejskich. Po 1850 r. na skutek szybkiego rozwoju gospodarczego i obniżającego się przyrostu naturalnego, Francja przyjmowała większe liczby robotników, głównie z państw sąsiednich. Po I i II wojnie światowej wzmogła się aktywna polityka rekrutacyjna. By ułatwić rekrutację siły roboczej, Francja podpisała największą spośród państw europejskich liczbę porozumień z krajami trzecimi odnośnie rekrutacji pracowników, głównie z krajami basenu Morza Śródziemnego i Czarnej Afryki, czyli z państwami, z którymi była powiązana przez kolonialną przeszłość. To wpłynęło w znaczący sposób na skład narodowościowy przyszłej imigracji do Francji, która trwała pomimo oficjalnego zatrzymania rekrutacji w 1973 roku poprzez napływ osób poszukujących azylu, osób korzystających z możliwości łączenia rodzin, nielegalnych imigrantów.

Francja jest uważana za kraj modelowy stosujący politykę asymilacyjną. Podejście takie łączy się z historycznym procesem budowy narodu francuskiego złożonego z ludności różnych prowincji (np. Burgundii, Bretanii, Prowansji), opartej nie na promowaniu odrębności, lecz na asymilacji, czyli przekształcaniu poszczególnych grup w obywateli francuskich. Podobne podejście zastosowano względem cudzoziemców[19].

Drugą podwaliną polityki asymilacji jest wywodząca się z czasów Rewolucji Francuskiej koncepcja narodu, do którego przynależność oparta jest nie o więzy krwi, lecz o przynależność kulturową (uznanie wspólnych wartości) i wolę polityczną jednostki. Zgodnie z taką koncepcją narodu, nie ma miejsca w sferze publicznej na wyrażenie różnic etnicznych i religijnych. To zróżnicowanie jest dopuszczone, w sferze prywatnej i społecznej, nie zaś w życiu politycznym.

Nabycie francuskiego obywatelstwa jest możliwe po 5 latach pobytu we Francji. Łatwość dostępu do obywatelstwa francuskiego ma na celu zachęcić obcokrajowców do przyjęcia francuskich norm i wartości oraz pozwolić im włączyć się w ogół społeczeństwa. Efektem takiej koncepcji, jest brak polityk integracyjnych ukierunkowanych na cudzoziemców, gdyż w świetle prawa, od momentu uzyskania obywatelstwa byli oni traktowani na równi z innymi obywatelami francuskimi we wszystkich aspektach życia społecznego.

[19] Anna Kicinger, *Koncepcje integracji imigrantów ze społeczeństwem przyjmującym na przykładzie praktyki wybranych państw europejskich*, www.iom.pl

Model francuski postuluje – żadnych praw grupowych, wszyscy są równymi obywatelami – albo całkowite równouprawnienie (lojalnych wobec norm) imigrantów[20].

We Francji imigrant z kraju arabskiego, muzułmańskiego lub poza europejskiego, który posiada francuski paszport jest po prostu Francuzem. Neutralność światopoglądowa państwa i rozdział państwa od kościoła zabrania nie tylko chustki w urzędach, ale i wieszania krzyży na ścianach[21].

Szkoła francuska jest podstawowym narzędziem edukacji obywatelskiej. System edukacji oparty jest na zasadzie nie uznawania i nie podkreślania różnic etnicznych bądź religijnych między uczniami. Programy nauczania są ujednolicone, szkoła jest bezpłatna. Podstawowym zadaniem szkoły jest przekształcić uczniów w obywateli francuskich bez względu na ich pochodzenie. Podobnie jak w szkolnictwie, zasada nie różnicowania ze względu na narodowość obowiązuje w środowisku pracy.

Wszelkie programy i przedsięwzięcia zmierzające do likwidacji bezrobocia nie są kierowane bezpośrednio do imigrantów, lecz zawsze do całej grupy społecznej doświadczającej danego problemu. Imigrantom przebywającym legalnie we Francji przysługują takie same prawa socjalne jak obywatelom francuskim, zgodnie z zasadą równości i niedyskryminacji.

Niemcy

Przykładem polietnicznego państwa mogą być Niemcy, gdzie przez kilkadziesiąt lat przyjmowane były grupy Turków jako zaplecze siły roboczej, wpierw jako rezydenci okresowi, z czasem jednak już jako imigranci. Turcy pracujący w Niemczech stali się więc, wraz ze swymi rodzinami rezydentami stałymi. Ich dzieci i wnuki często nie znają już innego kraju jak Niemcy. Obserwujemy tu więc tzw. wzrost polietniczny.

W świetle powyższego przykładu, warto zauważyć, że różne może być rozumienie samej istoty przynależności narodowej.

W Niemczech przynależność narodowa zależy od genealogii, a nie od kultury. Uzyskanie obywatelstwa niemieckiego nie jest problemem dla kogoś mającego niemieckie pochodzenie, kto mieszkał przez całe życie w Rosji i nie mówi ani słowa po niemiecku. Odmawia się go jednak Turkom, którzy żyli wyłącznie w Niemczech i którzy są całkowicie zintegrowani z niemiecką kulturą.

[20] www.unia-polska.com
[21] www.unia-polska.com

Istnienie dwóch modeli wyżej przedstawionych nie stoi ze sobą w sprzeczności, a może być nawet komplementarne. Istnieją przecież w świecie kraje równocześnie wielonarodowe (wynik kolonizacji, podbojów, konfederacji wspólnot narodowych) i polietniczne (jako wynik emigracji indywidualnej i rodzinnej)[22].

Po II wojnie światowej napływ cudzoziemców do Niemiec trwał nieprzerwanie, choć zmieniały się formy i kanały imigracji. Od końca lat 50., podobnie jak inne intensywnie rozwijające się gospodarczo państwa Europy Zachodniej, prowadziły aktywną politykę rekrutacji robotników cudzoziemskich, zwanych w Niemczech Gastarbeiterami. Po 1973 r., pomimo zatrzymania oficjalnej rekrutacji cudzoziemców, napływ obcokrajowców do Niemiec nie ustał.

Główną cechę niemieckiego modelu integracyjnego było włączanie cudzoziemców w struktury państwa opiekuńczego i system opieki społecznej bez żadnych działań ukierunkowanych na integrację polityczną[23].

Debaty polityczne lat 90-tych przyniosły przełom w kwestii zarówno imigracji, jak i integracji cudzoziemców już przebywających na ich terytorium. Odrzucono popularne w ostatnich dekadach hasło, że Niemcy nie są krajem imigracyjnym (Deutschland is kein Einwanderungsland). Nowa ustawa regulująca te kwestie weszła w życie w styczniu 2005 r. Wcześniej, w 2000 r. weszła w życie nowa ustawa o obywatelstwie. Zmiany wprowadzone przez te dwa akty prawne oznaczają poważny zwrot w polityce niemieckiej.

Niemiecka koncepcja narodu i obywatelstwa oparta była na pochodzeniu etnicznym i prawie krwi, z której wynikał ograniczony dostęp do obywatelstwa dla cudzoziemców. W porównaniu z innymi państwami europejskimi, w Niemczech była bardzo niska liczba naturalizacji, a co za tym wysoki odsetek cudzoziemców, którzy długie lata mieszkali w Niemczech, lecz nie mogli zostać w pełni włączeni do nowego społeczeństwa.

Szwecja

Po zakończeniu II wojny światowej w Szwecji miała miejsce pierwsza faza migracji uchodźczych. Szybko zastąpiona migracjami pracowniczymi, które trwały aż do 1972 r. Od lat 70., główną grupę cudzoziemców

[22] L. Gęsiak, dz. cyt., s. 61.

[23] F. Heckmann, *From Ethnic Nation to Universalistic Immigrant Integration: Germany*. In: *The Integration of Immigrants in European Societies. National Differences and Trends of Convergence*, (ed.) Heckmann F., Schnapper D., Stuttgart 2003, p. 52-74.

przybywających do Szwecji stanowiły osoby składające wniosek o status uchodźcy i ich rodziny (Westin, Dingu-Kyrklund 2003:105). Największe grupy uchodźców, które przybyły do Szwecji w poszukiwaniu azylu to obywatele b. Jugosławii (ok. 93 tys.), Irakijczycy (25 tys.), Chilijczycy (25 tys.) i Kurdowie (20 tys.). Obecnie w Szwecji mieszka 477 tys. cudzoziemców, którzy stanowią 5,4% populacji[24].

Polityka wielokulturowości przyjęta i realizowana od 1975 roku zastąpiła wcześniejsze podejście asymilacyjne. Celem tej polityki jest stworzenie społeczeństwa wielokulturowego, w którym jego członkowie, zachowując odrębną tożsamość cieszą się równymi prawami we wszelkich aspektach życia społecznego[25].

Polityka wielokulturowości nigdy nie zyskała w pełni poparcia społeczeństwa szwedzkiego. Opinia publiczna jest negatywna w stosunku do imigrantów, powstały grupy o rasistowskim i neonazistowskim podłożu. Występuje wysokie bezrobocie wśród uchodźców, często mają oni problemy by znaleźć pracę odpowiadającą ich kwalifikacjom. W Szwecji prowadzono politykę szerzenia tolerancji przez szkolnictwo, wprowadzono dni narodowe, podczas których dzieci uczyły się o swoich kolegach z grup mniejszościowych[26].

Wielokulturowość jako zjawisko społeczne przejawia się w migracji, emigracji, asymilacji, dyfuzji kultur, konfliktu społecznego, tożsamości kulturowej. W dobie globalizacji coraz więcej krajów doświadcza korzyści płynące z różnorodności etnicznej i staje wobec wynikających z niej wyzwań. Międzynarodowa migracja nasiliła się wraz z postępującą integracją gospodarki. Na całym świecie narastają napięcia i wybuchają konflikty, co grozi rozpadem niektórych państw wielokulturowych. Należy zwrócić uwagę na poniższe istotne zalecenia przy analizie tego problemu:

- analiza państw historycznie wielokulturowych wymaga innego aparatu badawczego niż społeczeństwa, które w wyniku globalizacji stają się wielokulturowe,
- kultura polityczna zależna od wprowadzenia i realizacji wielokulturowości,

[24] www.iom.pl

[25] Ch. Westin., E. Dingu-Kyrklund, *Immigration and Integration of Immigrants and their Descendants: The Swedish Approach*. In: *The Integration of Immigrants in European Societies. National Differences and Trends of Convergence*, (ed.) Heckmann F., Schnapper D., Stuttgart 2003, p. 130.

[26] www.tolerancja.pl

- zasada wolności, równości i sprawiedliwości warunkuje realizację wielokulturowości.

Summary

The present text is the example of the analysis of the multiculturalism based on the USA, Canada, Australia, Switzerland as well as the chosen states of the UE. It particularly considers the legal and educational aspects of such phenomenon.

Prof. dr hab. Irena Fudali, Kierownik Zakładu Socjologii Polityki, Instytut Nauka Społecznych, Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy Jana Kochanowskiego w Kielcach.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Rafał Pęksa
Akademia Podlaska
Siedlce

Wielonarodowa i wieloetniczna Ukraina

Multinational and Multiethnic Ukraine

Słowa kluczowe:
Ukraina, wielonarodowość, wieloetniczność, wielokulturowość, mniejszości narodowe
Key words:
Ukraine, multinationality, multiethnic, multiculturalism, national minorities

Ukraina z powierzchnią wynoszącą 603,7 tys. km kwadratowych może być zaliczana do państw dużych, pod tym względem zajmuje drugie miejsce w Europie (po Rosji). Pod względem liczby mieszkańców ok. 46 mln plasuje się na 6 miejscu w Europie. Jest położona zarówno między Europą Zachodnią a Rosją, jak też między Europą a Bliskim Wschodem. Ukraina jest państwem czarnomorskim, dla jej bezpieczeństwa i pomyślności co najmniej równie ważna, jak stosunki z Polską i innymi państwami członkowskimi Unii Europejskiej, jest sytuacja w krajach kaukaskich i stabilność wewnętrzna Turcji. Dzieje Ukrainy rozgrywały się nie tylko między Zachodem a Wschodem, ale także między Zachodem a Orientem. Powszechny w Polsce pogląd o podziale Ukrainy na dwie części („superregiony"): Ukrainę Zachodnią, tj. ziemie, które przed 1939 r. nie należały do Związku Radzieckiego oraz Wielką Ukrainę, tj. Ukraińską Socjalistyczną Republikę Rosyjską, ma dziś – jak się wydaje – znaczenie wyłącznie historyczne. Ukraina dzieli się na cztery lub pięć wielkich regionów, z których region zachodni jest najbardziej zróżnicowany, ale także uzasadniony jest podział na dwa „superregiony" tj. Ukrainę starą i nową. Znaczna część obecnego terytorium Ukrainy jeszcze na początku XVIII w. nie należała do Europy

(w rozumieniu cywilizacyjnym, a nie geograficznym), lecz do Wielkiego Stepu, którego mieszkańcami nie byli rolnicy, ale stepowi pasterze i handlarze niewolnikami. Upraszczając można stwierdzić, że granica między ziemiami stanowiącymi Ukrainę od ponad tysiąca lat, a należącymi do niej od niewiele ponad dwustu lat, przebiega wzdłuż linii Bracław – Czerkasy – Sumy. Dopiero podboje rosyjskie XVIII w. otworzyły słowiańskim rolnikom drogę nad Morze Czarne[1].

Stosunkowo duży obszar kraju i znaczna liczba obywateli nie przekłada się na gospodarcze i polityczne znaczenie Ukrainy. Pod względem Produktu Krajowego Brutto (PKB) w 2009 r. (wg danych Banku Światowego) zajmowała w rankingu światowym 40 pozycję, pod względem PKB w przeliczeniu na 1 mieszkańca miejsce 129.

Poszczególne regiony Ukrainy przechodziły odmienne ścieżki rozwoju, stanowiły części różnych państw, poddawane były wpływom różnych cywilizacji, tradycji, kultur i religii. Przez Ukrainę przebiega tzw. linia Huntingona oddzielająca cywilizację zachodnią i prawosławną. Istniejące różnice społeczne gospodarcze i kulturowe pomiędzy regionami Ukrainy są znaczące.

Również zauważalne jest regionalne zróżnicowanie rozwoju regionalnego wyrażone w wielkości PKB. W 2005 r. najwyższy PKB w przeliczeniu na jednego mieszkańca odnotowano w Kijowie i był on ponad 6 razy większy niż w obwodzie tarnopolskim. W regionach wschodnich PKB per capita jest wyraźnie wyższy niż w zachodnich. Jest to związane z uprzemysłowieniem i urbanizacją. Także istnieje silnie zróżnicowana dynamika wzrostu PKB[2].

Kształtowanie się narodu ukraińskiego przebiegało w warunkach braku własnej państwowości. Ukraina jest państwem niejednorodnym narodowościowo. Zachód i centrum kraju zamieszkałe są w przeważającej większości przez Ukraińców (powyżej 90%). We wschodnich obwodach stanowią oni 60-70% ludności, a na Krymie 25%[3]. Zróżnicowanie narodowościowe znajduje odbicie w zróżnicowaniu językowym. Na zachodzie Ukrainy dominuje język ukraiński, 80% mieszkańców posługuje się nim w domu, w centrum około 50%, natomiast na wschodzie i południu około 14%.

[1] Zob. T. A. Olszański, *Trud niepodległości. Ukraina na przełomie tysiącleci*, Kraków 2003, s. 11.
[2] Zob. J. Kamińska, O. Mrinska, A. Płoszaj, *Ukraina – zróżnicowania regionalne i polityka rozwoju regionalnego*. W: *Historyczno-kulturowe uwarunkowania rozwoju. Polska i Ukraina*, red. G. Gorzelak, A. Tucholska, Warszawa 2008, s. 98-99.
[3] Zob. tamże, s. 96.

Liczna grupa posługuję się językiem rosyjskim i ukraińskim (ok. 10% na zachodzie, do 25% na południu)[4]. Język ukraiński pełni funkcję języka komunikacji we wszystkich dziedzinach życia jedynie na zachodzie. Pozostałe części państwa są rosyjskojęzyczne lub dwujęzyczne. Język ukraiński jako państwowy zdominował oficjalne sfery życia, stał się językiem administracji – z wyjątkiem organów samorządowych na wschodzie i południu. Ukraiński jest także językiem współczesnej kultury wysokiej. W kulturze masowej niepodzielnie dominuje język rosyjski. Język rosyjski także dominuje w komercyjnych rozgłośniach radiowych i telewizyjnych, a także w wysokonakładowej prasie.

Ukraina jest również zróżnicowana pod względem preferencji politycznych. W znacznym stopniu zależą one od czynnika narodowo-językowego. Używający języka ukraińskiego raczej nie głosują na prorosyjskich kandydatów, są mniej przychylni zbliżeniu z Rosją[5].

Według sondażu prowadzonego w listopadzie 2005 r. z ukraińskiego obywatelstwa dumni byli mieszkańcy regionu zachodniego – 92%, 84% mieszkańców centrum, 73% południa i 62% wschodu[6]. Najbardziej prorynkowo i prodemokratycznie zorientowani są mieszkańcy regionu zachodniego. W regionie centralnym dominują postawy prodemokratyczne lecz nacechowane sceptycyzmem wobec liberalizmu ekonomicznego. W regionie wschodnim przeważa sceptycyzm wobec gospodarki rynkowej, ale także wobec demokracji. W regionie południowym istnieje znaczące poparcie dla liberalizmu, ale także sceptycyzm wobec rządów demokratycznych[7].

Wyraźne podziały preferencji politycznych nie przekładają się jednak na dążenie do podziału Ukrainy. Mieszkańcy regionów zachodnich

---

[4] Tamże.

[5] Zob. M. Riabczuk, *Dwie Ukrainy*, Wrocław 2004, s. 41. Zob. także: L. W. Barrington, Examining rival theories of demographic influences on political support: The power of regional, ethnic and linguistic divisions in Ukraine, *European Journal of Political Research* 2002, No. 41, s. 455-491; S. Shulman, Sources of Civic and Ethnic Nationalism in Ukraine, *Journal of Communist Studies and Transition Politics* 2002 December, Vol. 18, No. 4, p. 1-30.

[6] Region zachodni obejmuje obwody: wołyński, lwowski, zakarpacki, iwano-frankowski, czerniowski, tarnopolski, chmielnicki i rowieński. Region centralny: żytomierski, czernihowski, sumski, połtawski, czerkaski, kirowgradzki, winnicki. Region południowy obejmuje Autonomiczną Republikę Krym oraz obwody: odeski, chersoński, mikołajewski, dniepropietrowski i zaporoski. Region wschodni obejmuje obwody: ługański, charkowski i doniecki. Analizę genezy i charakteru poszczególnych obwodów przedstawia: M. Łesiów, *Ukraina wczoraj i dziś*, Lublin 1994, s. 61-86.

[7] Zob J. Kamińska, O. Mrinska, A. Płoszaj, art. cyt., s. 103.

i wschodnich opowiadają się za zachowaniem integralności państwa[8]. Przestrzenny charakter ma także stosunek mieszkańców Ukrainy do głównych kierunków polityki zagranicznej państwa. Na zachodzie wyraźnie pozytywne jest nastawienie do Unii Europejskiej (UE) oraz przekonanie, że Ukraina powinna współpracować z państwami UE. Na wschodzie i na południu dominują zwolennicy współpracy z Rosją i Wspólnotą Niepodległych Państw. Mimo istnienia zróżnicowania poglądów na temat kierunków polityki zagranicznej we wszystkich czterech regionach jest więcej zwolenników niż przeciwników wstąpienia Ukrainy do UE. Według danych Centrum Razumkowa[9] z 2002 r. zwolenników akcesji jest więcej na zachodzie (77,6%) niż w innych częściach kraju (na południu np. 16,9%, na zachodzie 6,9%)[10].

Kiedy mówi się o zróżnicowaniu Ukrainy najczęściej przeciwstawia się Ukrainę Wschodnią Ukrainie Zachodniej. Wizja dwóch Ukrain była lansowana przez Mykołę Riabczuka w artykule *Two Ukraines?* opublikowanym w East European Reporter w 1992 r., a także książce noszącej ten sam tytuł, a wydanej także w Polsce[11]. Według Riabczuka podział Ukrainy nie ma wyłącznie geograficznego charakteru, lecz stanowi przejaw wewnętrznego, światopoglądowego rozdwojenia społeczeństwa Ukrainy. Dwie Ukrainy to rywalizujące ze sobą projekty ukraińskiej tożsamości – narodowo-obywatelskiej i radzieckiej. Ich podstawą są odmienne systemy wartości, różne tradycje i mity historyczne. Za symbole tych dwóch Ukrain uznaje Mykoła Riabczuk dwa miasta, Donieck i Lwów. Miasto środkowoeuropejskie i miasto sowieckie. W każdym z tych symbolicznych miast można znaleźć także elementy charakterystyczne dla tej drugiej Ukrainy. Pomiędzy lwowską i doniecką Ukrainą mieści się obszar trudny do zdefiniowania, regiony łączące posługiwanie się językiem rosyjskim z lokalnymi tradycjami i specyficzną kulturą (np. Kijów i Odessa). Większość ukraińskich regionów należy właśnie do tej grupy.

Oto jaki obraz Donbasu rysuje obcokrajowiec: „Donbas, położony na wschodnim krańcu Ukrainy, często przedstawiany jest jako ostatnie pogranicze Europy, zarówno w dosłownym, jak i symbolicznym znaczeniu. Daleko od serca Europy, graniczący z Rosją i w przeważającej części rosyjskojęzyczny, dla wielu obserwatorów Donbas wydaje się reprezentować

[8] M Riabczuk, dz. cyt., s. 43.
[9] Ukraińskie Centrum Studiów Ekonomicznych i Politycznych, pozarządowy think thank utworzony w 1994 r., prowadzący badania w dziedzinie polityki wewnętrznej, administracji państwowej, polityki ekonomicznej, polityki zagranicznej i bezpieczeństwa.
[10] J. Kamińska, O. Mrinska, A. Płoszaj, art. cyt., 106.
[11] M. Riabczuk, dz. cyt.

najmniej europejski obszar – strefę najmniej przystającą do europejskiej cywilizacji i demokracji (cokolwiek termin «europejski» może oznaczać). Niewielu ludzi w Ukrainie czy gdziekolwiek indziej kojarzy Donbas z kulturą godną szacunku. Donbas jest węglowo-stalowym, przemysłowym centrum, symbolami którego nie są balety, opery, teatry i filharmonie, lecz hałdy odpadów węglowych. Zamiast spokoju i jasności – kojarzy się z terrorem i ciemnością (nie od rzeczy jest tu asocjacja z podziemnym górnictwem)[12].

Według danych z 2002 r. w obwodzie donieckim mieszka 9,9% ludności Ukrainy, jednakże wytwarza się tu aż 12,4% ukraińskiego produktu krajowego brutto, 22% ukraińskiej produkcji przemysłowej i 22,5% całego eksportu ukraińskiego. Inny obwód Donbasu, ługański, jest mniej prominentny. Ma 5,2% ludności, wytwarza 4,2% produktu krajowego brutto i 5,1% całego eksportu. Łącznie obydwa obwody mają prawie 30% udziału w ogólnym eksporcie[13].

Koncepcja dwóch Ukrain bywa krytykowana za zbytnie uproszczenie. Wyniki wyborów, badania socjologiczne i statystyki językowe wskazują na istnienie trzech Ukrain. Zachód (tereny I Rzeczypospolitej, Cesarstwa Austro-Węgierskiego, odrodzonej Polski), centrum (rdzenna Ukraina, kraj Szewczenki i Chmielnickiego) oraz wschód (dawna Sicz, państwo krymskotatarskie, ziemie Noworosji, stepy zasiedlone za czasów Katarzyny II). Ukraina Zachodnia została włączona do Ukraińskiej SRR dopiero w 1945 r. Na zachodzie przeważają wierni Cerkwi greckokatolickiej i Kościoła rzymskokatolickiego. W części środkowej dominują wyznawcy Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Kijowskiego. Na wschodzie przewagę mają wyznawcy Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej, podlegającej jurysdykcji Moskwy[14].

Jak pisze w swojej interesującej pracy Ola Hnatiuk: „Ukraińskie debaty o tożsamości wpisują się w dzisiejsze debaty europejskie, różnią się jednak od nich uporczywym powoływaniem kontekstu geopolitycznego, czym przypominają w pewnej mierze polskie dyskusje. Ukraińską tożsamość definiuje bardziej «bycie między niż bycie w sobie». Między Wschodem a Zachodem, między Rosją a Polską, między komunizmem a nacjonalizmem, między Scyllą a Charybdą, jak pisał niegdyś o sytuacji kultury

[12] H. Kuromiya, Donbas – ostatnie pogranicze Europy?, *Nowa Ukraina* 2006, nr 2, s. 67.
[13] Tamże, s. 67-68. Zob. także: I. Mahryćka, Donbas i przyszłość Ukrainy, *Nowa Ukraina* 2006, nr 1, s. 119-131.
[14] Ciekawie o tożsamości Ukraińców pisze M. von Hagen, Rozłam pogranicza, *Nowa Ukraina* 2006 nr 2, s. 55-59. Zob. także: H. van Zon, Ethnic Conflict and Conflict Resolution In Ukraine, *Perspectives on European Politics and Society* 2001, Vol. 2, No. 2, p. 221-240.

ukraińskiej Józef Łobodowski. Ukraiński geograf w pierwszej połowie XX wieku ujął to jeszcze bardziej radykalnie, czego przykładem są słowa «z kraju na pograniczu Ukraina stała się krajem granic»"[15].

Warto także zauważyć, że mimo iż ponad 70% obywateli Ukrainy mieszka w miastach, to jej immanentną cechą jest wiejskość. Tadeusz Olszański zauważa: „Mieszkańcy Ukrainy wciąż są mentalnie zakorzenieni w wiejskości, więc też – w krajowości. Wyniszczenie ludności miejskiej podczas czystek lat trzydziestych i II wojny światowej sprawiło, że liczba rodzin o wielopokoleniowej tradycji miejskiej (robotniczych czy inteligenckich) jest niewielka"[16].

Jeśli przyjrzymy się trendom demograficznym na Ukrainie po 1989 r. to po pierwsze należy zauważyć trwałą tendencję kurczenia się populacji (od 1989 r. do 2004 r. o 7,5%)[17]. Początek dwudziestego wieku dla Ukrainy oznaczał niski poziom urodzeń i wysoką śmiertelność. Obok tych czynników duże znaczenie odgrywa imigracja. Struktura wiekowo-płciowa pozostaje także nie bez znaczenia dla reprodukcji populacji. Grupa wiekowa do lat 25 maleje, gdy jednocześnie grupa wiekowa osób starszych rośnie. W 1989 r. w wieku poniżej 25 lat było 57% obywateli Ukrainy, w wieku 25-39 lat 41%. Już w 2003 r. dostrzegalna była zmiana, w wieku do 25 lat było 52% populacji Ukrainy, w przedziale 25-39 lat sytuowało się 47%. Bilans imigracji dla Ukrainy od 1994 r. należy ocenić jako negatywny. Proces starzenia się społeczeństwa ukraińskiego niewiele różni się od podobnych procesów w państwach europejskich. Udział osób powyżej 60. roku życia na Ukrainie w 2000 r. wynosił 20,5% (dla Europy Północnej było to 20,4%, Południowej 21,8%, Zachodniej 21,7%)[18].

Przewidywana długość życia na Ukrainie dla osób w wieku 65 lat oceniano w 2003 r. dla mężczyzn na 11,8 lat, dla kobiet 15,6, gdy w krajach Europy Północnej, Południowej i Zachodniej było to w przypadku mężczyzn 16,1-17,3, w przypadku kobiet 19,1-21,3[19]. Można spotkać się z ocenami, że do 2050 r. społeczeństwo Ukrainy może zmniejszyć się nawet o 46%.

Ukraińską diasporę ocenia się na 6-10 mln. Najwięcej, bo ponad 4 mln mieszka w Rosji, w Kanadzie 1 mln, w USA ok. 800 tys. W dalszej

[15] O. Hnatiuk, *Pożegnaie z imperium. Ukraińskie dyskusje o tożsamości*, Lublin 2003, s. 55.
[16] T. A. Olszański, dz. cyt., s. 141.
[17] S. Prirozhkov, G. Safarova, *Demographic development of Russia and Ukraine: fifteen years of independence*, Liverpool 2006, p. 2.
[18] Tamże, s. 5.
[19] Tamże, s. 6.

kolejności znajdują się Kazachstan, Mołdawia, Argentyna, Brazylia, Polska i Białoruś. W pierwszej połowie lat 90. imigracja na Ukrainę wskazywała tendencję spadkową, gdy emigracja rosła. Po raz pierwszy w 1994 r. bilans migracji okazał się negatywny. Było to efektem emigracji Rosjan do Rosji. Do Rosji wyjechało o 124,4 tys. osób więcej niż z niej przybyło, a cały negatywny bilans migracyjny wyniósł 143,2 tys. Warunki ekonomiczne w Rosji wówczas pogarszały się, ale standard życia pozostawał tam wyższy niż na Ukrainie[20].

Pomiędzy 1987 r. a 1992 r. z Ukrainy wyemigrowało 284 tys. osób, z czego 75% do Izraela. Emigracja do Izraela z biegiem czasu malała, ale jeszcze w 1993 r. było to 29% emigrantów (48 tys. osób). W 1994 r. tylko 6,2% emigrantów za cel obrało Izrael[21]. Na Ukrainie w 2000 r. społeczność żydowska liczyła według szacunków środowisk żydowskich w USA 420-650 tys., czyli byłaby to trzecia co do wielkości grupa etniczna i piąta co do wielkości społeczność żydowska na świecie[22]. Dane ukraińskiego spisu powszechnego z 2001 r. szacują tę liczbę na 103,6 tys. (zob. tabela 1).

Emigracja z Ukrainy zaczęła stopniowo tracić etniczny charakter, stając się w coraz większym stopniu emigracją o charakterze ekonomicznym. Czasowa emigracja w pierwszej połowie lat 90. jest oceniana na ok. 2 mln wyjazdów rocznie, z czego dwie-trzecie były to wyjazdy do Polski. Stopniowo liczba wyjazdów na Zachód w związku z istniejącymi utrudnieniami malała, rosła natomiast liczba wyjazdów do Rosji.

W ciągu ostatnich kilku lat znacząco wzrosła liczba gastarbeiterów z Ukrainy pracujących w krajach „starej" UE. Nastąpiła zmiana kierunków wyjazdów – spadło zainteresowanie wyjazdami do Europy Środkowej, a zwiększyła się atrakcyjność Europy Zachodniej. W Portugalii od 1999 r. liczba Ukraińców wzrosła z kilkuset osób do nawet 150 tys. obecnie. Na pierwszym miejscu znajdują się jednak Włochy (około 200-250 tys. osób), a w dalszej kolejności sytuują się: Hiszpania (około 100 tys.), Polska (60-150 tys.), Grecja i Wielka Brytania (po około 50 tys.) oraz Czechy (około

[20] *Cooperation and Conflict in the Former Soviet Union: Implications for Migration*, ed. J. R. Azrael, E. A. Payin, Washington D. C. 1996, p. 69.

[21] Tamże, s. 70.

[22] V. Khanin, Jewish Politics In the Post-Communist World: Personality, Ideology and Conflict in the Contemporary Ukrainian Jewish Movement, *The Journal of Social, Political, and Economic Studies* 2000 Fall, Vol. 25, No. 3, p. 319. Na Ukrainie w 1998 r. istniały 474 organizacje żydowskie Stowarzyszenie Żydowskich Organizacji i Społeczności Ukrainy, Ukraińska Rada Żydowska, Stowarzyszenie Żydowskich Wspólnot Religijnych Ukrainy, Ogólnoukraiński Kongres Żydowski, Ukraińska Fundacja Kultury Żydowskiej, Żydowska Konfederacja Ukrainy, Zjednoczona Społeczność Żydowska. Tamże, s. 320.

kilkadziesiąt tysięcy). To że wybierane są kraje południowej Europy jako główny w UE region wyjazdów, tłumaczy się najczęściej łagodniejszym prawem migracyjnym od obowiązującego w takich państwach jak Niemcy czy Wielka Brytania. Jak ocenia się w publikacji wydanej przez Fundację im. Stefana Batorego: „Doświadczenie pracy za granicą najczęściej mają mieszkańcy zachodniej części Ukrainy (36,8% osób), rzadziej – regionów centralnego (26,4%), wschodniego (21,4%) i południowego (15,4%). Kierunki wyjazdów Ukraińców pozostają zróżnicowane w zależności od regionu, który zamieszkują. Jak pokazują badania J. Koniecznej z 2003 roku, stopień deklaracji wyjazdów do Rosji rośnie (i jednocześnie spada stopień deklaracji wyjazdów na Zachód) wraz z przesuwaniem się z zachodu na wschód kraju. W Galicji wynosi on 20%, w części centralnej 45%, a w części południowej i wschodniej 53%”[23].

Przekazy pieniężne od ukraińskich gastarbeiterów w stosunku do PKB (według obliczeń MFW) stanowią niecałe 5%. Ukraińcy pracujący za granicą corocznie przywożą lub przesyłają do kraju około 4 mld dolarów. Jest to suma dość istotna dla gospodarki kraju (szczególnie dla kilku regionów ukraińskich, których mieszkańcy częściej szukają lepszej pracy za granicą), ale jednocześnie nie uzależnia jej od dochodów emigrantów[24].

Rada Najwyższa przez niemal dziesięć lat pracowała nad *Ustawą o imigracji*, przyjętą w końcu w 2001 r., która określa podstawowe założenia polityki migracyjnej państwa. Fakt ten wskazuje, że pomimo ogromnego problemu, jakim były kwestie migracji (zarówno emigracji zarobkowych, jak i repatriacji czy nielegalnej migracji głównie z Azji), zostały one potraktowane jako sprawy o znaczeniu drugorzędnym. Długo trzeba było czekać na powstanie stabilnej instytucji koordynującej politykę migracyjną państwa. W 1996 r. utworzono w tym celu Ministerstwo ds. Narodowości i Migracji, które jednak już po czterech miesiącach zostało przekształcone w komitet państwowy. Po wielu przekształceniach i kilkukrotnych zmianach koncepcji funkcjonowania najważniejszą instytucją odpowiedzialną za koordynację większości aspektów polityki migracyjnej jest obecnie Komitet Państwowy ds. Narodowości i Migracji (KPNiM). W działalności urzędu przeważają jednak kwestie odnoszące się do spraw narodowościowych i kontaktów z ukraińską diasporą. Pewne kompetencje ma również Departament ds. Obywatelstwa, Migracji i Rejestracji Ministerstwa Spraw We-

[23] W. Konończuk, *Pomiędzy Unią Europejską a Rosją. Problematyka migracji z Białorusi, Ukrainy i Mołdawii*, Warszawa 2005, s. 4-5. Zob także: J. Konieczna, *Unia i Rosja o planach migracyjnych Ukraińców*, Warszawa 2004.
[24] Zob. tamże, s. 9.

wnętrznych. Problemami pozostają niejasny podział odpowiedzialności między nim a KPNiM oraz swoista rywalizacja kierownictwa obu instytucji. Przykładem są spory o przyszłą kontrolę nad powstającą od dłuższego czasu Państwową Służbą Migracyjną[25].

Zgodnie z dostępnymi badaniami etniczni Ukraińcy stanowią największą grupę w ukraińskiej populacji (77,8%). Rosjanie znajdują się na drugim miejscu (17,3%). Pozostałe 4,9% przypada na 128 grup etnicznych wśród których największe to Białorusini, Mołdawianie, Tatarzy, Bułgarzy i Węgrzy. Ponadto warto zauważyć, że 77,4% rodzin na Ukrainie ma jednolity etnicznie charakter. Tylko 85% Ukraińców deklaruje posługiwanie się językiem Ukraińskim, a 96 % Rosjan językiem rosyjskim[26].

Dane spisu powszechnego z 2001 r. pokazują, że populacja Ukrainy zmniejszyła się o blisko 6,4% podczas pierwszej postsowieckiej dekady z 51,5 mln do 48,1 mln (o 3,4 mln). Zasadniczy udział w tym kryzysie mają mniejszości etniczne. W ciągu tej omawianej dekady liczba Rosjan zmalała o 26,6%, z 11,4 mln do 8,3 mln, czego powodem nie mogła być emigracja. Najbardziej prawdopodobne jest, że deklarowali oni przynależność do innych narodowości niż rosyjska.

Liczebność Żydów spadła o 78,7% z 486.326 do 103.600. Liczba Ukraińców pomiędzy 1989 r. a 2001 r. wzrosła z 72,7% do 78,1%. Udział Rosjan w populacji ukraińskiej zmalał z 22,1% do 17,3%. Żydzi, którzy na początku dekady stanowili trzecią co do wielkości grupę etniczną w 2001 r. posiadali jedynie 0,2% udziału w niej[27]. Zmniejszenie tej ostatniej grupy związane jest z emigracją 1,7 mln w latach 1989-2001. W 1900 r. na terytorium ukraińskim mieszkało 2,6 mln Żydów stanowiących 9% populacji. Współcześnie są to głównie rosyjskojęzyczni mieszkańcy miast[28].

W materiałach opublikowanych po spisie powszechnym w 1989 r. liczba Polaków została wykazana jedynie w pięciu obwodach. Wyraźne są tendencje spadkowe. W 1970 r. – 295,1 tys., w 1979 r. – 258,0 tys. w 1989 r. 219 tys.[29]. Według danych spisu powszechnego z 2001 r. na Ukrainie mieszkało 144,1 tys. Polaków (zob. tabela 1). Znajomość języka polskiego

[25] Zob. tamże, s. 13.

[26] M. D. Madsen, *A Fragmented Ukraine: Part of the West or Apart from the West*, Monterey 2007, p. 41-42.

[27] J. Burds, Ethnic Conflict and Minority Refugee Flight from Post-Soviet Ukraine 1991-2001, *The International Journal of Human Rights* 2008 December, Vol. 12 No. 5, p. 692.

[28] O. Hrytsenko, Imaging the Community: Perspectives on Ukraine's Ethno-cultural Diversity, *Nationalities Papers* 2008, Vol. 36, No. 2, p. 198-199.

[29] P. Eberhardt, *Przemiany narodowościowe na Ukrainie XX wieku*, Warszawa 1994, s. 278.

staje się rzadkością (z wyjątkiem obwodu lwowskiego). Od wielu dziesięcioleci język polski jako język codziennych kontaktów nie stanowił na Ukrainie warunku więzi narodowej Polaków. Elementem integrującym było wyznanie katolickie i język polski panujący w kościołach.

Niektóre grupy uległy znaczącemu zwiększeniu. Na Ukrainę przybyło w latach 1991-2001 ponad 700 tys. Ukraińców i ponad 200 tys. Tatarów Krymskich[30]. W latach 1989-2001 ta ostania grupa uległa pięciokrotnemu wzrostowi[31]. Także znaczący wzrost nastąpił w grupach etnicznych reprezentujących Południowy Kaukaz (Ormianie, Azerowie, Gruzini). Grupy te prawdopodobnie są obecnie znacznie liczniejsze, gdyż oficjalne dane obejmują tylko tych, którzy uzyskali obywatelstwo ukraińskie.

Bardzo istotną kwestią jest regionalne zróżnicowanie struktury etnicznej na Ukrainie, gdzie występuje koncentracja niektórych grup etnicznych na określonych obszarach. W okręgu donieckim Rosjanie stanowią 38% populacji, 39% w okręgu ługańskim, na Krymie 58%, na obszarach zachodniej Ukrainy 2-3%, a w jej centrum 4-8%. Ponad 90% Węgrów zamieszkuje region zakarpacki (12% populacji). Trzy-czwarte Bułgarów (150 tys.) mieszka w okręgu odeskim (6,1% populacji), ponad 80% Rumunów na Bukowinie (12,5% populacji). Ukraińcy stanowią ponad 80% populacji w 18 regionach, głównie centralnych i zachodnich. Stanowią także większość we wszystkich regionach za wyjątkiem Krymu (58,3% Rosjanie, 24,3% Ukraińcy, 12% Tatarzy Krymscy, 5% pozostali). Szereg regionów Ukrainy ma wieloetniczny charakter (Zakarpacie, Bukowina, Odessa, Krym, Donbas, Charków), gdy Wołyń i Podole pozostają praktycznie monoetniczne[32].

Na Ukrainie pojawiły się także nowe mniejszości, przybysze głównie z Azji (Afganistan, Indie, Pakistan, Wietnam) i z Afryki. Zgodnie z oficjalną statystyką za 2003 r. 64 tys. osób opuściło Ukrainę, przybyło natomiast 40 tys. (w tym 32,9 tys. z państw Wspólnoty Nieodległych Państw, a 6,6 tys. z innych). Do końca 2003 r. blisko 3 tys. otrzymało status uchodźców, w tej liczbie 218 osób z Rosji (głównie z Północnego Kaukazu), 580 z Południowego Kaukazu (Gruzja, Azerbejdżan, Armenia), 1510 z Afganistanu, 60 z Iraku, 28 z Iranu, 42 z Syrii, 31 z Tadżykistanu oraz 336

[30] Tamże, s. 199. Zob. I. Davydov, *The Crimean Tatars and their Influence on the "Triangle of Conflict" – Russia Crimea-Ukraine*, Monterey 2008.
[31] Obecnie ponad 250.000 Tatarów Krymskich mieszka na Krymie, 150.000 wciąż nie powróciło z wygnania i znajduje się w Azji Środkowej, głównie w Uzbekistanie. Zob. J. Hedenskog, *Crimea. After the Georgian Crisis*, Stockholm 2008, p. 28-33.
[32] Zob. tamże, s. 199.

z państw afrykańskich. Jak się ocenia pomiędzy 1996 r. a 2002 r. zostało złożonych 10 tys. aplikacji o status uchodźcy. Niektórzy uchodźcy przebywają czasowo na terenie Ukrainy (np. z Abchazji)[33].

Tabela 1. Dane spisu powszechnego dotyczące narodowości na Ukrainie (2001)

Narodowość	**Liczba w tys.**	**Udział procentowy w populacji Ukrainy**		**Stan w roku 2001 w porównaniu do roku 1989 w %**
		2001	**1989**	
Ukraińcy	37542,7	77,8	72,7	100,3
Rosjanie	8334,1	17,3	22,1	73,4
Białorusini	275,8	0,6	0,9	62,7
Mołdawianie	258,6	0,5	0,6	79,7
Tatarzy krymscy	248,2	0,5	0,0	530,0
Bułgarzy	204,6	0,4	0,5	87,5
Węgrzy	156,5	0,3	0,4	96,0
Rumuni	151,0	0,3	0,3	112,0
Polacy	144,1	0,3	0,4	68,5
Żydzi	103,6	0,2	0,9	21,3
Armenii	99,9	0,2	0,1	180,0
Grecy	91,5	0,2	0,2	93,0
Tatarzy	73,3	0,2	0,2	84,3
Romowie	47,6	0,1	0,1	99,3
Azerowie	45,2	0,1	0,0	122,2
Gruzini	34,2	0,1	0,0	145,3
Niemcy	33,3	0,1	0,1	88,0
Gaugazowie	32,0	0,1	0,1	100,0
Inni	177,0	0,4	0,4	84,0

Źródło: Państwowy Komitet Statystyczny Ukrainy www.ukrcensus.gov.ua/eng/results/general/nationality (30.04.2010).

Należy także zauważyć, że dość znacząca jest skala nielegalnej imigracji – głównie z Azji na Ukrainę. W latach 1996-2001 tylko w okręgu zakarpackim zatrzymano 21.355 nielegalnych imigrantów pochodzących

[33] Zob. tamże, s. 199-200.

z Afganistanu, Indii, Sri Lanki, Bangladeszu, Wietnamu, Pakistanu i Iraku. Wielu z nich pozostało na Ukrainie po nieudanej próbie przekroczenia granicy Unii Europejskiej[34]. Największe spośród tych społeczności (Afgańczycy, Chińczycy, uchodźcy z Indii, Wietnamczycy) liczą po kilka tysięcy. Ci nowoprzybyli zamieszkują głównie w dużych miastach (Kijów, Charków Odessa), a charakteryzując się znaczącą odmiennością kulturową i rasową od rdzennych mieszkańców wnoszą istotną zmianę w etniczno-kulturowej tożsamości miast. Te nowe mniejszości stały się przedmiotem studiów prowadzonych przez naukowców Ukraińskich, a także innych[35].

Trzeba wziąć także pod uwagę sytuację etniczno-językową. Przynależność narodowa niekoniecznie pokrywa się z tożsamością językowo-kulturową. Zgodnie z danymi spisu powszechnego z 2001 r. 67,5% populacji Ukrainy wskazuje język ukraiński jako język ojczysty (wzrost o 2,8% w porównaniu z 1989 r.), a 29,% wskazało język rosyjski jako ojczysty (spadek o 3,2% w porównaniu z 1989 r.). Posługujący się innymi językami stanowią 2,9% populacji. Dane statystyczne zdają się wspierać obraz ukraińskiego społeczeństwa jako podzielonego na dominującą większość i mniejszości. Oprócz Rosjan wiele grup w większości posługuję się językiem rosyjskim (Białorusini, Żydzi, Grecy, Tatarzy Wołżańscy, Niemcy). Ciekawym zjawiskiem jest to, że 328 tys. Rosjan wskazuje język ukraiński jako język ojczysty[36].

Wskazywany język ojczysty nie jest często językiem, którym dana osoba zazwyczaj się posługuje, a wybór stanowi wyraz poczucia przynależności narodowej. Na Ukrainie częściej używa się języka rosyjskiego, rzadziej ukraińskiego, gdy inne mniejszości językowe uległy praktycznie zanikowi (wyjątek stanowi język węgierski w regionie zakarpackim, rumuński i mołdawski na Bukowinie i język Tatarów Krymskich na Krymie).

Niektórzy sugerują[37], że społeczeństwo ukraińskie składa się z trzech językowo-etnicznych grup: ukrainojęzycznych Ukraińców (40-45%), rosyjskojęzycznych Ukraińców (33-34%) i rosyjskojęzycznych Rosjan (20%). Ponadto te grupy językowo-etniczne zamieszkują określone obszary geograficzne: zachodnia Ukraina jest ukrainojęzyczna, południowo-

[34] *2004 EU Accession: Implications for Ukraine's Relations with its Central European Neighbours*. Kyiv: EU Representation Office, 2004, p. 223.
[35] Zob. Ruble, B. A. Kyiv's Troeshchyna: An Emerging International Migrant Neighborhood, *Nationalities Papers* 2003, Vol. 31, No. 2, p. 139-154.
[36] Zob. O. Hrytsenko, art. cyt., s. 200.
[37] Zob. D. Arel, V. Khmelko, The Russian Factor and Territorial Polarization in Ukraine, *Harriman Review* 1996, Vol. 9, No. 1-2, p. 81-91.

wschodnia Ukraina jest rosyjskojęzyczna. Ta polaryzacja jest również widoczna w wyborach parlamentarnych i prezydenckich oraz ich rezultatach.

Tabela 2. Języki używane na Ukrainie według danych spisu powszechnego (2001)

	Język narodowy	**Język ukraiński**	**Język rosyjski**	**Inne języki**
Ukraińcy	85,2	-	14,8	0,0
Rosjanie	95,9	3,9	-	0,2
Białorusini	19,8	17,5	62,5	0,2
Mołdawianie	70,0	10,7	17,6	1,7
Tatarzy Krymscy	92,0	0,1	6,1	1,8
Bułgarzy	64,2	5.0	30,3	0,5
Węgrzy	95,4	3,4	1,0	0,2
Rumuni	91,7	6,2	1,5	0,6
Polacy	12,9	71,0	15,6	0,5
Żydzi	3,1	13,4	83,0	0,5
Armenianie	50,4	5,8	43,2	0,6
Grecy	6,4	4,8	88,5	0,3
Tatarzy (Wołżańscy)	35,2	4,5	58,7	1,6
Romowie	44,7	21,1	13,4	20,8
Azerowie	53,0	7,1	37,6	2,3
Gruzini	36,7	8,2	54,4	0,7
Niemcy	12,2	22,1	64,7	1,0
Gaugazowie	71,5	3,5	22,7	2,3
Inni	32,6	12,5	49,7	5,2

Źródło: Państwowy Komitet Statystyczny Ukrainy www.ukrcensus.gov.ua/eng/results/general/language/ (30.04.2010).

Nie wydaje się uzasadnione twierdzenie, że rosyjskojęzyczni Ukraińcy są homogeniczni i mają własną kulturę, różnią się od Rosjan i ukrainojęzycznych Ukraińców. Większość ukraińskiego społeczeństwa jest dwujęzyczna i może korzystać z dorobku obu kultur rosyjskiej i ukraińskiej. Także zauważalne są istotne różnice pomiędzy Rosjanami zamieszkującymi różne regiony (dla przykładu Krym i Donbas).

Wśród zajmujących się problematyką etniczną na Ukrainie można wyróżnić grupę naukowców, którzy są zbliżeni do głównych nurtów tego rodzaju badań na Zachodzie (Mykoła Riabchuk, Wołodimir Kulyk, Heorhij

Kasianow i in). W ich badaniach dominuje kwestia budowania narodu oraz stosunków rosyjsko-ukraińskich. Raczej nie zajmują się innymi grupami etnicznymi występującymi na Ukrainie. Często krytykują autorów prac na temat etnicznych problemów Ukrainy wydawanych na Zachodzie. Występuje także szkoła etnosocjologiczna skoncentrowana wokół profesora Wołodymira Jewtukha z Wydziału Socjologii Uniwersytetu Państwowego im. Tarasa Szewczenki. Prace tego kręgu koncentrują się głównie na problemach różnorodności etnicznej i mniejszości. Książka pod redakcją Wołodymira Jewtukha *Ethnosociologiia. Terminy i poniattia*[38] uważana jest za przykład twórczego zastosowania zachodnich teorii etniczno-kulturowych w warunkach Ukrainy. Szereg naukowców na Krymie zajmuje się międzyetnicznymi relacjami w wieloetnicznej społeczności półwyspu.

Istnieje też szkoła natywistyczna, której przewodzi Petro Kononenko. Prowadzone przez niego i grupę naukowców studia ukraińskie czy ukrainoznawcze mają na celu stworzenie teoretycznych podstaw dla budowania narodu. Zwolennicy tej orientacji dostrzegają możliwość przyspieszonej integracji mniejszości poprzez stosowną politykę państwa[39].

Gwarancje praw mniejszości etnicznych na Ukrainie zawierają: *Deklaracja Praw Narodów Ukrainy* (1991), *Konstytucja Ukrainy* (1996), *Ustawa o mniejszościach narodowych* (przyjęta przez Radę Najwyższą 25 czerwca 1992 r.), *Ustawa o oświacie* (1996), *Ustawa o stowarzyszeniach obywateli* (1992), *Ustawa o wolności sumienia i organizacjach religijnych* (1991), *Ustawa o obywatelstwie* (1991 i 2001). Także podstawowe regulacje prawne w dziedzinie kultury jak *Ustawa o kulturze* (1992). Sprawy związane z przebywaniem na terytorium Ukrainy uchodźców i obcokrajowców regulują *Ustawa o uchodźcach* (1993) i *Ustawa o cudzoziemcach* (1994). W 2001 r. Rada Najwyższa uchwaliła *Ustawę o imigracji*. Ponadto dokumenty o charakterze międzynarodowym jak *Konwencja ramowa o ochronie mniejszości narodowych* zawarta pod auspicjami Rady Europy, otwarta do podpisu w 1995 r., ratyfikowana przez Ukrainę po przyjęciu do Rady Europy w listopadzie 1995 r. *Europejska karta języków regionalnych lub mniejszościowych* zatwierdzona w 1992 r. w ramach Rady Europy (ratyfikowana przez Radę Najwyższą 15 maja 2003 r.). Centralną państwową instytucją zajmującą się problematyką mniejszości jest Komitet Państwowy Ukrainy ds. Narodowości i Religii. Od lipca 1991 r. funkcjonował przy Radzie Ministrów Komitet ds. Narodowościowych. W czerwcu 1993 r. został on przekształcony w Ministerstwo ds. Narodowości i Migracji. Rok później jego

[38] V. Yevtukh ed., *Ethnosociologiia. Terminy i poniattia*, Kyiv, 2003.
[39] Zob. O. Hrytsenko, art. cyt., s. 203.

kompetencje poszerzono o sprawy wyznaniowe. W lipcu 1996 r. zlikwidowano ministerstwo, powołując w jego miejsce Państwowy Komitet ds. Narodowościowych i Migracji. Od maja 1996 r. działa Rada Przedstawicieli Stowarzyszeń Mniejszości Narodowych i Etnicznych o charakterze konsultacyjno-doradczym. Z kolei w lutym 1997 r. przy Prezydencie powołano Radę ds. Polityki Językowej o podobnym charakterze[40].

Podstawowe gwarancje praw mniejszości i ochrony przed dyskryminacją zawarte są w konstytucji. Jej artykuł 24 brzmi następująco: „Obywatele mają jednakowe konstytucyjne prawa i wolności oraz są równi wobec prawa. Nie mogą istnieć przywileje lub ograniczenia z powodu rasy, koloru skóry, przekonań politycznych, religijnych i innych, płci, pochodzenia etnicznego i społecznego, stanu posiadania, miejsce zamieszkania, z powodu języka czy z innych powodów. Zapewnia się równość praw kobiety i mężczyzny: nadając kobietom równe z mężczyznami możliwości w działalności społeczno-politycznej i kulturalnej, w zdobyciu wykształcenia i przygotowania zawodowego, w pracy i wynagrodzeniu za nią; nadając specjalne prawa dotyczące ochrony pracy i zdrowia kobiet, ulgi emerytalne; tworząc warunki umożliwiające kobietom pogodzenie pracy z macierzyństwem; dając prawną ochronę, materialną i moralną, wspierającą macierzyństwo i dzieciństwo, wliczając w to płatne urlopy i inne ulgi dla kobiet brzemiennych i matek”[41].

W ukraińskim prawie rozróżnia się tylko jeden typ mniejszości, a mianowicie mniejszości narodowe. Ustawa o mniejszościach narodowych z 1992 r. definiuje mniejszość jako „składającą się z tych obywateli Ukrainy, którzy nie są narodowości ukraińskiej i manifestują świadomość i solidarność między sobą”[42]. Ukraińska konstytucja w artykule 11 używa terminu „ludność rdzenna”, ale termin ten nie został rozwinięty w prawie ukraińskim. Rząd ukraiński przygotował projekt nowej wersji ustawy o mniejszościach narodowych w 2002 r., w którym znalazła się następująca definicja: „Mniejszości narodowe stanowią ci obywatele Ukrainy, którzy nie są narodowości Ukraińskiej, ale mieszkają na tym terytorium, których liczba jest mniejsza niż Ukraińców, różnią się językiem, kulturą, zwyczajami i religią, manifestują ich tożsamość narodową i solidarność pomiędzy sobą oraz wolę utrzymania i rozwijania ich etniczno-kulturowej odmienności”[43].

---

[40] Zob. D. Kaźmierczak. W. Baluk, *Polityka narodowościowa*. W: *Europa Wschodnia – dekada transformacji. Ukraina*, red. B. J. Albin, W. Baluk, Wrocław 2002, s. 137-150.
[41] Konstytucja Ukrainy, Warszawa 1999 (http://libr.sejm.gov.pl/).
[42] O. Hrytsenko, art. cyt., s. 212.
[43] Tamże.

Deklaracja Praw Narodów Ukrainy z 1991 r. uchwalona przez Radę Najwyższą mówi o *gwarancjach funkcjonowania narodowych jednostek administracyjnych*, co nie zostało potwierdzone w konstytucji i nie funkcjonuje w praktyce. Autonomiczna Republika Krymu traktowana jest jako „terytorialna" (regionalna) autonomia. *Ustawa o mniejszościach narodowych* z 1992 r. mówi o autonomii kulturalnej.

Jeśli chodzi o kwestie językowe, to artykuł 10 konstytucji stanowi: „Językiem państwowym na Ukrainie jest język ukraiński. Państwo zapewnia wszechstronny rozwój i funkcjonowanie języka ukraińskiego we wszystkich sferach życia społecznego na całym terytorium Ukrainy. Na Ukrainie gwarantuje się swobodny rozwój, używanie i ochronę języka rosyjskiego oraz innych języków mniejszości narodowych Ukrainy. Państwo popiera naukę języków obcych umożliwiających porozumiewanie się między narodami. Możliwość stosowania różnych języków na Ukrainie gwarantuje konstytucja Ukrainy, a określa ustawa"[44].

Specjalną wagę przywiązano do języka rosyjskiego, co oddaje pogląd, że Rosjanie stanowią super mniejszość, a język rosyjski zasługuje na specjalny status. Jest trochę pomieszania w kwestiach prawa do nauczania języka. Artykuł 53 konstytucji stanowi m.in.: „Obywatelom należącym do mniejszości narodowych gwarantuje się, zgodnie z ustawą, prawo do nauki w języku ojczystym lub nauki języka ojczystego w państwowych i komunalnych instytucjach nauczania albo w ośrodkach kultury narodowej"[45].

W rezultacie artykuł ten sugeruje, że członkowie lepszych mniejszości mogą odbywać edukację w ich języku, mniej ważnych uczyć się języka narodowego w szkołach państwowych, a jeszcze mniej znaczących realizować swoje prawa językowe poprzez narodowe stowarzyszenia kulturalne[46].

Artykuł 25 *Ustawy o językach* z 1989 r. stanowi, że: „Wolny wybór języka nauczania jest niezbywalnym prawem obywateli Ukrainy. Państwo gwarantuje każdemu dziecku prawo do edukacji w jednym narodowym języku. Prawo to jest gwarantowane poprzez stworzenie sieci instytucji edukacji państwowej z ukraińskim językiem nauczania i innymi narodowymi językami"[47]. To sformułowanie zdaje się nie korespondować z Konstytucją (art. 53).

Do 2003 r. funkcjonowało 16,9 tys. szkół państwowych z ukraińskim językiem nauczania, 1732 szkoły z rosyjskim językiem nauczania, 94

[44] Constitution of Ukraine, www.rada.gov.ua/const/conengl.htm (30.04.2010).
[45] Konstytucja Ukrainy, Warszawa 1999 (http://libr.sejm.gov.pl/).
[46] O. Hrytsenko, art. cyt., s. 212.
[47] Cyt. za O. Hrytsenko, art. cyt., s. 213.

szkoły z rumuńskim, 69 z węgierskim, 13 z językiem Tatarów Krymskich, 9 z mołdawskim, 4 z językiem polskim. Obok nich istniało 2.242 szkoły z dwoma i więcej językami nauczania[48].

Pierwsza konstytucja Autonomicznej Republiki Krymu z 1994 r. deklarowała, że języki rosyjski, Tatarów Krymskich, ukraiński są oficjalnymi językami na Krymie i ustalała udział mniejszości narodowych w wybieralnych ciałach rządowych. Regulacje te jednak nie są już obecne w konstytucji z 1998 r., co jest wynikiem krytycyzmu wobec ciała przedstawicielskiego Tatarów Krymskich Kurułtaju. Nowa konstytucja nie przewiduje reprezentacji Tatarów Krymskich w parlamencie, używania języka Tatarów jako urzędowego i ich udziału w życiu politycznym, gospodarczym i kulturalnym[49].

Konstytucja Autonomicznej Republiki Krym z 1998 r. wprowadza zasadę dwujęzyczności ukraińsko-rosyjskiej. Art. 10 stwierdza, że rosyjski jest oficjalnym językiem autonomii jako język większości obywateli półwyspu. Konstytucja gwarantuje narodowościom prawa w dziedzinie kultury[50].

Tatarzy Krymscy posiadają własne organizacje narodowe typu samorządu narodowego, Kurułtaj i Medżalis. Gdy przywrócono autonomię Krymu w czerwcu 1991 r. odbył się ogólnokrajowy zjazd Tatarów Krymskich – Kurułtaj, który uchwalił *Deklarację narodowej suwerenności* oraz powołał organ wykonawczy Medżalis. Medżalis następnie przyjął postanowienie na podstawie którego we wszystkich 290 jednostkach administracyjnych Krymu powołano samorząd narodowy[51].

Dyskryminacja Tatarów Krymskich dotyczy głównie podziału ziemi, zatrudnienia i edukacji. Kiedy prywatyzowano kolektywne gospodarstwa rolne, Tatarzy Krymscy nie stali się beneficjentami tego procesu. 80% Tatarów Krymskich mieszka na wsi, gdzie nie są właścicielami ziemi. Na skutek ukrytej dyskryminacji w dziedzinie zatrudnienia 70% repatriantów jest bezrobotnych. Niewielki procent dzieci może uczyć się w szkołach języka Tatarów Krymskich[52].

Kontrowersje w sprawie języka na Ukrainie osiągnęły szczyt w 2006 roku kiedy szereg nowo wybranych rad samorządowych we wschodniej i południowej Ukrainie (Charków, Donieck, Ługańsk, Odessa, Mikołajew, Sewastopol, Zaporoże) zdecydowało, że język rosyjski będzie oficjalnym

[48] O. Hrytsenko, art. cyt., s. 214.
[49] Zob. O. Hrytsenko, art. cyt., s. 213.
[50] Konstituciia Awtonomnoj Riespubliki Krym, www.rada.crimea.ua/ (30.04.2010).
[51] Zob. D. Kaźmierczak, W. Baluk, art. cyt., s. 150-151.
[52] Zob. O. Hrytsenko, s. 217-218.

językiem w regionie, co było zgodne z Europejską Kartą Języków Regionalnych i Mniejszości, która została ratyfikowana przez Ukrainę w 2003 r., ale stanowiło nadinterpretację tego dokumentu, gdyż to władze centralne upoważnione są do podejmowania takich decyzji.

Ukraina jest i pozostanie państwem zróżnicowanym. Tego rodzaju zróżnicowanie nie jest niczym dziwnym w Europie. Takie różnice dostrzegalne są przecież także pomiędzy wschodnią i zachodnią Polską. Dostrzegalne są także w Niemczech, we Włoszech czy w Hiszpanii. Ukraina wydaje się być nietypowym państwem wieloetnicznym. Wiele regionów ma charakter wieloetniczny. Inne z kolei mają charakter monoetniczny z dwujęzyczną kulturą, inne dwuetniczny z jednojęzyczną kulturą (wschodnia i południowa Ukraina). Żadna z głównych trzech grup językowo-kulturowych nie może być traktowana jako dominująca (ukraińska, Rosjanie mówiący po ukraińsku i rosyjska). Kwestie językowe w minionych latach wyzwalały wiele emocji na Ukrainie, ale nie powinny odgrywać decydującego znaczenia w budowie podstaw narodu ukraińskiego i funkcjonowaniu państwa. Problemy etniczno-narodowe na Ukrainie wymagają odpowiednich analiz naukowych oraz wypracowania dojrzałych rozwiązań politycznych. Na tej podstawie powinny zostać wypracowane i wdrożone stosowne rozwiązania legislacyjne.

Summary

Ukraine appears to be an atypical multiethnic country. On the one hand, several regions of Ukraine have an apparently multiethnic and multicultural population. On the other, many regions can be characterized as virtually monoethnic with a bilingual culture, while others are bi-ethnic with a monolingual (Russophone) culture (eastern and southern Ukraine). Using a Western understanding of the term “multiculturalism,” the situation can be described as plurality. In other words, none of the three major linguocultural groups (Ukrainian speakers, Russian-speaking Ukrainians, Russians) can be regarded as dominant. Unfortunately, the problems of the “minorities proper” often receive little attention in this context.

The conceptual basis for ethno-policy making by the Ukrainian state is not the “acculturated” Western theoretical concepts or recipes but a pragmatic adaptation of old Soviet recipes, and legal and institutional solutions. However, Ukraine’s integration into the European and international legal context with regards to minority rights protection carries the promise that these legacies will be overcome.

Bilbiografia:

1. Arel D., Khmelko V., The Russian Factor and Territorial Polarization in Ukraine, *Harriman Review* 1996, Vol. 9, No. 1–2, p. 81-91.
2. Barrington L. W., Examining rival theories of demographic influences on political support: The power of regional, ethnic and linguistic divisions in Ukraine, *European Journal of Political Research*, 2002 No 41, p. 455-491.
3. Burds J., Ethnic Conflict and Minority Refugee Flight from Post-Soviet Ukraine 1991-2001, *The International Journal of Human Rights* 2008, Vol. 12 No. 5, p. 689-723.
4. *Cooperation and Conflict in the Former Soviet Union: Implications for Migration*, ed. J. R. Azrael, E. A. Payin, Washington D. C. 1996.
5. Davydov I., *The Crimean Tatars and their Influence on the "Triangle of Conflict" – Russia Crimea-Ukraine*, Monterey 2008.
6. *2004 EU Accession: Implications for Ukraine's Relations with its Central European Neighbours*, Kyiv: EU Representation Office, 2004.
7. Eberhardt P., *Przemiany narodowościowe na Ukrainie XX wieku*, Warszawa 1994.
8. von Hagen M., Rozłam pogranicza, *Nowa Ukraina* 2006, nr 2, s. 55-58.
9. Hedenskog J., *Crimea. After the Georgian Crisis*, Stockholm 2008.
10. Hnatiuk O., *Pożegnanie z imperium. Ukraińskie dyskusje o tożsamości*, Lublin 2003.
11. Hrytsenko O., Imaging the Community: Perspectives on Ukraine's Ethno-cultural Diversity, *Nationalities Papers* 2008, Vol. 36, No. 2, p. 197-222.
12. Kamińska J., Mrinska O., Płoszaj A., *Ukraina – zróżnicowania regionalne i polityka rozwoju regionalnego*. W: *Historyczno-kulturowe uwarunkowania rozwoju. Polska i Ukraina*, red. G. Gorzelak, A. Tucholska, Warszawa 2008, s. 93-118.
13. D. Kaźmierczak., W. Baluk, *Polityka narodowościowa*. W: *Europa Wschodnia – dekada transformacji. Ukraina*, red. B. J. Albin, W. Baluk, Wrocław 2002, s. 133-152.
14. Konstitucija Awtonomnoj Riespubliki Krym, [online]; [dostęp: 30.04.2010]. Dostępny w World Wide Web <www.rada.crimea.ua >.
15. *Konstytucja Ukrainy*, Warszawa 1999.
16. Kuromiya H., Donbas – ostatnie pogranicze Europy?, *Nowa Ukraina* 2006, nr 2, s. 67-80.
17. Łesiów M., *Ukraina wczoraj i dziś*, Lublin 1994.

18. Madsen M. D., *A Fragmented Ukraine: Part of the West or Apart from the West*, Monterey 2007.
19. Mahryćka I., Donbas i przyszłość Ukrainy, *Nowa Ukraina* 2006 nr 1, s. 119-131.
20. Ruble, B. A. Kyiv's Troeshchyna: An Emerging International Migrant Neighborhood, *Nationalities Papers* 2003 Vol. 31, No. 2, p. 139-154.
21. Shulman S., Sources of Civic and Ethnic Nationalism in Ukraine, *Journal of Communist Studies and Transition Politics* 2002 December, Vol. 18 No. 4, p. 1-30.
22. Olszański T. A., *Trud niepodległości. Ukraina na przełomie tysiącleci*, Kraków 2003.
23. Prirozhkov S., Safarova G., *Demographic development of Russia and Ukraine: fifteen years of independence*, Liverpool 2006.
24. Riabczuk M., *Dwie Ukrainy*, Wrocław 2004.
25. van Zon H., Ethnic Conflict and Conflict Resolution in Ukraine, *Perspectives on European Politics and Society* 2001, Vol. 2 No. 2, s. 221-240.

Dr Rafał Pęksa, adiunkt w Akademii Podlaskiej, kierownik Zakładu Najnowszej Historii Politycznej i Ruchów Społecznych, Instytut Nauk Społecznych.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Violetta Gul-Rechlewicz
Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy
Jana Kochanowskiego
Kielce

Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych – przypadek Holandii

Tolerance and its Limits in Intercultural Relations – Case of Netherlands

Słowa kluczowe:
dialog, tolerancja, wielokulturowość, globalizacja, współpraca
Keywords:
dialogue, tolerance, multiculturalism, globalization, cooperation

Temat tolerancji i jej granic stanowi nie od dziś temat interdyscyplinarnych dysput. Postępujący proces globalizacji w zakresie procesów społecznych powoduje zacieśnianie się więzów zależności między grupami i kulturami. Tolerancja nie powinna jednakże być traktowana jak twór nie podlegający przewartościowaniu, jako wartość oczywista i niezmienna. Świat bowiem nieustannie waha się między utopią, w której pokojowo współegzystują przedstawiciele różnych kultur, a wykluczeniem z praktyk wielu z nich.

Europa Zachodnia bez względu na niepokojące zjawiska, które uaktywniły się na skutek zamachu 11 września, pozostanie przy dotychczasowym systemie wartości liberalno – demokratycznych. Pociąga to za sobą nieuchronnie wyznaczenie granic tolerancji wobec kultur „nietolerancyjnych". Otwartość i tolerancja na „inność" powinny przy tym stawać się atrybutami postaw przedstawicieli wszystkich kultur.

Idea tolerancji jest ściśle powiązana z klasyczną koncepcją relatywizmu kulturowego[1], którego redefinicji podjął się Wojciech Burszta stając niejako w opozycji do relatywizmu kulturowego w ujęciu Ruth Benedict[2]. Według Burszty koncepcja Benedict nie znajduje już szerszego zastosowania, bowiem we współczesnym świecie nie ma już kultur zamkniętych, zwartych i nieświadomych egzystencji systemów odmiennych. Tradycyjny relatywizm odnosił się najczęściej do ludów odległych i będących „u siebie", dlatego „inność" tuż obok zmusza do redefinicji pojęcia tolerancji oraz zrewidowania owego tradycyjnego, „wygodnego" relatywizmu[3].

Postępujący proces globalizacji zmusza nas niejako do przyjęcia postawy, której warunkiem jest współpraca między kulturami, a tym samym tolerancja w odniesieniu do „inności". Trudność polega na tym, że wymaga podjęcia skonsolidowanych działań w sferach, w których odmienności kulturowe powodują więcej niezgody niż porozumienia. Wiele problemów o skali ogólnoświatowej koncentruje się właśnie wokół odmiennych wartości związanych z różnicami kulturowymi, jak i subiektywnie postrzeganymi interesami narodowymi[4]. Wydaje się, że jedyną alternatywą dla powszechnej zgody jest nowa jakość współpracy międzykulturowej w duchu zrozumienia i wzajemnej akceptacji.

Umiejętność owej współpracy pełni istotną rolę również w stosunkach międzynarodowych. Związki między kulturą, gospodarką i polityką sprowadzają się, jak uzasadniał Glen Fisher, do „(…) rutynowo stosowanej konwencjonalnej analizy ekonomicznej, w której nie dopuszcza się zachowań «irracjonalnych». Z perspektywy międzynarodowych i międzykulturowych kontaktów problematyczne wydaje się określeniem tego, co racjonalne, a co nieracjonalne. Oba te określenia są bardzo relatywne i zależne kulturowo. To co dla jednych jest nieracjonalne, dla drugich może być w pełni uzasadnione i logiczne. (…) Prawo, przepisy lub zwyczaje sankcjonują tylko niektóre formy ludzkiej działalności. Preferencje zależą od kultury[5].

---

[1] Relatywizm kulturowy to dyrektywa metodologiczna postulująca obiektywizm i antydeterminizm w badaniach zjawisk kulturowych, zalecająca dostrzeganie swoistych cech badanej kultury, a nie widzenie jej przez pryzmat kultury, z której się wywodzi, w: http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3966979, [dostęp 25.02.2010].

[2] Zob.: R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 2008, *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, Warszawa 2003.

[3] W. J. Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań 1998, s. 158-165.

[4] G. Hofstede, *Kultury i organizacje*, Warszawa 2000, s. 347-348.

[5] G. Fisher, *The role of Culture and Perception In International Relations, Intercultural Press*, Yarmouth 1988, p. 144, 153.

Kultura jest zwyczajowo używanym terminem określającym nasze, przytaczając Hofstede'a, zaprogramowanie umysłowe, tj. sposób myślenia, odczuwania czy reagowania[6]. Dotyczy kwestii, z którymi się w pełni utożsamiamy i w związku z tym ich naruszenie może wyrządzić nam dotkliwe szkody. Stąd potrzeba wielkiej dbałości w odniesieniu do relacji międzykulturowych, których podstawę powinna stanowić zgoda, zrozumienie i przede wszystkim potrzeba konstruktywnego dialogu.

„(…) Kultura jest komunikacją, a komunikacja jest kulturą (…)"[7] – miał powiedzieć Edward Hall, wybitny amerykański antropolog. Pomysł, aby w ten sposób spojrzeć na kulturę jest o tyle trafny, że pozwala sformułować problemy, z których kiedyś nie zdawano sobie sprawy. Po za tym dostarcza rozwiązań, które w innej perspektywie nie byłyby możliwe. Według Hall'a takie ujęcie problemowe pozwala na „(…) wytropienie pewnej różnicy między tym, co formalne, nieformalne i techniczne, pozwala również dokonać rozbioru kultury na zbiory, diakryty i wzorce (…)"[8], gdzie zbiory (słowa) są tym, co postrzegamy w pierwszej kolejności, diakryty (dźwięki) to składniki, z których tworzone są zbiory, podczas gdy wzorce (składnia) to reguły, zgodnie z którymi układamy pospołu zbiory, po to, aby nadać im sens.

Źródłem naszych zachowań nie jest zła wola, lecz ignorancja mająca swe źródła w niewiedzy na temat tego, czego sobie życzą inne kultury oraz nieświadomości tego, co mówi innym nasze własne zachowanie. Nauka języka, historii, ustroju, wreszcie obyczajów i zwyczajów stanowi zaledwie wstęp do szerszej edukacji w zakresie uświadomienia międzykulturowego. Równie ważne, wymagające podkreślenia, jest zaznajomienie się z językiem niewerbalnym, tzw. językiem naszego behawioru[9].

Jeżeli kultura jest komunikacją, to przyjmując pewne uproszczenie możemy założyć, że komunikacja jest pewną formą dialogu. W naszych rozważaniach opierać się on będzie przede wszystkim na dialogu kultur w odniesieniu do uczestników interakcji komunikacyjnej.

Warunkiem każdego dialogu, również i tego o charakterze międzykulturowym, jest zrozumienie, ugoda, możliwość współistnienia zróżnico-

[6] W ujęciu Gerta Hofstede'a jest to tzw. kultura numer dwa, której nie należy mylić z kulturą numer jeden, utożsamianą z wyrafinowaniem intelektualnym, którego przejawem są wykształcenie, sztuka, czy literatura.
[7] E. T. Hall, *Bezgłośny język*, Warszawa 1987, s. 105.
[8] Ibidem, s. 109.
[9] Więcej w: S. P. Morreale, B. H. Spitzberg, J. K. Barge, *Komunikacja między ludźmi. Motywacja, wiedza, umiejętności*, Warszawa 2007.

wanej społecznie zbiorowości. Konstruktywny dialog wymaga życzliwości, zaufania, zrozumienia, otwartej tolerancyjnie postawy oraz wyjścia „naprzeciw". Owo „wyjście naprzeciw" to zaakceptowanie różnorodności, współistnienia wspólnych wartości w obrębie jednego organizmu państwowego. Świadomość międzykulturowa pozwala na modyfikację narosłych mitów, uprzedzeń, czy stereotypów przy jednoczesnym upowszechnieniu potrzeby zauważania i poznawania odmienności, zrozumienia i współpracy, udzielania wsparcia i pomocy.

Multikulturalizm, według Jerzego Nikitorowicza, rozumiany jest jako: idea „globalnej wioski", wielość kultur, zróżnicowanie kulturowe, polityka rządowa zmierzająca do niwelacji napięć społecznych związanych z faktem wielokulturowości, jako ruch, doktryna, filozofia pluralizmu, w której określane są działania środowisk mniejszościowych skierowane na emancypacje, pełniejszy udział w życiu społecznym, politycznym i kulturalnym[10]. Nikitorowicz przywołuje ideę tolerancji w myśl, której kreowany by był dialog wielokulturowy. Tolerancja bowiem, jako element naczelny i swoisty budulec, stanowi rękojmię powodzenia we wzajemnych relacjach konkurujących ze sobą odmiennych systemów wartości. Stwarza również możliwość porównań i otwarcia na „inność"[11]. W myśl tolerancji promowana jest równość oraz solidarność, a także społeczna aprobata poparta konkretnymi działaniami pozwalającymi na funkcjonowanie w zróżnicowanym społeczeństwie, tzw. ponowoczesnym świecie, którego stanem jest właśnie zróżnicowanie.

Zasadniczym elementem zrozumienia kultury różnej od naszej własnej jest przyswojenie sobie zasad jej działania. Społeczeństwo świadome tych zasad, to takie, dla którego nie jest obca istota dialogu kultur, w którym naczelne miejsce pospołu zajmują równość, solidarność i szansa dla wszystkich. „(…) Dialog pogłębia szacunek i promuje godność w stosunkach międzykulturowych, zwłaszcza gdy część z nich należy do mniejszości, a pozostałe stanowią większość (…). Społeczeństwa międzykulturowe to społeczeństwo, w którym różnorodność traktuje się jako jeden z pozytywnych «aktywów» służących rozwojowi społecznemu, politycznemu i gospodarczemu. Społeczeństwo, które cechuje wysoki poziom interakcji społecznej i wzajemne poszanowanie wartości, tradycji i norm"[12].

[10] J. Nikitorowicz, *Edukacja regionalna i międzykulturowa*, Warszawa 2009, s. 279-280.
[11] J. Nikitorowicz, *Pogranicze, Tolerancja. Idea i cel edukacji międzykulturowej*, Białystok 1995, s. 6.
[12] Rada Europy i Komisja Europejska, *Uczenie się międzykulturowe*, Bruksela 2008, s. 97.

Podstawą etyki pokoju, bezpieczeństwa i interkulturowego dialogu jest świadomy kompromis wyrażający się akceptacją i poszanowaniem każdego bez wyjątku, bez względu na wyznanie, czy kolor skóry. Odmienność bowiem powinna być tym szczególnym elementem, który łączy a nie dzieli. Łączy poprzez możliwości czerpania z „życiodajnego źródła różnorodności”[13]. Nie powinna natomiast w żaden sposób implikować różnych form nietolerancji, czy dyskryminacji.

Warunkiem powstania społeczeństwa tolerancyjnego, otwartego na różnorodność i „inność” jest aktywność wielu podmiotów. Wśród nich na wyszczególnienie zasługują siły społeczne, ekonomiczne i polityczne. To od nich zależy w dużej mierze powodzenie w rewizji sposobu odnoszenia się do kultur, które stają (stały) się obcymi. Jak zauważa Tadeusz Lewowicki, „To właśnie elity rządzące w imieniu grupy dominującej wyznaczają obszar edukacji dla grup mniejszościowych czy słabszych (politycznie, ekonomicznie, kulturowo itd.). Polityka większości państw – niezależnie od oficjalnych deklaracji – preferuje procesy asymilacji. Stanowi to jedną z najpoważniejszych przeszkód współcześnie pojmowanej edukacji międzykulturowej”[14].

Gwoli wyjaśnienia, edukacja międzykulturowa oparta jest na integracji i dynamizacji społeczno-kulturowych różnych kręgów społecznych, służy wzajemnemu zbliżeniu ich członków, podczas gdy edukacja wielokulturowa zmierza ku asymilacji mniejszości przez jej podporządkowanie grupie dominującej i utrzymanie statycznego *status quo*. Nietrudno o ocenę, która z nich nosi znamiona tolerancji i otwarcia na „innych/obcych” oraz ich problemy. W edukacji międzykulturowej uwzględnia się i szanuje wewnętrzne różnice etniczne, rasowe, kulturowe danego społeczeństwa, z którymi wiąże się odmienne wizje świata i koncepcje kulturowe ich poszczególnych nosicieli.

Podstawową kategorią zróżnicowania kulturowego jest, według Lewowickiego, nieredukowalna różnica, dotycząca odmienności istniejących zarówno między grupami większościowymi i mniejszościowymi, ale i również między ludźmi różnych ras, narodowości, kultur, wierzeń, poglądów, preferencji, cech osobowych itp. „Różnica stanowi cechę konstytutywną

---

[13] D. Lalak, *Obywatelstwo europejskie Polaków – zadania edukacji międzykulturowej*. W: *Pedagogika społeczna w Polsce – między stagnacją a zaangażowaniem*. E. Górnikowska-Zwolak, A. Radziewicz-Winnicki, A. Czerkawski (red.). T. 2. Katowice 1999, s. 260-269.

[14] T. Lewowicki, *W poszukiwaniu modelu edukacji międzykulturowej*. W: *Edukacja międzykulturowa w Polsce i na świecie*, red. T. Lewowicki, Katowice 2000, s. 27-33.

istoty ludzkiej oraz czynnik, którego różnicujące działanie wiedzie do złożonych dla bytu następstw”[15]. Można zatem, powołując się na Freda Casmira, zgodzić się z koncepcją budowania trzeciej kultury, obok własnej i obcej, a mianowicie takiej, która opierać się będzie na interakcjach ukierunkowanych na współpracę, niestwarzającą zagrożeń i wzajemnie korzystną[16].

W naszych pluralistycznie funkcjonujących społeczeństwach mamy na co dzień do czynienia ze zjawiskami zróżnicowania kulturowego. Rośnie różnorodność kulturowych form życia, grup etnicznych, wyznań i obrazów świata. Demokracja ma to do siebie, że jest gwarantem społecznej integracji w warunkach coraz bardziej zróżnicowanego kulturowo społeczeństwa. Model państwa narodowego z jego kulturowo homogeniczną społecznością wydaje się przybierać inną postać. Z drugiej strony, cytując Jurgena Habermasa, nie jest to zabieg pozbawiony kosztów – „(…) Z powodów historycznych w wielu krajach istnieje fuzja kultury większości z ową ogólną kulturą polityczną, która wysuwa roszczenie, by uznawali ją wszyscy obywatele, bez względu na własne kulturowe pochodzenie. Tę fuzję trzeba unieważnić, jeśli w obrębie tej samej wspólnoty mają móc równoprawnie istnieć obok siebie i współistnieć różne kulturowe, etniczne i religijne formy życia”[17].

Habermas słusznie zwraca uwagę na konieczność oddzielenia płaszczyzny wspólnej kultury politycznej od subkultur i ich przedpolitycznie określonych tożsamości. Warunkiem staje jednak konieczność dostosowania się „kultur przybyłych” (tzw. „innych/obcych”) do zasad konstytucyjnych obowiązujących w danym kraju, bowiem to wokół konstytucji krystalizuje się kultura polityczna społeczeństwa demokratycznego. Każda kultura narodowa rozwijająca się w świetle własnej historii ma inną interpretację tych samych zasad – zasad dotyczących suwerenności narodu, praw człowieka, etc. Może to budzić niepokój w kwestii dochodzenia do głosu tzw. „patriotyzmu konstytucyjnego” zastępującego z powodzeniem pierwotny nacjonalizm. Ten konstytucyjny patriotyzm, jak go nazywa Habermas, może stać się zbyt słabym spoiwem dla złożonych społeczeństw – „(…) palące staje się pytanie – pod jakimi warunkami rezerwy liberalnej kultury politycznej

[15] Za P. P. Grzybowski, *Edukacja europejska – od wielokulturowości do międzykulturowości. Koncepcja edukacji wielokulturowej i międzykulturowej w kontekście europejskim ze szczególnym uwzględnieniem środowiska frankofońskiego*, Kraków 2008, s. 77; T. Lewowicki, *W poszukiwaniu…*, dz. cyt., s. 31.

[16] F. L. Casmir, *Budowanie trzeciej kultury: zmiana paradygmatu komunikacji międzynarodowej i międzykulturowej*. W: *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka (red.), Warszawa 1996, s. 28-56.

[17] J. Habermas, *Uwzględniając Innego*, Warszawa 2009, s. 124.

wystarczą by także niezależnie od skojarzeń narodowych uchronić obywateli przed rozpadem na fragmenty”[18].

Kultura polityczna ma szansę utrzymać spoistość społeczeństwa wielokulturowego, gdy pod hasłem demokracji kryć się będą nie tylko liberalne prawa wolnościowe, czy polityczne prawa uczestnictwa, ale również możliwość powszechnego korzystania z udziałowych praw socjalnych i kulturalnych. Tylko wtedy doświadczymy solidarności w imię współistnienia obok siebie różnych kultur, kiedy zapewnimy im materialne warunki egzystencji.

Pokojowa koegzystencja dla społeczeństw o różnym zapleczu kulturowym stała się dziś palącym problemem, zważywszy na niepokojące zjawiska związane z fundamentalizmem, czy terroryzmem w skali globalnej. Te i inne zjawiska wpłynęły znacznie na zmianę stanowiska wobec różnorodności kulturowej krajów uważanych do niedawna za ostoję demokracji. Budowane mozolnie na tolerancji i poszanowaniu odmienności społeczeństwa wielokulturowe przeżywają obecnie potężny kryzys, zmienia się ich postawa z tolerancyjnej na twardą i zamkniętą.

Holandia, jeszcze dekadę temu, stanowiła modelowy wręcz przykład kraju, w którym tolerancja, otwartość i przyjazność społeczeństwa stawiana była za wzór w całej Europie. Złożyły się na to dwa czynniki: położenie geograficzne i doświadczenia mające swe źródła w historii. Kompromis i współpraca zrodziła się z tzw. „kultury polderowej”, w myśl, której wszyscy razem, solidarnie walczyli z żywiołem morskim tworząc tereny do zamieszkania i pod uprawy oraz z modelu wolności religijnej wyrosłego z buntu przeciwko kościołowi katolickiemu. Nie zastąpiono go wówczas, co często jest podkreślane, modelem protestanckim. W ten sposób nigdy nie powstała znacząca większość.

Holandia zawsze miała do czynienia z mniejszościami religijnymi, co zaowocowało zgodnym współżyciem obok siebie różnych wyznań[19]. Współistnienie wielu religii w jednym organizmie państwowym doprowadziło do umiejętności relatywizacji własnej racji[20]. Wychowani w takim duchu obywatele mają prawo wymagać tolerancji również ze strony przyby-

[18] Ibidem, s. 125.

[19] Zob. więcej w: J. Balicki, M. Bogucka, *Historia Holandii*, Wrocław 1976 (publikacja wznowiona w 1989 r.).

[20] Wieloetniczny charakter społeczeństwa holenderskiego jest efektem napływu cudzoziemców począwszy już od XVI wieku. Na terytorium Holandii żyje obecnie 80 grup etnicznych, z których największe obejmują Turków, Marokańczyków, Surinamczyków, Antylczyków oraz Molukańczyków.

szów z krajów monoteistycznych. Największą bowiem grupę „obcych" stanowią w Holandii muzułmanie – m.in. Turcy i Marokańczycy, którzy masowo zasiedlali Holandię w okresie boomu gospodarczego w Europie Zachodniej[21].

Kulturę tolerancji można również odnaleźć w polityce. Wielopartyjny system funkcjonujący w Holandii oznacza współistnienie w parlamencie wielu ugrupowań politycznych. Nie ma zatem praktycznie politycznej większości, lecz zawsze naturalne mniejszości. Każdy rząd holenderski był gabinetem koalicyjnym, stąd zrodziła się potrzeba pewnej elastyczności i zrozumienia w stosunku do odmiennych założeń programowych partii. Stosując kryteria Antoszewskiego i Herbuta[22] możemy mówić o wszystkich w zasadzie rodzinach partii funkcjonujących w Holandii, tj. socjaldemokratycznych, liberalnych, chadeckich i populistycznych.

Po ostatnich 30. latach w społecznej świadomości holenderskiej zaczęły się pojawiać negatywne refleksje na temat wielokulturowości i tolerancji. Po dojściu do głosu partii populistycznych[23], Holandia podjęła społeczno-polityczną debatę związaną z istotą demokracji, której konkluzją było stwierdzenie, iż „siły demokratyczne Holandii nie mówią już dziś jednym głosem"[24].

Demokracja, to nie tylko umożliwienie obywatelom oddania głosu wyborczego, to również ustrój, którego celem priorytetowym jest obrona mniejszości, nie tylko większości. Uznanie wielokulturowości jest zatem koniecznym zabiegiem dla kultury demokracji. Wskazuje bowiem różnicę między państwem prawa a populistyczną demokracją, w której większość ma względną swobodę, a głos mniejszości nie jest żadnym gwarantem. Demokracja bowiem bez opozycji nie jest demokracją.

---

[21] Większość Turków i Marokańczyków mieszka w Holandii powyżej 10 lat, co świadczy, że są to imigranci zarobkowi.

[22] Zob.: A. Antoszewski, R. Herbut, *Demokracje zachodnioeuropejskie. Analiza porównawcza*, Wrocław 1997.

[23] Jedna z nich Partia Wolności z Geertem Wildersem na czele weszła nawet do Parlamentu Europejskiego (2009) otrzymując 17% głosów, co przełożyło się na 4 spośród 25 holenderskich mandatów w Strasburgu. Wilders, znany ze swych eurosceptycznych poglądów, utrzymuje, iż polityka wielokulturowości i tolerancji nic nie dała. Wręcz przeciwnie doprowadziła do kryzysu państwa. Więcej w: J. Pawlicki, W Holandii najpopularniejsi są dziś populiści, *Gazeta Wyborcza*, 03.03.2009.

[24] H. Ghorasi, *Paradoxen van culturele erkening. Management van Diversiteit in Nieuw Nederland*, De vrije Uniwersiteit Amsterdam 2009, p. 3.

Lefort i Ijsseling uzasadniają, że demokracja nie opiera się na równości, lecz raczej na uznaniu różnic lub odmienności[25]. Wymaga to kultury demokracji, w której przestrzeń jest tworzona dla wszystkich, również i tych odmiennych kulturowo. Giddens koncentrując się na kulturze demokracji mówi przewrotnie o „demokratyzacji demokracji"[26].

Demokracja stanowi niejako formę stylu życia, zmianę w stosunkach społecznych. To nie tylko dialog, to kultura, mentalność i styl życia. Jej struktura nie jest wiele warta bez kultury demokratycznej, a jest ona tylko wtedy możliwa, gdy myślimy więcej o innych, aniżeli o sobie.

Podstawą demokratycznego życia jest zatem tolerancja, a ta wzywa do zachowania jedności w różnorodności. Ta różnorodność w Holandii opiera się m. in. o stale utrzymującej się tendencji filaryzacyjnej[27]. Społeczeństwo holenderskie w latach 20. do lat 60. XX wieku, funkcjonowało w ujęciu czterofilarowym: katolickim, protestanckim, lewicowym i liberalnym (neutralnym). Filary te miały za zadanie organizować wszystkie instytucje życia społecznego w obszarach: polityki (partie polityczne, związki zawodowe), edukacji (szkoły, uniwersytety), służby zdrowia (szpitale), rekreacji i sportu (kluby sportowe). Wintle podkreśla ożywioną, konstruktywną współpracę na szczeblach wszystkich wymienionych filarów. Zgoda i otwartość w celu sprawowania władzy, miała prowadzić do sprawiedliwego podziału dóbr oraz dążenia do rozwoju ekonomii i stabilności społecznej[28].

W latach 60. nastąpiło zdecydowanie rozluźnienie systemu filarowego w Holandii, szczególnie widoczne w segmentach politycznych. Życie parlamentarne nabrało charakteru bardziej świeckiego[29]. Mimo powyższych tendencji filaryzacja społeczeństwa holenderskiego ma nadal duże znaczenie dla obecnego systemu politycznego i społecznego, co odbija się głośnym echem również w dyskursie wielokulturowym.

Doświadczenia lat 80. wykazały, że tolerancja paradoksalnie prowadzić może do obojętności. W tym czasie, jak pisze Entzinger, Holandia była

---

[25] S. Ijsseling, *Macht en Onmacht*, Amsterdam 1999, p. 167-170.

[26] A. Giddens, *Modrnity and Self-Identity. Self and Society In the Late Modern Age*, Cambridge 1991, p. 223.

[27] Podział społeczeństwa na skutek filaryzacji wywarł wpływ na wszystkie obszary przestrzeni publicznej, a szczytową formę uzyskał w latach 50. XX w., więcej w: J. C. Blom, *Pillarisation In Pespective*, *West European Politics*, vol. 23, no 3, July 2000, p. 139-152.

[28] M. Wintle, *Pillarisation, Consociation and Vertical Pluralism in the Netherlands Revisited*, *A European Politics*, vol. 23, no 3, July 2000, p. 139-152.

[29] Główne tradycyjne partie świeckie, występujące pod nowymi nazwami, to socjaliści i liberałowie. Więcej w: J. Balicki, M. Bogucka, dz. cyt., s. 424-429.

modelowym państwem dobrobytu, które za cel stawiało sobie zapewnienie opieki każdemu, w tym również nieobywatelom[30]. Zmiana podejścia do imigrantów miała wzmocnić ich pozycję w społeczeństwie gwarantując im te same prawa co obywatelom holenderskim. W efekcie wszystkie deklaracje polityczne opierały się jedynie na politycznej poprawności nie przywołując jednocześnie konkretnych rozwiązań. Zabrakło m. in. programów edukacyjnych, przygotowujących imigrantów do życia w społeczeństwie obywatelskim i do korzystania ze wszystkich stojących przed nimi możliwości[31]. Nadmierna opieka socjalna państwa w stosunku do imigrantów spowodowała ich izolację, bowiem nie czuli oni potrzeby dopasowania się do społeczności holenderskiej. Taka subsydiowana izolacja stała się przeszkodą w procesie integracji[32].

Budowane na tolerancji i poszanowaniu odmienności społeczeństwo holenderskie przeżywa obecnie potężny kryzys. Holendrzy boją się fundamentalizmu islamskiego i terroryzmu. Z drugiej strony potomkowie imigrantów z Maroka, czy Turcji czując się obywatelami drugiej kategorii, obawiają się represji, niezrozumienia i coraz ostrzejszej polityki rządu w tym zakresie. Niewiele pomaga retoryka w duchu tolerancji w debatach politycznych, a nawet pewne działania ze strony urzędującego premiera[33].

Stosunek do cudzoziemców zmienił się w Holandii już 10-20 lat temu, stał się bardziej krytyczny. Nie był jednak w żaden sposób reprezentowany przez żadną partię z racji poprawności politycznej. Z punktu widzenia demokracji nie jest to dobry stan, gdy część elektoratu nie jest przez nikogo reprezentowana[34]. Kiedy do głosu doszedł prawicowy polityk Pim Fortuijn[35], głoszący hasła zdecydowanie antyimigranckie (m.in. zamknięcie gra-

[30] H. Entzinger, *The Rise and Fall of Multiculturalism: The case of Netherlands*. W: Ch. Joppke, E. Morawska, *Towards Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*, New York 2003, p. 6.

[31] P. Matusz-Protasiewicz, *Integracja z zachowaniem własnej tożsamości. Holenderska polityka wobec imigrantów*, Wrocław 2008, s. 141-146.

[32] Ibidem, s. 250.

[33] Chadecki premier Peter Balkenende w geście pojednania, poszanowania innej religii uczestniczył w otwarciu wielkiego festiwalu z okazji święta ramadanu.

[34] Brak takiej partii sprawił, że część społeczeństwa nie czuła się reprezentowana. „Nie" dla konstytucji europejskiej było prawdopodobnie takim sygnałem niezadowolenia, który miał zwrócić uwagę na zaostrzający się problem, na brak reakcji ze strony polityków.

[35] Robiący błyskawiczną karierę populista, na kilka dni przed wyborami 2002 roku, został zastrzelony przez działacza ekologicznego. Paradoksalnie utorowało to drogę do parlamentu jego ugrupowaniu, Liście Fortuijn'a. Jego zwolennik, Geert Wilders, na wzór Fortuijna stworzył swoją partię, Listę Wildersa. Obecnie funkcjonuje ona pod nazwą Partia Wolności.

nic dla imigrantów, zakazanie budowy meczetów etc.), łatwo pozyskał sobie zwolenników.

Nie łatwym jest znaleźć rozwiązanie z sytuacji, która wymknęła się spod kontroli. Winna wydaje się być postępująca izolacja społeczna. Holendrzy coraz rzadziej należą do organizacji, Kościołów, partii. Brak konstruktywnego dialogu prowadzi do pojawiającego się na scenie politycznej zwiększonego nacjonalizmu oraz niechęci do przybyszów. Z drugiej strony, podobne zjawiska występują również po stronie imigrantów. Ich uczestnictwo, a właściwie jego brak, w życiu politycznym, związane z zaangażowaniem politycznym, zaufaniem do elit politycznych, czy stopniem uznania norm i wartości demokratycznych (rozdział kościoła od państwa, równość kobiet i mężczyzn, swoboda wypowiedzi) prowadzi w efekcie do smutnej konstatacji.

Paradoksem wydaje się być fakt, iż im bardziej ludzie organizują się we własnych społecznościach Turków, Marokańczyków i innych, tym bardziej angażują się w życie społeczne i polityczne w ogóle. Ważne jest, „(…) aby te organizacje imigrantów reprezentowały jak najbardziej zróżnicowane grupy: by była organizacja nie tylko Turków w ogóle, ale np. religijnych Turków, niewierzących Turków itd. Im więcej jest takich organizacji i powiązań między nimi nawzajem, tym bardziej ich członkowie angażują się w życie całego społeczeństwa. Im więcej mamy etnicznych wspólnot demokratycznych, tym większe uczestnictwo w życiu społeczeństwa Holandii”[36].

Na holenderskiej scenie politycznej wyraźnie dziś widać silną retorykę antyimigrancką ze strony rodowitych Holendrów, z drugiej zaś podział społeczności etnicznych i radykalizację niektórych ich członków. Powszechna opinia o zgodnej wielokulturowo Holandii wydaje się być przestarzała. Coraz częściej większy nacisk kładzie się na konieczność asymilacji „obcych” i na jak najszybsze włączenie ich do społeczeństwa holenderskiego poprzez wpajanie im nowego stylu życia, pozwalającego wkomponować się we współczesną rzeczywistość. Koncepcja aktywnego obywatelstwa i odpowiedzialności jednostki wobec państwa stała się priorytetem. Zmienia się również polityka rządu w kierunku tzw. selektywnej polityki imigracyjnej państwa, która byłaby przyjazna dla imigrantów tworzących niezbędny potencjał dla rozwoju gospodarki, kultury i nauki, a restrykcyjna dla każdego innego. Miała by ona przekształcić kraj w bardziej atrakcyjny dla wysoko wykwalifikowanych imigrantów. D. J. van de Kaa nie obawia się prognozować: „Kraje zachodnioeuropejskie (…) będą czynić wszystko,

[36] D. Pszczółkowska, Jak z imigrantów zrobić dobrych obywateli, *Gazeta Wyborcza*, 07.06.2005, (wywiad z holenderskim politologiem Jean’em Tillie).

by zapobiec imigracji z krajów trzecich. W tym celu będą udzielać pozwoleń na pracę tylko w wyjątkowych przypadkach, osobom posiadającym kwalifikacje bezpośrednio przydatne dla społeczeństwa. Będą łączyć bardzo restrykcyjną politykę wizową z polityką nakierowaną na szybsze i efektywniejsze rozpatrywanie wniosków o azyl i z praktyką bezzwłocznej deportacji tych, których wnioski odrzucono. (…) Tak więc będą indywidualnie i zespołowo stosować wszystkie środki, jakimi dysponują, by powstrzymać falę”[37].

Holandia pozostaje nadal krajem tolerancyjnym i otwartym, co wynika z jej historycznych uwarunkowań. Na skutek wydarzeń ostatniej dekady jej polityka w odniesieniu do wielokulturowości zmieniła jednakże swój kształt. Stała się bardziej radykalna i wymagająca, co nie znaczy, że obok ostrych słów skierowanych w kierunku mniejszości nie odzywają się również i takie o zdecydowanie łagodniejszym zabarwieniu. Za złagodzeniem obecnej formy polityki rządu w stosunku do imigrantów opowiadają się przedstawiciele 16. Holenderskich uniwersytetów. Postulują potrzebę dialogu między politykami a ludźmi nauki.

Summary

Present-day Europe is an area of many processes that are currently underway, such as nationalism, ethnicization, regionalization and Islamization. Europe is transforming in front of our eyes and all the processes that are in progress within its territory seem to be accelerating. In West European countries, particularly in the Netherlands, the approach to diversity was until recently based on a great degree of openness and tolerance. The limits of this tolerance have now shifted significantly. The question that arises is: “What will be the final shape of modern, culturally diversified Europe?”.

[37] D. J. de Kaa, *European Migrations at the End of History*, in: *European Review*, t. I, 1993, p. 94.

Bibliografia

Książki:

1. Antoszewski A., Herbut R., *Demokracje zachodnioeuropejskie. Analiza porównawcza*, Wrocław 1997.
2. Balicki J., Bogucka M., *Historia Holandii*, Wrocław 1976.
3. Blom J. C., *Pillarisation In Pespective*, *West European Politics*, vol. 23, no 3, July 2000.
4. Fisher G., *The role of Culture and Perception In International Relations, Intercultural Press*, Yarmouth 1988.
5. Giddens A., *Modrnity and Self-Identity. Self and Society In the Late Modern Age*, Cambridge 1991.
6. Grzybowski P. P., *Edukacja europejska – od wielokulturowości do międzykulturowości. Koncepcja edukacji wielokulturowej i międzykulturowej w kontekście europejskim ze szczególnym uwzględnieniem środowiska frankofońskiego*, Kraków 2008.
7. Habermas J., *Uwzględniając Innego*, Warszawa 2009.
8. Hall E. T., *Bezgłośny język*, Warszawa 1987.
9. Hofstede G., *Kultury i organizacje*, Warszawa 2000.
10. Ijsseling S., *Macht en Onmacht*, Amsterdam 1999.
11. de Kaa D. J., *European Migrations at the End of History, in: European Review*, t. I, 1993.
12. Matusz-Protasiewicz P., *Integracja z zachowaniem własnej tożsamości. Holenderska polityka wobec imigrantów*, Wrocław 2008.
13. Morreale S. P., Spitzberg B. H., Barge J. K., *Komunikacja między ludźmi. Motywacja, wiedza, umiejętności*, Warszawa 2007.
14. Nikitorowicz J., *Edukacja regionalna i międzykulturowa*, Warszawa 2009.
15. Nikitorowicz J., *Pogranicze, Tolerancja. Idea i cel edukacji międzykulturowej*, Białystok 1995.
16. Wintle M., *Pillarisation, Consociation and Vertical Pluralism in the Netherlands Revisited, A European Politics*, vol. 23, no 3, July 2000.

Prace zbiorowe:

1. Entzinger H., *The Rise and Fall of Multiculturalism: The case of Netherlands*, in: Ch. Joppke, E. Morawska, *Towards Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*, New York 2003.

2. Lewowicki T., *W poszukiwaniu modelu edukacji międzykulturowej*, w: T. Lewowicki (red) *Edukacja międzykulturowa w Polsce i na świecie*, Katowice 2000.
3. Rada Europy i Komisja Europejska, *Uczenie się międzykulturowe*, Bruksela 2008.

Artykuły w czasopismach:

1. Ghorasi H., Paradoxen van culturele erkenninng. Management van Diversiteit in Nieuw Nederland, *De vrije Uniwersiteit*, Amsterdam 2009.
2. Pawlicki P., W Holandii najpopularniejsi są dziś populiści, *Gazeta Wyborcza*, 03.03.2009.
3. Pszczółkowska D., Jak z imigrantów zrobić dobrych obywateli, *Gazeta Wyborcza*, 07.06.2005.

Artykuły w pracy zbiorowej:

1. Casmir L., *Budowanie trzeciej kultury: zmiana paradygmatu komunikacji międzynarodowej i międzykulturowej*. W: *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka (red.), Warszawa 1996.
2. Lalak D., *Obywatelstwo europejskie Polaków – zadania edukacji międzykulturowej*. W*: Pedagogika społeczna w Polsce – między stagnacją a zaangażowaniem*, E. Górnikowska-Zwolak, A. Radziewicz-Winnicki, A. Czerkawski (red.). T. 2. Katowice 1999.

Dr Violetta Gul-Rechlewicz Absolwentka Uniwersytetu Warszawskiego, politolog, adiunkt w Katedrze Krajów Europy Północnej Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach. Specjalizuje się w zagadnieniach związanych z komunikacją międzykulturową, polityką społeczną (w szczególności polityką migracyjną) wybranych krajów europejskich.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Anna Szczyglewska
Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości
Łomża

Dwie kultury – dwa umysły czyli dlaczego ludzie myślą inaczej? (współczesna refleksja psychologii kulturowej na przykładzie *Geografii myślenia* Richarda E. Nisbetta)

Title Two Cultures or Two Minds – why People Think Different? (Contemporary Reflection of Cultural Psychology with *The Geography of Thought* Richard E. Nisbett as an Example)

Słowa kluczowe:
psychologia międzykulturowa, kontekst, Richard E. Nisbett, klasyfikacja, holizm, analiza
Key words:
Psychology of Intercultural, Context, Richard E. Nisbett, Classification, holism, analysis

> „Niemal na pewno ludzie Wschodu, przekonani o złożoności świata, są bliżej prawdy niż ludzie Zachodu, którzy niewątpliwie bywają naiwni ze swoimi prostymi modelami świata. To, że mieszkańcy Wschodu nie są zdziwieni tak często, jak powinni, jest zapewne niewielką cenną, jaką płacą za lepsze zestrojenie z całą gamą możliwych przyczyn".
>
> Richard E. Nisbett

Wprowadzenie

Większość systemów filozoficznych przyjmuje, że prawda jest uniwersalna, ponadczasowa, translingwistyczna[1]. Z drugiej strony, dość popu-

[1] S. Judycki, O klasycznym pojęciu prawdy, *Roczniki Filozoficzne* 2001, z. 1, s. 26.

larnym stanowiskiem jest relatywizm kulturowy, który zakłada, że wszystkie kultury mają prawo do własnego indywidualnego spojrzenia na rzeczywistość, na własną prawdę, dotyczącą świata. W niniejszym artykule proponuję jednak przesunięcie rozważań o krok dalej, w głębię ludzkich umysłów, co jest przedmiotem badań współczesnej psychologii kulturowej. Rzeczywistość jest zupełnie inaczej postrzegana przez kulturę Zachodu i Wschodu. Dlaczego tak się dzieje? Co jest powodem, że widząc te same rzeczy widzimy je zupełnie inaczej? Jak pokazuje współczesna psychologia, to właśnie kultura, język, którym mówimy, wartości kształtują nasz mózg.

Bardzo ważny głos w tej kwestii przyjmuje R. E. Nisbett, którego spostrzeżenia okazały się nowatorskie dla podejmowanego problemu. Od kilku lat Nisbett – profesor *University of Michigan* kieruje programem, którego osią centralną jest rozróżnienie analitycznego (zachodniego) oraz holistycznego (dalekowschodniego) stylu poznawczego. Nisbett razem z licznymi badaczami z Chin, Korei i Japonii opublikował wiele prac, które ukazywały konsekwencje tego podziału w większości funkcji poznawczych: percepcji, myślenia, pamięci. Syntezą tych badań jest opublikowana w 2009 roku *The Geography of Thought.* Autor w swojej książce wykazał, że miejsce w którym mieszkamy i wychowujemy się, wywiera olbrzymi wpływ na to, jak myślimy i kim jesteśmy. Celem niniejszego artykułu jest prześledzenie myśli psychologa, poprzez ukazanie jego spostrzeżeń (często kontrowersyjnych, lecz niezwykle interesujących, oryginalnych wobec wcześniejszych prac badawczych) wraz z ukazaniem przykładów eksperymentów, które wykorzystał autor w swojej pracy.

1. Dwa odmienne systemy myślowe

Nisbett rozpoczął swoją książkę od historii jego rozmowy z pewnym chińskim studentem: „Kilka lat temu pewien błyskotliwy student z Chin zaczął wraz ze mną zgłębiać różne zagadnienia z dziedziny psychologii społecznej i rozumowania. Któregoś dnia, jeszcze na początku naszej znajomości, powiedział: «Różnica między tobą a mną polega na tym, że dla mnie świat jest kołem, a dla ciebie linią». Niezrażony zaskoczeniem, które musiało się odmalować na mojej twarzy, rozpoczął dokładniejszy wykład: Chińczycy wierzą, że wszystko się nieustannie zmienia, ale zawsze wraca do wcześniejszego stanu. Patrzą na wiele zdarzeń równocześnie, szukają zależności między rzeczami i uważają, że niemożliwe jest zrozumienie części bez zrozumienia całości. Świat ludzi Zachodu jest prostszy, bardziej deterministyczny. Mieszkańcy tego świata nie patrzą na szerszy obraz, lecz koncen-

trują się na najbardziej rzucających się w oczy obiektach i ludziach. Wydaje im się, że mają kontrolę nad zdarzeniami, ponieważ mają zasady rządzące zachowaniami obiektów”[2].

Autor zwraca uwagę, że słowa studenta wprawiły go w niemałe zakłopotanie, gdyż do tej pory był przekonany o uniwersalnym charakterze ludzkiego myślenia. Pisał: „Podążałem ścieżką wydeptaną przez myślicieli Zachodu, począwszy od brytyjskich empirystów, tak jak Hume, Locke, czy Mill a ukończywszy na współczesnych kognitywistach”[3].

Autor uważał, że ludzie należący do różnych kultur mają odmienne przekonania, nie dlatego, że różne są ich procesy poznawcze, ale związane to było z doświadczeniem innych aspektów świata. Po rozmowie ze studentem amerykański psycholog rozpoczął zgłębianie literatury porównawczej, która ukazywała, że mieszkańców Zachodu (Europejczyków, Amerykanów) i mieszkańców Wschodu (głównie Chin, Korei, Japonii) cechowały odmienne systemy myślenia. Jedna z podstawowych różnic dotyczyła spostrzeżenia, że ludzie Zachodu przejawiają silną skłonność do klasyfikowania, podlegania zasadom logiki formalnej, podczas gdy mieszkańcy Azji Wschodniej zajmują się obiektami w szerszym kontekście. Było to związane z ich założeniem, że na zdarzenie mają wpływ różne czynniki wzajemnie powiązane, lecz nie w prostym deterministycznym sensie. Lektura książek doprowadziła Nisbetta do obrania nowego kierunku badań. Rozpoczął serię prac badawczych ze studentami, zarówno amerykańskimi jak i pochodzącymi z Azji. Badania wykazały istotne różnice między procesami Azjatów i Europejczyków, na różnych płaszczyznach: relacji społecznych, poglądów na naturę świata i charakterystyczne procesy myślowe. Jak pisał Nisbett, każda z tych orientacji stanowiła wzmacniający, homeostatyczny układ[4].

Celem badań jak ukazał Nisbett była możliwość poprawy stosunków między Wschodem a Zachodem dzięki wzajemnemu zrozumieniu różnic. Kolejnym celem było propagowanie postawy tolerancji wobec innego sposobu myślenia. Szczególnie ze względu na tak praktyczne cele, warto pokusić się o refleksję nad myślą tego amerykańskiego psychologa.

2. Indywidualność czy kolektywizm?

Nisbett na wstępie książki wskazuje, że naród grecki miał nadzwyczajne poczucie własnej sprawczości (*sense of personal agency*) – przeko-

[2] R. E. Nisbett, *Geografia myślenia*, przeł. E. Wojtych, Sopot 2009, s. 11.
[3] Tamże, s. 12.
[4] Tamże, s. 15.

nanie, że każdy może decydować o swoim życiu i ma swobodę wyboru postępowania. Cecha ta związana była z silną świadomością indywidualnej tożsamości, czego przykładem może być rozwój polemik tradycji zachodniej. W kulturze Chin z kolei istotnym elementem była możliwość spotkania z przyjaciółmi czy rodziną, czy odwiedzanie znajomych. Chińskim odpowiednikiem poczucia sprawczości była harmonia. Człowiek nie stanowił hermetycznie zamkniętej jednostki jak w starożytnej Grecji ale był przede wszystkim człowiekiem jakiejś wspólnoty. Szczęściem więc było pozostanie w pozytywnych stosunkach z innymi ludźmi (tego przykładem może być fakt, że greckie wazy i kielichy przedstawiały obrazy bitew, konkurencji sportowych, o tyle chińskie zwoje i porcelana odtwarzały sceny rodzinne i uroki życia na wsi). Chińczycy mieli poczucie sprawczości zbiorowej (*sense of collective agency*). W chińskim społeczeństwie jednostka czuła, że jest częścią dużego i potężnego organizmu społecznego. Chińskie dążenie do jedności widoczne jest chociażby w znanym symbolu *tao* (*jin* – żeńskość, ciemność, bierność występuje naprzemiennie z *Jang* – męskość, światło, aktywność) czy *feng shui* (gdzie po przeanalizowaniu czynników jak wysokość nad poziomem morza, dominujący kierunek wiatru, mistrz podejmuje decyzje gdzie postawić konstrukcję domu). W związku z tym, mieszkańcy Azji Wschodniej są nastawieni mniej na osiąganie osobistych celów i na budowanie swojej ważności. Przedmiotem ich troski są cele grupy i skoordynowane działania. Podtrzymywanie harmonijnych relacji społecznych jest istotniejsze niż osiąganie sukcesu osobistego. Nisbett wskazuje na historię znajomej z Azji Wschodniej, która odwiedzając amerykańskie domy, zauważyła, że tu nieustannie każdemu się za coś dziękuje: „Dziękuję, że nakryłeś stół”[5]. W Chinach w danej sytuacji każdy ma wyraźnie określone obowiązki i nie ma zwyczaju dziękowania za ich wypełnianie.

Co więcej, Nisbett wskazuje, że dla ludzi z Azji Wschodniej pojęcie „Ja” jest czymś nierealnym. Osoba jest powiązana, płynna, zależna. W tym kontekście bardzo ciekawe są spostrzeżenia S. Begley, która w swoim artykule ukazała, że zachodnia kultura posiada silne poczucie „ja”, w przeciwieństwie do wschodniej. Eksperymenty wykazały, że ludzie tam mieszkający pod pojęciem „ja” rozumieją nie tylko siebie, ale i też „matkę”[6]. Zdaniem Nisbetta ludzie Wschodu czują, że są osadzeni wewnątrz własnych grup, z dala grup obcych. Zauważają duże podobieństwa miedzy sobą a innymi członkami grupy, ufają im w znacznie większym stopniu niż człon-

[5] Tamże, s. 50.
[6] S. Begley, West Brain, East Brain. What a Difference Culture Makes, *Newsweek* 1.03.2010, s. 20.

kom grup obcych. Ludzie Zachodu natomiast czują się raczej oddzieleni od własnej grupy i nie rozróżniają tak silnie grupy własnej i obcej. Nisbett wskazuje, że te społeczne i psychologiczne różnice znajdują odzwierciedlenie w języku. Przykładowo, Chińczycy nie znają słowa „indywidualizm", a najbliższe mu znaczeniowo słowo w języku chińskim to „samolubstwo". Nisbett powołuje się przy analizie problemu na badania prowadzone z udziałem ludzi biznesu pochodzących z różnych kultur. Jedno z tych badań, przeprowadzone z pracownikami IBM wykazało ogromne różnice kulturowe w zakresie wartości wyznawanych przez pracowników tej firmy[7]. Podobnie jak badania przeprowadzone przez Hampden-Turner i Trompenaars, wśród menadżerów pochodzących z różnych krajów świata wykazały, że większość pracowników z Zachodu woli pracę, w której ludzie zachęca się do podejmowania indywidualnych inicjatyw niż pracę, w której nikogo się szczególnie nie wyróżnia, a wszyscy pracują wspólnie[8]. Jak można się domyśleć, kolektywizm pracy i opozycja wobec wszelkiego indywidualizmu znalazły poparcie wśród respondentów z Japonii i Singapuru. Drugie badanie przeprowadzone przez tych samych badaczy wykazało, że ponad 90% Amerykanów, Kanadyjczyków, Australijczyków, Brytyjczyków i Holendrów uznało, że czas ich zatrudnienia w firmie będzie ograniczony. Tak uważało zaledwie 40% Japończyków. Odmienne sposoby myślenia widoczne są również na przykładzie reklam, które muszą być dostosowane do kultury odbiorców. Nisbett powołuje się na badania ekspertów w dziedzinie marketingu Sang-pil Han i Sharon Shavitt, którzy przeanalizowali amerykańskie i koreańskie reklamy w popularnych czasopismach i magazynach kobiecych i wywnioskowali, że reklamy amerykańskie podkreślają indywidualne korzyści i preferencje („Wybierz własną drogę", „Przyjemność, dzięki której poczujesz, że żyjesz") w przeciwieństwie do reklam koreańskich, które koncentrują się na zbiorowości („Wiemy, jak zbliżyć ludzi", „Przynosimy wieści o prawdziwym partnerstwie w biznesie")[9]. Jak podsumowuje Nisbett, reklamy podkreślające wartości indywidualistyczne skuteczniej oddziaływały na Amerykanów, a kolektywistyczne na Koreańczyków.

Przykładem różnych stylów myślenia są również odmienne style konfliktu i negocjacji. Jak wskazuje Nisbett retoryka i argumentowanie sta-

[7] R. E. Nisbett, dz. cyt., s. 59.
[8] C. Hampden-Turner, A. Trompenaars, *Siedem kultur kapitalizmu – USA, Japonia, Niemcy, Francja, Wielka Brytania, Szwecja, Holandia*, przeł. D. Gostyńska, Kraków 2003, s. 46.
[9] J. Han, S. Shavitt, Persuasion and Culture: Advertising Appeals in Individualistic and Collectivistic Societies, *Journal of Experimental Social Psychology* 1994, 30, p. 329.

nowi niemalże „drugą naturę człowieka Zachodu”[10]. W Japonii pojęcie „ożywionej dyskusji” zagrażałoby harmonii panującej w grupie. Według politologa Mushakoji Kinhide japoński styl *awase* (harmonijny, dopasowujący) uznaje, że człowiek powinien się raczej do otoczenia dostosować, gdzie unika się sytuacji albo-albo. Według zachodniego stylu *erabi* człowiek może dowolnie kształtować otoczenie dla własnych celów. Według takiego stylu, nie liczą się relacje, tylko wyniki[11].

Nisbett zauważa, że żadne z poniższych uogólnień nie odnosi się do wszystkich członków tych grup. Jak stwierdza Nisbett „Każdy człowiek przesuwa się nieco pomiędzy skrajnościami niezależności i współzależności w ciągu swojego życia, a nawet w ciągu dnia”[12].

Istnieją jednak różnice, których obecność można znaleźć od czasów starożytnych Greków i mieszkańców Chin. Te różnice, które ukazał Nisbett prezentuje poniższa tabela 1.:

Tabela 1.

	Zachód	**Wschód**
Pojęcie „Ja”	niezależna, sprawcza całość	część większej całości
Cel sukcesu	osobista korzyść	korzyść grupy
Struktura społeczna	równość	hierarchia
Zachowanie	indywidualizm	akceptacja kontroli grupy
Rozwiązywanie problemów	negocjacje	kompromis

3. Obiekt czy kontekst?

Najbardziej znana różnica w obrębie badanego problemu zakłada, że ludzie Zachodu koncentrują się na indywidualnych obiektach, podczas gdy ludzie Wschodu koncentrują się na kontekście, co jest przejawem sporu indywidualizmu i kolektywizmu. Sharon Begley wykazała, że Azjaci wykazu-

[10] R. E. Nisbett, dz. cyt., s. 85.
[11] Tamże, s. 67.
[12] Tamże, s. 68.

ją większą aktywność części mózgu, która jest odpowiedzialna za relacje miedzy figurami, podczas gdy Amerykanie wykazują większą aktywność w regionach odpowiadających za rozpoznawanie obiektów[13]. Taką tezę potwierdzają również dzieje starożytnej filozofii. Kawałek drewna był dla Chińczyka jednorodnym materiałem, dla Greków – składał się z cząstek. Naukowcy udowodnili, że współcześni mieszkańcy Azji i Ameryki czy Europy również mają tendencję do postrzegania rzeczywistości, jak ich przodkowie.

Nisbett przedstawia bardzo interesujące badanie przeprowadzone przez japońskiego studenta, Taka Masuda, który pokazywał studentom z Uniwersytetu z Kyoto i z Uniwersytetu Michigan ośmiokolorowe animowane obrazy, które przedstawiały życie pod wodą[14]. Istotne jest, że wszystkie miały wyraźnie zaznaczone „centralne" ryby: większe, jaśniejsze, poruszające się dużo szybciej. W każdej scenie pojawiały się wolniej przemieszczające się zwierzęta, rośliny i tym podobne. Następnie studenci byli pytani, co widzieli. Zarówno Japończycy, jak i Amerykanie równie wymieniali często centralne ryby, ale Japończycy o 60% więcej nawiązywali do elementów tła. Co więcej, Japończycy dwa razy częściej niż Amerykanie mówili o relacjach dotyczących bezwładnych elementów tła. Bardzo wymowne były również już same pierwsze zdania uczestników badania; Japończycy mówili najczęściej o otoczeniu („To wyglądało jak staw"), podczas Amerykanie trzy razy częściej nawiązywali do centralnych ryb („Była tam duża ryba").

Inny eksperyment polegał na pokazaniu zdjęć dziewięćdziesięciu sześciu obiektów, z których połowę wcześniej widzieli. Zadanie polegało na stwierdzeniu, czy już widzieli te obiekty. Część obiektów, które badani wcześniej widzieli, pokazywano w pierwotnym otoczeniu, a część w nowym. Wyniki wykazały, że zdolność Japończyków do rozpoznawania wcześniej widzianych obiektów była znacznie większa, gdy obiekt przestawiano w pierwotnym otoczeniu, co wskazuje na to, że podczas oglądania obiekt został powiązany ze środowiskiem i tak utrwalił się w pamięci badaczy. Dla Amerykanów to, czy obiekt pokazywano im w pierwotnym czy w nowym otoczeniu, nie stanowiło żadnej różnicy. Wniosek jest taki, iż Amerykanie spostrzegali obiekt jako całkowicie wyodrębniony ze środowiska.

Badania również wykazały, ze mieszkańcy Azji w mniejszym stopniu niż mieszkańcy Zachodu, czują, że panują nad czymś. Japończycy zdecydowanie częściej niż mieszkańcy Zachodu mają skłonność do dostosowa-

[13] S. Begley, dz. cyt., s. 20.
[14] R. E. Nisbett, dz. cyt., s. 75.

nia się do sytuacji. Nisbett wskazuje na eksperyment wykonany przez psychologa organizacji P.Ch. Earley'a, który porosił chińskich i amerykańskich menadżerów o wykonanie pewnych zadań[15]. Badani sądzili, ze pracują albo sami albo z innymi członkami grupy własnej albo z członkami grupy obcej. Eksperyment jednak zorganizowano w ten sposób, że w rzeczywistości wszyscy menadżerowie pracowali sami w każdej sytuacji. W warunkach „grupa własna" i „grupa obca" uczestnicy byli przekonani, że oceniana będzie jedynie praca całej grupy, a nie pojedynczych osób. Chińscy menadżerowie pracowali lepiej, kiedy myśleli, że współpracują z członkami własnej grupy, niż wtedy, gdy myśleli, że pracują sami lub z członkami grupy obcej. Amerykanie pracowali najlepiej, gdy myśleli, że pracują sami, a to, czy pracują z członkami grupy własnej czy grupy obcej, nie miało dla nich znaczenia[16]. Badanie potwierdza tezę, według której świat człowieka jest miejscem nieskomplikowanym, składającym się z osobnych obiektów, co pozwala człowiekowi w dużej mierze kontrolować świat.

Podejmowany problem stał się przedmiotem badań licznych innych psychologów, których nurtowało pytanie czy ludzie dokonują klasyfikacji na podstawie kryterium rodziny podobieństw (tendencja holistyczna) czy też cechy wyróżniającej (*differentia specifica*) oraz czy istnieją pewne różnice międzykulturowe w wyróżnionym stylu klasyfikacji? Jak wykazuje Paweł Boski w swoim podręczniku psychologii międzykulturowej, na te pytania próbował między innymi odpowiedzieć psycholog społeczny Ara Norenzayan, który przeprowadził badania wśród Amerykanów europejskiego pochodzenia[17]. Według badań Norenzayana większość Koreańczyków (60%) włączała obiekt do zbioru według rodziny podobieństw, podczas gdy większość Amerykanów (67%) preferowała regułę jedynej cechy wspólnej.

Boski wskazuje, że kontekst w cywilizacji zachodniej służy do tego, by od niego abstrahować, w cywilizacji wschodniej zaś wyznacza miarę i sens rzeczy w nich umieszczonych[18]. Potwierdzeniem tej tezy jest słuchowa wersja testu Stroopa, który pozwala na badanie interferencji bądź separacji dwóch aspektów prezentowanego bodźca: fizykalnego lub semantycznego. W teście słowa o określonym znaczeniu emocjonalnym wypowiadane są tonem zaprzeczającym ich treści. Słowa o treści przyjemnej (np. wdzięczny, miły) oraz nieprzyjemnej (np. obrzydliwy) były odczytywane

[15] Tamże, s. 81.
[16] Tamże, s. 81.
[17] P. Boski, *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*, Warszawa 2009, s. 347.
[18] Tamże, s. 348.

głosem łagodnym lub ostrym. Zadaniem grupy Amerykanów i Japończyków – było ustosunkowanie się do wartości treści bądź tonu wypowiadanych słów. Badanie potwierdziło hipotezę badaczy: automatyzm w przetwarzaniu zawartości semantycznej słów był silniej zaznaczony u Amerykanów, z kolei Japończycy przejawiali większą spontaniczną koncentrację na kontekście tonalnym, która interferuje w przetwarzanie treści słów.

4. Przyczyna – czynniki wewnętrzne czy zewnętrzne?

Konsekwencją dalekowschodniego holizmu jest złożone i kontekstowe postrzeganie przyczyn wydarzeń w świecie fizycznym oraz ludzkim. Zachodnie analityczne myślenie polega z kolei na izolowaniu przedmiotu z otoczenia, a następnie w wyposażenie go w pewne siły wewnętrzne, sprawcze wobec działań i skutków.

Pierwsze międzykulturowe badanie zagadnienia przyczyny, jak podaje Nisbett, zostało przeprowadzone przez psycholog rozwojową Joan Miller[19]. Badaczka poprosiła Amerykanów i Hindusów o opisanie zachowania znajomej osoby, która zrobiła coś niewłaściwego oraz zachowania osoby, która zrobiła coś dobrego. Amerykanie, jak się okazało byli skłonni tłumaczyć zachowania ludzi ich cechami osobowości i usposobienia: „Sally jest towarzyska, przyjazna i troskliwa". Hindusi z kolei mieli tendencję do tłumaczenia zachowań czynnikami zewnętrznymi np. „Było ciemno i nie było tam nikogo innego, kto mógłby udzielić pomocy". Ciekawe wyniki przedstawiła również psycholog organizacji Fiona Lee, na temat przyczyn wydarzeń na boisku. Podczas gdy Amerykanie przypisywali rezultaty meczów głównie zdolnościom pojedynczych graczy („Mamy doskonałego bramkarza"), sportowcy i trenerzy z Hongkongu częściej mówili o przyczynie przeciwnej i o okolicznościach spotkania („Wydaje mi się, że nasi przeciwnicy byli trochę zmęczeni")[20]. Co więcej badania Norenzayan, Choi i Nisbetta wykazały, że zarówno Koreańczycy jak i Amerykanie uznają osobowość za równie ważny czynnik wyznaczający zachowanie, ale ci pierwsi uznali okoliczności i współdziałanie okoliczności i osobowości za ważniejsze niż ci drudzy. Na pytanie czym jest osobowość, Amerykanie odpowiadali, że to coś co człowiek posiada i czego w dużej mierze nie może zmienić. Zdaniem Koreańczyków z kolei, osobowość jest czymś, co jest podatne na zmiany. Pojawia się w związku z tym pytanie; dlaczego ludzie Zachodu polegają

[19] Tamże, s. 91.

[20] F. Lee F., M. Hallahan, T. Herzog, Explaining Real Life Events: How Culture and Domain Shape Attributions, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 22, p. 733.

bardziej na cechach osobowościowych? Przypisywanie zdarzeniom wyłącznie przyczyn związanych z cechami osobowości jest źródłem błędu atrybucji (*fundamental attribuition error*), polegającym na ignorowaniu sytuacji i uzasadnianiu wydarzeń na podstawie domniemanych cech człowieka. Wraz z Incheolem Choi Nisbett poprosił osoby badane o napisanie wypracowania na konkretny temat, w którym należało zając konkretne stanowisko i uzasadnić na podstawie czterech argumentów. Następnie badani czytali na głos tekst napisany przez innego studenta, który w był w identycznej sytuacji. Jak się okazało, ta wiedza nie miała żadnego wpływu na Amerykanów, którzy byli pewni swoich wniosków na temat innych, jak gdyby nie doświadczyli sytuacji, w jakiej znalazł się obiekt. Koreańczyków zaś doświadczenie niemal całkowicie uodparniało na ten błąd. Wniosek jest taki, iż unaocznienie czynników związanych z sytuacją ma większy wpływ na mieszkańców świata wschodniego niż zachodniego. Mieszkańcy Zachodu są skłonni zakładać, że to obiekty wywołują zdarzenia, podczas gdy mieszkańcy Azji przywiązują większą wagę do okoliczności. Co więcej wschodnia skłonność do dostrzegania wpływu tak wielu czynników na wystąpienie zdarzenia koreluje z holistycznym światopoglądem człowieka. Bardzo ciekawy eksperyment przeprowadził historyk Masako Watanabe, który prowadził badania, w jaki sposób amerykańscy i japońscy uczniowie szkół podstawowych, studenci i nauczyciele podchodzą do zdarzeń historycznych. W szkołach japońskich kładzie się nacisk na zdarzenia początkowe, które pociągają za sobą kolejne zdarzenia. Według nauczycieli, studenci posiedli umiejętność myślenia historycznego, jeśli potrafią się uczuciowo utożsamić się z postacią historyczną, również będącą przeciwnikiem Japonii. Standardowe pytanie zaczyna się od słowa „jak". Nauczyciele amerykańscy mniej czasu poświęcają na okoliczności zdarzenia, gdyż rozpoczynają od wyniku zamiast od początkowego zdarzenia. Uważa się, ze studenci amerykańscy posiadają umiejętność myślenia historycznego jeśli potrafią przytoczyć dowody potwierdzające słuszność przyczyn, na które się powołują. Bardzo często pytania na lekcjach zaczynają się od słowa „dlaczego". Watanabe zauważył, że zdarzenia tu ukazywane są w porządku skutek-przyczyna, co ukazuje nastawienie takiego sposobu myślenia na cel, będącego z kolei rzeczą charakterystyczną dla świata zachodniego. Watanabe zapamiętał cenne spostrzeżenie amerykańskiego nauczyciela języka angielskiego dla cudzoziemców: „Amerykańskim nauczycielom trudno jest zrozumieć wypracowania japońskich studentów, ponieważ nie dostrzegamy w nich żadnej

przyczynowości, a (…) związek przyczynowo skutkowy jest w Stanach Zjednoczonych traktowany jako podstawowy element logiki”[21].

W ten sposób świat dla ludzi Zachodu jest mniej złożony, gdyż mniej czynników ma dla nich znaczenie dla zrozumienia świata. Świat ludzi Wschodu jest bardziej złożony, gdzie obecne są liczne czynniki wpływające na charakter zdarzenia. Jednakże, prostota, jaką wolą mieszkańcy Zachodu i złożoność, jaką zakłada Wschód dotyczy nie tylko podejścia do przyczynowości.

5. Świat rzeczowników czy świat czasowników?

Jak wskazuje Nisbett, dla starożytnych Greków przedmioty należały do tej samej kategorii. Z kolei dla Chińczyka fakt, że jakieś rzeczy mają te same właściwości, nie oznacza, że należą one do jednej klasy, gdyż interesowało go bardziej, podobieństwo między klasami niż poszczególnymi obiektami należącymi do tej samej klasy. Co więcej, Chińczycy czuli zdecydowaną niechęć do kategoryzowania, dla nich miała znaczenie relacja część-całość. Dla Greków naturalną relacją był związek pojedynczego obiektu z całą ich klasą (system jeden-wiele, indukcja). Nisbett stawia pytanie o istnienie podobnej sytuacji we współczesnym świecie. Amerykański psycholog ukazuje szereg ekeprymentów i badań. Pierwszy z nich dotyczy połączenia dwóch obrazków z trzech: kury, trawy i krowy. Nisbett stawia tezę, iż człowiek Zachodu połączy najprawdopodobniej obraz kury z obrazkiem krowy, jak to zrobiły małe dzieci amerykańskie, które łączyły obiekty, należące do tej samej kategorii taksonomicznej (tu „zwierzę”). Dzieci chińskie wolały z kolei łączyć obiekty, posługując się relacjami („Krowa i trawa pasują do siebie, bo krowa je trawę”). Ludzie Zachodu mają tendencję do porządkowania świata za pomocą kategorii i definiujących je zasad. W związku z tym, na ich percepcję podobieństw między obiektami duży wpływ będzie miało to, w jakim stopniu te obiekty można zaliczać do kategorii dzięki zastosowaniu pewnego zbioru zasad. Dla mieszkańców Azji kategorie są mniej wyraźne, i ich percepcja więc będzie się opierać na podobieństwie rodzinnym obiektów. Skąd więc wynika fakt, że dla mieszkańców Azji większe znaczenie mają relacje niż kategorie?

Kategorie są określone za pomocą rzeczowników, relacje z kolei wymagają czasownika. By się nauczyć znaczenia czasownika, konieczne jest dostrzeżenie dwóch obiektów i działania, które w jakimś sensie się łą-

[21] R. E. Nisbett, dz. cyt., s. 100.

czy. Według badań niektórych psychologów np. Gentnera dzieci szybciej się uczą rzeczowników. Tempo uczenia się czasowników jest znacznie wolniejsze. Jak się okazało nie zawsze jest to prawdą. Twila Tardif, zajmująca się psycholingwistyką rozwojową wykazała, że dzieci z Azji Wschodniej uczą się czasowników w szybszym tempie jak rzeczowników. Argumenty za ta tezą są następujące: po pierwsze – czasowniki w językach wschodnioazjatyckich są bardziej wyeksponowane niż w języku angielskim i znajdują się na początku lub na końcu zdania. W języku angielskim czasowniki są najczęściej w środku zdania. Po drugie – doniosłe znaczenie odgrywa tu proces wychowania, gdyż jak zauważył Nisbett Amerykanki dwukrotnie częściej niż Japonki podczas badania używały nazw obiektów, Japonki zaś aranżowały sytuacje społeczne. Rozmowa między Amerykanką a dzieckiem może wyglądać tak: „ To jest samochód. Widzisz samochód? To są jego koła". Z kolei rozmowa Japonki z jej dzieckiem mogłaby wyglądać następująco: „Tutaj!. To jest brum. Daje ci to! Teraz Ty mi to daj! Dziękuję!". Czy można więc w ten sposób wyciągnąć wniosek, że to właśnie język odpowiada za tendencję do organizowania świata w kategoriach czasowników albo rzeczowników? Języki zachodnie, zdaniem Nisbetta wymuszają skupienie na centralnych obiektach, a nie na otoczeniu. W języku angielskim bardzo ważne miejsce zajmuje podmiot („It is raining"). W języku japońskim czy chińskim szczególne miejsce zajmuje temat lub konspekt („To wyglądało jak staw"). Co więcej, dla mieszkańców świata zachodniego to „Ja" wykonuje działanie, jest głównym sprawcą („Ja to upuściłem"). Języki wschodnie z kolei raczej nie wyrażają sprawczości: „To mi upadło" albo po prostu „Upadło". Język więc przyczynia się do charakterystycznego dla niego pojmowania świata, co jest potwierdzeniem tezy antropologów języka E. Sapira i B. Whorfa, że różnice struktur językowych znajdują odbicie w typowych procesach myślowych.

6. Dekontekstualizacja czy integracja?

Ludzie Wschodu ze względu na brak zainteresowania logiką, byli nieufni wobec dekontekstualizacji, dywagowania nad strukturą rozumowania w oderwaniu od treści oraz wstręt do wyciągania wniosków jedynie na podstawie abstrakcyjnych twierdzeń. Istotą myśli wschodniej jest łączenie przeciwieństw, ukazanie, że przeciwieństwa z jednej strony sobie zaprzeczają, ale też wzajemnie warunkują i przenikają, co nazywane jest tożsamością. Mieszkańcy świata zachodniego nie zdają sobie sprawy, jak przywiązani są do zasad logiki, np. prawo tożsamości głosi, że rzecz jest sobą, a nie żadną

inną rzeczą oraz prawo niesprzeczności, które mówi, że twierdzenie nie może być jednocześnie prawdziwe i nieprawdziwe. Dwa sprzeczne stanowiska wobec sprzeczności mają znaczące konsekwencje dla sposobu rozumowania w różnych dziedzinach. Jako przykład niech posłuży badanie przeprowadzone przez Nisbetta dotyczące preferencji dowodu na istnienie Boga z dwóch przedstawionych grupie Amerykanów i Chińczyków. Nisbett zapytał, który dowód na istnienie Boga bardziej do nich przemawia; logiczny czy holistyczny. Logiczny był wersją kosmologicznego dowodu: „Cokolwiek istnieje, musie mieć swoją przyczynę (…) Jeżeli cofamy się od skutków do przyczyn, mamy dwa wyjścia. Jednym z nich jest podążanie tym tropem w nieskończoność … bez dotarcia do przyczyny ostatecznej. Drugie wyjście to sięgnięcie do ostatecznej przyczyny, której istnienie jest koniecznością”[22].

Holistyczny dowód z kolei jest następujący: „Jeżeli dwoje ludzi patrzy na filiżankę stojącą na stole, to jedno z nich widzi filiżankę z uszkiem, a drugie patrząc z naprzeciwka, filiżankę bez uszka. Każdy z nich widzi tylko część prawdy. Czy nic nie jest prawdą całkowitą? Musi być jakaś możliwość zebrania wszystkich perspektyw. Taki zbiór obejmuje każdą specyficzną dla jednostki perspektywę, ale ujawnia również prawdę jako całość. Ta cudowna całość nie może być albo założona przez jakiegokolwiek pojedynczego człowieka Zatem konieczne jest odwołanie do Istoty, która stoi ponad poszczególnymi jednostkami”[23].

Większość Amerykanów wybrała dowód logiczny, a większość Chińczyków dowód holistyczny. W pierwszym dowodzie, żadna sprzeczność nie miała miejsca, w drugim dowodzie sprzeczności te się uzupełniały i tworzyły harmonijną całość. Mieszańcy Wschodu wolą rozwiązania kompromisowe i są gotowi akceptować dwa na pozór sprzeczne ze sobą wyjaśnienia.

Wnioski

Zdaniem Nisbetta „ścieżki kultur islamu, Dalekiego Wschodu, zachodu rozchodzą się. Jednakże w obliczu demograficznego rozwoju, świata islamskiego i ekonomicznego rozwoju Dalekiego Wschodu Zachód będzie tracił swoje znaczenie”[24]. Współczesna kultura dąży do ujednolicenia. Psycholog sugeruje, iż w pewnym sensie wszyscy jesteśmy „dwukulturowi”

[22] Tamże, s. 132.
[23] Tamże, s. 132-133.
[24] Tamże, s. 163.

– pod względem społecznych zainteresowań i ograniczeń. Jednak świadomość związków z innymi i stopień, w jaki chcemy wchodzić w te związki nie są zawsze takie same. Dalej autor zauważa, że wszyscy funkcjonujemy czasami bardziej jak ludzie Wschodu, a niekiedy jak ludzie Zachodu. W związku z tym Nisbett stawia hipotezę, że zmiana charakterystycznych praktyk społecznych może doprowadzić do zmiany typowych wzorów percepcji czy sposobu myślenia. Nisbett kończy swoją książkę, bardzo optymistycznym stwierdzeniem, iż zarówno Wschód jak i Zachód, zmierzając ku sobie nawzajem, mogą mieć udział w jedności świata, gdzie istniejące różnice kulturowe będą dodawały smaku i uroku światu pojmanemu jako całość.

Bibliografia

1. Begley S., West Brain, East Brain. What a Difference Culture Makes, *Newsweek* 1.03.2010, p. 20.
2. Boski P., *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*, Warszawa 2009.
3. Hampden-Turner C., Trompenaars A., *Siedem kultur kapitalizmu – USA, Japonia, Niemcy, Francja, Wielka Brytania, Szwecja, Holandia, Kraków*, przeł. D. Gostyńska, Oficyna Ekonomiczna, Kraków 2003.
4. Han J., Shavitt S., Persuasion and Culture: Advertising Appeals in Individualistic and Collectivistic Societies, *Journal of Experimental Social Psychology* 1994, 30, p. 326-350.
5. Judycki S., O klasycznym pojęciu prawdy, *Roczniki Filozoficzne* 2001, z. 1, s. 26-62.
6. Lee F., Hallahan M., Herzog T., Explaining Real Life Events: How Culture and Domain Shape Attributions, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 22, s. 732-741.
7. Nisbett R. E., *Geografia myślenia*, przeł. E. Wojtych, Sopot 2009.

Summary

The aim of the article "Two Cultures or two Minds – why People Think Different? (Contemporary Reflection of Cultural Psychology with *The Geography of Thought* R. E. Nisbett as an Example)" is to show the differences in the culture of East and West from the perspective of modern psychology. The basis of the considerations is the scientific achievements of Richard E. Nisbett, and particularly his recently published book: "The Ge-

ography of Thinking". The American psychologist's studies have revealed differences between the two cultures, East and West, at the different levels, social, world views, thought processes. The author examines the various differences in the following order: a strong sense of individualism of the West and a strong sense of coexistence between people of the East, the West focus on the individual objects in the context of the East and the issue of internal factors, which are the source of reason in the West, the external factors affecting the cause of the East; issue of categorization and language, problem of opposites, which is different in West philosophy and in East.

Mgr Anna Szczyglewska, absolwentka Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych KUL, asystent w Wyższej Szkole Zarządzania i Przedsiębiorczości w Łomży.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego

II. Z zagadnień wielokulturowości

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Ks. Sławomir Bylina
Instytut Teologiczny
Siedlce

Sytuacja wyznania greckokatolickiego na tle dążeń jednościowych

Situation and Pursuit of Unity of the Greek Catholic Church

Słowa kluczowe:
Wyznanie greckokatolickie, unici, jedność
Key words:
Greek Catholic Church, Uniates, unity

Wstęp

Dążenie do jedności chrześcijaństwa było istotnym celem Kościoła od początku Jego istnienia. Problem podziału w Kościele istniał i istnieje do dzisiaj. Burze dziejowe pogłębiły antagonizmy i różnice dogmatyczne wśród skłóconych wyznawców Chrystusa. Szczególnie trudne były lata zaborów, kiedy to chciano całkowicie usunąć wszelkie oznaki wiary i państwowości w Polakach. Wszelkie próby wyzwolenia się spod jarzma niewoli kończyły się dla Polski zwielokrotnieniem prześladowań i represji zmierzających do wyeliminowania tego wszystkiego, co nosiło znamię polskości i katolicyzmu. Kościół katolicki nigdy nie był obojętny wobec tego, z czym zmagało się państwo polskie, począwszy od chrztu Polski aż do czasów, w których obecnie żyjemy. Dążył do tego, aby Rzeczpospolita była krajem suwerennym, wolnym i bezpiecznym. Poprzez swoją posługę, budował wiarę, nadzieję i miłość wśród Polaków, często pogubionych w burzach dziejowych.

Istotny wpływ na wydarzenia i procesy w zakresie polityki wewnętrznej i zagranicznej miały tło intelektualne i religijne. W tym wyrażał się stosunek ówczesnych ludzi do podstawowych problemów życia, reformacji i kontrreformacji[1]. Spowodowało to wiele zmian w relacjach religijnych i państwowych. Pojawiło się nowe spojrzenie na stosunki państwa z Kościołem i ze Stolicą Apostolską. Pociągnęło to za sobą konieczność wypracowania nowych metod dialogu, który podtrzymałby relacje na szczeblu wewnątrzpaństwowym i międzypaństwowym[2]. Rządzący i duchowieństwo musieli podjąć konkretne kroki w celu ustosunkowania się do nowych prądów docierających z Europy Zachodniej. Wymagało to wiele rozwagi i przemyślanych decyzji[3].

Polska znajdowała się na skraju dwóch kultur. Jako kraj katolicki należała do wspólnoty krajów zachodnioeuropejskich o kulturze łacińskiej. Jako kraj słowiański posiadała elementy kultury i mentalności wschodniej. Na naszych ziemiach spotykały się też dwie formy chrześcijaństwa: chrześcijaństwo katolickie, zwane też łacińskim oraz chrześcijaństwo bizantyjskie, zwane prawosławnym. Różnie w ciągu wieków układały się stosunki pomiędzy obydwoma Kościołami. W naszej historii były przykłady konfliktów, ale również zgodnej współpracy obu obrządków[4]. Z upływem lat coraz częściej zdarzały się przypadki interwencji królów polskich w struktury kościoła prawosławnego, którego sytuacja przed zawarciem unii nie była łatwa[5].

[1] Reformacja była formalnie rozpoczęta przez Marcina Lutra w Wittemberdze w 1517 roku. Największe spustoszenie uczyniła w krajach Europy Zachodniej. Rozpowszechniła się w Polsce w XVI wieku wśród znacznej części szlachty oraz wśród mieszczaństwa pomorskiego, w dużej części pochodzenia niemieckiego. Kontrreformacja była ruchem odnowy Kościoła katolickiego i walki przeciw prądom reformacyjnym. Zakonem, który głównie walczył z błędami reformacji, był zakon jezuitów. (Por. A. Czubiński, J. Topolski, *Historia Polski*, Wrocław 1988, s. 146-149.)

[2] Por. S. Bylina, *Stosunki Państwo a Kościół katolicki na południowym Podlasiu w latach 1918-1939*, Siedlce 2009. (mps).

[3] Por. A. Czubiński, J. Topolski, *Historia Polski*, dz. cyt., s. 147; J. A. Gierowski, *Historia Polski 1505-1764*, Warszawa 1979, s. 75-76.

[4] Por. J. Grzywaczewski, *Między Wschodem a Zachodem*. W: *Męczennicy Podlasia w świetle współczesnej nauki*, pod red. M. Z. Stepulak, Siedlce 1995, s. 25.

[5] Por. F. Gryciuk, *Prawosławie na Podlasiu*. W: *Z nieznanej przeszłości Białej i Podlasia*, pod red. T. Wasilewski, T. Krawczak, Biała Podlaska 1990, s. 129; J. Umiński, *Historia Kościoła*, t. II, Opole 1960, s. 185.

Powstanie i rozwój Kościoła unickiego

Istotnym wydarzeniem dla wyznawców Kościoła greckokatolickiego była oczekiwana Unia Brzeska, która została zawarta na synodzie w Brześciu w 1596 r. Unia została zawarta pomiędzy przedstawicielami dwóch Kościołów – katolickiego i prawosławnego, którzy połączyli się od rozpadu tzw. schizmy wschodniej w 1054 r. Rozmowy trwały już w grudniu 1595 r., kiedy to biskupi z diecezji łuckiej i włodzimierskiej, Cyryl Terlecki i Hipacy Pocjejow złożyli na Watykanie w obecności papieża Klemensa VIII katolickie wyznanie wiary i wówczas zostali przyjęci do Kościoła katolickiego[6]. Uroczyście akt unii został przyjęty przez Kościół katolicki 15 grudnia 1598 roku, kiedy to Zygmunt III wydał uniwersał do narodu ruskiego Rzeczpospolitej, którym zatwierdził akt unii z Rzymem. Zawarcie unii było również początkiem powstania obrządku unickiego, który z upływem czasu coraz bardziej ulegał ujednoliceniu się z liturgią łacińską. Unici przyjmowali także łacińskie zwyczaje, obrzędy liturgiczne, modlitwy i nabożeństwa paraliturgiczne, między innymi: różaniec, godzinki, drogę krzyżową; jak również w wystroju świątyni pojawiły się organy, ławki, konfesjonały, dzwonki i inne elementy zaczerpnięte z kościoła łacińskiego. Stało się to nadzieją na wskrzeszenie chrześcijaństwa. Nie ulega wątpliwości, że Unia Brzeska była największą i najważniejszą po Unii Florenckiej. Okazała się również najbardziej trwałą, chociaż początkowo nie objęła całego Kościoła wschodniego w Polsce[7]. Ks. Soszyński stwierdził, że: „Piękne były ramy, obejmujące od 1596 roku układy między Kościołem Rzymskim a świeżo wówczas powstałą Cerkwią Greko-Unicką w Polsce. Zakładały one jedność wiary, mimo różnicy obrządków, oraz jedność i życzliwość braterską w codziennym wzajemnym postępowaniu. Ramy okazały się trwałe i swoją jednoczącą rolę spełniały aż do kasaty Unii”[8].

Jedność wiary przyjęto nie tylko dosłownie, ale również praktycznie. Przykładem tej integracji była sama ludność, która korzystała z tej świątyni, która znajdowała się bliżej miejsca zamieszkania. Nabożeństwa łacińskie gromadziły unitów, zaś łacinnicy korzystali z duszpasterstwa cerkiewnego. Zjawisko to było czymś powszechnym i nie budziło żadnych antagoni-

[6] Por. J. Ambroise, Unia Brzeska i jej architekci, *Znak* 1984, nr 360-361, s. 1506.
[7] Por. B. Kumor, *Geneza i zawarcie unii brzeskiej*. W: *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, pod red, R. Łużny, F. Ziejka, A. Kepiński, Kraków 1994, s. 40-42.
[8] R. Soszyński, *400-lecie Unii Brzeskiej*, Warszawa 1996, s. 95.

zmów[9]. „Widoczny był wyraźny rozwój Kościoła Unickiego w wielu dziedzinach. Wzrósł poziom wykształcenia duchowieństwa. Zwiększyła się liczba parafii. Przed pierwszym rozbiorem unici w Rzeczpospolitej mieli osiem diecezji: metropolitarną, połocką, lwowską, łucką, włodzimierską, pińską, przemyską i chełmską”[10]. Biskupi uniccy czynili wszystko, aby „nowy organizm kościelny”, mógł bez większych przeszkód wzrastać ku chwale Boga i pożytkowi wiernych. Służyły temu dziełu przede wszystkim synody prowincjalne, które ujednolicały liturgię, wzmacniały dyscyplinę kościelną i ożywiały życie religijne[11].

Jednak byli i przeciwnicy takiej jedności, m.in. carska Rosja, która już od 1596 r. czyniła starania, aby pojednanie upadło. Państwo rosyjskie „od początku traktowało unitów jako braci w wierze, przemocą odłączonych od Kościoła Prawosławnego, których trzeba na powrót przywrócić do jedynie prawdziwej wiary za jaką uważało prawosławie”[12]. W pierwszym stuleciu istnienia unii, działania rosyjskie nie były na tyle silne, aby mogły znacząco zaszkodzić pojednaniu. Na drodze do zrealizowania planów antyunijnych stało „przedmurze chrześcijaństwa”, którego miano zasłużenie nosiła Polska. Niestety wizja upadku była coraz bliższa. Rzeczpospolita dostała się pod panowanie zaborców, którzy przez 123 lata czynili wszystko, aby polskość i wiara katolicka więcej nie zaistniała. Rząd rosyjski mimo wielu zapewnień, podporządkowywał sobie organizację kościelną, która była posłuszna Rzymowi. Kolejni carowie uzurpowali sobie coraz więcej praw w relacjach ze wspólnotą łacińską w celu ewentualnego oderwania katolików polskich od Biskupa Rzymu oraz ograniczenia wolności wiernych[13]. Wszelkie poczynania ze strony Stolicy Apostolskiej zmierzające do dialogu z Petersburgiem kończyły się na pomijaniu sprawy i realizowaniu własnej polityki. „Pomimo różnych działań i protestów ze strony papieży w obronie katolików, Rosja trwała w swoich dążeniach. Aby ograniczyć jakikolwiek wpływ łacinników na prawosławnych, rząd carski wydał szereg ukazów,

[9] Por. Tamże, s. 95.

[10] „Diecezje te obejmowały 9300 parafii z 10300 kapłanami świeckimi i 4,5 milionami wiernych. Znajdowały się tam 147 klasztory bazyliańskie skupione w jednej prowincji. W tym czasie prawosławni mieli tylko dwie diecezje, metropolitarną i białoruską z 400 parafiami. Posiadali 42 monastery męskie i 12 żeńskich. Liczba wiernych oscylowała w pobliżu 0,5 miliona”. (H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej*, Warszawa 1996, s. 50-51).

[11] Por. B. Błoński, *Kościół unicki w Rzeczpospolitej*. W: *Męczennicy Podlasia w świetle współczesnej nauki*, dz. cyt., s. 70-71.

[12] H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej*, dz. cyt., s. 74.

[13] J. Łupiński, *Dzieje grekokatolików w Królestwie Polskim po powstaniu styczniowym*, Olecko 2002, s. 17.

które dotyczyły wzajemnych kontaktów pomiędzy wiernymi tych Kościołów”[14].

„Głównym elementem systemu prześladowczego była zapiekła i zastarzała nienawiść do urzędu św. Piotra, czyli do prymatu Biskupa”[15]. Kolejnym etapem polityki carskiej była akcja nawracania unitów na prawosławie. Grupy misjonarzy prawosławnych wspierane przez rosyjskie władze państwowe rozpoczęły nawracanie unitów nie tylko przy pomocy perswazji, ale korzystając również z przymusu. Wykorzystywali w tym celu również władze administracyjne i wojsko. Nie respektowali deklarowanej oficjalnie zasady dobrowolności. Taką szczególną akcję prześladowania i nawracania unitów na prawosławie rozpoczęła Katarzyna II[16]. Taka zmasowana akcja trwała 30 lat. Kolejni następcy Paweł I i Aleksander I nie byli bezwzględnymi zwolennikami wcielenia unitów na prawosławie. Był to czas na zbudowanie kontaktów ze Stolica Apostolską. Podczas prześladowań szczególnie za Katarzyny II niszczono wszelkie oznaki symboli związanych z wyznaniem rzymskokatolickim. Usuwano boczne ołtarze, dzwonki, monstrancje, organy, ławki i konfesjonały. Ingerowano w liturgię jak np. odrzucono nabożeństwa, ciche msze i modlitwy przyjęte od łacinników. Wprowadzeniem natomiast liturgię i obrzędy prawosławne, przez wiernych traktowane jako obce[17].

Cesarstwu Rosyjskiemu zależało na kreowaniu państwa w którym stosuje się zasadę swobodę wyznania. Carowi rosyjskiemu zależało na tym, żeby obraz jego państwa był nieskazitelny i w żadnym przypadku nie posądzony o przymus czy o prześladowanie, które podsycane propagandą, zbierało coraz większe plony. Jednocześnie czyniono starania, aby utrzymać ogólną opinię o niesłusznym oporze grekokatolików. Odebranie nadziei na czyjąkolwiek pomoc, miało całkowicie pogrążyć dzieło jedności w prawosławiu[18].

Świat coraz głośniej i coraz energiczniej protestował przeciwko religijnemu prześladowaniu unitów podlaskich i chełmskich. Papieże nie tylko wskrzesili Unię, ale opiekowali się nią i dbali o to, aby dzieło to nieustannie się rozwijało. Ojciec Święty wydał List apostolski „Omnem sollicitudinem”,

---

[14] Por. Tamże, s. 19.

[15] Cz. Bartnik, *Słowo wstępne*. W: *Męczennicy Podlasia w świetle współczesnej nauki*, dz. cyt., s. 12.

[16] Por. H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej*, dz. cyt., s. 76-77.

[17] Tamże, s. 17; 77-84.

[18] Por. Ł. Kulik, *Rola duchowieństwa katolickiego w umacnianiu wiary wśród Unitów na Podlasiu w latach 1864-1905*, Warszawa 2006, s. 35. (mps).

w którym otwarcie potępił działalność władz rosyjskich, natomiast pochwalił odwagę i ducha grekokatolików chełmskich broniących tradycji i zachęcał do trwania w wierności postanowieniom Synodu Zamojskiego z 1720 roku[19]. Jak pisał ks. Dębski: „Od zawarcia Unii Brzeskiej, w ciągu prawie trzech wieków ludność unicka i łacińska zespoliła się w jedną narodową całość. Kojarzone były małżeństwa mieszanych narodowości polskiej i ruskiej, obrządku łacińskiego i unickiego. Dzieci wychowywano w obu liturgiach, zachowywano te same święta i przepisy postne. W ten sposób unici coraz lepiej poznawali wiarę katolicką, zachowując jednak głębokie przekonanie do liturgii słowiańskiej. Zapewne nie przypuszczali, że wielkie umiłowanie wiary katolickiej będą musieli przypieczętować bolesnym cierpieniem i męczeńską krwią”[20].

Likwidacja i męczeństwo Kościoła greckokatolickiego

Punktem kulminacyjnym prześladowań w 1874 roku były wypadki w Pratulinie, w obwodzie konstantynowskim, oraz w Drelowie, w obwodzie radzyńskim. Odbyły się tam akcje wojskowe przeciwko opornym unitom, w których od kul żołnierzy carskich zginęło ponad 20 unitów. Opór unitów polegał na obronie świątyń, którym władze państwowe, nadużywając prawa odbierały ich dotychczasowy charakter. Był to ofiarny i bierny protest przeciw bezprawnym działaniom państwa, które łamało podstawowe prawo człowieka do wolności wiary[21].

Męczennicy z Pratulina w obronie świątyni na wzór męczenników z pierwszych wieków chrześcijaństwa stali na straży wiary w Chrystusa, za którego byli w stanie oddać życie. W wyniku wzmożonych prześladowań unici opuszczali swoje domostwa i ukrywali się w lasach. Na pomoc unitom w wyrazie solidarności i jedności stanęli bogatsi gospodarze, którzy za swoją pomoc otrzymywali kary, byli poddawani ciągłej inwigilacji, płacili grzywny i ciągle byli zastraszani poprzez różnorodne groźby. Domniemanych przywódców oporu, zsyłano w głąb Rosji[22].

---

[19] Por. J. Łupiński, *Dzieje grekokatolików…*, dz. cyt., s. 125-127.

[20] K. Dębski, *Bohaterstwo unitów podlaskich (1875-1905)*, Warszawa 1993, s. 12; S. Byczyński, *Historia parafii Hołubla*, (mps), Milanów 1988, s. 23.

[21] Por. J. Łubieńska, *Podlaskie „Hospody Pomyłuj” 1872-1905. Kronika 33 lat prześladowania Unii przez naocznego świadka spisana*, Kraków 1908, s. 35.

[22] W 1875 r. z więzienia w Siedlcach karę zsyłki otrzymało 140 unitów, zaś z Białej – 120 wiernych. W 1876 r. w guberniach jekaterynburskiej i chersońskiej przebywało około 600 zesłańców unickich z diecezji chełmskiej. (Por. J. Łupiński, *Dzieje grekokatolików…*, dz. cyt., s. 123-124).

Wierni kościoła greckokatolickiego liczyli na zakończenie tak tragicznej sytuacji. Przy nadarzającej się okazji podczas pobytu cara w Warszawie w lipcu 1874 r. skierowali do niego pismo licząc o wsparcie i zakończenia prześladowań. „(…) My unici chełmskiej dyecezyi, jako stanowiący jedność z Kościołem rzymsko-katolickim, a tylko różnimy się obrządkiem, mieliśmy zawsze biskupów, zatwierdzanych przez Jego Świątobliwość Papieża. Obecnie dyecezya nasza jest osierocona a dzisiejszy jej administrator wydał postanowienia, zupełnie przeciwne obrządkowi naszemu, skutkiem czego w niektórych miejscach przyszło do nieszczęśliwego krwi rozlewu. Do obrządku naszego przywiązani jesteśmy, i jak go od ojców naszych przyjęliśmy, tak go chcemy nienaruszonym przekazać dzieciom, choćby nam przyszło przez najkrwawsze próby przechodzić. Podnosimy przeto prośby nasze do Twego, Najjaśniejszy Panie, tronu, aby dyecezya nasza mogła być obsadzoną przez biskupa zatwierdzonego przez Stolicę Apostolską, aby nikt obrządku naszego naruszać nie śmiał. To, co było złego dotąd, działo się zapewne bez Twojej wiedzy, Najjaśniejszy Panie, bo kto ma w swojem obszernem państwie tylu niechrześcijan, i pozwala, aby każdy chwalił Pana Boga według swego przekonania, ten nie pozwoliłby na ucisk nas chrześcijan obrządku unickiego. W to wierzymy i dla tego mniejszą prośbę do stóp Twoich składamy”[23]. Prośba była napisana w imieniu wszystkich unitów i opatrzona kilkutysięcznymi podpisami. W rezultacie jenerał-gubernator Królestwa Polskiego, hr. Kotzebue, w imieniu cara przekazał następującą odpowiedź: „W czasie obecnego pobytu Najjaśniejszego Cesarza w Warszawie, przybyli przedstawiciele niektórych unickich parafij siedleckiej guberni z zamiarem podania prośby o odmianę uczynionych przez dyecezalną władzę rozporządzeń odnośnie do obrzędów grecko-unickiego nabożeństwa. Po dojściu o tem do wiadomości Najj. Cesarza, Jego Ces. Mości podobało się mi rozkazać, abym znowu objawił ludności grecko – unickiej powierzonego mi kraju, że prośby jej w tym względzie nie mogą być wypełnione, i że Jego Ces. Mość raczy być upewnionym, że ludność grecko-unicka, od wieków ruska i zawsze wierna tronowi, uwolniwszy się od nieszczęsnych obłędów i nieprzyjaznych przekonań, sprowadzających ją z powinnej drogi, nie zaniecha ugruntować się w swoich starożytnych liturgicznych obrzędach, i okaże się po dawnemu pokorną i spokojną, jaką Najj. Pan przywykł ją widzieć do obecnego czasu”[24].

Unici kierowali prośby również do Ojca Świętego, aby pomógł rozwiązać nastawienie Petersburga do unitów. Stolica Apostolska nie pozostała

[23] J. Bojarski, *Czasy Nerona w XIX wieku*, cz. II, Lwów 1885, s. 82-83.
[24] Tamże, s. 83.

bierna wobec tego problemu. Podjęła próbę wyjaśnienia tego trudnego problemu, jednak strona rosyjska unikała i karmiła obrońców fałszywymi obietnicami, które odbiegały daleko od rzeczywistości[25]. Papież Pius IX w 1874 r. skierował do biskupów unickich list, w którym ubolewał nad ciężkim położeniem unitów, zachęcał do wytrwania, podziwiał ich bohaterstwo, zapewniał o przedstawieniu tego problemu carowi rosyjskiemu. Na zakończenie błogosławił wszystkim uciemiężony na dalsze trwanie w prawowiernej wierze. Apostolskie orędzie zostało przetłumaczone na język polski i rozpowszechniono to pismo na całym Podlasiu „ku pokrzepieniu serc". List stał się wielkim ciosem dla „misjonarzy carskich", którzy musieli dłużej walczyć z obrządkiem unickim. Ktokolwiek miałby jakiś kontakt z orędziem, był zsyłany na Syberię. Kolejnym krokiem papieża Piusa IX było wyniesienie na ołtarze św. Jozafata Kuncewicza i bł. Andrzeja Boboli – dwóch największych męczenników Unii. Było to zamierzone działanie, które miało na celu ukazanie światu wielkiej tragedii wiernych unickich[26].

W wyniku „oporu" unitów Car w lutym 1875 roku, podpisał z członkami konsystorza akt zerwania jedności ze Stolicą Apostolską. Dekretem z dnia 1/13 maja 1875 roku, car Aleksander II przyjął połączenie Kościoła prawosławnego i unickiego. „W konsekwencji wcielenia diecezji chełmskiej do prawosławia przestała istnieć ostatnia diecezja grekokatolicka w Królestwie Polskim. Około 200.000 unitów zostało «dobrowolnie» zapisanych do Kościoła prawosławnego"[27].

Podczas gdy zlikwidowano unię, wyznawcy greckokatoliccy rozpoczęli bojkot, który polegał na nie uczęszczaniu na nabożeństwa do cerkwi, nie korzystaniu z żadnych posług religijnych sprawowanych przez popów prawosławnych. Unici szukali wszelkiej pomocy w kościołach katolickich. W wyniku powyższego postępowania unici siłą przypisani do prawosławia nigdy go nie przyjęli, a cerkwie prawosławne świeciły pustkami. Wszelkie praktyki religijne odprawiano w głębokiej konspiracji[28]. Unia została wdeptana w ziemię poprzez rusyfikacyjną politykę Cesarstwa Rosyjskiego. W proch obróciły się śmiertelne szczątki szlachetnych twórców Unii, ale

[25] Por. H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej*, dz. cyt., s. 192.
[26] Por. K. Dębski, *Bohaterstwo unitów podlaskich…*, dz. cyt., s. 101-103.
[27] Por. J. Łupiński, *Dzieje grekokatolików…*, dz. cyt., s. 128-134.
[28] Por. U. Głowacka-Maksymiuk, *Rola carskiej administracji i wojska w likwidacji Unii na Podlasiu*. W: *Martyrologia Unitów Podlaskich w świetle najnowszych badań naukowych*, pod. red., J. Skowronek, U. Maksymiuk, Unici Podlascy t. I, Siedlce 1996, s. 130.

dzieło ich, dzieło miłości i zgody nie poszło na marne. Zaowocowało jedną z najpiękniejszych ofiar – męczeństwem za wiarę[29].

„Europa XIX wieku była widownią okrutnych wojen, krwawo tłumionych powstań narodowych i buntów społecznych, ale nie było już wojen religijnych. Tymczasem na ziemiach polskich, na Podlasiu taką wojnę toczono, a jej ofiarami padło ponad 100 zabitych, kilkuset rannych, od 1000 do 2000 aresztowanych i zesłanych"[30]. Po upadku powstania styczniowego Rosja zaostrzyła politykę wobec okupowanych ziem polskich. Wszelka próba zbrojnego oporu była przez zaborcę krwawo tłumiona. Władze rosyjskie oskarżały duchowieństwo katolickie o masowe popieranie zrywu narodowego i odpowiednio karano duchownych, którzy z bronią i krzyżem walczyli o upragnioną wolność. Wobec tej grupy władze stosowały najwyższy wymiar kary. W latach 1866-1875, w okresie likwidacji unickiej diecezji chełmskiej, w samym Królestwie Polskim aż sześć diecezji łacińskich zostało pozbawionych ordynariuszy. Biskupom odbierano władzę i internowano, a diecezje likwidowano[31]. Brakowało księży, którzy musieli opuścić parafie unickie[32]. Stolica Apostolska zdawała sobie sprawę z powagi sytuacji, rozumiała, że trzeba jak najszybciej wszcząć rokowania, aby uchronić Kościół katolicki przed panowaniem rosyjskim. Zabiegi dyplomatyczne przyniosły pewną stabilizację w polityce carskiej w stosunku do wiary katolickiej. Mimo dużych trudności Kościół ten, w przeciwieństwie do grekokatolickiego, ostał się i nie został włączony siłą do prawosławia[33].

W połowie lat dziewięćdziesiątych XIX w., szczególną pomoc unitom okazywała Liga Narodowa. Drukowano książki i ulotki o bohaterskim oporze unitów, przesyłano listy i petycje grekokatolików do papieża. W 1899 r. powstała również organizacja Towarzystwo Wychowania Narodowego, której celem było kształcenie ludu oraz walka z postępującą rusyfikacją. W 1903 r. organizacja ta zmieniła nazwę na Towarzystwo Opieki nad Unitami. Jedną z największych akcji było zorganizowanie pielgrzymki dla 50 grekokatolików z Królestwa do Rzymu, którzy zawieźli Piusowi X

[29] Por. D. Leśniewska, *Problem unicki na łamach „Polaka"*. W: *Martyrologia Unitów Podlaskich.*…, dz. cyt., s. 262.
[30] G. Welik, *Formy represji stosowane wobec unitów na Podlasiu*. W: *Martyrologia Unitów Podlaskich.*…, dz. cyt., s. 104.
[31] Jedną z diecezji, które zostały przez rząd carski zlikwidowane, była diecezja podlaska, którą zniósł Aleksander II w 1867 r. (Por. H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej*, dz. cyt., s. 175-176).
[32] Por. J. Łupiński, *Dzieje grekokatolików.*…, dz. cyt., s. 139-140.
[33] Por. Ł. Kulik, *Rola duchowieństwa katolickiego.*…, dz. cyt., s. 46.

petycję podpisaną przez 56.000 unitów[34]. Od krwi męczenników rumieniła się cała ziemia podlaska. Opuszczeni, poniewierani, pozbawieni praktycznie wszelkiej pomocy i obrony nie załamali się, Boga i Ojczyzny nie zdradzili, wiernie i twardo stojąc przy Unii. Na Podlasiu masowo wyrastały krzyże – te widome pamiątki drogi, którą niezachwianie kroczył umęczony lud unicki[35]. W obliczu takich wydarzeń należy zwrócić uwagę, że pod koniec XIX w. często utożsamiano narodowość polską z Kościołem katolickim. Podobnie jak Unitów traktowano jako część Kościoła katolickiego[36].

Unici po ukazie tolerancyjnym z 1905 roku

Ukaz tolerancyjny Mikołaja II z 1905 r. nie przywrócił do życia Kościoła greckokatolickiego. Pozwolono jednak na odejście byłych unitów z prawosławia i ci przeszli do Kościoła katolickiego, lecz obrządku zachodniego. Zaskakująco duża była liczba wiernych, którzy przeszli na katolicyzm – około 200.000 osób[37].

Do odzyskania przez Polskę niepodległości jak twierdzi H. Dylągowa Unia przetrwała tylko w Galicji Wschodniej. „Próby odbudowy Unii w postaci tzw. neounii na wschodnich terenach Rzeczpospolitej, gdzie dawniej przed likwidacją przez Rosję miała licznych wyznawców, nie przyniosły spodziewanych rezultatów. Przyczyny były różne, a sprzeczność interesów duża. W założeniach Stolicy Apostolskiej miała to być dalekosiężna akcja na rzecz pozyskania w przyszłości dla katolicyzmu Rosji (...). Cały proces odtwarzania Unii w II Rzeczpospolitej rozpoczął biskup podlaski Henryk Przeździecki, w którego diecezji żywa była jeszcze tradycja unicka (...). Mimo jednak dużego zaangażowania w tworzenie neounii pasterza podlaskiego, a także jezuitów, nie odniosła ona sukcesu”[38].

W okresie dwudziestolecia międzywojennego Kościół grekokatolicki stanowił jedną prowincję – metropolię halicko-lwowską. Składała się ona z archidiecezji lwowskiej oraz diecezji przemyskiej i stanisławowskiej. Obejmowała województwa: lwowskie, stanisławowskie, tarnopolskie

[34] Por. J. Łupiński, *Dzieje grekokatolików…*, dz. cyt., s. 189.
[35] Por. K. Dębski, *Bohaterstwo unitów podlaskich...*, dz. cyt, s. 113.
[36] Por. J. Łupiński, *Dzieje grekokatolików…*, dz. cyt., s. 225-226.
[37] Por. Tamże, s. 222.
[38] H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej*, dz. cyt., s. 201-203.

i część krakowskiego. Granice wojewódzkie nie pokrywały się z granicami diecezji[39].

W kwestii prawnej Kościół unicki miał takie same prawa jak Kościół łaciński. Jednak państwo profilaktycznie ograniczało jego kompetencje z uwagi na nacjonalistyczny charakter tego wyznania. W umowie konkordatowej z 1925 r. zastrzeżono rządowi polskiemu kontrolę nad wszelkimi zmianami granic. W rzeczywistości Kościół grekokatolicki wybiegał poza te ustalenia szczególnie w kwestii misyjnej duchowieństwa na terenach Wołynia, Polesia, Zakarpacia i Podlasia[40].

Relacje jakie funkcjonowały pomiędzy Polakami a Ukraińcami w czasach II Rzeczypospolitej były na ogół poprawne. Poza latami 1918-1923 i 1930 r. kiedy to strona ukraińska inicjowała walki dla uzyskania korzyści terytorialnych. Nastroje te były podjudzane przez państwa zaborcze jak Austrię czy Niemcy, a szczególnie Rosję, które to dążyły do zaostrzenia konfliktów międzynarodowych i wyznaniowych[41].

Na terenie diecezji podlaskiej kwestią wyznania grekokatolickiego zajmował się bp. Przeździecki, który oprócz licznych funkcji w Episkopacie m.in. jako kilkuletni sekretarz episkopatu Polski, od 1932 r. pełnił funkcję konsulatora św. Kongregacji dla Kościoła Wschodniego. Ze szczególną troskliwością zabiegał o tworzenie nowych parafii unickich obrządku wschodnio-słowiańskiego[42]. Był zdania, że: „Na naszych ziemiach jest kilka milionów prawosławnych, a wśród nich wielu, którzy chcą wrócić do Kościoła katolickiego, lecz w obrządku wschodnim. Otwórzmy im serca, wyciągnijmy do nich ręce, niechaj przyjdą, niech mają swe świątynie niechaj razem z nami się modlą. Dałby Bóg, aby na Podlasiu wróciły te dawne czasy świętej zgody i miłości, gdy katolicy różnych obrządków wspólnie się w jednej świątyni modlili i uczestniczyli w nabożeństwach różnych obrządków. Tak

[39] Por. Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, (dalej MWRiOP) *Sprawozdanie wojewody stanisławowskiego z dnia 21 października 1925 r. dla MWRiOP*, sygn. 425, k. 353-386.

[40] Por. AAN. MWRiOP, *Referat Wyznania Katolickiego. Sprawy osobowe księży. Wykonanie art. VIII Konkordatu przez duchowieństwo gł. Obrządku greckiego w Małopolsce*, sygn 929; F. Rzemieniuk, *Stosunek greckokatolickiego duchowieństwa do postanowień Konkordatu w okresie II Rzeczypospolitej (1918-1939)*, Siedlce 2004, s. 13-14; H. E. Wyczawski, *Sytuacja prawna Kościoła katolickiego w Polsce*. W: *Historia Kościoła w Polsce*, T. 2, cz. 2, Poznań-Warszawa 1979, s. 12-15.

[41] Por. F. Rzemieniuk, *Walki polityczne greckokatolickiego duchowieństwa o niepodległość Ukrainy w okresie II Rzeczypospolitej (1918-1939)*, Siedlce 2003, s. 106.

[42] Por. S. Bylina, Stosunki wyznaniowe na południowym Podlasiu na tle dążeń ekumenicznych (1918-1939), *Podlaski Kwartalni Kulturalny* 2009, nr 4, s. 20-31.

więc na ziemiach polskich, może bardziej niż gdzie indziej, odczuwano ból rozdarcia pomiędzy chrześcijanami oraz dostrzegano potrzebę jedności. Pomysł, by tej potrzebie zaradzić poprzez zawarcie Unii pomiędzy Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym wydawał się słusznym, tak ze względów ściśle religijnych, jak i politycznych czy narodowych”[43].

„Ten tylko kto ducha Chrystusowego nie ma w sobie, kto nie rozumie jego nauki, zawierającej się w Chrystusowym przykazaniu o miłowaniu Boga nade wszystko, a bliźniego jak siebie samego, ten tylko może krzywym okiem patrzeć na katolików innego obrządku”[44]. „Kwestie współistnienia obu obrządków również po okresie wojen były różne. Głównym sposobem było przechodzenie wiernych z jednego obrządku do drugiego. W wyniku czego duchowni nie uczestniczyli we wspólnych uroczystościach religijnych”[45].

Obrazem wrogiego nastawienia duchownych unickich do państwa polskiego był fakt, że w 1924 r. taką opinię deklarowało 792 księży unickich co stanowiło 47,6% wszystkich duchownych wyznania grekokatolickiego. W latach trzydziestych sytuacja wrogości osłabła do 170 księży, co dawało 7,15% wszystkich duchownych unickich pracujących na terenie trzech województw Małopolski Wschodniej[46].

Przed II wojną światową Kościół unicki liczył w Europie i poza nią 5.182.285 wyznawców[47]. Po II wojnie światowej wschodnia granica Polski została przesunięta aż do linii Bugu, a znaczne tereny wschodniego Podlasia wcielono do Związku Radzieckiego. Ruch neounijny zniknął prawie całkowicie. Pozostała jedynie parafia w Kostomłotach jako pamięć tej inicjatywy[48].

Zakończenie

Z ekumenicznego punktu widzenia Unia okazała się elementem spornym między Kościołem katolickim i Kościołem prawosławnym. Jest to odczuwalne, biorąc pod uwagę fakt, że pojednanie jest osiągalne i możliwe do zrealizowania nie tylko teoretycznie ale przede wszystkim praktycznie.

[43] J. Grzywaczewski, *Między Wschodem a Zachodem*, dz. cyt., s. 54-55.
[44] H. Przeździecki, List Pasterski z 31 maja 1925, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 1925, nr 4 i 5, s. 133.
[45] Por. F. Rzemieniuk, *Stosunek greckokatolickiego duchowieństwa*, dz. cyt., s. 16.
[46] Por. F. Rzemieniuk, *Walki polityczne*, dz. cyt., s. 106.
[47] Por. T. Śliwa, *Kościół greckokatolicki w Polsce w latach 1918-1939*. W: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, pod red. Z. Zieliński i S. Wilk, Lublin 1981, s. 149.
[48] Por. J. Łupiński, *Dzieje grekokatolików…*, dz. cyt., s. 224.

Znaczącym osiągnięciem na tej drodze stało się uroczyste odwołanie przez papieża Pawła VI i patriarchę Athenagorasa I, w grudniu 1965 ekskomunik rzuconych wzajemnie przez oba te Kościoły w 1054 roku[49].

„Nie łatwo jest ocenić Unię Brzeską w jej historycznym rozwoju na ziemiach Rzeczpospolitej. Pomyślana przez biskupów prawosławnych jako rozwiązanie wielu problemów w tym bardzo ważnego – prestiżu w społeczeństwie, tylko częściowo spełniła ich nadzieje. Propagowana przez jezuitów (...) jako pojednanie rozłączonych Kościołów, również nie spełniła pokładanych w niej nadziei. Mimo poparcia króla i papieża początkowo z trudem torowała sobie drogę. W efekcie podzieliła Kościół Wschodni w Rzeczpospolitej na unitów i dyzunitów"[50]. „Podziały sięgały wówczas głęboko w samą strukturę społeczeństwa i objęły różne zagadnienia: polityczne, narodowościowe i kulturowe"[51].

Historia Kościoła w swoich dziejach pokazuje odwieczny obraz na który wyraźnie można dostrzec niezaprzeczalną prawdę. O wiele łatwiejsza jest droga rozbicia niż szlak jedności i wspólnoty jednej wiary. Wiele wielkich postaci w historii zauważało cierpienie wyznawców kościoła grekokatolickiego. Wielu papieży broniło uciemiężoną rzeszę ludzi mających przekonanie o wierze w Jezusa Chrystusa. Uwieńczeniem bohaterskiej obrony wiary męczenników było wyniesienie ich na ołtarze. Ojciec Święty Jan Paweł II, w niedzielę 6 października 1996 r., w Rzymie, dokonał beatyfikacji Męczenników z Pratulina, Wincentego Lewoniuka i 12 Towarzyszy. „(...) Ich heroiczna wiara i umiłowanie jedności Kościoła stanowią fundamenty bogatego dziedzictwa religijnego. Treść tego dziedzictwa, jak również sposób przeżywania wiary i Kościoła, są aktualne również dzisiaj"[52].

[49] Por. H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej*, dz. cyt., s. 208.

[50] Dyzunitami byli prawosławni, którzy pozostali wierni rdzennej religii Rosji nie chcąc w ten sposób przyjąć Unii Brzeskiej. (Por. H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej*, dz. cyt., s. 207).

[51] Por. H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej*..., dz. cyt., s. 207.

[52] Por. K. Matwiejuk, *Błogosławieni Męczennicy Podlascy*, Siedlce 1997, s. 44-55.

Wykaz źródeł i literatury

Źródła:

1. Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Sprawozdanie wojewody stanisławowskiego z dnia 21 października 1925 r. dla MWRiOP*, sygn. 425, k. 353-386.
2. Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, *Referat Wyznania Katolickiego. Sprawy osobowe księży. Wykonanie art. VIII Konkordatu przez duchowieństwo gł. Obrządku greckiego w Małopolsce*, sygn 929.
3. Bojarski J.: *Czasy Nerona w XIX wieku*, cz. II, Lwów 1885.
4. Łubieńska J. (Ottonówna): *Podlaskie „Hospody Pomyłuj" 1872-1905. Kronika 33 lat prześladowania Unii przez naocznego świadka spisana*, Kraków 1908.

Literatura:

1. Ambroise J.: Unia Brzeska i jej architekci, *Znak* 36 (1984), nr 360-361.
2. Bartnik Cz.: *Słowo wstępne*. W: Stepulak M. Z.: *Męczennicy Podlasia w świetle współczesnej nauki*, Siedlce 1995.
3. Błoński B.: *Kościół unicki w Rzeczpospolitej*. W: Stepulak M. Z.: *Męczennicy Podlasia w świetle współczesnej nauki*, Siedlce 1995.
4. Byczyński S.: *Historia parafii Hołubla*, (mps), Milanów 1988.
5. Bylina S.: *Stosunki Państwo a Kościół katolicki na południowym Podlasiu w latach 1918-1939*, Siedlce 2009. (mps).
6. Bylina S.: Stosunki wyznaniowe na południowym Podlasiu na tle dążeń ekumenicznych (1918-1939), *Podlaski Kwartalni Kulturalny* 2009, nr 4.
7. Czubiński A. Topolski, J.: *Historia Polski*, Wrocław 1988.
8. Dębski K.: *Bohaterstwo unitów podlaskich (1875-1905)*, Warszawa 1993.
9. Dylągowa H.: *Dzieje Unii Brzeskiej*, Warszawa 1996.
10. Gierowski J. A.: *Historia Polski 1505-1764*, Warszawa 1979.
11. Głowacka-Maksymiuk U.: *Rola carskiej administracji i wojska w likwidacji Unii na Podlasiu*. W: Red. Skowronek J., Maksymiuk U.: *Martyrologia Unitów Podlaskich w świetle najnowszych badań naukowych*, Unici Podlascy t. I, Siedlce 1996.

12. Gryciuk F.: *Prawosławie na Podlasiu*. W: Red. Wasilewski T., Krawczak T.*: Z nieznanej przeszłości Białej i Podlasia*, Biała Podlaska 1990.
13. Grzywaczewski J.: *Między Wschodem a Zachodem*. W: Stepulak M. Z.: *Męczennicy Podlasia w świetle współczesnej nauki*, Siedlce 1995.
14. Kulik Ł.: *Rola duchowieństwa katolickiego w umacnianiu wiary wśród Unitów na Podlasiu w latach 1864-1905*, Warszawa 2006. (mps).
15. Kumor B.: *Geneza i zawarcie unii brzeskiej*. W: Red. Łużny R., Ziejka F., Kepiński A.: *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Kraków 1994.
16. Leśniewska D.: *Problem unicki na łamach „Polaka"*. W: Red. Skowronek J., Maksymiuk U.: *Martyrologia Unitów Podlaskich w świetle najnowszych badań naukowych*, Unici Podlascy t. I, Siedlce 1996.
17. Łupiński J.: *Dzieje grekokatolików w Królestwie Polskim po powstaniu styczniowym*, Olecko 2002.
18. Matwiejuk K.: *Błogosławieni Męczennicy Podlascy*, Siedlce 1997.
19. Przeździecki H.: List Pasterski z 31 maja 1925, *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie* 1925, nr 4 i 5.
20. Rzemieniuk F.: *Stosunek greckokatolickiego duchowieństwa do postanowień Konkordatu w okresie II Rzeczypospolitej (1918-1939)*, Siedlce 2004.
21. Rzemieniuk F.: *Walki polityczne greckokatolickiego duchowieństwa o niepodległość Ukrainy w okresie II Rzeczypospolitej (1918-1939)*, Siedlce 2003.
22. Soszyński R.: *400-lecie Unii Brzeskiej*, Warszawa 1996.
23. Śliwa T.: *Kościół greckokatolicki w Polsce w latach 1918-1939*. W: Red. Zieliński Z., Wilk S.: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, Lublin 1981, s. 149.
24. Umiński J.: *Historia Kościoła*, t. II, Opole 1960.
25. Welik G.: *Formy represji stosowane wobec unitów na Podlasiu*. W: Red. Skowronek J., Maksymiuk U.: *Martyrologia Unitów Podlaskich w świetle najnowszych badań naukowych*, Unici Podlascy t. I, Siedlce 1996.
26. Wyczawski H. E.: *Sytuacja prawna Kościoła katolickiego w Polsce*. W: *Historia Kościoła w Polsce*, T. 2, cz. 2, Poznań-Warszawa 1979.

Summary

The Greek Catholic Church came into being as a result of signing the Union of Brest act in 1596. The union was concluded by representatives of the Catholic and Orthodox Church who united after the breakdown of the East-West Schism in 1054. It was the beginning of establishment of the Uniate Church, which later began unifying with the Latin liturgy. It posed misunderstandings and envy in Tsardom of Russia that desired the uniates to join the Orthodox Church again. The Holy See was also trying to convince the tsar to let the uniates choose their religion.

The attempt to reach an agreement resulted in persecution of the uniates that was started by Catherine II. The climax of persecution was martyrdom of Uniates in Pratulin and Drelow in 1874. A year later Tsar Alexander II tore up the agreement with the Holy See. It resulted in the affiliation of the Uniate Church to the Orthodox Church. This situation lasted until 1905 when Nicholas II signed an empire's Decree on tolerance (Ukas) that let the ex-uniates leave the Orthodox Church. Two hundred thousands Uniates took advantage of their right.

The interwar era was the attempt to reconstruct the Union. Henryk Przezdziecki, bishop of the Podlasie diocese, was an initiator of this process. In spite of the efforts of the Jesuits, the idea of reconstruction of the neo-union did not succeed.

After World War II, a neo-union movement almost completely disappeared. Only the parish in Kostomloty remained as a memory of the initiative of the unification of the Christians.

Ks. dr Sławomir Bylina, wykładowca historii w Instytucie Teologicznym w Siedlcach, specjalizuje się w historii współczesnej.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Jan Dębowski
Akademia Podlaska
Siedlce (Emeritus)

Poszukiwanie Boga w neoaugustynizmie

Searching for God in Neoagustianism

Słowa kluczowe:
neoaugustynizm, Gabriel Marcel, poznanie Boga
Key words:
Neoaugustianism, Gabriel Marcel, knowledge of God

Charakterystyczna dla współczesnego tomizmu i teilhardyzmu tendencja do racjonalizacji treści wiary wywołuje zastrzeżenia tych spośród intelektualistów katolickich, którzy wyraźnie skłaniają się ku irracjonalizmowi i mistycyzmowi. Dotyczy to w pierwszym rzędzie reprezentantów współczesnych wersji filozofii św. Augustyna (354-430), tj. neoaugustynistów.

Zaznaczmy na wstępie, że neoaugustynizm nie jest kierunkiem filozofii wewnętrznie jednorodnym. Jest to raczej prąd myślowy, w którego obrębie mieszczą się różne systemy, połączone ich chrześcijańską proweniencją. Tak więc na przykład we Francji neoaugustynizm reprezentują tacy myśliciele, jak: M. Blondel i jego uczniowie, zwolennicy „filozofii ducha" w osobach L. Levelle'a, P. Le Senna, J. Gittona, personaliści M. Nedoncelle i J. Lacroix, egzystencjalista G. Marcel. We Włoszech neoaugustynizm reprezentuje chrześcijański sceptycyzm (M. F. Sciacca i F. Batalia). Niemiecką wersję współczesnego augustynizmu wyrażają poglądy L. Gessena i P. Wusta.

Krytyczny stosunek reprezentantów neoaugustynizmu do prób racjonalizacji metod chrześcijańskiej apologetyki określiła w dużym stopniu sytuacja społeczno-polityczna Europy w pierwszej połowie XX wieku, kie-

dy to zrodził się omawiany tu nurt myślowy. Natomiast jego rozwój determinują po dzień dzisiejszy pogłębiające się kryzysy ekonomiczno-społeczne współczesnego świata, których odbiciem w sferze świadomości społecznej jest właśnie tendencja do indywidualizacji oraz irracjonalizacji życia duchowego społeczeństw. W dziedzinie filozofii tendencja ta znalazła wyraz w programowym przeciwstawianiu się „kultowi" rozumu, na rzecz intuicji i mistycznego przeżycia.

Na tym tle swoistość antyintelektualizmu neoaugustynistów wyraża się w charakterze ich odpowiedzi na fundamentalne pytania, jakie stawia sobie jednostka ludzka: Kim jestem?, Co czyni moje życie sensownym?, Jakie jest moje przeznaczenie? Wspomniany wcześniej M. P. Sciacca sądził, że są to pytania, które powinny znaleźć się w centrum refleksji filozoficznej. „Antropolocentryczny" charakter tych pytań powinien także stanowić płaszczyznę wszechstronnego i krytycznego obrachunku z tradycyjną apologetyką chrześcijańską, będącego zresztą programowym postulatem neoaugustynistów.

Jeżeli więc neotomizm, wychodząc z pozycji racjonalistycznych dopuszcza udział rozumu i nauki w dowodzeniu prawd wiary i w ten sposób dąży do usunięcia „rozziewu" pomiędzy władzą poznawczą człowieka i Objawieniem, to neoaugustynizm twierdzi przeciwnie, iż racjonalna argumentacja w kwestiach wiary musi zawieść. „Byłoby błędem myśleć – pisał M. Blondel – że przekonanie o istnieniu Boga uzyskujemy z siły logicznych wywodów. Jeśli można było by dowieść istnienia Boga w sposób, jaki narzuca logiczny teoremat, to nie istnieli by ani sceptycy, ani ateiści"[1]. Błąd neotomizmu miałby więc polegać na tym, że pojmuje religię jako zbiór prawd rozumowo dowodliwych. „Wiara – pisze P. Masset – to nie poznanie, lecz d o ś w i a d c z e n i e naszego spotkania z Bogiem"[2]. Dlatego też droga do religii i Boga wiedzie wyłącznie poprzez jednostkowe i niepowtarzalne „d o ś w i a d c z e n i e " człowieka.

Tego rodzaju stanowisko neoaugustynistów implikuje wszakże poważne konsekwencje na gruncie antropologii filozoficznej. Prowadzi ono mianowicie do rozbicia egzystencji człowieka na dwie przeciwstawne sobie sfery: sferę zewnętrznych wobec jednostki stosunków społecznych i sferę wewnętrznych subiektywnych przeżyć, tj. sferę doświadczenia egzystencjalnego. Rozdwojenie to znalazło klasyczny wyraz w egzystencjalizmie G. Marcela, który twierdził, że rozdwojenie powyższych sfer jest nieodłączne od istoty i natury samego człowieka. Świat stosunków społecznych Mar-

[1] M. Blondel, *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris 1950, s. 12.
[2] P. Masset, *Comment croire? La fei et la philosophie moderne*, Paris 1973, s. 259.

cel nazywa naszym „rozbitym światem". W jego przekonaniu, jest to świat wynaturzonych uczuć, zrujnowanej rodziny, amoralizmu i cynizmu. W takim świecie trudno odnaleźć sens własnego życia. Na określenie takiego właśnie świata Marcel używa jeszcze innego terminu – „świat posiadania". W jego zaś opisach filozof ten nie ukrywa swego krytycyzmu wobec burżuazyjnej rzeczywistości społecznej: władzy pieniądza i pustki duchowej. Każdy człowiek w takim świecie – stwierdza Marcel – dąży wyłącznie do posiadania, konsumpcji dóbr materialnych, zdając się zapominać o tym, że jego właściwym powołaniem jest „b y c i e", „i s t n i e n i e", tj. rozwój własnej osobowości poprzez autentyczne stosunki z innymi ludźmi. Z drugiej jednak strony Marcel nie dostrzega społecznych uwarunkowań owego dehumanizującego charakteru społeczeństwa mieszczańskiego. Winą za to obarcza on bowiem zarówno postęp naukowo-techniczny (sprzyjający zanikowi tego co osobowe, indywidualne, subiektywne) i wpływ filozofii materialistycznej, która nakazuje człowiekowi koncentrować się na doczesności, niwelując jego życie i potrzeby duchowe. Ostatecznie odpowiedzialnością za to Marcel obarcza grzeszną naturę człowieka.

Podział na wspomniane przeciwstawne sfery egzystencji człowieka według Marcela w momencie, który *Biblia* opisuje jako złamanie Prawa Bożego przez pierwszych ludzi. Ponowne zjednoczenie tych sfer i tym samym wyzwolenie człowieka możliwe jest zatem jedynie przez powrót do Boga i religii. „Człowiek może stać się wolnym tylko w takim stopniu – twierdzi Marcel – w jakim pozostanie zjednoczony z Transcendencją"[3]. Oznacza to swoisty dystans jednostki w jej stosunkach ze światem społecznym i ucieczkę w sferę subiektywnego, intymnego świata „Ja". Ten właśnie świat subiektywnego „Ja" Marcel nazywa właściwą egzystencją, „światem istnienia", któremu przeciwstawia zewnętrzny w stosunku do jednostki „świat posiadania". Niepowtarzalność ludzkiego indywiduum, jak również humanistyczny charakter stosunków międzyludzkich może zapewnić jedynie ów wewnętrzny „świat istnienia". Tylko w tym „świecie" jednostka ludzka może postępować w całkowitej zgodzie z własnymi przekonaniami, stając się wolną o s o b ą . „Świat istnienia" funkcjonuje zatem na innych zasadach, aniżeli świat obiektywnie istniejących rzeczy. Stąd też i jego poznanie wymaga odpowiednich zabiegów, różnych od tych, przy których pomocy poznajemy obiektywną rzeczywistość. Metodzie poznania dyskursywnego przy pomocy analizy i zestawień pojęciowych Marcel przeciwstawia więc a n a l i z ę ż y c i a d u c h o w e g o, jako właściwą

[3] G. Marcel, *Les hommes contre L'humain*, Paris 1951, s. 24.

metodę poznawania „świata istnienia". Możliwości naukowego dyskursu zostają więc ograniczone i zredukowane do poznania wyłącznie fenomenalnej warstwy zjawisk i rzeczy.

„Nawet wtedy, kiedy poznamy wszystkie utajone mechanizmy zjawisk fizycznych, chemicznych, biologicznych i innych, nie będziemy w stanie uzyskać odpowiedzi na fundamentalne pytania: dlaczego?, dzięki jakiej przyczynie wszystko to funkcjonuje tak właśnie?"[4] – pisał P. Masset. Broniąc się wszelako przed posądzeniem o agnostycyzm oraz przeciwstawianie wiary i rozumu, zaznaczył on, że istnieje paralelność dwóch rodzajów poznania – rozumowego i „poznania" przez wiarę. „Pomiędzy danymi nauki i danymi wiary nie należy szukać ani przeciwieństwa, ani zgodności. Każda z nich powinna zostać taką, jaką jest, tzn. na swoim miejscu"[5].

Wyżej przytoczona wypowiedź zasługuje na uwagę choćby z tego względu, że ujawnia tendencję współczesnych augustynistów do przesunięcia problemu Boga poza obszar naukowego rozpoznawania. Tym sposobem likwidowałoby się stary i nader kontrowersyjny spór o możliwość naukowego dowodzenia istnienia Transcendencji. „Problem Boga" zostaje więc we współczesnym augustynizmie przesunięty do obszaru wewnętrznego świata „Ja", do którego nie mają dostępu nauki, lecz jedynie „doświadczenie egzystencjalne", które neoaugustynista wyraża za pomocą terminów, jak wiara, tajemnica itp. Według Lacroix wiara, to „złożony stan psychiczny, który wiąże w jedność pojęcia, uczucia i działania". Wiara jest „rezultatem całościowego wzajemnego przenikania subiektywnego i obiektywnego". Wierzyć zatem, to „Być całkowicie zjednoczonym z sobą samym, z drugimi ludźmi, ze światem, z Bogiem"[6]. Z kolei M. Blondel, podkreślając swoisty charakter poznania pozadyskursywnego, formułuje przy tym jedną z zasad, które mają określać tę swoistość. Jest nią „dążenie do łączenia metod gnoseologicznych i moralnych, drogi do prawdy i drogi ku dobru"[7]. Taką właśnie zasadę ma się realizować poprzez identyfikację podmiotu poznającego z podmiotem moralnym w taki sposób, że moralność staje się przesłanką poznania, jego motywem i celem. Poznanie prawdziwe jest więc w tym ujęciu nierozłączne od m o r a l n e j odpowiedzialności za interpretację świata, w znacznym stopniu określającej kształt tego poznania. Pamiętać jednak należy o tym, że ilekroć augustynista mówi o poznaniu świata, ma na myśli nie poznanie świata obiektywnego, lecz ujęcie w planie moralnym

[4] P. Masset, dz. cyt., s. 260.
[5] Tamże.
[6] J. Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personalisme*, Paris 1966, s. 98.
[7] M. Blondel, dz. cyt., s. 13.

osobowego istnienia jednostki ludzkiej. Tak właśnie ma wyglądać poznanie na gruncie filozofii.

W opinii neoaugustynistów podstawowe problemy istnienia winny być ujmowane na gruncie filozofii jako intymne, nasze, osobowe, wewnętrzne. Rozwiązuje się je bowiem nie przy pomocy aparatu abstrakcyjnych formuł i schematów, lecz jako problemy p r z e ż y t e, które mają bezpośrednią i subiektywną autentyczność, która głęboko odróżnia je od bezosobowych prawd obiektywnych. Są to problemy samej naszej egzystencji. Przeciwstawianie tak rozumianego poznania filozoficznego poznaniu naukowemu, wynika bez wątpienia z hołdowania przez neoaugustynizm irracjonalizmowi poznawczemu. Stąd też filozoficzną teorię pojmuje się jako produkt i n d y w i d u a l n e j twórczości myśliciela, w której wyraża on przede wszystkim swoje „Ja", nie zaś obiektywną treść. Każda osobowość tworzy więc swój filozoficzny system, ile osobowości, tyle może być filozoficznych prawd. Według Lacroix, każdy system myślowy ma prawo do istnienia, ponieważ „jest on moim sposobem poznania istoty i istnienia"[8]. W ten sposób neoaugustynizm sprowadza całą filozofię do samorefleksji, jaką przeprowadza jednostka ludzka.

Neoaugustynizm broni się jednak przed pomówieniem go o idealizm subiektywny, uznając obiektywność rzeczywistości realnej. Równocześnie jednak przyjmuje istnienie Boga jako podstawy istnienia subiektywnego świata ludzkiego „Ja". Stąd też na gruncie filozofii neoaugustynizmu twierdzi się, że istniejące systemy filozoficzne są częściami składanymi jednej F i l o z o f i i, lub inaczej mówiąc, są fragmentami „intuicyjno-całościowego poglądu na rzeczywistość"[9]. Dlatego poszukiwania odpowiedzi na fundamentalne pytania o człowieka i świat muszą prowadzić do wykrycia ścisłego związku filozofii z religią. Centralnym zaś problemem filozofii powiązanej z religią jest problem wzajemnych stosunków pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Neoaugustynista rozwiązuje ten problem poprzez wskazanie na partycypację człowieka w Transcendencji. Partycypacja ta stwarza bowiem człowiekowi możliwość wzniesienia się ponad sprawy doczesne, do świata Transcendencji. „Filozofia – pisał przed laty L. Lavelle – powinna skierować nasz wzrok na ten jedyny obiekt, z którym wiążą się wszystkie refleksje o człowieku – na A b s o l u t … Dzisiaj nie lękamy się posługiwać tym słowem, ponieważ rozumiemy, że nasze życie nabiera znaczenia tylko wówczas, kiedy zakorzenia się w Absolucie… Wszystko to,

[8] J. Lacroix, dz. cyt., s. 98. [pokreślenie moje – J. D.]
[9] Tamże.

co jesteśmy w stanie zrobić, poznać, związane jest z tą metafizyczną realnością”[10].

Wśród założeń filozofii neoaugustynizmu można odnaleźć, tak charakterystyczne dla każdej filozofii religijnej, wyznanie spirytualistyczne o prymacie ducha nad materią. „Istota tej doktryny – charakteryzuje neoaugustynizm jeden z jego czołowych teoretyków A. Forest – polega na podkreślaniu niezależności ducha od materii, zarówno w jego istocie, jak i w jego istnieniu”[11].

Uznanie ontologicznej i gnoseologicznej pierwotności ducha w stosunku do materii jest cechą charakteryzującą wszystkie systemy idealistyczno-fideistyczne. Specyficzność neoaugustyńskiej wersji tegoż idealizmu polega jednak na tym, że „duch” rozumiany jest tu niejako wyłącznie byt transcendentyczny w stosunku do świata materialnego, lecz zarazem również immanentny jego początek, jednoczący wewnętrzny świat przeżyć, indywidualną świadomość z nieskończonym i absolutnym duchem, tj. Bogiem. W ten sposób dokonuje się w augustynizmie określonej subiektywizacji transcendencji, którą wyraża bliżej niesprecyzowany termin „obecność” (presènce). Używając powyższego terminu pragnie się de facto zrównać ontologiczny status obiektywnej realności i subiektywności: pojęcie „obecności” służy więc do wyprowadzenia bóstwa poza obszar refleksji naukowej. Bóg istnieje, ale niejako rzecz wśród rzeczy. Istnieje on tylko dla człowieka w niego wierzącego. Tym samym uzasadnienie teistycznego światopoglądu wywodzić należy z bezpośredniej wewnętrznej oczywistości istnienia Boga, nie zaś z argumentów nauki. „Absolutu należy poszukiwać w sobie – pisał L. Lavelle – w najgłębszym i osobistym doświadczeniu, a nie poza sobą”[12]. W ten sposób neoaugustyniści głoszą teorię uczestnictwa ducha ludzkiego w powszechnym doświadczeniu Istnienia. Dowodzą oni zatem, iż na równi z wielorakimi poznawalnymi przejawami ludzkiego ducha, istnieją inne, daleko głębsze jego objawy, które są nieuchwytne w poznaniu. Ale to właśnie one konstytuują owo wewnętrzne „doświadczenie”, które umożliwia człowiekowi nawiązać kontakt z Bytem. „Posiadamy pierwszorzędne doświadczenie - konstatował cytowany już L. Lavelle – to doświadczenie obecności Bytu. Uznać tę obecność oznacza jednocześnie uznać „Ja” istniejące”[13]. Głosząc równocześnie tezę o jednorodności bytu,

[10] L. Lavelle, *La philosophie Francaise entre les deux guerres*, Paris 1942, s. 242.
[11] A. Forest, *La philosophie d’esprit, Giornale di metafisica* 1946, nr 1, s. 8.
[12] L. Lavelle, *Le moralle et la religion*, Paris 1951, s. 63.
[13] L. Lavelle, *La presence totalne*, Paris 1935, s. 25.

neoaugustyniści znoszą granicę, która dzieli człowieka od Boga; stwarzają warunki do ich bezpośredniego obcowania.

Tę bezpośredniość relacji Bóg – człowiek wyraża właśnie wspomniany już termin „partycypacja" (uczestnictwo). Pojęcie to zapożyczono od Platona, który wyrażał nim pogląd o podobieństwie świata rzeczy (odbitek) do świata idei (pierwowzorów). Już u Platona pojęcia te jednakowoż zawierały możliwość mistyfikacji, którą pogłębiły późniejsi neoplatonicy (Porfiriusz, Plotyn i in.). Twierdzili oni bowiem, że zmysłowo postrzegane rzeczy nie istnieją same z siebie, lecz są przejawami istoty boskiej i kierują nasz wzrok ku rzeczywistości niematerialnej. „Partycypacja" więc zakłada akt twórczy. Urzeczywistnia się ona bowiem w postaci aktów myślenia i aktów wolności, dzięki którym dokonujemy wyborów i tym samym realizujemy ostateczny cel naszego indywidualnego życia. Poprzez te właśnie akty stajemy się współuczestnikami stwórczego aktu Boga i tym samym nadajemy własnej osobowości właściwy kształt moralny. Jeżeli przeciwstawimy się Stwórcy i w sobie samym szukamy relacji uzasadniających nasze działanie, wówczas skazane jest ono na niepowodzenie. W przypadku zaś, gdy podporządkowujemy nasz rozum i wolę Bogu, wówczas działanie nasze staje się celowe i efektywne – jest wówczas u c z e s t n i c z e n i e m w stwórczym akcie Boga.

Człowiek nie dąży jednak do Boga poprzez negację innych ludzi, lecz w ścisłych z nimi kontaktach. Dlatego też duże znaczenie przypisuje neoaugustynista postulatowi k o m u n i k a t y w n o ś c i , którą interpretuje jako wewnętrzną zdolność jednostki do „odkrywania" drugiego człowieka. Zdolność ta osiąga pełnię rozwoju w uczuciu miłości. „Kochać – według J.Lacroix – to widzieć siebie w drugim, a drugiego w sobie"[14].

Należy jednak znów zauważyć, iż pojęcie „drugi" ma w neoaugustynizmie zgoła odmienne od znaczenia potocznego, bo znaczenie mistyczne; tym „drugim" nie jest dla mnie wyłącznie człowiek, lecz także (a może przede wszystkim) Bóg. To on jest on tą wyższą formą „drugiego". W opinii M. Nèdoncelle'a ludzkie „Ty", to „wyłącznie kierunek spotkania. „Ja" odnajduje w nim jeszcze rozumniejsze „Ty", którym jest Bóg"[15].

W ten sposób bogactwo relacji międzyludzkich zostaje tu zredukowane do wymiaru stosunków duchowych (religijnych), które oparte być mają na wierze w Boga. W tym też ujęciu nawiązanie kontaktu człowieka z Bogiem staje się gwarancją ustanowienia rzeczywistych stosunków i więzi

[14] J. Lacroix, dz. cyt., s. 99.

[15] M. Nèdoncelle, *Sur quelques conditions dune ontologie personaliste*, *Giornale di metafisica* 1967, nr 2-3, s. 215.

między ludźmi. Bóg urasta tu więc do rangi jedynego rzeczywistego p o ś r e d n i k a w stosunkach międzyludzkich a stosunki te są niczym innym, jak tylko zwierciadłem, w którym odbija się każdorazowo stopień jedności człowieka z Bogiem, tj. stopień podporządkowania mu całokształtu człowieczego bytu lub na odwrót – buntu przeciw Niemu.

Przedstawione w ogólnym zarysie myśli reprezentantów neoaugustynizmu uznać można za alternatywny (w stosunku do neotomizmu) sposób aggiornamento, przystosowania doktryny religijnej do wymogów współczesnej umysłowości. Tak więc współczesny augustynizm, w odróżnieniu od oficjalnego neotomizmu, przenosi wiarę w sferę irracjonalnego wewnętrznego „Ja" po to, aby bronić jej przed krytyką ze strony rozumu. Odmienność w podejściu do kwestii wiary i rozumu nie oznacza wszakże niczego innego, jak tylko alternatywność sposobów dotarcia do Sacrum, odpowiednio do zróżnicowanej umysłowości współczesnego człowieka. Tak więc, jeśli neotomizm i teilhardyzm adresują swe treści przede wszystkim do poznawczej i praktycznej strony działalności człowieka, to zwolennicy uwspółcześnionego augustynizmu są całkiem skłonni bardziej odwoływać się do przeżyciowych pokładów ludzkiej psychiki.

Summary

Neothomism, starting from a rationalistic point, admits the participation of reason and science in proving truths of faith. In this way it strives to close the "gap" between the cognitive faculty of human being and the Revelation. In contrast, Neoagustianism claims – and I present its basic theses drawing on its outstanding representatives: Maurice Blondel and Gabriel Marcel – that rational argumentation in matters of faith must disappoint. This justifies the desire of Neoagustinians to move the issue of God beyond the realm of rational cognition and thereby to eliminate a debate – causing so many controversies – over the possibility of scientific proof of the Transcendence. In contemporary Augustianism "the issue of God" is moved to the realm of the inner world of Self, and science has no access to this realm, only "existential experience" – whose nature Neoagustians expresse in such terms as faith and mystery – has that access.

Prof. dr hab. Jan Dębowski, emerytowany pracownik Akademii Podlaskiej, założyciel i pierwszy przewodniczący siedleckiego Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, współorganizator i przewodniczący Sekcji Nauki Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Ks. Edward Jarmoch
Akademia Podlaska
Siedlce

Religijność rodziny polskiej

Religiosity of the Polish Family

Słowa kluczowe:
religijność, rodzina
Key words:
religiosity, family

Wstęp

Rodzina jest niezastąpioną społecznością ludzką, ponieważ ma do wypełnienia zadania, których żadna inna wspólnota wypełnić nie może. Losy każdego człowieka związane są z rodziną tak, jak z rodziną związane są losy każdej społeczności. Dla ludzkości jest ona jedną z największych wartości. Jan Paweł II nazywa ją „skarbcem Kościoła”[1].

Z kolei religijność rodziny polskiej kształtowana jest w kontekście instytucjonalno-środowiskowym. Obejmuje ona to co głosi instytucja (Kościół) oraz to, co funkcjonuje w środowisku społecznym jako zwyczaj, obyczaj czy wzór kulturowy.

Deklaracje o własnym stosunku do religii przedstawiają jedynie przybliżony obraz znaczenia i roli religii w życiu jednostek i całych zbiorowości. Informują tylko w sposób ogólny o charakterze i intensywności postaw wobec religii, nie odzwierciedlając całokształtu religijności człowieka, żyjącego w rodzinie.

[1] Jan Paweł II, *List do Rodzin*, Watykan 1994, (LR 23).

W socjoreligijnych badaniach nad religijnością rodziny polskiej przyjęto schemat wielodymensjonalny, począwszy od globalnych postaw wobec wiary, poprzez wiedzę, wierzenia, doświadczenie religijne, moralność, praktyki religijne i wspólnoty religijne.

Przyjmując powyższy układ i uwzględniając także niektóre zmienne demograficzno -społeczne, zwrócimy uwagę na wszystkie podstawowe parametry religijności: Wiara i wierzenia (1), Wiedza religijna i jej źródła (2), Praktyki i zwyczaje religijne w rodzinie, Moralność i wspólnota religijna (4).

1. Wiara i wierzenia

Wiara człowieka pozostaje w ścisłej relacji z jego codziennym życiem. Stanowi element życia chrześcijańskiego poszczególnych jednostek i wspólnot religijnych. Rozumiana jako deklaracja przynależności wyznaniowej (globalne przyznanie się do wiary), świadczy o przynależności do określonej grupy wyznaniowej.

Wskaźnik wierzących wynosi 68,6% a głęboko wierzących 16,7%. Łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących dla Polaków wynosi 85,3%. Wskazuje to na fakt dokonujących się zmian religijności rodziny polskiej w warunkach społeczeństwa pluralistycznego i demokratycznego. Można sądzić, że głęboka wiara z jednej strony jest jeszcze wynikiem silnego i emocjonalnego przywiązania do „wiary ojców", z drugiej zaś świadomego wyboru dokonujących przemian na płaszczyźnie „od Kościoła ludu do Kościoła wyboru" przy równoczesnych oddziaływaniach duszpasterskich Kościoła w Polsce.

Wskaźnik niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej wynosi 8,5%. W pozostałych postawach wobec wiary, mianowicie obojętnych religijnie (2,6%) i niewierzących (2,8%). Zdarza się, że ludzie raczej obojętni religijnie, powracają do „wiary swych ojców", szczególnie w trudnych i skomplikowanych sytuacjach, próbując żyć według moralnych nakazów własnej wiary. Postawa obojętności religijnej skierowuje ludzi ku wartościom świeckim, eksponując przy tym ich rolę w życiu codziennym. Niewiara, która jest wśród Polaków (2,8%) zjawiskiem mało widocznym.

Z kolei podejmując analizę samooceny zmian w postawach religijnych, która opiera się wyłącznie na samoidentyfikacji badanych osób w stosunku do wiary, nie tylko zajmujemy się ich subiektywnymi deklaracjami określającymi postawę wobec religii, ale również badamy intensywność i stopień krytycznej refleksji wobec własnej religijności. W ocenie własnej

religijności uzyskane wyniki badań, wskazują na zachodzące przemiany religijne w Polsce w zakresie globalnych postaw wobec religii. Chociaż prawie połowa z nich (47,5%) nie dostrzega zmian, dla pozostałych zmiany się dokonują, z minimalną jeszcze przewagą w kierunku odejścia (24,5% – 27,7%) niż w kierunku dość szybko postępującego pogłębienia (9,3% – 22,1%). Obserwuje się także podobieństwo religijności dzieci do religijności rodziców; 4/5 respondentów ocenia swoją religijność jako będącą na takim samym poziomie, co religijność matki (40,8%) i ojca (39,5%). W obydwu przypadkach wskaźnik jest prawie podobny. Świadczy to o kontynuacji religijności rodziców przez dzieci oraz o identyfikowaniu się dzieci z rodzicami w tym zakresie. Rodzice, jako pierwsi wychowawcy, kształtują postawy religijne swoich dzieci a wzorce zachowań religijnych rodziców starają się kontynuować w życiu dorosłym. W wychowaniu religijnym dziecka, matka i ojciec są niezastąpieni. Ich religijność wpływa na osobowość dziecka.

Z kolei przekonania religijne odnoszą się do wymagań i oczekiwań religii zinstytucjonalizowanej skierowanych do wyznawców w zakresie określonych twierdzeń, podstawowych doktryn i artykułów wiary. Oznaczają rzeczywiste odzwierciedlenie tych oczekiwań i żądań w świadomości wierzących. Kościół katolicki, jako religia zinstytucjonalizowana, posiada system podstawowych i „znormalizowanych" prawd wiary, co do których oczekuje akceptacji ze strony swoich członków. Ponadto jest głosicielem i gwarantem tych prawd i wartości oraz jedynym interpretatorem ujednoliconej przez siebie dogmatyki. Chodzi tu o te treści wiary, które są zawarte w *Biblii* i zostały ujęte przez Kościół w specjalne formuły dogmatyczne (dogmaty). Znajdują się one w *Credo* i są przyswajane przez katolików w ramach katechizacji i działalności duszpasterskiej Kościoła.

W analizie dogmatycznej dymensji religijności przyjmujemy w punkcie wyjścia tylko kilka centralnych prawd wiary: wiara w Boga, Trójcę św., zmartwychwstanie, istnienie nieba i piekła.

Wiarę w Boga zadeklarowali prawie wszyscy badani (95%), niewiarę – 2,5% respondentów. W prawdę trynitarną wierzy 65,8% a co piąty zarówno poddaje w wątpliwość, jak i nie wierzy w tę prawdę. Z kolei osoba Jezusa Chrystusa znajduje się w centrum wiary i życia Kościoła. Wiarę w zmartwychwstanie Chrystusa zadeklarowało 84,5% badanych. Przeciwnego zdania jest 4,7%. Następne dogmat wiary w piekło jest najniższy spośród wszystkich prawd eschatologicznych (41%).

Poszerzona analiza korelacyjna pozwala na sformułowanie kilku prawidłowości. Tendencja aprobaty wiary zarówno w Boga, Trójcę św.,

w zmartwychwstanie Jezusa, w wieczną nagrodę lub karę i istnienie piekła, relatywnie najsilniej zaznacza się częściej wśród kobiet niż mężczyzn, w najstarszych kategoriach wiekowych, wśród osób po ślubie kościelnym i w stanie wdowieństwa, ludzi legitymujących wykształceniem podstawowym i niższym i deklarujących się jako głęboko wierzący i wierzących oraz praktykujących systematycznie i niesystematycznie.

Z kolei negacja wszystkich badanych dogmatów jest udziałem częściej mężczyzn niż kobiet, ludzi młodych a szczególnie w wieku 18-25 lat, rozwiedzionych i żyjących tylko w związkach cywilnych, osób niewierzących i obojętnych religijnie oraz niepraktykujących. Także człowiek poszukuje doświadczenia pozwalającego mu przekroczyć własny egocentryzm i uczestniczyć w rzeczywistości transcendentnego Boga. Dlatego doświadczenie tajemnicy i sacrum aktualizuje się w atmosferze jednoczenia się człowieka z Bogiem i wchodzenia z Nim w dialog.

Badania wykazały, że 41,8% respondentów uważa, że tylko wiara może dać ludziom oparcie i poczucie bezpieczeństwa w trudnych sytuacjach życiowych. Z kolei 43,8% badanej młodzieży docenia wpływ wiary, dającej oparcie i poczucie bezpieczeństwa, ale uwzględnia jednocześnie inne czynniki.

Kolejnym zagadnieniem jest odczucie bliskości Boga. Jeśli chodzi o rodzinę polską, to ponad połowa Polaków (57,4%) wypowiedziało się pozytywnie o możliwości odczucia bliskości Boga. Można to uznać jako elementarną formę rzeczywistości wiary w kontakcie jednostki z Bogiem, wynikającą z niezwykłych przeżyć, ogarniających człowieka i pojawiających się u ponad połowy badanych. Natomiast 34,5% Polaków nie doświadczyło bliskości Boga.

Po 1989 r. stwierdza się zachodzące zmiany w kierunku wzrostu doświadczenia poczucia bliskości Boga, dokonane zarówno pod wpływem spontanicznym czy też sterowanym. Czynnikami sprzyjającymi w tym zakresie jest m.in. „nowa ewangelizacja" zapoczątkowana przez Jana Pawła II, wizyty apostolskie do Ojczyzny, i dowartościowywanie roli laikatu w życiu Kościoła, zrzeszonego w różnych ruchach, stowarzyszeniach i organizacjach kościelnych, w których dokonuje się pogłębiona formacja duchowa.

2. Wiedza religijna i jej źródła

Ma ona swój związek z wyznawaną wiarą i może potęgować jej intensywność. Jedną z cech charakterystycznych dla polskiego katolicyzmu jest niski poziom wiedzy religijnej. Wiedza ta, przekazywana czysto wer-

balnie, idzie szybko w zapomnienie a jej treści religijne wyniesione z dzieciństwa i lekcji religii, niezbyt wykraczają poza te środowiska.

Dlatego, aby móc nawiązać łączność z Bogiem, należy najpierw Go poznać. Dzieje się to na płaszczyźnie wiary i rozumu. Wiedza o przedmiocie wiary jest nieodzownym warunkiem przyjęcia i zaakceptowania Go, dlatego też, aby móc nawiązać egzystencjalny kontakt z Bogiem, należy wiedzieć, jak to czynić.

Jak wynika z badań, rodziny polskie prezentują wysoki poziom wiedzy o Trójcy Świętej. Pierwsza Osoba Trójcy Św. – Bóg Ojciec została wymieniona przez 83,3% a nie wymieniło 14,7%. Jezusa Chrystusa jako drugą Osobę zna 83,9%, a nie posiada wiedzy w tym względzie 14,1%. Duch Święty jako trzecia Osoba Trójcy Św. został wskazany przez 83,7% badanych, a 14,3% respondentów prezentuje brak wiedzy[2].

Następna wiedza dotyczy znajomości imion Ewangelistów. Autorzy czterech Ewangelii (św. Mateusz, św. Marek, św. Łukasz, św. Jan) są włączeni do kanonu ksiąg *Pisma św.* W całej zbiorowości badanych wskaźniki poprawnej wiedzy religijnej (znajomość imion czterech Ewangelistów) kształtują się w granicach 64,6-75,5%. Najbardziej znanym Ewangelistą jest św. Jan. Apostoł, którego imię wymienić potrafiła co trzecia z badanych osób. Drugim Ewangelistą, którego znają ankietowani to św. Mateusz (70,1%). W mniejszym stopniu respondenci wymienili imiona pozostałych dwóch Ewangelistów (Marka – 64,6% i Łukasza – 65,6%). Zaskakujący jest wysoki odsetek odpowiedzi błędnych lub jej brak (24,5-29,9%). Stanowi to postulat o potrzebie głębszej edukacji religijnej w tym zakresie.

Z kolei Sakramenty Kościoła obejmują najważniejsze etapy życia chrześcijanina. Badania wskazują na wysoki poziom wartościowania sakramentów św. w świadomości rodzin. Łączny wskaźnik bardzo dużej i dużej aprobaty dla sakramentu chrztu wynosi 92,2%; bierzmowania – 85%; Eucharystii – 90,2%; pokuty – 84,3,%; namaszczenia chorych – 83,4%.; dla sakramentu kapłaństwa – 78,8,% a dla sakramentu małżeństwa – 91,5%[3]. Z pewnością wpływ na poziom wiedzy o sakramentach św. ma kontakt z dziećmi, przystępującymi do I Komunii św. a także z młodzieżą, przystępującą do bierzmowania. Najczęściej respondenci wymieniali sakrament chrztu św., a najrzadziej sakrament namaszczenia chorych. Należy przypuszczać, że jest on w dalszym ciągu utożsamiany z ostatnim namaszcze-

[2] J. Mariański, *Wiedza religijna i wierzenia religijne Polaków*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. W. Zdaniewicz, S. Zaręba, Warszawa 2004, s. 37.
[3] Tamże, s. 39.

niem. Wiedza kobiet jest wyższa niż mężczyzn w tym względzie, a także ludzi żyjących w sakramentalnym małżeństwie i z wykształceniem wyższym.

Najlepszym źródłem zdobywania wiedzy w chrześcijaństwie jest *Biblia*. Czym jest ona dla człowieka? Dla 1/4 respondentów jest to Słowo Boże a dla 2/5 również „Słowo Boże ale...". Błędną wiedzę, że jest to ludzka księga historii, posiada 1/5 badanych.

Posiadanie *Biblii* i zgłębianie jej treści jest istotne w poznawaniu i utrwalaniu prawd wiary. Prawie połowa (47,8%) rodzin posiada Stary i Nowy Testament, a 1/5 tylko Nowy Testament. Chociaż posiadanie *Biblii* nie jest równoznaczne z czytelnictwem, należy przypuszczać, że część z nich czyta Pismo św.

Ważnym źródłem wiedzy religijnej jest uczestnictwo dzieci w wyznawanej przez rodziców religii a także prowadzenie rozmów na tematy religijne w środowisku rodzinnym i zawodowym. Rozmowy, które mogą przybierać formę dialogu, dyskusji czy kompromisu, przyczyniają się do uzupełnienia wiedzy religijnej a także do jej utrwalenia.

Aż ponad 3/4 badanych odpowiedziało, że należy uczyć własne dzieci wyznawanej przez siebie religii. Pewien wpływ na stan uczenia dzieci wywierają inne zmienne. Spośród nich najwyższe wskaźniki uzyskali ludzie powyżej 60 lat, częściej kobiety niż mężczyźni ludzie owdowiali i po ślubie kościelnym, z wykształceniem zasadniczym zawodowym i podstawowym, gospodyni domowe, emeryci rolnicy, mieszkańcy wsi a także głęboko wierzący i praktykujący systematycznie. Natomiast co dwudziesta osoba stwierdziła, że nie należy przysposabiać dzieci do wyznawanej przez siebie religii.

Zatem podstawowe formy uczenia własnych dzieci wyznawanej przez siebie religii tworzone są przede wszystkim przez przykład samych rodziców, szkolną katechezę i rytuał religijny.

Następne pytanie dotyczy czytelnictwa czasopism religijnych. W całej zbiorowości badanych tylko 27% zadeklarowało czytanie czasopism religijnych, a prawie 3/4 że ich nie czyta. Wśród czytających prasę religijną, najwyższe wskaźniki uzyskali ludzie powyżej 60 lat (co drugi respondent). Czytają częściej kobiety niż mężczyźni, ludzie żyjący w stanie wdowieństwa i pozostające w sakramentalnych związkach małżeńskich. Biorąc pod uwagę typ rodziny, to czasopisma o treści religijnej najczęściej czytane są w rodzinach trzypokoleniowych (rodzice, dzieci, dziadkowie).

3. Praktyki i zwyczaje religijne w rodzinie

Ujmowane są jako zachowania religijne, spełniane przez członków grupy religijnej. Nie oznacza to, że wszystkie te praktyki mają charakter zbiorowy czy publiczny. Niektóre z nich są w danej grupie religijnej spełniane indywidualnie i prywatnie.

W socjologii religii uwzględnia się głównie pięć praktyk religijnych jednorazowych: chrzest dziecka, pierwsza komunia święta, bierzmowanie, ślub kościelny i pogrzeb katolicki. Wszystkie te praktyki nie tylko świadczą o lojalności katolika wobec Kościoła ale także wywołują pewne zmiany w jego sytuacji życiowej i rodzinnej.

Pierwszą z praktyk religijnych jednorazowych jest sakrament chrztu świętego. Jest on fundamentem całego życia chrześcijańskiego i etapem do innych sakramentów św. Przyjmowanie chrztu jest praktyką prawie powszechną wśród rodzin w Polsce.

Drugą praktyką jednorazową jest pierwsza komunia św. Prawie wszyscy rodzice pragną aby ich dzieci przystąpiły do pierwszej komunii św. Jak wykazały badania dla 92,5% pierwsza komunia św. odbyła się w dzieciństwie, a tylko dla 0,9% – nie.

Trzecią praktyką jednorazową jest sakrament bierzmowania. Badania wykazały, że 90,1 % przystąpiło do bierzmowania, a 3,3% nie przystąpiło.

Następną praktyką religijną jest ślub kościelny. Ważne jest zawieranie małżeństw w kościele (tak twierdzi 80,6%, uzależnia od okoliczności –12,7%, przeciwnego zdania jest 6,7%).

Piątą i ostatnią praktyką jednorazową jest pogrzeb. Jak wynika z badań, aż 86,1% przywiązuje wielką wagę do pogrzebu kościelnego i uważa go za ważną przysługę oddaną zmarłemu. Tylko bardzo mała grupa osób (3,4%) nie ma takiego przekonania. Natomiast co 10 badany uzależnia od okoliczności.

Można stwierdzić, że spełnianie praktyk religijnych jednorazowych w rodzinach polskich jest bardzo wysokie. Nie wszystkie jednak wymienione praktyki jednorazowe są spełniane w tym samym stopniu.

Z kolei uczestnictwo w niedzielnej mszy św. jest nie tylko wypełnieniem nakazu obowiązku ale regularnie odnawianą przynależnością do Kościoła.

Przystępując do omówienia pierwszej z wymienionych praktyk religijnych, trzeba przyjrzeć się, jak przedstawia się stan *dominicantes* rodzin polskich.

Łączny wskaźnik praktykujących systematycznie (57,9) i niesystematycznie (24,9%) kształtuje się na wysokim poziomie i wynosi 84,8%. Obok katolików niedzielnych, występuje kategoria katolików rzadko praktykujących – 11%. Niepraktykujący zaś stanowią 5,9%. Spośród ogółu badanych 23,2% uczęszcza na mszę św. raz w miesiącu a 15,6% kilka razy w roku. Natomiast grupa praktykujących rzadko stanowi 4,3%, a nie praktykujących 3,6%. Od strony formalnej katolicy nie spełniający obowiązkowych praktyk religijnych są nadal członkami Kościoła, jednakże z własnej woli nie chcą już utrzymywać z nim łączności. Interesujące jest, że co setna osoba uczęszcza codziennie na mszę św.

Z najnowszych badań wynika (2006 r.), że udział w niedzielnej mszy św. dla całej Polski wynosi 44,5%. Najwyższe wskaźniki *dominicantes* uzyskały diecezje: tarnowska – 72,3%; rzeszowska – 68,5%; przemyska – 64,7%. Najniższe zaś diecezje: sosnowiecka – 29,9%; szczecińsko-kamieńska – 29,3% r. i łódzka – 30,7%. Natomiast wskaźnik *communicantes* dla Polski wynosił 16,1%[4].

Kobiety są bardziej praktykujące niż mężczyźni. Najwyższy wskaźnik praktykujących systematycznie mają wdowy i wdowcy oraz osoby żyjące w sakramentalnym małżeństwie, ludzie z wykształceniem podstawowym i wyższym a także emeryci, renciści i gospodynie domowe. W postawach niepraktykujących przoduje młodzież, bezrobotni a także mieszkańcy miast powyżej 100 tys. Wydaje się, że brak czasu nie może być główną przyczyną nie spełniania praktyk religijnych, przynajmniej dla części z nich, chociaż bezrobotni powinni mieć więcej czasu, część z nich być może pracuje „na czarno".

Wiele rodzin uczestniczy w pielgrzymkach, które są pobożnym nawiedzeniem miejsc świętych. Mogą mieć one charakter uzyskania odpustu oraz odprawienia pokuty. W dzieciństwie 1/4 osób była na pielgrzymce a 3/4 nie brała udziału. Sytuacja diametralnie się zmienia, gdy respondent jest osobą dorosłą. Stwierdzono, że w ostatnich 6-8 lat – 81,8% nie było ma pielgrzymce, zaś co dziesiąta osoba była jeden raz a co ósma kilka razy na pielgrzymce. Z kolei najbardziej rodziny uczestniczą w odpustach parafialnych (8,6%) i związanych z rekolekcjami (8,1%). Pozostałe odpusty stanowią śladowe wielkości.

Do praktyk publicznych nadobowiązkowych należą także nabożeństwa paraliturgiczne: nieszpory, majowe, różańcowe, Droga Krzyżowa,

[4] G. Gudaszewski, *Statystyka „dominicantes" i „communicantes" w diecezji drohiczyńskiej*. W: *Postawy religijno-społeczne katolików diecezji drohiczyńskie*j, red. E. Jarmoch, W. Zdaniewicz, Warszawa 2010, s. 182.

Gorzkie Żale. które w mniejszym lub większym stopniu wypełniane są przez Polaków. Udział w tych praktykach świadczy o gorliwości religijnej i pogłębianiu religijności indywidualnej. Uzyskane wskaźniki w tym względzie kształtują się w granicach 33%-54%. Z przeprowadzonych korelacji wynika, że w tych nabożeństwach paraliturgicznych najbardziej uczestniczą ludzie powyżej 60 lat. Najbardziej ulubionym nabożeństwem jest Droga Krzyżowa. Stosunkowo najsłabiej uczestniczy w tych nabożeństwach młodzież a najmniej popularną praktyką dla nich są Gorzkie Żale. Interesujące jest zjawisko, że najniższe wskaźniki uczestnictwa w tych wszystkich nabożeństwach paraliturgicznych uzyskali małżonkowie żyjący po ślubie cywilnym, z wykształcenie wyższym, kupcy, biznesmeni, przedsiębiorcy, mieszkańcy miast 51-100 tys. i młodzież ucząca się.

U podstaw praktyk religijnych nadobowiązkowych, tkwią przede wszystkim postawy osobiste. Codzienny pacierz uchodzi w przekonaniu znacznego odsetka rodzin polskich, zwłaszcza w parafiach wiejskich, za elementarny obowiązek religijny katolika, stanowiący nierzadko jedyny składnik wychowania religijnego w rodzinie. Zaniedbanie tej właśnie praktyki pobożnej wielu katolików traktuje jako grzech ciężki. Z badań wynika, że w dzieciństwie, gdy respondent miał 12 lat codzienne odmawianie modlitwy było spełniane przez 46,8%, raz lub kilka razy w tygodniu – 38,1%,zaś co najmniej raz w miesiącu 4,7% a kilka razy w roku modliło się 2,7% i tyleż samo rzadziej. Tylko 1,3% osób nie modliło się wcale. Na takie wskaźniki wpływ miało przede wszystkim wychowanie rodzinne. Tylko 0,1% nie znała swoich rodziców. W okresie dorosłości zmniejszyły się tylko o kilka procent wskaźniki odmawiania modlitwy i wzrosły o 3,3% nie modlących się wcale.

Z kolei z badań ogólnopolskich, przeprowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAK wynika, że do codziennej lub prawie codziennej modlitwy przyznało się 66,8%. Natomiast 82,6% opowiada się za częstym odmawianiem pacierza[5].

Okazuje się, że zdecydowana większość dzieci wychowała się w domu rodzinnym, w którym w mieszkaniu był krzyż lub ikona (95,8%), a tylko 5,4% nie pamięta tego. Większość z nich (87%) także uczęszczało na naukę religii w okresie szkoły podstawowej, a 2,6% od czasu do czasu. Wyniesione wzorce z domu rodzinnego są w dalszym ciągu kultywowane prawie z identyczną intensywnością, 94% posiada obecnie w mieszkaniu

[5] S. Zaręba, *Rytualistyczne zaangażowania Polaków – regres czy stabilizacja.* W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. W. Zdaniewicz, S. Zareba, Warszawa 2004, s. 77.

krzyż, ikonę, obrazek św. Zauważa się obecnie minimalne odchodzenie od tej praktyki przez młodzież (18-25 lat – 11,5%) i ludzi z wyższym wykształceniem (10,4%), szczególnie z miast powyżej 100 tys. mieszkańców (13,4%)[6].

Socjalizacja rodzinna w dziedzinie życia religijnego ma swoje odzwierciedlenie w częstotliwości modlitwy. Rodzice są dla swoich dzieci najwcześniejszym modelem życia a rodzina, szczególnie w środowisku tradycyjnym, posiada wyjątkowe warunki i szansę przekazywania swoim dzieciom religijnych wartości. Atmosfera domu rodzinnego i kult emblematów religijnych w domu, ma swoje odzwierciedlenie w postawach religijnych dzieci.

Ostatnią praktyką nadobowiązkową, którą uwzględniamy w tej dymensji jest przestrzeganie niektórych zwyczajów religijnych. Wiele zwyczajów oraz obrzędów rodzinnych i dorocznych jest powiązanych z liturgią Kościoła katolickiego. Każdego, kto zna specyfikę polskiej kultury chrześcijańskiej i obyczajowej, zjawisko to nie zaskakuje.

Najpopularniejszą praktyką w rodzinach polskich jest zwyczaj dzielenia się opłatkiem na Boże Narodzenie (98%) i święcone na Wielkanoc (98%). Także uroczystość Wszystkich Świętych i 2 listopada jako Dzień Zaduszny cieszą się wielką popularnością (96%). Również zwyczaj święcenia palm zachowywany jest przez 91,2% badanych, gromnic 72,9%, oraz ziół 53,6%.

Należy stwierdzić, że pobożnościowe praktyki i zwyczaje religijne są nadal głęboko zakorzenione w polskiej kulturze i w życiu rodziny wielopokoleniowej. Można śmiało twierdzić, że kultywowanie ich tak szybko nie osłabnie, ponieważ są one mocno osadzone w kulturze chrześcijańskiej, w której zmiany zachodzą bardzo wolno.

4. Moralność i wspólnota religijna

Traktujemy je jako konsekwencje wiary religijnej w dziedzinie życia codziennego. W zakresie moralności religijnej wchodzi szereg norm i zasad dla ludzi wierzących, które Kościół katolicki formułuje w swym kodeksie moralnym i oczekuje respektowania tych norm w strukturze codziennej moralności.

Z szeregu pytań zamieszczonych w kwestionariuszu, dotyczących przedmałżeńskich kontaktów seksualnych wybraliśmy problem tzw. czysto-

[6] E. Jarmoch, *Religijność indywidualna Polaków*. W: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski, Warszawa 2000, s. 400.

ści przedmałżeńskiej, mocno akcentowany w wychowaniu rodziny chrześcijańskiej.

2/5 respondentów zaaprobowała swobodę życia seksualnego przed ślubem kościelnym. Opinię zgodną z etyką katolicką, która mówi, że ściślejsze kontakty seksualne przed ślubem w Kościele są niedozwolone prezentuje w badaniach 31,4% zaś 19,5% uzależnia od różnych okoliczności wiedzy[7]. Z analizy powyższej jasno wynika, że nie ma całkowitej zgodności moralnej oceny życia seksualnego przed zawarciem ślubu w Kościele.

Następny problem, którym się zajmiemy to sprawa stosowania środków antykoncepcyjnych. Wśród badanej społeczności Polaków tylko 27,2% odrzuca stanowczo stosowanie środków antykoncepcyjnych i opowiada się zdecydowanie za doktryną katolicką. Aprobacie dla stosowania środków antykoncepcyjnych (48%)[8]. Ograniczenie zasięgu praktyk antykoncepcyjnych wymaga zmiany mentalności współczesnego człowieka. Przezwyciężenie antykoncepcji może dokonać się jedynie poprzez wychowanie młodego człowieka do odpowiedzialności za swoje postępowanie, poprzez ograniczenie propagandy antykoncepcyjnej oraz przekonywanie go do odpowiedzialnego rodzicielstwa. Kształtowanie pozytywnych postaw wobec tych wartości staje się wyzwaniem naszych czasów skierowanych do ludzi dobrej woli, zwłaszcza do młodych ludzi, ich rodziców jak i nauczycieli, wychowawców i katechetów.

W akceptacji wybranych zachowań moralnych związanych z życiem małżeńsko-rodzinnym, zawarte są pewne odniesienie do konkretnych norm i zasad moralnych. Chociaż już w samych zasadach moralnych może być zawartych szereg norm moralnych, dlatego w naszych analizach, dotyczących zachowań moralnych, uwzględniono bądź te zachowania, bądź normy z nimi związane.

4/5 katolików twierdzi, że zdrada małżeńska jest niedozwolona, co zgodne jest z etyką katolicką. Natomiast 5,1% aprobuje zdradę małżeńską, a 9,6% respondenów uzależnia od różnych czynników.

Osobne zagadnienie stanowi problem rozwodów. Kościół odrzuca zdecydowanie rozwody małżeństw doprowadzające w dalszej konsekwencji do rozpadu rodziny i tragedii życiowych potomstwa.

Badania wykazały, że 44,9% neguje katolicką normę przeciwstawiającą się rozwodom. Aprobuje katolicką normę negującą rozwody 22,9% na-

---

[7] S. Zaręba, *Postawy Polaków wobec zasad moralnych religii katolickiej*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. W. Zdaniewicz, S. Zaręba, Warszawa 2004, s. 94.

[8] Tamże.

tomiast 26,6% uzależnia od różnych okoliczności[9]. Zauważamy pewien brak zrozumienia dla katolickiej etyki o nierozerwalności małżeństwa, nawet wśród osób wierzących. Fakt dopuszczania możliwości rozwodu i jego akceptacja jest poważnym odejściem od tradycyjnych norm moralnych małżeństwa i rodziny.

Norma zakazująca przerywanie ciąży (61%) wykazuje niską aprobatę. Tylko 10,7% opowiada się za dopuszczalnością przerywania ciąży lub zajęli uzależniające stanowisko (21,8%)[10]. Katolicka etyka stoi na stanowisku, że wszelkie okoliczności dopuszczające aborcję są złe moralnie i zakazane. W świetle takiego stanowiska nie ma miejsca okoliczność przerwania ciąży taka jak: zagrożenie zdrowia matki, trudne warunki materialne, wielodzietność, gwałt, czy chociażby nieplanowane dziecko.

W zachowaniach moralnych rodziny polskiej należy stwierdzić zdecydowane odrzucenie tradycyjnych norm etycznych. Poglądy nowego ładu moralnego wdarły się w mentalność współczesnej rodziny w warunkach wzrastającej wolności i niezależności. Jest to problem, który nie może być przeoczony przez rodziców jako naturalnych i pierwszych wychowawców swoich dzieci oraz przez instytucje do tego powołane (szkoła, Kościół).

Z kolei parafia jako podstawowa grupa religijna jest jednym z aspektów instytucjonalno-wspólnotowego wymiaru religijności rodziny polskiej. Poczucie przynależności religijnej można rozpatrywać w dwóch płaszczyznach: płaszczyźnie identyfikacji z instytucjami religijnymi oraz więzi z tymi instytucjami.

Badania świadczą o bardzo wysokim wskaźniku (93,9%) poczucia przynależności do grupy religijnej. Nie należy do kościoła tylko 5,9%. Świadomość więzi z Kościołem w Polsce posiada 90% rodzin. Więzi te są bardzo bliskie (12,1%), bliskie (43,1%) oraz luźne (34,8%). Zupełnie nie związanych ze swoim kościołem jest tylko 2,6%. Interesujące są przyczyny braku więzi z kościołem. Respondenci wymieniali wystąpienie z kościoła (0,8%), brak przyjęcia chrztu (0,2%) i inne powody.

Istotnym wskaźnikiem identyfikacji i więzi katolików z parafią macierzystą jest zakres udziału w kulcie religijnym, jaki bywa celebrowany w kościele parafialnym w niedziele, święta i dni powszednie, jak i zakres korzystania z posługi sakramentalnej którą świadczą księża.

Ponad połowa (54,9%) ankietowanych związana jest z kościołem parafialnym. Natomiast 1/3 tylko w pewnym stopniu a 15,3% jest przeciwnego zdania. Rodzina wielopokoleniowa (rodzicie, dzieci dziadkowie) prezen-

[9] Tamże.
[10] Tamże.

tują najwyższe odsetki więzi z parafią (68,8%) a także osoby żyjące w stanie wdowieństwa (75,6%). Poczucie więzi jest wysokie we wszystkich kategoriach społeczno-demograficznych. Bardziej czują się związani ze swoim kościołem kobiety niż mężczyźni, ludzie powyżej 46 lat, z wykształceniem podstawowym, mieszkający na wsi[11].

Ważnym przejawem i płaszczyzną kształtowania się postaw wobec parafii są różne rodzaje działań zbiorowych zorientowanych na dobro parafii. Chodzi tu o działania indywidualne i zespołowe mające na celu realizację określonych zadań parafialnych.

Z badań wynika, że rodziny w Polsce uczestniczą w wielu formach współpracy z parafią. Największy jest udział w realizacji praktyk religijnych w kościele parafialnym (79,8%) a następnie w składaniu ofiar na „tacę" podczas mszy św. – 77,3%, oraz w składaniu ofiary na remonty, budowy, zakupy różnych rzeczy do kościoła (69,7%). Zaś w osobistej pomocy przy kościele bierze udział 39,8% a w działalności charytatywnej uczestniczy 35% respondentów. Praktyki religijne w swoim kościele parafialnym realizowane są najczęściej przez rodziny wielopokoleniowe, mieszkające we wspólnym gospodarstwie domowym (92,3%)[12].

Ogólnie stwierdzamy, że przeważają zdecydowanie formy aktywności zinstytucjonalizowanej. Osobista aktywność parafialna jest podporządkowana formalnemu kierownictwu parafii.

****

Religijność w wymiarze globalnych postaw wobec wiary kształtuje się na wysokim poziomie. Osoby niezdecydowane w sprawach wiary i obojętne religijnie stanowią małe wielkości (3-8%). Kobiety są bardziej religijne niż mężczyźni. W postawach obojętności i niezdecydowania przodują mężczyźni. Największe nasilenie postaw obojętności, niezdecydowania i niewiary obserwuje się u ludzi żyjących w separacji, a także rozwiedzionych. Poziom przekonań religijnych kształtuje się różnie w odniesieniu do konkretnych prawd wiary, podobnie i w intelektualnym wymiarze religijności podstawowa wiedza katechizmowa, jako integralny jej element, jest niewystarczająca i zróżnicowana.

Ważnym źródłem zdobywania wiedzy religijnej jest rodzina. Większość rodzin (ponad 3/4) nie ma wątpliwości, że powinnością rodziców jest

[11] E. Firlit, *Parafia w społecznej świadomości*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia…*, s. 149.
[12] Tamże, s. 154.

uczenie własnych dzieci wyznawanej przez siebie wiary. Najpopularniejsze formy – zdaniem badanych, aby dobrze wypełnić tę powinność – to: przykład własnej religijności na co dzień, posyłanie dziecka na lekcje religii, chodzenie z nim na mszę św. (1/4), modlitwa wspólna z dzieckiem (10%), prowadzenie rozmów na tematy religijne a także uczenie zwyczajów religijnych i tradycji. Religijność rodziny polskiej w wymiarze praktyk religijnych utrzymuje się na wysokim poziomie (praktykujący systematycznie 58% i niesystematycznie – 25%).

Natomiast moralność religijna najbardziej ulega zmianom – w kierunku odchodzenia od stawianych przez Kościół obowiązujących ocen i norm moralnych, szczególnie w dziedzinie katolickiej etyki seksualnej życia małżeńsko-rodzinnego. Zaś w wymiarze wspólnoty religijnej, rodziny przejawiają dużą więź ze swoją parafią.

Summary

Religiosity in its dimension of overall attitudes towards faith is high. Persons uncertain in matters of faith or that religiously indifferent constitute only a small percentage (3-8%). Women are more religious than men. Men excel also in attitudes of difference and uncertainty. The greatest number of attitudes of difference, uncertainty and disbelief is observed in the group of people divorced or living in separation. The level of religious beliefs is different with regard to particular articles of faith. As to the intellectual dimension of religiosity, the basic catechism knowledge as its integral element in insufficient and diversified.

The family is an important source of acquiring religious knowledge. Most families (more than 75%) have no doubts that it is a duty of parents to teach children faith they themselves have.

Most of all, religious morality undergoes changes towards departing from norms and evaluations indicated by the Church, specially to the dimension of religious community, families manifest a great bond with their parishes.

Ks. prof. dr hab. Edward Jarmoch, prodziekan ds. nauki Wydziału Humanistycznego Akademii Podlaskiej w Siedlcach, Prezydent Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Ks. Andrzej Oworuszko
Papieski Wydział Teologiczny
Warszawa

Biblijne podstawy ekologii

The Biblical Foundations of Ecology

Słowa kluczowe:
Biblia, ekologia, troska, odpowiedzialność, ochrona, świat, człowiek, panowanie, środowisko
Key words:
Bible, ecology, care, responsibility, protection, world, man, rule, environment

Wiek, w którym żyjemy, jest bez wątpienia czasem kryzysu ekologicznego. Wraz z przyspieszonym rozwojem nauk przyrodniczych oraz postępem technicznym diametralnej zmianie zaczęła ulegać sytuacja dotycząca pozycji człowieka w świecie, który z woli Stwórcy został mu dany jako miejsce życia i działalności. Coraz częściej przyroda podlegająca zagrożeniom zaczyna wymagać ochrony. W przeciwnym razie, jak alarmują ekolodzy, może dojść do niekorzystnych zmian w środowisku i klęski ekologicznej[1].

W dyskusjach na temat ochrony naturalnego środowiska życia człowieka pojawia się dość często teza, która głosi odpowiedzialność judaizmu i chrześcijaństwa za nieumiarkowaną eksploatację środowiska naturalnego[2]. Zwolennicy takich poglądów, zło polegające na niekontrolowanym sposobie

[1] Por. F. Rosiński, *Człowiek a przyroda według Starego Testamentu*. W: *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*, red. A. Dyduch-Falniowska i inni, Kraków 2000, s. 11.
[2] Por. T. Ślipko, *Ekologiczna doktryna Kościoła*. W: *Rozdroża ekologii*, red. Tenże i inni, Kraków 1999, s. 62.

eksploatowania ziemi wyprowadzają z Pisma Świętego. Kamieniem obrazy jest tu idea dominacji człowieka nad ziemią, a klasyczne sformułowanie tej idei – zdaniem głoszących takie poglądy – występuje już w Księdze Rodzaju: „czyńcie sobie ziemię poddaną" (Rdz 1, 28). Ta wypowiedź oraz inne biblijne teksty o charakterze antropocentrycznym miały zaowocować w chrześcijańskiej tradycji przedmiotowym stosunkiem do przyrody i skłonić ludzi do jej bezwzględnej eksploatacji. Taka teza wynika z nieznajomości Pisma Świętego.

Biblia przyznaje człowiekowi uprzywilejowaną pozycję w stworzonym świecie, ale także zleca mu troskę o świat. Panowanie człowieka nad światem oznacza nie tylko prawo do korzystania z zasobów ziemi dla zaspokojenia swoich potrzeb, ale również odpowiedzialność za jego teraźniejszość i przyszłość. Analiza tekstów biblijnych, które mówią o miejscu i roli człowieka w stworzonym świecie, prowadzi do wniosku, że w Biblii nie ma pozwolenia na nieograniczoną dominację człowieka nad światem. Wyraźnie natomiast daje się wyczytać z kart Pisma Świętego zachętę do troski o świat i do odpowiedzialności za życie na ziemi[3]. Zrozumienie kwestii ekologicznej w dużej mierze zależy od wizji świata i od miejsca, jakie w tym świecie przyznaje się człowiekowi. Dla chrześcijanina wizja świata i relacja do świata została odniesiona do fundamentalnej perspektywy wyznaczonej przez prawdę o stworzeniu świata i człowieka przez Boga[4].

Sprzeczne poglądy na temat odpowiedzialności chrześcijaństwa za degradację naturalnego środowiska biorą się ze złej interpretacji tekstów biblijnych mówiących o roli i miejscu człowieka w świecie. Stąd zachodzi potrzeba głębokiej analizy biblijnego przesłania odnoszącego się do roli i miejsca człowieka, któremu Stwórca powierzył stworzoną przez siebie ziemię, i który z woli Boga jest częścią stworzonego świata.

Celem niniejszego opracowania nie jest ukazanie całej bogatej problematyki ekologicznej w tekstach biblijnych, lecz jedynie wskazanie na podstawy twierdzenia, że Biblia nakazuje człowiekowi troskę o świat.

1. Konsekwencje aktu stworzenia człowieka i świata

Biblijne opisy stworzenia świata i człowieka nie są ani kosmologią, ani opowiadaniem historycznym. Stanowią one refleksję o początkach histo-

[3] Por. J. Grzesica, *Ochrona naturalnego środowiska człowieka – problem teologiczno-moralny*, Katowice 1983, s. 27.

[4] Por. J. Nagórny, *Teologia ekologii*. W: *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2002, s. 189.

rii zbawienia, a ich autorzy nie mogli być świadkami wydarzeń „początków". Dlatego podstawowym zadaniem tych opisów jest przekazanie prawdy religijnej o całkowitej zależności człowieka i świata od Boga Stwórcy. Fakt stworzoności środowiska, w którym żyje człowiek, wiara, że wszechświat jest dziełem kochającego Boga i stanowi Jego własność, wyzwala w człowieku instynktownie tendencję do szacunku wobec świata i obchodzenia się z nim ostrożnie i z troską, jako rzeczą dobrą samą w sobie, niezależnie od jej możliwej użyteczności[5].

Świat został stworzony w sposób wolny i od nikogo niezależny. Jest on dziełem Boga, ukształtowanym nie z jakiejś wcześniej istniejącej materii[6], ale wyłączną materią jego istnienia jest Boża miłość[7]. Takie spojrzenie na dzieło stworzenia wyklucza wszelki rodzaj dychotomii i każdy rodzaj dualizmu, bo zarówno materia jak i duch pochodzą od tego samego Boga. „Oznacza to, że jedno i drugie (materia i duch) jest dobre, jedno i drugie jest miłe Bogu, ponieważ od Niego pochodzi i w Nim znajduje siłę życia"[8].

Zgodnie z przekonaniem autorów biblijnych stworzenie dokonało się mocą Bożego słowa (por. Rdz 1, 3, 6, 9 i inne). To stwórcze słowo Boga zostało w pewnym sensie „utrwalone" pod postacią ziemi, nieba, roślin, zwierząt i człowieka[9]. Bóg, choć przewyższa swoje stworzenia, to jest w nich obecny. Biblia naucza, że wielkość Boga względem stworzeń nie jest dla nich czymś upokarzającym, lecz przeciwnie – nobilituje je, wzmaga ich godność przydając im dodatkowej wartości, ponieważ dobroć i wielkość Stwórcy przenosi się na jego stworzenia, które odtąd stają się dobre i wielkie na swoją miarę[10].

Każde stworzenie nosi na sobie znamię podobieństwa do Stwórcy i głosi Jego wielkość, czyli chwałę. W ten sposób świat staje się znakiem Bożej obecności. Przyroda staje się rodzajem „Boskiej mowy", pełni funkcję języka, którym Bóg przemawia do ludzi, okazuje im swoją dobroć i ła-

---

[5] Por. J. Grzesica, *Ochrona środowiska*, dz. cyt., 72.

[6] Idea stworzenia świata „ex nihilo" wyraźnie występuje dopiero w 2 Mch 7, 28. Nie mniej jednak niektórzy bibliści twierdzą, że pierwszy opis stworzenia świata i człowieka taką prawdę zakłada (dla przykładu zob. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1992, s. 120). W księgach mądrościowych znajdujemy wiele tekstów, w których ta prawda „implicite" jest zawarta.

[7] Por. Z. Kijas, *Biblijne i teologiczne motywy ochrony przyrody*. W: *Mówić o ochronie przyrody. Zintegrowana wizja ochrony przyrody*, red. M. Gregoryczyk i inni, Kraków 2002, s. 30.

[8] Tenże, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004, s. 164.

[9] Por. Z. Świerczek, *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, Kraków 1990, s. 46-47.

[10] Por. Z. Kijas, *Biblijne i teologiczne*, art. cyt., s. 30.

skawość. Księga Mądrości wprost naucza, że przez stworzenia można poznać ich Stwórcę, bo piękno stworzonego świata jest odbiciem piękna samego Boga (por. Mdr 13, 5).

O swoich dziełach sam Stwórca zaświadcza, że są „dobre" (por. Syr 39, 33; Ps 119, 68; Ps 139, 14 i inne). Temu dziełu udziela Bóg błogosławieństwa i wcale nie ze względu na człowieka[11]. (por. Ps 45, 3; Ps 67, 7; Ps 107, 38 i inne). Dobroć stworzeń wynika zarówno z faktu, że stworzył ich dobry Bóg, jak również z nich samych, ponieważ Stworzyciel podzielił się z nimi swoją dobrocią, swoim życiem i swoim pięknem i dlatego niosą one w sobie Jego odbicie[12]. Wyrazem dobroci bytów stworzonych jest to, że „niosą zdrowie i nie ma w nich śmiercionośnego jadu, ani władania Otchłani na tej ziemi" (Mdr 1, 14).

Tym, co najbardziej zbliża stworzenia, w tym także człowieka, do ich Stwórcy jest dar życia. Bóg, nazwany w Biblii „miłośnikiem życia" (Mdr 11, 26), podzielił się tym darem ze swoimi stworzeniami, które przez to nabrały wyjątkowej wartości, ponieważ życie stanowi wartość największą. I dlatego można mówić o autonomii przyrody względem człowieka, ale nie wobec Boga, od którego człowiek odchodząc, zrywa z życiem, czyli umiera[13]. Słuszna autonomia, to prawa przyrody, które „człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować"[14], ale zawsze w poczuciu własnej stworzoności.

To, że świat swoje istnienie zawdzięcza Bogu oraz że wszystkie stworzenia są dobre, powinno wywoływać u ludzi szacunek wobec stworzenia. Do takiego szacunku zachęcali m.in. ojcowie soborowi: „wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować"[15]. Stąd motywem szacunku człowieka wobec stworzonych rzeczy powinna być wdzięczność Bogu[16] i świadomość, że świat jest Jego własnością (por. Ps 24, 11, Ps 46, 9).

---

[11] Por. Tenże, *Początki świata*, art. cyt., s. 164.
[12] Por. Z. Świerczek, *Ekologia*, dz. cyt., s. 47.
[13] Por. Z. Kijas, *Biblijne i teologiczne*, art. cyt., s. 30.
[14] Konstytucja Soboru Watykańskiego II o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*, 1965 (dalej cytowana jako KDK) 36.
[15] Tamże.
[16] KDK 37: „Człowiek bowiem przez Chrystusa odkupiony i uczyniony w Duchu Świętym nowym stworzeniem, może i powinien miłować rzeczy same jako stworzone przez Boga. Otrzymuje je bowiem od Boga i widzi je niejako spływające z ręki Bożej – dlatego je szanuje. Dziękując za nie Bogu – Dobroczyńcy i używając stworzeń i korzystając z nich w du-

Naturalna dobroć stworzeń jeszcze bardziej została podkreślona i wyeksponowana przez odniesienie do człowieka, ponieważ zostały one stworzone po to, aby mu służyły[17]. Poprzez związek świata z człowiekiem całe stworzenie zostało wyniesione do nowej godności[18] (por. Ps 104, 14; Ps 147, 8 i inne). Służebną rolę bytów, powołanych przez Boga do istnienia, podkreśla mędrzec Syrach, zwracając jednak uwagę, że służą one „ku dobremu" tym wszystkim, którzy boją się Boga (por. Syr 39, 26-27).

Syrach podkreśla, że wszyscy ludzie od Boga otrzymują konieczne do życia dobra, ale nie wszystkim służą one w jednakowy sposób. Nawet to, co zaliczane jest do tzw. klęsk żywiołowych (ogień, grad, wichury, głód, zaraza) są w swojej naturze doskonałe, ponieważ ich celem jest wymierzenie kary grzesznikom i do tego zostały one przez Stwórcę przystosowane (Syr 39, 28-31)[19].

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, iż charakter relacji stworzonego świata do człowieka, zgodnie z myślą mędrca, zależy od moralnej dyspozycji człowieka. Człowiek dobry odczuwa przyjacielską więź ze światem stworzonym, człowiek zły natomiast doświadcza jej przeciwności. Zwrócenie się ku dobru jawi się więc jako szansa na zachowanie przyjacielskich relacji człowieka ze światem stworzonym, a więc ma wyraźnie znaczenie „ekologiczne".

Obok faktu stworzenia świata i tego wszystkiego, co go zapełniło, należy zwrócić uwagę na troskę Stwórcy o swoje stworzenie. Bóg nie tylko świat stworzył, ale także nieustannie troszczy się o niego, podtrzymując go w istnieniu (por. Mdr 16, 24-26). Autor natchniony podkreśla, że człowiek żyje nie dzięki temu, iż ziemia wydaje plon, ale dzięki słowu Bożemu, które go podtrzymuje[20]. Podobną myśl znajdziemy w Mdr 1, 14, Ps 36, 7; 74; 119; 145, 15 n; 147, 8 n.

Stworzonemu przez siebie światu Bóg ustalił pewne stałe reguły funkcjonowania, które sprawiają, że wszystko dzieje się zgodnie z Boskim planem, w ładzie i harmonii. Wszystko zostało stworzone „pięknie" (por. Koh 3, 10-13; Ps 139, 13-14; Syr 39, 12-42, 14), a wierność tym wewnętrz-

---

chu ubóstwa oraz wolności, wprowadza siebie w prawdziwe posiadanie świata nigdy nic nie mając, a wszystko posiadając".

[17] Dekret o apostolstwie świeckich Soboru Watykańskiego II *Apostolicam Actuositatem* 7: „Ta naturalna dobroć rzeczy doczesnych otrzymuje jakąś specjalną godność przez ich stosunek do osoby ludzkiej, ponieważ są stworzone dla służenia jej".

[18] Por. Z. Świerczek, *Ekologia*, dz. cyt., s. 48.

[19] Por. S. Potocki, *Rady Mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu*, Lublin 1998, s. 243.

[20] Por. Tamże, s. 298.

nym prawom przyrody jest konieczna dla zachowania piękna stworzeń i harmonii w świecie[21].

Zwieńczeniem stwórczego dzieła Boga jest powołanie do istnienia człowieka. Stworzenie istoty ludzkiej dokonuje się w sposób bardzo uroczysty i jest ukoronowaniem całego dzieła, po zakończeniu którego Stwórca może stwierdzić, że jest ono „bardzo dobre" (Rdz 1, 31). W wielu miejscach Biblia utrwala przekonanie, że także człowiek źródło swego istnienia ma w Bogu (por. Ps 139, 13-14; Ps 8, 5 nn; Syr 4, 6; 7, 30; 15, 14; 17, 1. 3; 32, 13; 33, 10. 13; 38, 1. 12; 39, 5). Ponieważ jest on istotą stworzoną, dlatego jego egzystencja i działanie posiadają granice[22]. Wiara w Boga Stworzyciela oznacza także przyjęcie i respektowanie ustalonego przez Niego ładu.

Mówiąc o stworzeniu człowieka Biblia naucza, że został on powołany do istnienia na Boży obraz (por. Rdz 1, 27). W omawianiu treści „obrazu" zwraca się uwagę na jego wieloaspektowość[23]. Poprzez obraz człowiek otrzymuje (jako jedyny z całego stworzenia) możliwość prowadzenia dialogu z Bogiem. Tylko człowiek jest dla Boga partnerem.

To bycie „obrazem" to także zdolność i potrzeba otwarcia się na innych ludzi. „W Księdze Rodzaju (Rdz 1, 27) powiedziano, że człowiek – *obraz Boży* został stworzony *mężczyzną i kobietą*. Podkreślenie w tym kontekście faktu istnienia dwu płci wskazuje na charakterystyczną dla człowieka zdolność do dialogu i do tworzenia międzyludzkiej wspólnoty"[24].

Trzecim elementem (aspektem) bycia „obrazem Boga" jest zdolność podporządkowywania sobie ziemi, czyniąc z niej godne mieszkanie dla siebie. Człowiek ma „uczynić sobie ziemię poddaną" (Rdz 1, 28) i ma panować nad całym wszechświatem, oczywiście zgodnie z ustalonym przez Boga porządkiem (por. Syr 17, 1-4). Bóg napełnił istoty ludzkie zdolnością myślenia, wolną wolą oraz „położył oko swoje w ich sercu, aby im pokazać wielkość swoich dzieł" (Syr 17, 8).

Pisarze biblijni, mówiąc o człowieku jako władcy stworzenia, mają na myśli starotestamentowy ideał króla, który w rządzeniu powinien odznaczać się mądrością oraz troską o pomyślność swoich poddanych (por. Ps 72, 1-4; Prz 8, 15 n; 16, 10).

---

[21] Por. G. Witaszek, Ekoetyczne zadania Kościoła, *Homo Dei* 60 (1991) nr 3 (221), s. 117-120.

[22] Por. W. Bołoz, *Biblijne podstawy ekologii*. W: *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, red. J. Dołęga i inni, Warszawa 2001, s. 356.

[23] Por. Z. Kijas, *Biblijne…*, art. cyt., s. 31-32.

[24] J. Grześkowiak, Teologiczne przesłanki odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 27/28 (1980), s. 13.

Z podbijaniem ziemi związana jest zdolność do wykonywania pracy. Człowiek, tak jak Bóg, ma pracować i odpoczywać, aby w ten sposób kontynuować rytm stwórczej pracy i odpoczynku, wprowadzając w ten sposób w swoje życie Boga i Jego rytm. W rozwijaniu dzieła stworzenia staje się człowiek partnerem Boga i w ten sposób, osiągając swoją chwałę, ukazuje jednocześnie wielkość (chwałę) Boga[25].

Wszystkie przytoczone wymiary, czy też aspekty „obrazu" są ważne. Włączają one bowiem człowieka w jeden wielki obieg życia, które swoje źródło posiada w Bogu i obejmuje całe stworzenie. Człowiek nie jest samotną wyspą, nie jest obok stworzeń, ponad nimi, przeciwko nim, ale razem z nimi. Dar życia, który otrzymała istota ludzka w akcie stworzenia, włącza ją w ścisłą wspólnotę wszystkich stworzeń, które mają wspólnego Ojca. Biblia nie absolutyzuje funkcji człowieka, który w żaden sposób nie może pretendować do zajmowania uprzywilejowanej funkcji arystokraty w ziemskiej wspólnocie życia[26]. Naucza, że nie tylko człowiek jest obrazem Boga, lecz całe stworzenie osiągające piękno przez ludzką pracę jest obrazem („naśladownictwem") nieba, miejsca opromienionego Bożą obecnością[27].

Omawiając należyty stosunek człowieka do stworzeń nasuwa się pytanie, czy w Biblii można odnaleźć jakąś ogólną koncepcję odnoszenia się „pana ziemi" do przyrody ożywionej i nieożywionej. Wziąwszy pod uwagę fakt, że teksty starotestamentowe powstawały w ciągu wielu setek lat w różnych warunkach kulturowo – społecznych należy stwierdzić, że biblijne wypowiedzi o stanowisku i roli człowieka w przyrodzie nie mają jednolitego charakteru. Można jednak odnaleźć w Biblii pewne ustalenia normatywne dotyczące stosunku człowieka do otaczającego go świata.

Zdaniem B. Irrganga[28] w Starym Testamencie wyróżnić należy trzy zasadnicze modele relacji człowieka do przyrody. Według pierwszego z nich – rajskiego – człowiek jako reprezentant Boga miał sprawować władzę nad stworzeniem. Ówczesne koncepcje sprawowania królewskiej władzy wyznaczały sposób wykonywania tej władzy przez rodzaj ludzki. W raju nie ma mowy o zabijaniu zwierząt, ponieważ pokarmem dla człowieka miały być owoce roślin (por. Rdz 1, 29-30).

Nadanie człowiekowi władzy nad zwierzętami (przyrodą) nie łączyło się z jakąś tyranią nad nimi i jej niszczeniem. Rajski model opisuje stan ide-

---

[25] Por. W. Granat, *Partnerstwo człowieka z Bogiem w rozwijaniu dzieła stworzenia*. W: *Odpowiedzialni za świat*, red. Z. Walkiewicz, Poznań 1982, s. 127-141.
[26] Por. Tamże.
[27] Por. J. Grześkowiak, *Teologiczne przesłanki*, art. cyt., s. 14.
[28] Por. Tenże, *Christliche Umweltethik*, München 1992, s. 120-122.

alny, zakładający idealną harmonię miedzy poszczególnymi „elementami" stworzonego przez Boga świata.

Drugi model, postdyluwialny, bierze pod uwagę realia ludzkie po upadku pierwszych rodziców i po potopie. Jego podstawę stanowi przymierze zawarte między Bogiem a „wszelką istotą żyjącą" po potopie (por. Rdz 9, 16). Grzech spowodował, że przyroda nabrała dla człowieka innego sensu. Ziemia z powodu ludzkiego grzechu została przeklęta (por. Rdz 3, 17). Grzech człowieka miał zatem znaczenie antyekologiczne[29], ponieważ dotknął swoimi skutkami całe stworzenie, które „aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia" (Rdz 8, 22). Zmianie uległ poufały stosunek człowieka do Boga i pierwotne partnerstwo pierwszych ludzi. To noachickie przymierze nie zawiera już idei wegetarianizmu: człowiek będzie hodował zwierzęta, polował na nie i zabijał je w celach konsumpcyjnych. Jednak zabijanie ich bez potrzeby było zakazane u Żydów. Bóg ponownie udzielił człowiekowi „władzy nad ziemią" i wszelkim zwierzęciem, które ma się człowieka bać (Rdz 9, 2-7).

Trzeci model relacji człowieka do przyrody, spotykany u proroków, wykazuje charakter eschatologiczny. Przedstawia obraz sielankowy, powszechnie panującą harmonię, kiedy to nawet dzikie i drapieżne zwierzęta cechują się łagodnością (por. Iz 11, 6-8). Tego typy relacje prorok pojmuje jako „nowe stworzenie" (por. Iz 65; 66, 22; Oz 2, 20).

Refleksja teologiczno-biblijna wyraźnie wskazuje na fakt, że człowiek przez stworzenie go został tym samym włączony w zaplanowane przez Stwórcę relacje w przyrodzie. I choć dzieło stworzenia stanowi jedną z podstaw wielkości człowieka, to nie może on czuć się absolutnym panem przyrody[30].

2. Zadania człowieka wobec świata

Zadanie stworzonych ludzi zostało sformułowane w Rdz 1, 28: „(…) abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną (…)". Mamy tu do czynienia z tekstem najbardziej dotyczącym ekologii[31]. Wyrażenie „abyście uczyli ją sobie poddaną", które zostało użyte w tym tekście, jest kluczowym dla zrozumienia kierunku ludzkiej działalności, wyznaczonego człowiekowi przez Stwórcę. Użyty tutaj hebrajski termin שבכ oznacza między innymi

[29] Por. R. Rogowski, *Teoekologia*, Kraków 2002, s. 197.
[30] Por. Z. Kijas, *Biblijne…*, art. cyt., s. 33.
[31] Por. G. Witaszek, *Ekoetyczne zadania*, art. cyt., s. 116.

„nadepnąć", „podporządkować sobie", „wziąć w niewolę"[32]. (por. Za 9, 15; Jr 34, 11; Ne 5, 5; 2 Krn 28, 10). W cytowanym tekście Księgi Rodzaju termin ten, ujęty w kontekście, oznacza: „wykonywać władzę, „podporządkować sobie ziemię", tak jak ma to miejsce w przypadku zdobywania kraju i obejmowania go w posiadanie[33].

Warto zwrócić uwagę, że czasownik „poddać" pojawia się w Księdze Liczb właśnie w związku z ziemią (por. Lb 32, 22. 39). Treść wskazanych tekstów sugeruje, że dopiero wtedy, gdy ziemia jest zdobyta (poddana), może być wzięta w dziedziczne posiadanie. W Pwt 3, 19-20 interesujący nas czasownik „poddać" jest odpowiednikiem czasownika „odziedziczyć". W znaczeniu użytym przez deuteronomistę oznacza on „wziąć w dziedziczne posiadanie" ziemię, która została dana przez Boga[34].

„Czynić sobie ziemię poddaną" będzie więc oznaczało właściwe zarządzanie, włodarzenie, nigdy zaś pogwałcenie, które swe źródło ma w błędnym pojmowaniu suwerenności człowieka[35]. Zadanie sformułowane właśnie w ten sposób: „czyńcie ziemię poddaną" nie czyni z człowieka absolutnego pana przyrody. Ma on być „panem", ale w sensie „obrazu i podobieństwa", tzn. na sposób boski, jak jego Stwórca, którego jest ziemia (por. Ps 24, 1; 89, 12). Powyższe uwagi skłaniałyby do przetłumaczenia Rdz 1, 28 w następujący sposób: „weźcie ziemię w posiadanie". „Taki sens tego tekstu zdaje się sugerować również tablica narodów (Rdz 10). Skutkiem wzrostu liczby ludności, różnej co do rasy i narodu, jest jej rozprzestrzenianie się po ziemi. Poszczególne ludy mają wziąć w posiadanie obszary przewidziane im przez Boga"[36].

O przekazaniu ziemi w ręce ludzi był przekonany autor Księgi Hioba, który pisał: „ziemię dał w ręce grzeszników, sędziom zakrywa oblicza. Jeśli nie On – to kto właściwie?" (9, 24). Przytoczony fragment stanowi część szerszej wypowiedzi Hioba, który nie zgadza się z wypowiedziami swoich przyjaciół przekonanych o Bożej sprawiedliwości. Skoro Bóg niszczy zarówno grzeszników jak i sprawiedliwych wydawać się może, że czasem nawet ma On satysfakcję patrząc na ludzkie cierpienie[37]. Ponieważ przedmiotem naszych rozważań nie jest zagadnienie Bożej sprawiedliwości,

---

[32] Por. Za 9, 15; Jr 34, 11; Ne 5, 5; 2 Krn 28, 10.
[33] Por. G. Witaszek, *Ekoetyczne zadania*, art. cyt., s. 116.
[34] Podobna sytuacja zachodzi w Pwt 31, 3; Joz 1, 15.
[35] Por. Z. Kijas, *Biblijne…*, art. cyt., s. 33.
[36] J. Suchy, *Ekologiczne przesłanie Biblii*. W: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, s. 180.
[37] Por. komentarz do Hi 9, 24 w Biblii Poznańskiej.

więc nie będziemy szczegółowo analizować cytowanej wypowiedzi. Trzeba jednak podkreślić, że Hiob wyraźnie stwierdza, że ziemia została przekazana ludziom. Jej zarządcami są nie tylko grzesznicy, ale i ludzie sprawiedliwi.

W tym miejscu trzeba jeszcze raz przypomnieć, że teksty, które ukazują zamysł Boga-Stwórcy odnoszący się do roli człowieka w stosunku do przyrody, są wyrazem troski Boga o swoje stworzenie. Bóg kocha stworzenie i to powinno znaleźć odwzorowanie w postępowaniu człowieka. Ponieważ Bóg, jako „miłośnik życia", kocha wszystkie stworzenia, trudno przypuszczać, że dałby on życie czemuś, czego by nienawidził. A ponieważ kocha, dlatego cierpi ze stworzeniem wszędzie tam, gdzie jest zagrożona jego egzystencja[38].

Do idei panowania człowieka nad światem nawiązuje autor Ps 8, 7: „Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich; złożyłeś wszystko pod jego stopy". Werset ten jest wyraźną aluzją do Rdz 1, 28. Ten niezwykły dar panowania determinuje odniesienie człowieka do świata. To on jest królem stworzenia, wyznaczonym przez Boga do sprawowania władzy nad całym światem[39]. Zadanie, sformułowane przez kapłańskiego autora Księgi Rodzaju, należy zawsze rozumieć w kontekście podobieństwa człowieka do Boga, o czym już wyżej wspomniano.

Do Rdz 1 wyraźnie nawiązuje również autor Księgi Mądrości (9, 1-3). „Tekst ten podejmuje i rozwija pierwotny zamysł Boga co do człowieka, wyrażony w Rdz 1, 26, 28"[40]. Pisarz biblijny, co prawda używa terminów, których nie ma w tekście z Rdz, ale należy zauważyć, że występują one w innym miejscu Księgi Mądrości, mianowicie we fragmencie opisującym sposób rządzenia światem przez Boga[41]. W obu tych tekstach występują dwa te same czasowniki opisujące sposób rządzenia człowieka i Boga: δεσπόξω i διέπω. Pierwszy z nich oznacza „być panem", „władać",

[38] Por. Jon 4, 10-11: „Tobie żal krzewu, którego nie uprawiałeś i nie wyhodowałeś, który w nocy wyrósł i w nocy zginął. A czyż Ja nie powinienem mieć litości nad Niniwą, wielkim miastem, gdzie znajduje się więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi, którzy nie odróżniają swej prawej ręki od lewej, a nadto mnóstwo zwierząt?".

[39] Por. Por. A. Strus, *Śpiewajcie nam pieśni Syjonu (Księga Psalmów).* W: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 7. Pieśni Izraela. Pieśń nad Pieśniami, Psalmy. Lamentacje*, oprac. A. Strus i inni, Warszawa 1988, s. 59.

[40] M. Gilbert, *Mądrość Salomona*, t. 2, tłum. S. Kobiałka, Kraków 2002, s. 95.

[41] Por. Mdr 12, 15-16: „Tyś sprawiedliwy i rządzisz wszystkim sprawiedliwie: skazać kogoś, kto nie zasłużył na karę, uważasz za niegodne Twojej potęgi. Podstawą Twojej sprawiedliwości jest Twoja potęga, wszechwładza Twa sprawia, że wszystko oszczędzasz".

„opanować”[42], drugi natomiast tłumaczy się jako „obchodzić się z czymś”, „prowadzić”, „kierować”[43]. Żaden z nich, jak łatwo zauważyć, nie ma wydźwięku negatywnego a sposób rządzenia, jaki wynika z tłumaczenia nie ma nic wspólnego z działalnością despotycznego władcy.

Analiza biblijnego przesłania na temat zadań człowieka i jego relacji do świata prowadzi do wniosku, że władza „panowania” nad światem jest darem – zadaniem, które Stwórca przekazał człowiekowi.

Mądrość, z jaką Bóg w miłości stworzył świat, powinna znaleźć odbicie w relacji człowieka, będącego „obrazem” Boga, do stworzeń. W nakazie, zapisanym w Rdz 1, 28, który jednocześnie stanowi zadanie wyznaczone człowiekowi przez Stwórcę, zawarty jest jeszcze drugie element, którego nie można pominąć. Dotyczy on już nie relacji do ziemi, ale do zwierząt, żywych istot stworzonych przez Boga: „abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi”(Rdz 1, 28). Termin הדר, użyty w tekście w formie rozkazującej, odnosi się w szczególności do relacji między człowiekiem a zwierzętami i w swoim podstawowym znaczeniu w Starym Testamencie oznacza „stąpać”, „deptać”[44]. Uważna analiza różnych tekstów biblijnych, w których występuje ten czasownik, prowadzi do wniosku, że jego treścią jest: wydawanie rozkazów, rządzenie, prowadzenie i wskazywanie[45]. Wymienione czynności, jak łatwo zauważyć, należeć mogą do obowiązków króla, co z kolei prowadzi do wniosku, że autorowi kapłańskiego opisu stworzenia świata i człowieka chodziło o kierowanie zwierzętami w stadzie, pasterzowanie[46].

Obrazy pasterza i króla czasem na siebie nachodzą i chociaż królowie Izraela nie noszą tytułu „pasterz”, to jednak jest im czasem przypisywana jego rola (por. 1 Krl 22, 17; Jr 23, 1-2; Ez 34, 1-10). Warto też zauważyć, że w Starym Testamencie obraz „dobrego pasterza” przenoszony jest na Boga (por. Rdz 48, 15; Ps 24, 1; 80, 2)[47].

---

[42] Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 509.
[43] Por. Tamże, s. 571.
[44] Por. J. Suchy, *Ekologiczne przesłanie*, art. cyt., s. 178.
[45] Por. Tamże.
[46] Por. G. Witaszek, *Ekoetyczne zadania*, art. cyt., s. 116; por. J. Suchy, *Ekologiczne*, art. cyt., s. 178.
[47] Por. C. Lesquivit, X. Léon-Doufourt, *Pasterz i trzoda*. W: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Doufourt, Poznań 1994, s. 652. Szerzej na temat obrazu pasterza zob. R. Rumianek, Obraz pasterza na Starożytnym Wschodzie i w Biblii, *Studia Theologica Varsaviensia* 19 (1981) nr 1, s. 5-20.

Drugie zadanie, obok objęcia w posiadanie ziemi, dotyczy zatem prowadzenia zwierząt, wydawania im rozkazów. Jest to związane z ustaleniem w ramach doczesności pewnego porządku, w którym ludzie będą posiadali nadrzędną pozycję wobec świata zwierząt. Można więc powiedzieć, że Bóg powierzył człowiekowi zadanie „dominowania" nad stworzeniem. Trzeba tu jednak przypomnieć, że autorzy ksiąg biblijnych nie propagują jakiejś idei monarchicznej. Przewodzenie światem jest wyłączną domeną Boga, który władzę tę przekazał jednak człowiekowi, a ten, przez panowanie (pasterzowanie) powinien objawiać swoje podobieństwo do Stwórcy[48]. Człowiek, uczyniony „na obraz Boży" powinien sprawować władzę nad ziemią tak, by uznać i uszanować Boży porządek stworzenia kierując się bojaźnią Pańską, którą Stwórca złożył w ludzkim sercu.

G. Witaszek[49] uważa, że terminy שבכ (czynić poddanym) oraz הדר (panować) mogą być rozumiane jako dwie różne stylistycznie formy tego samego podstawowego znaczenia. Takie tłumaczenie sugerowałoby, że autor biblijny chciał wyrazić myśl, iż człowiek ma przyjąć ziemię i zarządzać nią w taki sposób, aby żywe istoty, powołane do istnienia przez Stwórcę, miały na niej szansę pozytywnego rozwoju.

Obydwa wyrażenia: „czynić sobie ziemię poddaną i „panować nad zwierzętami" nie są więc równoznaczne z bezwzględną, nieumiarkowaną eksploatacją przyrody. Są to raczej obrazowe synonimy „brania w posiadanie" i „oswajania"[50]. „Brać w posiadanie" nie oznacza niszczyć, ale dbać o świat, stymulować jego rozwój zgodnie z zamysłem Stwórcy.

Innym tekstem biblijnym, który ma szczególne znaczenie ekologiczne, jest fragment pochodzący z drugiego opisu stworzenia świata i człowieka: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał" (Rdz 2, 15). Zacytowany werset wskazuje bardzo wyraźnie na dwa zadania, które Stworzyciel powierzył człowiekowi. Ulepiony z „prochu ziemi" i ożywiony „tchnieniem życia" człowiek, zostaje umieszczony w rajskim ogrodzie i ma go „uprawiać" i „strzec". W obrazie przedstawionym przez autora biblijnego człowiek posiada swoją rolę, otoczone stepem i pustynią. Życie roślin, a tym samym człowieka, całkowicie zależy od deszczu, tzn. od Boga. Działalność człowieka natomiast będzie pozostawała zawsze w relacji do przestrzeni, w której żyje.

[48] Por. J. Suchy, *Ekologiczne przesłanie*, art., cyt., s. 179.
[49] Por. Tenże, *Ekoetyczne zadania*, art. cyt., s. 116.
[50] Por. J. Grześkowiak, *Teologiczne przesłanki*, art. cyt., s. 16.

Czasownik „uprawiać” w języku hebrajskim wyrażony jest przez דבע i w pierwszym rzędzie oznacza on „obsługiwać”[51]. Na określenie „doglądać” tekst hebrajski używa terminu רמש, który pierwotnie odpowiadał znaczeniu „ochraniać”, „czuwać”, „zabezpieczać”[52]. Użyte w przytoczonym fragmencie czasowniki „uprawiać” i „strzec” są komplementarne i odnoszą się do pozytywnej działalności człowieka, która ma polegać na tworzeniu i zachowaniu przestrzeni, w której został on umieszczony przez Stwórcę[53]. Owa życiowa przestrzeń, w której Bóg umieścił człowieka, domaga się jego aktywnej działalności, ożywionej i zachowawczej.

3. „Theo-ekologiczne” orędzie Biblii

Współczesne dyskusje ekologiczne oraz zasygnalizowane wcześniej zarzuty stawiane chrześcijaństwu, a przede wszystkim potrzeba teologii ekologicznej domagają się sięgnięcia do biblijnej nauki o stworzeniu. Problem ekologiczny jest dziś jednym z najtrudniejszych zagadnień, które domagają się współcześnie rozwiązania. Kościół, któremu przecież nie są obce radości i smutki współczesnych ludzi[54], nie może pozostać obojętnym na zagrożenia związane ze skażeniem środowiska naturalnego.

Kryzys ekologiczny jest spowodowany bardzo różnymi przyczynami, ale źródłem największego zagrożenia jest sam człowiek, jego rozkład wewnętrzny i nastawienie na materialne korzyści[55]. Odrzucenie Boga i Jego przykazań, które jest przyczyną braku wewnętrznej koordynacji człowieka, narusza, a nawet całkowicie niszczy relacje człowieka z innymi ludźmi i całą otaczającą go przyrodą. Dlatego zagadnienia ekologicznego nie można ujmować tylko w kategoriach cywilizacyjnych. Trzeba uwzględnić kontekst humanistyczny, tzn. samego człowieka, jego religijność i zasady moralne, którymi kieruje się w codziennym życiu[56].

Ważnym i pilnym zadaniem wydaje się zatem kształtowanie postawy ekologicznej poprzez budzenie świadomości wiary w Boga, Stworzyciela kosmosu i wszelkich form życia. Człowiek, zwłaszcza zaś wierzący, powinien mieć świadomość, że nie jest absolutnym panem ziemi. Ojcowie Soboru Watykańskiego II wyraźnie stwierdzają, że zlecenie rządzenia nad

---

[51] Por. G. Witaszek, *Ekoetyczne zadania*, art. cyt., s. 117.
[52] Por. Tamże.
[53] Por. J. Suchy, *Ekologiczne przesłanie*, art. cyt., s. 177.
[54] Por. KDK 1.
[55] Por. A. Szafrański, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, Lublin 1993, s. 9.
[56] Por. Tamże.

światem człowiek otrzymał od Boga i panować ma w taki sposób, aby uznawać Boga, Stwórcę wszystkiego[57].

Spojrzenie na ziemię jako naturalne środowisko życia człowieka przez pryzmat szczegółowych nauk przyrodniczych inspiruje do głębokich refleksji i jednocześnie zobowiązuje do odpowiedzialnego potraktowania ziemi. Jednak pełne ujęcie problemu każe wykorzystać jeszcze jedno źródło poznania, którym jest objawienie Boże zawarte w Biblii[58].

Problemy, którymi zajmuje się ekologia nie są obce Biblii, chociaż Pismo Święte nie zna pojęcia ochrony naturalnego środowiska życia człowieka, ani też nie posługuje się terminem ekologia. Biblia zna jednak człowieka, który z woli Stwórcy zamieszkuje „okrąg ziemi", dla którego ziemia stała się mieszkaniem (gr. οἰκία)[59]. Owo mieszkanie dla jego uporządkowania wymaga określonej wiedzy, a stąd już niedaleko do ekologii.

Zwolennicy poglądu głoszącego odpowiedzialność chrześcijaństwa za kryzys ekologiczny często powołują się na tezę, że wina leży w podkreślaniu wyjątkowej godności człowieka. Zapominają oni jednak o tym, że choć Biblia przyznaje człowiekowi uprzywilejowaną pozycję w stworzonym przez Boga świecie, to nigdzie nie przyznaje mu pełnego władztwa nad stworzeniem. Podkreśla się w tekstach biblijnych, że człowiek jest tylko reprezentantem Boga i choć króluje, to tylko na mocy udzielonej mu przez Boga władzy. Bóg czyniąc człowieka swoim „obrazem", przyznaje mu pierwsze miejsce w hierarchii stworzonych przez siebie bytów, ale także zaleca mu troskę o stworzenie. Panowanie nad światem nie oznacza bezwzględnego prawa do korzystania z jego zasobów, ale również odpowiedzialność za świat.

Opiekuńcza rola człowieka w stosunku do stworzenia wyraźnie wynika z wypowiedzi biblijnych. Otrzymana od Boga funkcja „ogrodnika raju" powinna być interpretowana jako kontynuacja dzieła stworzenia. Nie ma więc w Biblii pozwolenia na niczym nieograniczoną eksploatację świata. Jest natomiast wyraźne polecenie troski o świat i wezwanie do odpowiedzialności za życie na ziemi.

Tradycja biblijna widzi świat jako „dobre" dzieło Boga. „Dobre" było też pierwotne mieszkanie, w którym zamieszkała pierwsza ludzka para. Mówi też o pierwotnej przyjaźni ze Stwórcą i harmonii, jaka panowała między ludźmi a stworzeniem.

---

[57] Por. KDK 34.

[58] Por. A. Szafrański, *Chrześcijańskie podstawy*, art. cyt., s. 29.

[59] Słowo „ekologia" pochodzi z języka greckiego i jest złożeniem dwóch greckich słów: οἰκία – dom, mieszkanie, środowisko i λόγος – słowo, nauka.

Decyzja człowieka spowodowała jednak, że rajski „pokój" został zniszczony. W ogrodzie pozostało piętno decyzji człowieka, który zaczął się bać swojego Stwórcy. Ziemia ogrodu została przeklęta z powodu grzechu człowieka, a jej uprawa pociągać ma za sobą ludzkie cierpienie i trud. Nieposłuszeństwo człowieka doprowadziło do skażenia natury. I tutaj leży kolejny motyw, dla którego powrót do Biblii jawi się jako konieczność w podejmowaniu ekologicznej refleksji. Biblia pokazuje konsekwencje pojmowania świata i człowieka w oderwaniu od Boga. Jeśli człowiek próbuje żyć na własną rękę, zapominając o swojej zależności od Boga, jeśli nie zobaczy siebie jako jednego z elementów pewnej stworzonej przez Boga całości, to spowoduje swoją decyzją zachwianie piękna i harmonii stworzonego świata, a cały mechanizm stwórczy zacznie się psuć.

Tak więc Biblia nie tylko odpowiada na pytanie, dlaczego istnieje świat, ale daje też odpowiedź na pytanie: skąd wzięło się na świecie zło. Przyczyną niszczenia środowiska życia człowieka jest ludzki egoizm (grzech) i dlatego szansą dla rozwoju ekologii jest zrozumienie biblijnej prawdy, że człowiek w oderwaniu od Boga pozostaje nieszczęśliwy i powoduje niszczenie ziemi, „domu", który podarował mu Bóg.

Problem ekologiczny nie zostanie rozwiązany łatwo i szybko. Do jego rozwiązania potrzebna jest zmiana myślenia. Należy bezwzględnie dążyć do opanowywania żywiołowego wzrostu gospodarczego, do przezwyciężania postawy konsumpcyjnej i rezygnowania z despotycznego zarządzania przyrodą. Do takich wniosków dochodzi Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice „Redemptor hominis". Papież poddaje krytyce współczesną cywilizację zauważając, iż postęp ekonomiczny wcale nie czyni człowieka bardziej szczęśliwym i bardziej ludzkim. Człowiek zagubił istotne elementy tego, co nazywamy „panowaniem" nad światem. Bóg bowiem chciał, aby człowiek obcował z otaczającą go przyrodą jako rozumny pan i stróż, nigdy zaś jako bezwzględny eksploatator[60].

Obowiązek odpowiedzialności ekologicznej umotywowany jest nie tylko teologiczną świadomością, że cała rzeczywistość wszechświata jest dziełem Boga Stwórcy oraz powiązana jest tajemniczo z wcielonym i uwielbionym Słowem, Synem Bożym. Równie silną argumentację za troską o integralność środowiska ludzkiego stanowi fundamentalne dla chrześcijańskiej etyki prawo miłości bliźniego, które obowiązuje nie tylko w osobistych relacjach międzyjednostkowych, lecz które należy konsekwentnie rozciągnąć na całe społeczeństwo"[61].

[60] Encyklika *Redemptor Hominis* Ojca Świętego Jana Pawła II, 4.03.1979, nr 15.
[61] A. Szafrański, *Chrześcijańskie podstawy*, dz. cyt., s. 75.

Wziąwszy pod uwagę wszystkie niebezpieczeństwa, które grożą dziś i człowiekowi i ziemi, trudno nie zgodzić się z opinią, iż nieograniczony postęp i rozwój w dzisiejszym świecie nieuchronnie zmierza do zagrożenia życia na ziemi. W takiej sytuacji z pomocą przychodzi chrześcijaństwo, przypominając zasady etyczne dotyczące postępu i rozwoju ludzkości. Człowiek otrzymał od Boga polecenie rozwijania i udoskonalania świata, ale pod warunkiem, że sam będzie się rozwijał duchowo, a miarą postępu staną się autentyczne potrzeby całego człowieka i wszystkich ludzi w skali całego świata[62]. Rozwój człowieka, zgodnie z ewangelicznym przesłaniem, nie polega przecież jedynie na wzrastającej ilości posiadanych dóbr[63].

Jednym z bardzo konkretnych postulatów chrześcijańskiej odpowiedzialności za środowisko życia człowieka mogą być, wynikające przecież z Biblii, wezwania do skromności, umiaru i prostoty życia. Pismo Święte pełne jest takich wskazówek, które dla dobra człowieka domagają się rezygnacji z luksusu, z przesadnego wygodnictwa, z przyjemności i dogadzania sobie bez wybiegania myślą w przyszłość.

Troska o środowisko naturalne to troska o ludzkie serce. „Przyczyn skażenia środowiska należy szukać w skażeniu osobowości moralnej, w sercu każdego człowieka opanowanego przez egoizm, wygodnictwo, chciwość, bezmyślność i bierność”[64].

Zła ekologicznego nie da się zniszczyć nie zauważając, że podmiotem zła moralnego (a o takim trzeba mówić mając na uwadze niszczenie wokół siebie wszystkiego, co swoje istnienie zawdzięcza Bogu) jest człowiek. To on może być źródłem tak dobra jak i zła. Jeśli więc spodziewamy się poprawy naszej ekologicznej sytuacji, to nie wolno zapomnieć o człowieku, który jest podmiotem różnych działań prowadzących do degradacji środowiska naturalnego. Dlatego pierwszym postulatem edukacji ekologicznej jest postulat ukształtowania ludzkiego sumienia. Chodzi o obudzenie w człowieku odpowiedzialności za świat, w którym z woli Bożej przyszło mu żyć, za egzystencję własną i innych. Nie będzie to możliwe bez powrotu do Biblii, która uczy jak żyć, by nie zniszczyć siebie i tego wszystkiego, co jest owocem stwórczej miłości Boga.

[62] Por. Tamże, s. 77.
[63] Mt 4, 4: „Nie samym chlebem żyje człowiek (…)”.
[64] A. Szafrański, *Chrześcijańskie podstawy*, dz. cyt., s. 78.

Zakończenie

Analiza biblijnych tekstów odnoszących się do teologii stworzenia, upoważniła do wyciągnięcia wniosków o znaczeniu ekologicznym. Troska o świat wynika już z faktu jego „stworzoności". Został on powołany do istnienia przez Boga i nie jest on własnością człowieka. „Zaprojektowany" przez Stwórcę jako dobry i piękny jest chciany przez Niego i nieustannie otaczany opieką. Najgłębszym przejawem tej opieki jest miłość jaką Stwórca darzy stworzenie, a szczególnie człowieka.

Również człowiek został stworzony przez Boga i to na Jego „obraz" i „podobieństwo". Musi on strzec w sobie tego „obrazu", bo w przeciwnym razie zostanie zniszczona pierwotna harmonia wpisana w istniejący świat przez Stwórcę. Podobieństwo człowieka do Boga realizuje się także przez fakt sprawowania rządów nad światem. Nie może on jednak zapomnieć o tym, że jest tylko mandatariuszem świata, a nie jego panem absolutnym. Jako król stworzenia człowiek musi zawsze pamiętać, że jest częścią stworzonego świata i zachowanie „solidarności" ze światem jest gwarancją istnienia świata i człowieka.

Przekazując ziemię człowiekowi Pan Bóg nakreślił przed nim pewne zadania, których wypełnienie jest w pewnym sensie gwarancją istnienia i świata, i człowieka. Pobłogosławiony przez Stwórcę człowiek ma zaludnić ziemię i uczynić ją sobie poddaną, tzn. uprawiać ją i strzec. Przesłanie biblijne mówiące o przekazaniu człowiekowi ziemi nie ma nic wspólnego z pozwoleniem na niczym nieograniczoną eksploatację ziemi. Człowiek ma być rozumnym gospodarzem, mądrze i odpowiedzialnie zarządzającym powierzoną mu ziemią.

Odkrycie sensu biblijnego orędzia na temat miejsca i roli człowieka w stworzonym przez Boga świecie prowadzi głębokiej refleksji na temat osobistej odpowiedzialności człowieka za istniejący wokół niego świat. Troska o świat wynika nie z jakiś humanitarnych zasad stworzonych przez miłośników przyrody, ale jest, jak wynika z Biblii, wpisana w naturę człowieka.

Podstawowym zadaniem każdego wierzącego człowieka jest zatem troska o „dobro", które Bóg w akcie stwórczym wpisał w ludzkie serce. „Bardzo dobry" człowiek, poprzez dokonywanie dobrych moralnie wyborów, ocala dobro w świecie, a tym samym wyraża swoją troskę o niego. Zniszczony przez moralne zło człowiek niszczy świat i siebie.

Summary

The century in which we live is indubitably the time of ecological crisis. Judaism and Christianity are very frequently blamed for the state of affairs, by means of drawing conclusions about the unlimited exploitation of the Earth from the Holy Scripts. According to the proponents of such beliefs, the idea of man's domination over the world created by God is the evidence that the Judeo-Christian tradition is responsible for environmental destruction. However, the Bible orders us to protect the Earth, whilst the fact that man is the lord of all creatures is by no means a promotion of unlimited exploitation of the Earth but an assignment of responsibility for the Earth. The Bible teaches that man is not the absolute master of the Earth but its leaseholder. He is obliged to cultivate and protect it in order to pass it on to next generations. The discovery of the biblical address concerning man's place and role in the world created by God leads to a deep reflection on man's personal responsibility for the world which surrounds him.

Ks. dr Andrzej Oworuszko, wykładowca Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, specjalizuje się w teologii Starego Testamentu.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Anna Strumińska-Doktór
Szkoła Podstawowa nr 148
Warszawa
Ilona Żeber-Dzikowska
Elżbieta Buchcic
Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy
Jana Kochanowskiego
Kielce

Organizacja pracy z uczniami pochodzenia czeczeńskiego na przykładzie działań podjętych w Szkole Podstawowej nr 148 w Warszawie

The Organization of Work with Students of the Chechen Origin on the Basis of Actions Taken in Primary School No°148 in Warsaw

Słowa kluczowe:
wielokulturowość, szkoła podstawowa, uczniowie pochodzenia czeczeńskiego, rodzice-uchodźcy, nauczyciele, niepowodzenia, porażki, skuteczny program edukacyjny, działania w zakresie dydaktycznym i wychowawczym
Key words:
multiculturalism, primary school, students of the Chechen origin, parents-refugees, teachers, failures, defeats, effective educational programme, activities in the didactic and educational range

Uchodźcy zawsze byli obecni w historii ludzkości. Konieczność zmiany miejsca pobytu i zamieszkania często łączy się z nieszczęściem. Ludzie chcą uniknąć prześladowań i wojny. Uciekają nie tylko przed prześla-

dowaniami politycznymi i klęskami żywiołowymi, ale także przed biedą, głodem i chorobami. O ludziach, którzy porzucili swoje domy i szukają szczęścia na obcej ziemi wspominają liczne kroniki, zapiski i dokumenty sporządzane przed wiekami. Już w biblijnej Księdze wyjścia napisano: „Nie będziesz uciskał cudzoziemców, gdyż znacie życie cudzoziemców, bo sami byliście cudzoziemcami w Egipcie".

Gdy po upadku systemu komunistycznego Polska odzyskała miano kraju bezpiecznego i tolerancyjnego stała się miejscem, gdzie coraz większa liczba uchodźców spodziewała się znaleźć azyl. W 1991 r. Rzeczpospolita Polska ratyfikowała Konwencję Genewską z 1951 r. dotyczącą statusu uchodźców. Tym samym zobowiązała się do ochrony uchodźców i przestrzegania światowych standardów w tym zakresie.

Według Konwencji Genewskiej i Protokołu Nowojorskiego pojęcie „uchodźca" zostało zdefiniowane jako: „osoba, która na skutek uzasadnionej obawy przed prześladowaniem z powodu swojej rasy, religii, narodowości, przynależności do określonej grupy społecznej lub z powodu przekonań politycznych przebywa poza granicami państwa, którego jest obywatelem i nie może lub nie chce z powodu tych obaw korzystać z ochrony tego państwa, albo która nie ma żadnego obywatelstwa i znajdując się, na skutek podobnych zdarzeń, poza państwem swojego dawnego stałego zamieszkania i nie może lub nie chce z powodu tych obaw powrócić do tego państwa" (Dz. U. 1991 r. Nr 119).

Na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej cudzoziemcowi udziela się ochrony przez (Dz. U. 2003 r.):

a) nadanie statusu uchodźcy;
b) udzielenie azylu;
c) udzielenie zgody na pobyt tolerowany;
d) udzielenie ochrony czasowej.

Na świecie żyje dziś ponad 10 milionów uchodźców (Raport ONZ). Dane te nie są pełne, gdyż zmiana następuje szybko i często nie można jej przewidzieć, jest konsekwencją nagłego kataklizmu lub wybuchu niepokojów międzynarodowych oraz zmiennej sytuacji pozwalającej na powrót do domu. Część ruchów nie jest monitorowanych, a w materiałach można znaleźć informację o liczbie dochodzącej do 30 milionów uchodźców na świecie.

Dzieci szybko po przyjeździe trafiają do szkoły, a rodzice w tym czasie załatwiają sprawy związane z pobytem lub zdobyciem pieniędzy, ale oficjalnie nie mogą podjąć pracy. W wielu sytuacjach wyczuwa się „chwilowość". Rodziny nie znają swojego losu i nie zawsze zależy on od nich, nie

są pewne, czy tu zostaną. Większość traktuje Polskę jako tranzyt w podróży do lepszego świata. Moment gdy dziecko uchodźców zgłasza się do szkoły automatycznie skutkuje otrzymaniem przez rodziców gotówki na wyżywienie.

Do szkoły, która znajduje się w obwodzie Ośrodka Uchodźców najczęściej trafiają uczniowie nie będący jeszcze uchodźcami, to dzieci w tzw. procedurze, co oznacza, że ich rodziny starają się o status. Wydawałoby się, że powinno im zależeć na tym, żeby poznać język, kulturę i osiąść tu. Mamy jednak wrażenie, że Polska jest raczej traktowana jak miejsce tymczasowe. Dzieci czasem nagle znikają i nikt nie wie, gdzie ich szukać.

Konstytucja z 1997 r. w artykule 56 przewiduje, że cudzoziemcowi, który w Rzeczypospolitej Polskiej poszukuje ochrony przed prześladowaniem, może być przyznany status uchodźcy zgodnie z wiążącymi Polskę umowami międzynarodowymi.

Problemów jest dużo. Dzieci trafiają w różnym wieku i różnym zasobem wiedzy. Ani rodzice ani dzieci nie znają języka polskiego. Różnice kulturowe powodują niezrozumienie potrzeb i oczekiwań oraz konflikty w grupie rówieśniczej.

W sytuacji, gdy uchodźcy nie mogą wrócić do domu, najlepszym rozwiązaniem staje się integracja w kraju, który udzielił im schronienia. Integracja opiera się na założeniach, że uchodźca może być pożytecznym człowiekiem społeczeństwa. Uchodźstwo to nieszczęście, które odebrało człowiekowi dom, materialny dobytek życia, ale nie wiedzę i umiejętności. Niezwykle istotnym elementem integracji jest edukacja dzieci uchodźców. Dla dzieci, które często mają za sobą traumatyczne przeżycia, regularne uczęszczanie do szkoły to jedna z najlepszych dróg powrotu do normalności. Pełna integracja jest możliwa dopiero w drugim pokoleniu, czyli obejmuje uchodźców, którzy do obcego kraju trafili jako dzieci lub już się w nim urodzili. Kontakty z rówieśnikami, nauka języka powoduje, że to właśnie one najszybciej się integrują i stają się przewodnikami swoich rodziców w nowym kraju.

Nie jest dobrze, gdy wszystkie dzieci z Ośrodka trafiają do jednej szkoły. W naszej wolskiej szkole w roku szkolnym 2007/2008 – 20% uczniów to dzieci z Czeczenii. Konflikty narastają a instytucji pomagających na stałe brak. Są akcje, bezpośrednia pomoc rodzinom, ale szkoła nie może znaleźć pomocy, chociaż sytuacja ta się zmienia i jest już dużo lepsza. W 2002 roku szkoła sama borykała się z problemem uczniów obcokrajowców w szkole.

Gdy pojawili się pierwsi uczniowie-obcokrajowcy wydawało się, że wszyscy nauczyciele znają sytuacje dzieci czeczeńskich, słyszeli o wojnie w Czeczenii, więc skupiono się na przygotowaniu testów i programów nauczania języka polskiego. Rodzice obcokrajowców nie podejmowali współpracy ze szkołą, a dzieci nie integrowały się z grupą rówieśniczą. Niektórzy uczniowie nie odzywali się, a obserwacja wyraźnie wskazywała na zahamowanie lub zaburzenia niektórych z nich. Kontakty nauczycieli i uczniów ukazały niezrozumienie postaw i możliwych zachowań.

Konieczne okazało się ustalenie działań niezbędnych dla dobra uczniów czeczeńskich i polskich oraz szkolenie rady pedagogicznej w zakresie niezbędnym do zrozumienia trudnej sytuacji dzieci. Celem tych szkoleń było zwiększenie potencjału do pracy z dziećmi odmiennymi kulturowo, a także niwelowanie uprzedzeń i stereotypów narodowościowych, etnicznych i religijnych, a co za tym idzie przeciwdziałanie wykluczeniu społecznemu uchodźców.

Opracowano roboczy program, w którym działania zostały podzielone na 3 grupy:

- działania rady pedagogicznej,
- działania w klasie,
- działania ogólnoszkolne.

Działania rady pedagogicznej to głównie szkolenia poświecone problemom uchodźców na świecie oraz przepisom prawnym regulującym sprawy związane ze statusem uchodźców na świecie, głównie Konwencją Genewską i pobytem ich na terytorium Polski. Ponieważ grupę obcokrajowców stanowili uczniowie pochodzenia czeczeńskiego, to tematyka rad szkoleniowych musiała dotyczyć przede wszystkim historii wojny w Czeczenii, odmienności kulturowej, religijnej oraz specyfiki kultury czeczeńskiej. Zapraszani byli specjaliści przybliżający zasady i prawa Islamu (szariat), szczególnie te wpływające na prawidłowe funkcjonowanie w szkole oraz wskazujący na te różnice kulturowe, których niezrozumienie może doprowadzać do konfliktów. Szkolenia te pomagają budować atmosferę równości i wzajemnej akceptacji w szkole, przygotowują nauczycieli do przeprowadzania prelekcji i zajęć z uczniami i ich rodzicami na zebraniach, co wpływa na zmianę postrzegania cudzoziemców w klasie i w szkole. Zbudowane w szkole nastawienie następnie przenosi się na relacje między społecznościami poza szkołą. Przekłada się to pośrednio na osiągnięcia szkolne dzieci. Trudna sytuacja materialna i bytowa rodzin cudzoziemców ubiegających się o nadanie statusu uchodźcy, a także już objętych ochroną międzynarodową, ich problemy psychologiczne związane z przeżytą w kraju pochodze-

nia traumą oraz odmienność kulturową i barierą językową stwarzają problemy w grupie rówieśniczej, a także konieczność budowania atmosfery akceptacji i spokoju. Dzieci uchodźcy nie mogą liczyć na pomoc rodziców w procesie edukacji. Dlatego tak ważna jest rola nauczyciela dobrze przygotowanego do pracy z cudzoziemcem uchodźcą. Dodatkowo dzieci cudzoziemskie, niedostatecznie lub całkiem nie znające języka polskiego, ze względu na ciężkie przejścia nadmiernie wycofane lub odwrotnie, nadmiernie agresywne oraz o znacznie niższym statusie majątkowym niż polskie dzieci, narażone są na konflikty z dziećmi polskimi. Bywa że obecność dzieci cudzoziemskich w szkołach wywołuje niepokój polskich rodziców, którzy obawiają się złego wpływu na rozwój własnych dzieci. Obawy i uprzedzenia wynikają na ogół z braku wiedzy. I stąd wielki nacisk na szkolenia nauczycieli, aby przy każdej okazji zebrań i spotkań klasowych mogli dzielić się wiedzą z rodzicami i prowadzić zajęcia z uczniami na tak trudne tematy. Ważnym elementem w przybliżeniu przeżyć uczniów umożliwiających zrozumienie odmiennych zachowań była emisja filmów nakręconych przez uchodźców ukrytą kamerą pokazujących tragedie rodzin, całych wsi i stratę najbliższych – rodziców, dziadków, rodzeństwa. Część nauczycieli zmieniła stosunek do uczniów czeczeńskich właśnie po obejrzeniu obrazów walk i uświadomieniu sobie, że oko kamery widziało to samo, co nasi nawet najmłodsi uczniowie.

Kolejnym ważnym postanowieniem rady pedagogicznej było przyjmowanie uczniów do klas zgodnie z wiekiem, tak, aby różnica wieku nie generowała dodatkowych konfliktów. Ustalano, że największe odchylenie to 2 lata. Przyjmowanie dzieci do szkoły powyżej pierwszej klasy, w wieku od 8 do 14 lat, to wielki problem, gdyż nie znają one języka polskiego, zdarza się, że nigdy nie chodziły do szkoły, podczas wojny przebywały w górach nie opuszczając jaskiń, co skutkuje problemami w kontaktach społecznych. Zakwalifikowanie takich dzieci do odpowiedniej klasy tak naprawdę nie jest możliwe, bo odpowiedniej nie ma. W szkole powinna być organizowana klasa wstępna, aby dzieci opanowały język w stopniu pozwalającym na komunikację i rozumienie poleceń nauczyciela.

Ważną rolę w życiu dziecka odgrywają rodzice. Niestety nasi czeczeńscy uczniowie nie mogą liczyć na wsparcie rodziny. Wraz z rodzicami przeszli wiele, często przekroczyli granice Polski nielegalnie, składając wniosek o status uchodźcy dopiero w Warszawie. Pokonywali granice pieszo lub byli przewożeni w nieludzkich warunkach. Rodziny często nie mogą otrząsnąć się po stracie najbliższych i odnaleźć się w nowej rzeczywistości. Do tego jest dużo formalności do załatwienia. Rodzice nie znają także języ-

ka polskiego, więc nie mogą pomóc swoim dzieciom. Rolą nauczyciela jest zachęcenie do kontaktów i takie zorganizowanie spotkań, aby rodzice-obcokrajowcy nie czuli się źle. Integrowanie rodziców poprzez udział w imprezach środowiskowych okazało się dobrym pomysłem. Z tym związane jest następne zadanie, które zdaniem nauczycieli powinno wpłynąć na wzajemne poznanie i zacieśnienie kontaktów rówieśniczych. Podjęto decyzje o corocznej organizacji imprezy środowiskowo-integracyjnej pod nazwą „Spotkanie dwóch kultur". Ta impreza połączyła nauczycieli i rodziców. Rodzice czeczeńskich uczniów bardzo chętnie podjęli wyzwanie przygotowania odpowiednich strojów i zaprezentowania swojej kultury, ale także nauki tańców dzieci polskie. Wspólna praca, popołudniowe dekorowanie sali i próby występów wpłynęły na poznanie się rodziców, wspólne rozmowy w języku rosyjskim, a przede wszystkim przekonanie się, że ci „inni" mają podobne problemy, pomagają swoim dzieciom i angażują się w pracę na rzecz szkoły (szkoda, że tylko akcyjnie). Zmienia to nastawienie do ludzi innej narodowości i pośrednio wpływa na stosunki w grupie rówieśniczej.

Nauczyciele podjęli decyzje o umieszczaniu w szkolnej gazetce ukazującej się co miesiąc tekstów o Czeczenii, o zwyczajach i tradycjach oraz prozy i poezji dziecięcej także w języku rosyjskim, co wymusza konieczność zmiany oprogramowania redakcyjnego komputera i wprowadzenia cyrylicy. To także wpłynęło na wzajemne poznanie. Teksty o historii były tłumaczone na język polski, a wiersze napisane przez uczniów czeczeńskich pojawiały się zarówno w języki rosyjskim, jak i w tłumaczeniu. Informacje o innych zwyczajach przyciągnęły wielu małych czytelników i często wywoływały na godzinach wychowawczych dyskusje. Gazetka trafiała także do rąk rodziców polskich uczniów, którzy nie zawsze przychylnie patrzyli na egzotycznych przybyszy siedzących w jednej ławce i z ich dziećmi. To także wpływało na zmianę wizerunku rodzin czeczeńskich.

Wybrano przedstawiciela rady pedagogicznej do kontaktów i współpracy z innymi wspierającymi szkołę instytucjami, m.in.: Polską Akcją Humanitarną, Przedstawicielstwem Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych, Wydział Oświaty i Wychowania dla dzielnicy Woli, Ośrodkiem recepcyjnym Urzędu ds. Cudzoziemców w Dębaku. Kolejne zadanie to opracowanie Programu Wielokulturowości, na który złożą się działania już prowadzone i częściowo zweryfikowane.

Mając za sobą pierwsze niepowodzenia w adaptacji obcokrajowców w grupie rówieśniczej bardzo ważna wydała się konieczność podjęcia działań w klasie bezpośrednio z zespołem uczniowskim.

W tej grupie działań miejsce pierwszoplanowe zajmuje przygotowanie uczniów poszczególnych klas do przyjęcia nowych kolegów innej narodowości. Przeprowadzane są w klasie prelekcje pozwalające na poznanie problemu uchodźctwa, odmienności kulturowej, religijnej oraz przybliżenie sytuacji społeczno-politycznej w Czeczenii, a także historii, zwyczajów, tradycji i położenia geograficznego. Zajęcia pozwalają na poznanie podstawowych pojęć związanych z tolerancją, uchodźstwem i założeniami Konwencji Genewskiej. Na godzinach wychowawczych przeprowadzane są warsztaty z prawidłowej komunikacji i sposobów zawierania znajomości.

Jak pojawia się nowy uczeń cudzoziemiec podejmowane jest wiele działań, a najważniejsze to:

- przedstawienie nowych uczniów w klasie,
- wyznaczenie „opiekuna", który pomoże w porozumiewaniu się i uczestniczeniu w lekcji,
- pomoc „opiekuna" w nawiązaniu kontaktów interpersonalnych z resztą klasy,
- zadbanie, aby uczniowie poznali nawzajem swoje imiona i nazwiska oraz żeby umieli je poprawnie wymawiać,
- posadzenie nowego ucznia w jednej ławce z otwartym i życzliwym kolegą,
- spowodowanie empatycznego zrozumienia sytuacji w jakiej znaleźli się uchodźcy
- oprowadzenie dziecka w budynku szkolnym, w celu wskazania pomieszczeń z wyjaśnieniem ich zadań,
- zapoznanie ze zwyczajami panującymi w szkole,
- wskazanie miejsc, gdzie może zwrócić się o pomoc w razie potrzeby,
- zajęcia i zabawy integracyjne pomagające poznać dzieci z Czeczenii.

Te czynności wydają się zwyczajne i nie zawsze przykładamy do nich wagę. Dla naszych czeczeńskich uczniów są bardzo istotne, pozwalają zachować im poczucie godności i wzmacniają poczucie bezpieczeństwa zachwiane przez wcześniejsze przeżycia.

W ramach działań ogólnoszkolnych najważniejsze dla prawidłowego funkcjonowania w szkole i poza nią jest nabycie umiejętności porozumiewania się w języku polskim. Dzieci szybko się uczą, ale w tym przypadku jest to bardzo trudne zadanie. Część dzieci nie chodziło nigdy do szkoły, więc jest nie tylko problem językowy ale także braku umiejętności i wiadomości, a trzeba przypisać ich do konkretnej klasy. Szkoła organizuje naukę języka polskiego po zajęciach lekcyjnych. Nauka języka polskiego oraz odrabianie lekcji z różnych przedmiotów możliwe jest dzięki porozumiewaniu

się z uczniami w języku rosyjskim. Filolog tego języka jest wsparciem dla pozostałych nauczycieli i często na początku jedynym pedagogiem porozumiewającym się z dziećmi i ich rodzicami.

W szkole uczniowie obcokrajowcy zapewnioną mają pomoc psychologiczno-pedagogiczną. Pracuje z nimi indywidualnie psycholog. Problem pojawia się u dzieci młodszych, które nie mówią po rosyjsku, tylko po czeczeńsku. W tych przypadkach psycholog porozumiewa się za pomocą obrazów. Jednak taka komunikacja jest zdecydowanie niewystarczającą żeby pomóc dzieciom mającym za sobą traumatyczne przeżycia związane z woja i utratą bliskich.

Uczniowie podczas zajęć, z których nie korzystają (np. religii) przybywają w świetlicy szkolnej. Ten czas wykorzystywaliśmy na naukę języka polskiego, ale szybko okazało się, że uczniowie są bardzo zmęczeni i za radą psychologa odpoczywali pod opieką pedagogów. Wzrastała wówczas chęć nauki, gdy wracali na lekcje.

Mając na uwadze różnice kulturowe i konflikty rówieśnicze na tym tle, prosty zabieg okazał się lekarstwem na dokuczanie uczniom czeczeńskim na stołówce. Uczniowie ci nie jadają wieprzowiny, więc dopytywali się kolegów o gatunek mięsa. Odpowiedzi naszych uczniów były różne, dla dowcipu lub z braku wiedzy nieprawdziwe, co powodowało agresję obcokrajowców. Wieszaliśmy jadłospisy zaznaczając obrazkiem świnki potrawy zawierające wieprzowinę. Skończyły się problemy, a nasi polscy uczniowie także przyjęli to naturalnie.

Niezbędne było organizowanie spotkań nauczycieli z rodzicami uczniów czeczeńskich w języku rosyjskim, umożliwiających im zapoznanie się z:

- programem nauczania,
- wymaganiami edukacyjnymi,
- z problemami na jakie napotykają ich dzieci,
- systemem norm i zasad obowiązujących w polskiej szkole i w społeczności lokalnej.

Pomocne jest przetłumaczenie na język rosyjski dokumentów szkolnych, a szczególnie statutu i regulaminu szkoły.

Sukcesem było włączenie rodziców do ścisłej współpracy ze szkołą i wspólne organizowanie apeli poświęconych sytuacji w Czeczenii.

Uwagi i spostrzeżenia nauczycieli:

- uczniowie poprawnie funkcjonują na terenie szkoły,
- prawidłowo nawiązują kontakty z grupą rówieśniczą,
- chętnie korzystają z czytelni szkolnej oraz z dostępu do Internetu,

- niewielu uczniów wykazuje brak zainteresowania zajęciami pozalekcyjnymi,
- uczniowie świadomie izolują się,
- nie przestrzegają norm obowiązujących w szkole,
- niektórzy chłopcy podporządkowują sobie innych uczniów.

Problemy najczęściej występujące w szkole dotyczące uczniów czeczeńskich:

- nagminne opuszczanie zajęć lekcyjnych,
- opuszczanie pierwszej godziny lekcyjnej,
- brak podręczników i zeszytów,
- nie przygotowywanie się do lekcji,
- brak pracy domowej,
- brak aktywności i chęci do pracy na lekcji,
- brak nawyku uczenia się,
- brak zainteresowania nauką dzieci przez ich rodziców,
- nieobecności rodziców na zebraniach,
- unikanie kontaktu ze szkołą przez rodziców uczniów,
- brak zgody rodziców na wyjścia na wycieczki,
- brak możliwości zdiagnozowania uczniów nie znających języka polskiego przez specjalistów,
- brak pomocy instytucji zewnętrznych.

Codzienna praca z uczniami obcokrajowcami wymaga od nauczycieli kreatywności i dalszego doskonalenia metod pracy. Wsparciem dla pedagogów powinny być specjalistyczne szkolenia. Ważne są także zmiany przepisów, które określą procedury przyjmowania dzieci z rodzin, które nie uzyskały jeszcze statusu uchodźców, dzieci nie posiadające dokumentacji szkolnej i nie znające języka polskiego. Na to czeka duża grupa nauczycieli.

Summary

The article refers to the problems connected with the multiculturalism caused by the process of the whole families migration, i.e. refugee appearance from Chechnya based on the example of one of the primary schools in Warsaw. All groups that face such situation come across the difficulties, which make them take varied actions in the local community.

Akty prawne

1. Ustawa z dnia 13 czerwca 2003 r. o udzielaniu cudzoziemcom ochrony na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z dnia 21 lipca 2003 r.)
2. Konwencja Genewska – Konwencja dotycząca statusu uchodźców, sporządzona w Genewie dnia 28 lipca 1951 r. (Dz. U. z 1991 r. Nr 119, poz. 515 i 516);

Dr Anna Strumińska-Doktór pracuje w Szkole Podstawowej nr 148 w Warszawie.

Dr Ilona Żeber-Dzikowska i dr Elżbieta Buchcic, Pracownia Dydaktyki Biologii i Ochrony Środowiska Instytut Biologii Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Ks. Mariusz Szymanik
Sterdyń

Przemoc jako stały element przekazu obecnego w mediach

Violence – a constant element of media messages

Słowa kluczowe:
dzieci, przemoc, media
Key words:
children, violence, media

„Coraz młodsi, coraz brutalniejsi", „Jeszcze nigdy nie było tyle przemocy wśród dzieci, co dziś, „Dokąd nas to zaprowadzi?" – w takich trzech zdaniach zawierają się wszystkie, wzbudzające w nas strach, informacje. Nie jest to oczywiście domena naszej epoki. Skargi na przemoc, szczególnie dziecięcą, znane są już od czasów greckiej filozofii. Z historycznych dokumentów, biografii, powieści, obrazów wynika, że bójki i dręczenie innych należało do dziecięcej, a już z pewnością do młodzieżowej codzienności. Dla każdej z epok i każdego społeczeństwa można więc przypisać „charakterystyczne zachowania brutalne".

Współcześnie jednak zakres znaczenia słowa przemoc znacznie się rozszerzył, obejmując obecnie takie zachowania, jak: potrącanie, szykanowanie, obrażanie, ośmieszanie, grożenie, wymuszanie, szantażowanie. Tak rozumiana przemoc stała się również wiodącym tematem w mediach, w których zagrażające komuś działanie dzieci podnosi się do rangi horroru, a szkołę traktuje się jako miejsce przemocy. Nie dziwi zatem fakt, że specjaliści skarżą się, iż media dramatyzują poszczególne zachowania brutalne,

a dzieci traktują jak potwory. Przy czym nie widzą swojej ogromnej roli w promowaniu tejże agresji[1].

Środki społecznego przekazu, oprócz pełnienia niezaprzeczalnie pozytywnej roli w społeczeństwie, mogą także przyczyniać się do wielu tragedii osobistych i społecznych. Wielu z niedowierzaniem przyjmuje tezy o zagrożeniach, jakie płyną ze strony mediów. Akcentują jedynie ich pozytywne aspekty, a największą zaletę upatrują w łatwości przenoszenia informacji. Szybko rozpowszechniona informacja potrafi zjednoczyć cały świat przy nurtującym go problemie. Media bowiem, wykorzystując w sposób właściwy charakterystyczną dla nich cechę, mogą uczynić bardzo wiele. Odegrały i odgrywają wielką rolę chociażby podczas kataklizmów i klęsk żywiołowych. Ich nieocenioną rolę można było zauważyć, chociażby podczas powodzi w 1997, kiedy to oprócz informowania o akcji ratunkowej, zorganizowały również szeroko zakrojoną pomoc dla ofiar. Patrząc jednak jedynie na te pozytywne przykłady, wielu nie zdaje sobie sprawy, że media przynoszą również wiele szkody człowiekowi i społeczeństwu. Nie przyjmują do wiadomości, że skutki oddziaływania mogą się przejawiać w wielu sferach ludzkiego życia, zarówno w sferze somatycznej, psychicznej, jak i społecznej. Do tej ostatniej, należy szczególnie niebezpieczne promowanie agresji, która szczególnie brutalnie pustoszy osobowość, zwłaszcza dzieci. Pochylenie się nad tym jakże ważnym problemem jest obowiązkiem wszystkich rodziców, wychowawców i pedagogów. Bowiem problem ten dotyczy obecnie większości młodych ludzi i dzieci. Ponadto ta sytuacja jest szczególna, gdyż same dzieci z wielką chęcią sięgają po multimedia zawierające elementy agresji i przemocy. Tym też kryterium kierują się przy wyborze programów, filmów i gier komputerowych. Swoje preferencje opisują następująco: „(...) im bardziej krwawe tym lepiej. Moja ulubiona gra to Mortal Combat – szczególnie wyrywanie kręgosłupów”[2].

Problem przemocy i agresji jest obecnie najlepiej zbadanym skutkiem oddziaływań medialnych. Z tego też względu można stwierdzić, że media mają duży udział w utrwalaniu agresywnych zachowań ludzkich. Oczywiście nie możemy tutaj pominąć ani zaprzeczyć, że w formowaniu tej postawy znaczenie mają również inne skłonności czy uwarunkowania np. skłonności wrodzone, środowisko bezpośrednie. Jednak wzory przedstawiane w mediach wywierają ogromny wpływ, którego nie sposób bagatelizować. Potwierdzeniem tego faktu mogą być badania empiryczne, które pokazały ścisły związek między oglądaniem filmów nasyconych obrazami prze-

[1] Por. R. Portmann, *Przemoc wśród dzieci*, Kielce 2006, s. 6-9.
[2] Por. J. Chwaszcz, M. Pietruszka, D. Sikorski, *Media*, Lublin 2005, s. 129.

mocy i graniem w takież gry komputerowe a agresywnością. Ten ścisły związek można wytłumaczyć, analizując mechanizmy psychologiczne, powszechnie występujące w świecie. Pierwszy z nich powoduje, że nadawcy w trosce o jak największą oglądalność, starają się pokazywać wydarzenia spekulatywne, wstrząsające i niezwykłe, w wyniku czego w mediach występuje nadprezentacja agresji w stosunku do rzeczywistego stanu rzeczy. Sytuacja powoduje błędne wyobrażenie odbiorców, którzy są przekonani o szerszym, niż to jest w rzeczywistości, rozpowszechnieniu przemocy w stosunkach międzyludzkich. Może to prowadzić do przekonania, że zachowania agresywne są normalne i powszechnie przyjęte, a więc nie budzą poczucia winy.

Przyjęcie wizji świata, w którym przemoc jest czymś powszechnie występującym, sprzyja zobojętnieniu na nią. Wielokrotne oglądanie scen przemocy i krzywdy, początkowo wzruszające, z czasem staje się coraz bardziej obojętne. Następuje desensytyzacja, czyli zobojętnienie na tego typu sceny, które muszą być coraz bardziej wstrząsające, żeby wywołać reakcję. Pod wpływem częstego oglądania obrazów przemocy w telewizji, stosowania jej w grach, widzowie nie tylko nabierają przekonania o jej normalności, ale także reagują na nią obojętnie i obojętnieją na sytuacje przemocy także w życiu społecznym, nie mając poczucia winy przy własnych agresywnych zachowaniach.

Liczne badania pokazały, że dzieci nie tylko obojętnieją na zachowania agresywne, ale także je naśladują. Działa tu mechanizm uczenia się społecznego, gdyż dzieci identyfikują się z modelami prezentowanymi w mediach. Chłopcy mają silniejszą tendencję do identyfikowania się z mężczyznami, zaś dziewczynki z kobietami. Dlatego też telewizyjne modelowanie agresji przez wzory filmowe najpierw w większej mierze dotyczyło chłopców, a obecnie – gdy w filmach także kobiety stały się modelami agresji – rozszerzyło się na dziewczynki. Jest rzeczą oczywistą, że stopień naśladownictwa modeli jest uzależniony od sytuacji dziecka, jego wcześniejszych doświadczeń, przeżywanych frustracji i wzorów zachowania w bezpośrednim środowisku. Te wszystkie czynniki modyfikują tendencje do naśladowania wzorów agresji podawanych w telewizji, jednak istnienie tej tendencji nie ulega wątpliwości[3].

Bezsporny pozostaje wpływ mediów na kształtowanie wartości, poglądów, zachowań naszych dzieci. Sceny przemocy, pojawiające się bardzo często w programach telewizyjnych, są bezwzględnie szkodliwe. Setki ba-

[3] Por. M. Braun-Gałkowska, *Wpływ mediów na rodzinę i dziecko*. W: *Rodzina, dziecko, media*, Lublin 2005, s. 81-82.

dań potwierdziły, że dzieci stale narażone na oglądanie przemocy w mediach są bardziej skłonne same ją stosować. Uczą się one, obserwując innych ludzi, a mass media pozwalają im na tę obserwację, dostarczając wzorów.

Te same badania wskazują, że zachowania społeczne dorosłych ukształtowane są przez to, co oglądali jako dzieci, więc agresja oglądana przez dziecko zostawia piętno, które odbija się w dorosłym życiu[4]. Nie dziwi więc fakt, że często osoby dorosłe ujawniają silną potrzebę autonomii i ekspresji samego siebie. Można je scharakteryzować jako osoby z nasiloną agresją, pewne siebie, ale jednocześnie uchylające się od odpowiedzialności. Często występują u nich cechy osobowości narcystycznej, która wyraża się przekonaniem o własnej doskonałości i wyjątkowości. Cechy te jednak współwystępują z małą potrzebą rozumienia siebie i innych. Portret psychologiczny osób, które aktywnie korzystają z multimediów wyraźnie wskazuje, że cechuje je niska emocjonalność, przejawiająca się w treści i formie wyrażania emocji. Ponadto cechuje je ogromny niepokój, który manifestuje się w dwóch sposobach zachowania: wycofania się z kontaktów, apatii i obniżonej aktywności lub manifestowaniu agresywności i impulsywności. Ciekawym zjawiskiem jest też traktowanie innych jako przedmiotów, które należy zniszczyć, wykorzystać lub oszukać, aby osiągnąć zamierzony cel[5].

Naukowcy z całą odpowiedzialnością twierdzą, że wzrost przemocy w mediach przyczynił się do wzrostu przemocy w społeczeństwie. Chociaż nie bez znaczenia dla występowania agresji wśród dorosłych są: neurofizyczne predyspozycje do nad aktywności i impulsywności, zaburzenia hormonalne, zatrucie ołowiem, a w dzieciństwie brak właściwej opieki rodzicielskiej, zubożałe otoczenie, zdemoralizowani rówieśnicy, molestowanie, przemoc obecna w kulturze oraz przekonanie o normalności posługiwania się przemocą jako jednym ze sposobów reagowania[6]. Upadła więc błędna teoria *katharsis,* według której zaangażowanie emocjonalne widza w sceny agresywne miało go uwolnić od emocji negatywnych. Badania zaprzeczyły temu. Nie jest tak, żeby symboliczne przeżycie gniewu i złości uwolniło od niej. Wręcz przeciwnie stwarza przyzwyczajenie do takich uczuć i podnosi ryzyko zachowań agresywnych[7].

Agresja w mediach rozwija się w procesie społecznego uczenia się, którego istotę prezentuje doświadczenie Alberta Bandury. Podstawą jego

[4] Por. A. T. Kozicka, Agresja w multimediach, *Wychowawca* 2001, nr 11, s. 20.
[5] Por. J. Chwaszcz, M. Pietruszka, D. Sikorski, *Media*, dz. cyt., s. 130.
[6] Por. A. T. Kozicka, Agresja w multimediach, *Wychowawca* 2001, nr 11, s. 20.
[7] Por. M. Braun-Gałkowska, *Wpływ mediów na rodzinę i dziecko*, dz. cyt., s. 82.

badań było pokazywanie dzieciom, jak osoba dorosła zadaje ciosy plastykowej, nadmuchiwanej lalce. Niekiedy zachowanie osoby dorosłej nie ograniczało się do agresji fizycznej, lecz zawierało również lżenie słowne. Punkt zwrotny następował, gdy dzieciom pozwalano bawić się tą lalką. W swojej „zabawie" nie ograniczały się one już tylko do powielania zachowań dorosłych, ale także wymyślały nowe formy agresywnych zachowań. Krótko mówiąc, widok kogoś innego zachowującego się agresywnie pobudzał je do wymyślania i realizowania nowych rodzajów agresywnych zachowań.

To powszechne zjawisko jest dzisiaj zauważane w mediach, a zwłaszcza w telewizji, która posiada potężne zbiory czynników społecznego uczenia się. Zgodnie z wynikami niedawnych badań, 58% wszystkich programów telewizyjnych pokazuje przemoc – a w 78% tych programów przemoc nie pociąga za sobą żadnych wyrzutów sumienia, krytyki ani kary. Co więcej, około 40% oglądanych w telewizji aktów przemocy zostaje zainicjowana przez postacie przedstawione jako bohaterowie, lub jako inne atrakcyjne modele ról dla dzieci. Tak złe wyniki są zatrważające, tym bardziej jak wiadomo, że im więcej przemocy oglądają ludzie jako dzieci, tym więcej przejawiają jej jako nastolatkowie lub osoby dorosłe.

Wydaje się, że wielokrotne stykanie się z przykrymi lub nieprzyjemnymi zdarzeniami ma niezwykle znieczulający wpływ na naszą wrażliwość w stosunku do tych zdarzeń. Istnieje solidny materiał dowodowy świadczący, że jest to zjawisko powszechne.

W jednym z eksperymentów Victor Cline i jego współpracownicy mierzyli reakcje fizjologiczne kilku młodych mężczyzn w czasie, gdy oglądali oni dość brutalny i krwawy mecz bokserski. Ci z nich, którzy codziennie spędzali mnóstwo czasu przed telewizorem, wydawali się stosunkowo obojętni wobec masakry na ringu. Traktowali oni przemoc w sposób zblazowany i beznamiętny. Z drugiej strony u tych młodych ludzi, którzy zwykli stosunkowo rzadko oglądać telewizję, wystąpiło duże pobudzenie fizjologiczne. Przemoc naprawdę wytrąciła ich z równowagi. Ten przytoczony eksperyment z pewnością zaświadcza, iż oddziaływanie mediów nie pozostaje obojętne. Każdy negatywny impuls zostawia w psychice nieodwracalne zmiany.

Obecnie wyodrębnia się cztery powody, dla których kontakt z przemocą pokazywaną za pośrednictwem mediów zwiększa agresywność. Pierwszy z nich jest określony jako: „Jeśli oni mogą to robić, to i ja mogę". Oznacza to, że u osób mających styczność z agresją mogą zostać osłabione wyuczone uprzednio zahamowania brutalnego zachowania. Drugi powód opracowany przez ekspertów brzmi: „więc tak to się robi". Jego istotą jest

to, że oglądana przemoc i agresja mogą pobudzać do naśladownictwa, dostarczając ponadto pomysłów, jak to można uczynić. „Myślę, że uczucia, których doświadczam, muszą być uczuciami agresywnymi", tak brzmi trzeci z kolei powód. Wskazuje on, że oglądanie przemocy czyni uczucie gniewu bardziej dostępnym i sprawia, że agresywna reakcja staje się – po prostu w wyniku aktywizacji wstępnej – bardziej prawdopodobną. Ostatni czwarty powód brzmi: „Hm, jeszcze jedna brutalna bijatyka, co jest na innym kanale?" Analizując ten powód można jednoznacznie stwierdzić, że przemoc odbierana w dużych ilościach redukuje uczucia przerażenia i wstrętu wobec przemocy, jak i naszego współczucia dla ofiar, wskutek czego jest nam łatwiej pogodzić się z przemocą, a być może łatwiej też działać w sposób agresywny[8]. Zaprezentowane powody są bardzo jasne, przez co prosto i zrozumiale ukazują współczesne media jako instrumenty szerzenia wypaczonej wizji życia, rodziny, religii, moralności – wizji, która nie szanuje prawdziwej godności i przeznaczenia osoby ludzkiej[9].

Ośrodek Badania Opinii Publicznej w 1997 roku przeprowadził sondaż. Z uzyskanych wyników wynika, że widzów telewizji drażni brutalność, przemoc i agresja przedstawiana w różnego rodzaju programach. Poza tym okazało się również, że odsetek widzów, którzy czuli się rozdrażnieni nadmierną dawką przemocy i okrucieństwa, wzrósł w stosunku do roku 1993. Cieszyć może zatem fakt, że coraz więcej osób rozumie istotę tego problemu. Można dzięki temu stwierdzić, że świadomość społeczna problemu zakorzeniła się w umysłach obywateli.

Przeprowadzając badania, zapytano również respondentów, czy są zwolennikami czy przeciwnikami sensacyjno-kryminalnych filmów fabularnych, zawierających sceny brutalne oraz filmów erotycznych zawierających seks. Okazało się, że filmy z elementami przemocy mają zdecydowanie więcej przeciwników – dwie trzecie badanych, niż zwolenników – około jedną trzecią. Ponadto od 1993 roku liczba nieaprobujących tego rodzaju filmów wyraźnie wzrosła. Zapytani, czy telewizja publiczna powinna ograniczyć liczbę filmów zawierających sceny erotyczne bądź brutalne w większości opowiadali się za kontrolowanym nadawaniem tego typu pozycji. Potwierdzeniem tego zjawiska mogą być skargi, pisane do Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji, w których porusza się głównie problem obecności scen drastycznych, wulgarnych i erotycznych. W 1996 roku wpłynęło 205 takich skarg, w 1997 nieco mniej, bo 131. Protesty mają jednak często zbiorowy

[8] Por. E. Aronson, *Człowiek istota społeczna*, Warszawa 2006, s. 258-263.
[9] Por. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Pornografia i przemoc w środkach społecznego przekazu jako problem duszpasterski*, Watykan 1989, punkt 7.

zakres, a największy z nich podpisało 6020 osób. Większość z tych skarg, bo ponad 60%, dotyczyła nadmiaru przemocy na wizji. W skutek tych działań KRRiTV ukarała stację komercyjną karą pieniężną w wysokości 300.000 PLN, był to jednak jedyny w historii przypadek ukarania nadawcy, do dziś zresztą nie zakończył się poniesieniem rzeczywistej odpowiedzialności, bowiem stacja ta odwołała się od decyzji KRRiTV do sądu, a wyrok do tej pory nie zapadł[10].

Coraz częściej podnoszą się głosy przeciwko prezentowanej na szklanym ekranie fali przemocy, obsceny i wulgarnego słownictwa. Odbiorcy dają wyraz własnemu zaniepokojeniu. Tak dzieje się nie tylko w naszym kraju. Reakcje innych społeczeństw są podobne. Różne są tylko instrumenty obrony. Najdobitniejszym przykładem jest Wielka Brytania, gdzie z racji na ogromną falę przemocy, wulgaryzmów i zachowań seksualnych opracowano Kodeks Obyczajów (A Code of Practice). Wiodącą jego zasadą jest dobry smak i przyzwoitość, a także szacunek dla odbiorcy oraz prawo do eksperymentowania i stawiania wyzwań konwencjom. Jego przestrzeganie jest określone ustawą i ściśle kontrolowane. W Polsce, choć KRRiTV wyraziła swoje stanowisko, w którym przestrzega nadawców przed emisją programów szkodzących moralnemu i psychofizycznemu rozwojowi dzieci i młodzieży, to prezentowane programy świadczą o czymś zupełnie innym[11].

Co zatem zrobić, by ochronić siebie i dzieci przed agresją ukrytą w multimediach? To pytanie zadaje sobie z pewnością wielu rodziców. Odpowiedź jest dosyć skomplikowana, gdyż trzeba podjąć wieloetapowe działania. Przede wszystkim należałoby poświęcać jak najwięcej czasu małym dzieciom, ucząc je jednocześnie walki z przemocą i prawidłowego korzystania z programów. Należy pamiętać, że najszkodliwsze są sceny, w których zły bohater jest nagradzany. Tego typu sceny bardzo mocno zapadają w pamięć i rozregulowują – dopiero, co tworzony – system wartości dziecka. Nigdy nie należy zapominać, że przemoc prezentowana w mediach dotyczy każdego dziecka niezależnie, z jakiej rodziny pochodzi. Ważne jest także, aby nie dać sobie wmówić haseł typu: inne czynniki w większym stopniu powodują przemoc, zastosowanie zaś restrykcji będzie pogwałceniem wolności słowa, media dają to, co życzy odbiorca. Warto pamiętać, że wiele zależy od nas, mamy przecież prawo wymagać i sprawdzać, co w tym zakresie robi rząd, sponsorzy, nadawcy[12].

---

[10] Por. Pełnomocnik Rządu do spraw rodziny, *Raport o sytuacji Polskich rodzin*, Warszawa 1998, s. 178-181.
[11] Por. J. Szafraniec, *Żeby światło nie przygasło*, Białystok – Warszawa 2004, s. 287-291.
[12] Por. *Wychowawca* 11/2001, s. 21.

Odpowiedzialność i troska, jaką Kościół żywi do człowieka, wielokrotnie zmuszały Go do zajmowania stanowiska, w sprawie wszechobecnej przemocy w mediach. Kościół jako strażnik stojący na straży godności człowieka, głosi prymat obiektywnego porządku moralnego, który bezwzględnie winien być uznawany przez wszystkich. Powinien on obowiązywać również pomiędzy prawami sztuki a normami moralnymi. Prawo moralne bowiem przewyższa wszystkie przypadki spraw ludzkich, choćby o wielkim znaczeniu – nie wyłączając sztuki – oraz należycie je w stosunku do siebie ustawia. Dlatego też, aby sztuka pokazywana w mediach nie przynosiła więcej szkody niż pożytku, musi być najsilniej podporządkowana normom moralnym, szczególnie, gdy chodzi o sprawy wymagające należytego szacunku lub takie, które w człowieku, zranionym grzechem pierworodnym, mogłyby łatwo rozbudzać niskie pożądania[13]. Nie oznacza to jednak, że Kościół kategorycznie zabrania wykorzystywania takich scen. Otóż nie. Stoi on na stanowisku, że sceny takie mogą być wykorzystywane, jeżeli konflikt ze złem, a nawet jego czasowe zwycięstwo, służyć będzie głębszemu zrozumieniu i uporządkowaniu życia. Jedynie takimi kryteriami powinni się kierować wszyscy, którzy mają wpływ na tworzenie sztuki medialnej. W swoim działaniu muszą oni zachować wielką rozwagę i roztropność, gdyż stworzone przez nich dzieła, mogą stać się powodem trudności moralnych dla osób, które z powodu wieku, lub braków w kulturze bądź też formacji, nie są zdolni zrozumieć przejawów i problemów zła i błędu[14].

Bardzo ważny głos zabrał również Ojciec Święty Jan Paweł II w sprawie agresji w mediach. Według niego uciekanie się do przemocy i wojny wynika z grzechu człowieka, z zaślepienia jego ducha i nieładu serca, które posługują się częstym motywem niesprawiedliwości po to, by nasilić lub zaostrzyć napięcie lub konflikt[15]. Dlatego krytyce powinny podlegać wszelkie formy wysławiania agresji, zwłaszcza w mediach, które dzisiaj mają tak wielką siłę. Zrozumiałe zatem wydaje się, że Papież skrytykował powszechną zasadę, według której następuje opisywanie i przedstawianie w codziennych wiadomościach scen gwałtu. Nawet pod pretekstem jego potępienia. Praktyka jest niedopuszczalna, gdyż zbyt często odbywa się to

[13] Por. Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*, Watykan 1963, s. 6-7.
[14] Por. Instrukcja duszpasterska Papieskiej Komisji do Środków Społecznego *Przekazu Communio et Progressio*, 23.05.1971, s. 57-58.
[15] Zob. Jan Paweł II, Pokój rodzi się z nowego serca. *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju* (1984). W: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1998, s. 50.

w ramach poszukiwań, zmierzających do wywołania gwałtownych emocji i utrzymania w napięciu coraz bardziej apatycznej uwagi widza[16].

Jan Paweł II w swoim nauczaniu, w sposób szczególny pochyla się nad dziećmi i młodzieżą. Podkreśla, że wpływ treści agresywnych destrukcyjnie wpływa na ich osobowość. Przestrzega, że dzieci pozostawione same sobie szybko znajdują swój punkt odniesienia w telewizji, propagującej wzorce życia nierealnego albo zdemoralizowanego, wobec których ich niedojrzały zmysł rozeznania nie jest jeszcze w stanie należycie zareagować[17]. Kościół w takich sytuacjach wymaga prawdziwej odpowiedzialności, nie tylko od pracowników środków społecznego przekazu, ale od wszystkich, a w szczególny sposób od rodzin[18].

Widzimy, że rozwiązanie problemu przemocy w mediach jest zjawiskiem niesłychanie trudnym. Ścierają się bowiem tutaj interesy dwóch wielkich podmiotów. Z jednej strony „firm medialnych", dążących do maksymalizacji zysku, a z drugiej odbiorców, którzy mimowolnie ulegają destrukcyjnym wpływom mass mediów. Antidotum Kościoła to droga poszanowania praw i godności osoby ludzkiej[19].

Summary

Solving the problem of violence in media is a difficult issue, for interests of two great subjects clash here: these are on the one hand "media enterprises" which aim at maximization of profit, and on the other hand – receivers who unintentionally yield to destructive influence of mass-media. The Church's proposition is a path to respecting human dignity and rights.

Ks. mgr Mariusz Szymanik, laureat zorganizowanego przez Drohiczyńskie Towarzystwo Naukowe w 2009 roku konkursu na najlepszą pracę magisterską napisaną w Wyższym Seminarium Duchownym w Drohiczynie.

---

[16] Por. Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu w służbie odpowiedzialnej wolności. Orędzie na XV Światowy Dzień Środków społecznego przekazu (1981).* W: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1998, s. 216.

[17] *Por. Jan Paweł II, Zapewnijcie dzieciom przyszłość w pokoju, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (1996)*. W: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1998, s. 150.

[18] Por. Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu w służbie odpowiedzialnej wolności. Orędzie na XV Światowy Dzień Środków społecznego przekazu (1981).* W: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1998, s. 216.

[19] Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*, punkt 5.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Lidia Zacharczuk
Uniwersytet w Brześciu
Białoruś

Problem bezpieczeństwa i wartości (aspekt etniczno-kulturowy)

The Problem of Security and Values (A Ethnic-cultural Aspect)

Słowa kluczowe:
Białoruś, bezpieczeństwo, społeczeństwo, wartości
Key words:
Belarus, security, society, values

Współczesny świat charakteryzuje się bardzo złożoną dynamiką rozwoju, dialektycznymi przeciwieństwami, rozmaitymi systemami ustrojowymi, sposobami życia, wartościami kulturowymi. Powstaje więc potrzeba takiego oddziaływania na człowieka, które opierałoby się na zasadach humanizmu, współpracy i współistnienia w skali globalnej. W związku z tym nabiera szczególnego znaczenia problem bezpieczeństwa człowieka, rozpatrywany w aspekcie ogólnoludzkich wartości, przezwyciężenia religijnych, rasowych, etnicznych odmienności.

Od momentu teoretycznego wyartykułowania przez Francisa Bacona aż do czasów współczesnych problem bezpieczeństwa nie stracił nic na swojej poznawczej i społeczno-kulturowej ważności. Odnosi się on bowiem w prostej linii do człowieka żyjącego w określonych warunkach społecznych, politycznych i kulturowych, które mogą umożliwiać jego rozwój bądź też stać się hamulcem na drodze jego życiowej aktywności. Zabezpieczając bezpieczeństwo obywateli państwo broni także własnej suwerenności, rodzimej kultury i wewnętrznego ładu. W filozofii klasycznej i współczesnych

badaniach podkreśla się ponadto, że jedynie na fundamencie wypełnianych przez państwo wielorakich jego funkcji możliwe jest zapewnienie obywatelom możliwości korzystania z prawa w równym zakresie i stopniu. Podkreśla się przy tym, że bezpieczeństwo jednostki nie może być oderwane od bezpieczeństwa całego społeczeństwa. Tak więc fundamentalne znaczenie w życiu społecznym czyni instytucje, służby i organizacje państwowe i społeczne odpowiedzialnymi za jego realizację.

Szybko postępujący proces rozwoju naukowo-technicznego, industrialnego i urbanistycznego we współczesnym świecie prowadzi do tego, że człowiek styka się często z problemem braku czasu, co skutkuje poszukiwaniem przez niego kompensacji w przyspieszaniu tempa życia. Coraz szybszy obieg informacji w skali planetarnej i możliwość szybkiego przemieszczania się pomiędzy oddalonymi od siebie miejscami na Ziemi – wszystko to musi rodzić nowe nieznane dotąd problemy. Dlatego też obowiązek zabezpieczenia bezpieczeństwa pozostaje jedną z ważniejszych ról pełnionych przez instytucje do tego powołane. Zwłaszcza zaś przez państwo i jego organy. W pierwszym rzędzie chodzi o zapewnienie bezpieczeństwa socjalnego, prawnego i politycznego.

W niniejszym artykule problem bezpieczeństwa rozpatruje się w aspekcie społeczno-kulturowym, ponieważ społeczeństwo, chroniące tradycje narodowe, obyczaje, obrzędy, jest nie tylko translatorem kultury narodowej, lecz także gwarantem specyficznego rodzaju bezpieczeństwa, wyrażającego się w kulturowej identyfikacji jednostki ludzkiej. Stąd też dotychczasowe funkcje państwa, sprowadzające się do zabezpieczenia społeczeństwa przed stratami, chorobami, nieszczęśliwymi wypadkami nie wystarczają; konieczne jest więc maksymalne poszerzenie spektrum gwarancji bezpieczeństwa.

W praktyce społecznej bezpieczeństwo człowieka sprowadza się do ochrony jego przyrodniczego, społecznego i politycznego otoczenia, ochrony zdrowia, sfery informacji itd. Analiza warunków życia współczesnego człowieka pozwala określić następujące zadania i wartości kulturowe za imperatywy i normy określające życie jednostek, grup społecznych i ludzkości jako takiej.

Człowiek jest specyficzną istotą obdarzoną wolnością, która przejawia się w różnych formach jego zakorzenienia w otaczającej rzeczywistości. Przemiany we współczesnej kulturze wpłynęły na zmianę kształtu wzajemnych odniesień między jednostkami, grupami społecznymi, regionami i państwami. Skutkuje to postępującymi procesami integrowania się społeczeństw ludzkich i tworzeniem wielokulturowego środowiska, standaryzacją

życia jednostkowego i społecznego. Na początku trzeciego tysiąclecia ludzkość stanęła przed wyborem: dyferencjacja narodowo-etnicznych kultur, czy też utrata własnej tradycji społeczno-kulturowej na rzecz zurbanizowanej kultury ogólnoludzkiej. W takich warunkach proces kształtowania się form owego jednoczenia się i rozwoju w sferze materialnej i duchowej polega na realizacji w tych sferach nowych stopni bezpieczeństwa, prowadzących do budowy i umacniania społeczeństwa obywatelskiego.

Jednym z problemów globalnych stojących przed społecznością światową na początku trzeciego tysiąclecia i warunkujących bezpieczeństwo jednostek, jest zjawisko migracji. Jako wieloaspektowe zjawisko to przyciąga uwagę zarówno filozofów, socjologów, jak też psychologów i ekonomistów. Migracja jawi się jako uniwersalny sposób przystosowania osobnika do społeczno-ekonomicznych, politycznych, klinicznych zmian. Procesy migracyjne rozpatruje się jako działanie skierowane na „wypełnienie wolnych miejsc". Stąd też podmioty społeczne nie przejawiające aktywności życiowej nie są w stanie konkurować z migrantami i okazują się niepotrzebnymi. W takich przypadkach pojawiają się procesy synkretyzacji ekonomicznych, społecznych i politycznych relacji między państwami, a dialog kultur przekształca się w wielokulturowość, umożliwiając kształtowanie się wspólnego systemu wartości. Różne są przy tym motywy skłaniające ludzi do migracji: polityczne, ekonomiczne, społeczne. W każdym przypadku migracja stawia przed krajami przyjmującymi migrantów do rozwiązania skomplikowane problemy i wyzwania, włącznie z koniecznością zabezpieczenia bezpieczeństwa własnym obywatelom.

Mówiąc o bezpieczeństwie człowieka we współczesnym wielokulturowym świecie mamy na myśli jego zdolność do uwalniania się od zagrożeń w postaci utraty orientacji aksjologicznych, rezygnacji z mało efektywnych działań i zachowań, które mają w pierwszym rzędzie na celu uchronienie ludzkości przed biologiczną zagładą. To zaś można realizować w kontekście określonych wartości kulturowych. W tym sensie człowiek włącza się w wielokulturowy proces rozwoju i posiada możliwości koordynacji swoich zdolności, interesów i celów z kulturowym środowiskiem swego bytowania. W planie społeczno-filozoficznym proces ten zasługuje na uwagę, ponieważ w nim właśnie przejawia się wartość i nieprzemijalność wartości kulturowych.

W społeczeństwie białoruskim wzrasta zainteresowanie kulturą, problemami bezpieczeństwa i międzynarodowej współpracy zarówno ze strony zwykłych obywateli, jak i władz. Kultura staje się głównym punktem orientacji przy wypracowywaniu zrównoważonej strategii rozwoju kraju, jego

polityki społecznej. Dlatego też wprowadzanie nowych priorytetów w sferze społeczno-kulturowej wymaga funkcjonowania w życiu społecznym określonych wartości kulturowych. Chroniąc tradycyjne wartości kultury narodowej z szacunku dla obywateli starszej generacji, trzeba wszakże przyjąć i takie priorytety, jak poszanowanie osoby ludzkiej, rozwój potencjału intelektualnego, kształtowanie twórczej aktywności człowieka w przyswajaniu współczesnych sposobów życia i działania. Rozwiązywanie tych problemów wymaga odpowiedniego podejścia, racjonalnego działania, skierowanego na podwyższanie jakości edukacji, wychowania moralno-estetycznego, etnokulturowego rozwoju jednostki.

Jest to zadanie tym pilniejsze kiedy zważy się, iż współczesne społeczeństwo zgłasza zapotrzebowanie na nowy system wartości. Wielokulturowy świat stwarza zaś duże możliwości wyboru spośród mnóstwa wartości, które jednostce ludzkiej i społeczeństwu wydają się godne przyjęcia i niezbędne dla materialnego i duchowego rozwoju, tworzenia nowego porządku w skali globalnej.

W literaturze filozoficznej, psychologicznej, pedagogicznej i kulturologicznej oraz praktyce społecznej przestrzeń etnokulturową rozpatruje się jako sferę, na gruncie której kształtują się orientacje aksjologiczne jednostki na wszystkich etapach jej życia i rozwoju, jak również jako czynnik zabezpieczający jej socjalne bezpieczeństwo. Posiadanie systemu wartości etnokulturowych pozwala jednostce partycypować w treściach wypełniających przestrzeń kulturowo-edukacyjną, umożliwia w praktyce realizować jej twórczy potencjał zgodnie ze współczesnymi kierunkami rozwoju duchowego świata człowieka.

Na humanistyczny potencjał białoruskiej etnokultury składają się następujące elementy:

- ideał osoby ludzkiej, odzwierciedlony w narodowej kulturze i oparty na fundamencie wartości ogólnoludzkich;
- wzory zachowań społecznych i duchowa tradycja narodu, przekazywana pokoleniom;
- społeczny charakter wychowania, pozwalający jednostce włączać się w rozmaite rodzaje działań społecznych;
- humanistyczny charakter grupowego i indywidualnego sposobu zachowań, opierającego się na poszanowaniu godności osoby ludzkiej i jej wolności.

Jednym z głównych wskaźników przynależności jednostki do etnicznej społeczności jest jej socjalizacja w sferze kultury narodowej, przyswojenie tradycji odzwierciedlonych w wierzeniach religijnych, twórczości

ludowej i innych działach kultury. W związku z tym realizacja wspomnianych wartości – elementów etnokultury dokonuje się poprzez różnego rodzaju twórczość artystyczną w procesie edukacji i wychowania. Filozoficzno-pedagogiczne treści białoruskiej etnokultury aktywizują się we współczesnej koncepcji kształcenia, według której celem procesu edukacyjno-wychowawczego jest człowiek kulturalny, orientujący się na wartości ogólnoludzkie, na światową i narodową kulturę, zdolny do kulturowej samoidentyfikacji. Białoruska pedagogika narodowa jest zorientowana na ukształtowanie człowieka wszechstronnie przygotowanego do korzystania z wartości rodzimej i światowej kultury.

Dużą rolę w kształtowaniu aksjologicznych orientacji i na poczucie bezpieczeństwa spełnia kultura folklorystyczna. Miejsce folkloru w życiu ludzi determinowane jest przez typ systemu kultury duchowej, na której gruncie powstaje on i funkcjonuje. Folklor w ogóle i konkretne jego treści można rozpatrywać jako sumę determinant o charakterze historycznym, narodowym i etnicznym, wyrażającą duchowe i praktyczne potrzeby człowieka.

Kultura narodowa, zawierająca w sobie wychowawcze i etyczne treści, pospołu z innymi elementami życia społecznego, aktywnie uczestniczy w kształtowaniu osoby ludzkiej poznawania, ochrony i wykorzystywania treści kultury tworzonej przez poprzednie pokolenia znajduje odbicie w koncepcji „dialogu kultur", która ostatnimi czasy jest rozwijana w filozofii, socjologii, etnografii i pedagogice. Wiodącą ideą zaś tej koncepcji jest myśl, zgodnie z którą poznanie tradycyjnych wartości kulturowych nie jest możliwe bez zrozumienia czasowo-przestrzennych związków kultury. Przystąpienie do twórczego dialogu z przeszłą kulturą, przyswojenie jej wartości, stanowi istotny warunek dalszego rozwoju społeczeństwa, utworzenia kulturowego środowiska społecznego, w którym każdy osobnik ma prawo do swobodnego wyboru sposobu życia i twórczej samorealizacji.

Naród białoruski posiada tradycje, obyczaje, obrzędy i święta, które kształtowały się na przestrzeni wieków. Ich przejmowanie przez kolejne pokolenia pozwala zachować tożsamość, myśl filozoficzną, twórczość artystyczną. Na przestrzeni stuleci w białoruskim folklorze wypracowywane były różnorodne formy muzykalno-poetyckie, dramatyczne, choreograficzne, w których można odnaleźć atmosferę pracy, świętowania, radości i smutki, jedność człowieka z przyrodą.

Każdy człowiek, ze swej istoty, dąży do wolności, pragnie osiągać to, co wydaje się nieosiągalne, tworzyć to, co zdaje się niemożliwe do zrealizowania. Dążenie to, w różnych formach, zawsze wykracza poza ramy

ustanowionej tradycji, panujących obyczajów, norm moralnych i uznawanych wartości. W związku z tym każda społeczność i każdy człowiek z osobna pragnie zabezpieczyć, ochronić ideę wiecznego powrotu, która występuje we wszystkich kulturach. Stąd zapoznając się z treściami narodowej kultury przodków łatwiej można percypować tkwiące w niej wartości pozaczasowe i z nimi się identyfikować.

W perspektywie historycznej ochrona wartości zawierających się w kulturze narodowej jest gwarantem nie tylko bezpieczeństwa i pokoju społecznego, ale także czynnikiem determinującym rozwój każdej jednostki. Nabiera to szczególnego znaczenia w wychowaniu dzieci i młodzieży; zapoznawanie młodych ludzi z kulturą narodową jest bez wątpienia efektywną drogą, która prowadzi do wykształcenia postawy szacunku dla przeszłych pokoleń i aktualnie żyjących. „Ukulturalnianie" ludzi jest sposobem zabezpieczania porządku, ładu i bezpieczeństwa we własnym społeczeństwie i na całym świecie.

Wybrana literatura przedmiotu

1. Bistrowa A. N., Uniwersum kultury i uniwersalnost czełowieka, *Fiłosofskije nauki* Moskwa 2005, nr 7, s. 133-146.
2. Bromlej J. W., *Etnos i etnografia*, Moskwa 1973.
3. Gurewicz P. S., *Fiłosofija czełowieka*. W: *Licznost, kultura, obszczestwo*, Moskwa 2006, T. VIII.
4. Kapto A. S., *Fiłosofija mira: istoki, tendencji, perspektywy*, Moskwa 2003.
5. Riabokou N. W., Fenomen Sowremiennogo czełowieka, *Czełowiek. Gramadstwa. Swiet*., Minsk 2006, nr 4, s. 3-7.
6. Sołoduchina T. K., Etnokulturnoje: kategorii, principy, sistema, *Wiertnik Moskowskogo Uniwersiteta Kultury i Iskusstwa* 2005, nr 2.

(Z języka rosyjskiego tłumaczył Jan Dębowski)

Summary

The protection of values included into a national culture is a warranty not only of security and social peace, but also a factor determining the development of each individual. It acquires a special importance in the process of up-bringing of children and youth. Acquainting young people with with a national culture is an effective path to the attitude of respect to

former and actually living generations. Introducing people into culture is a way of protecting order and security in one's own society and in the whole world.

Doc. dr Lidia A. Zacharczuk, wykładowca filozofii na Uniwersytecie im. A. Puszkina w Brześciu.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Ilona Żeber-Dzikowska
Elżbieta Buchcic
Pracownia Dydaktyki Biologii i Ochrony Środowiska
Instytut Biologii UJK
Kielce
Anna Strumińska-Doktór
Szkoła Podstawowa nr 148
Warszawa

Romowie mniejszość etniczna w Polsce – problemy, obawy, zagrożenia, szanse wielokulturowej społeczności

The Romany – the Ethnic Minority in Poland; Problems, Fears, Threats and Chances of the Multicultural Community

Słowa kluczowe: wielokulturowość, Romowie, mniejszość etniczna, społeczność, problemy, obawy, zagrożenia, szanse, rozwój, kulturowość, edukacja, wychowanie
Key words: multicultural matters, the Romany population, ethnic minority, community, problems, fears, threats, chances, development, cultural matters, education, upbringing

Zainspirował nas pierwszy numer pisma „Drohiczyńskiego Przeglądu Naukowego. Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego" oraz drugi numer pisma – i jego temat przewodni: *Wiele kultur – jedna prawda?*

Pragniemy się podzielić naszymi spostrzeżeniami, refleksjami, wnioskami zebranymi na podstawie literatury i badań przeprowadzonych metodami pedagogicznymi i technikami badawczymi: obserwacją, wywia-

dami, ankietowaniem wśród nauczycieli, dyrektorów szkół, uczniów jak i społecznością lokalną. Wykorzystano do tego celu narzędzia badawcze: arkusz obserwacji, kwestionariusz ankiety, wywiadu. Badania 2007–2009 zostały przeprowadzone m.in. na praktykach pedagogicznych śródrocznych oraz ciągłych na różnych etapach edukacyjnych. Populacja, która nas interesowała to Romowie – mniejszość etniczna występująca na terytorium Polski, ich problemy, obawy, zagrożenia, szanse na rozwój w społeczeństwie w aspekcie historycznym, kulturowym, edukacyjnym, wychowawczym.

W związku z tym zasadnym jest podkreślenie i przypomnienie, co rozumie się przez mniejszość. Mniejszość – ludność, która jest osiedlona na terytorium innej zbiorowości i odróżnia się od innych zbiorowości odrębnym pochodzeniem i kulturą, a często także językiem i wyznaniem, starając się zachować tę odrębność[1].

Rzeczywistość dla osób należących do mniejszości narodowych lub etnicznych często nie jest zbyt łaskawa. Dotyczy to zwłaszcza Romów w mniejszym stopniu zaś Łemków, Ormian. Uprzedzenie, które zrodziło się często jeszcze przed wiekami trudno jest wyplenić. Istnieją jednakże mniejszości, które w Polsce są akceptowane i nigdy nie były tematem szykanowania. Do takich mniejszości możemy zaliczyć chociażby Kaszubów. Są dumni ze swojej odrębności, języka, kultury.

Prawo międzynarodowe zapewnia przestrzeganie przywilejów mniejszości narodowych, co ma swój wyraz w odpowiednich ustawach:

„Art. 18.

1. Organy w władzy publicznej są obowiązane podejmować odpowiednie środki w celu wspierania działalności zmierzającej do ochrony, zachowania i rozwoju tożsamości kulturowej mniejszości.
2. Środkami, o których mowa w ust. 1, mogą by w szczególności dotacje celowe lub podmiotowe na:
   1. działalność instytucji kulturalnych, ruchu artystycznego i twórczości mniejszości oraz imprez artystycznych mających istotne znaczenie dla kultury mniejszości;
   2. inwestycje służące zachowaniu tożsamości kulturowej mniejszości;
   3. wydawanie książek, czasopism, periodyków i druków ulotnych w językach mniejszości lub w języku polskim, w postaci drukowanej oraz w innych technikach zapisu obrazu i dźwięku;
   4. wspieranie programów telewizyjnych i audycji radiowych realizowanych przez mniejszości;

[1] *Mała Encyklopedia PWN*, Warszawa 1999.

5. ochronę miejsc związanych z kulturą mniejszości;
6. działalność świetlicową;
7. prowadzenie bibliotek oraz dokumentacji życia kulturalnego i artystycznego mniejszości;
8. edukację dzieci i młodzieży realizowaną w różnych formach;
9. propagowanie wiedzy o mniejszościach;
10. inne programy realizujące cele, o których mowa w ust. 1, oraz wspierające integrację obywatelską mniejszości"[2].

Czy jednak prawa te są przestrzegane? Czy można powiedzieć, że osoby przynależące do mniejszości narodowych bądź etnicznych mogą liczyć na wsparcie zarówno państwa jak i obywateli Polski? W jaki sposób rząd stara się, by prawa zagwarantowane w Konstytucji Rzeczypospolitej Polski były respektowane? I zasadnicze pytanie − skąd biorą się uprzedzenia i jak wpływają na społeczeństwo? Jak wygląda edukacja, wychowanie?

Spróbujmy odpowiedzieć na nurtujące nas problemy.

Po pierwsze, jeżeli zakładamy, że występuje niechęć Romów do Polaków, to gdzie tkwią przyczyny tej niechęci? Warto to przeanalizować w aspekcie historycznym.

Analiza języka romskiego i dialektów mieszkańców doprowadziła do stwierdzenia, iż Romowie są uchodźcami z Indii. Sami jednak podają, że pochodzą z Egiptu.

Pierwsze zapiski o obecności Romów w Polsce pojawiły się już w 1401 roku. Właśnie wtedy od strony Węgier na tereny naszego kraju zaczęli przybywać Romowie Karpaccy (Bergitka Roma) − osiedlili się właśnie na terenach Karpat Polskich. Dzieje Romów przez następne dwa wieki nie są zbyt obszernie opisywane, jednak wiadomo, że wydawane były ustawy banicyjne dotyczące wysiedlania Romów zamieszkujących ziemie polskie. Jednak nie były egzekwowane zbyt rygorystycznie. Od XVII wieku do roku 1795 istniał urząd królów morskich. Miał on służyć podporządkowaniu Romów prawom administracyjnym i ich ochronie przed szykanami. W 1791 roku Uniwersał Obojga Narodów zapewnił Romom prawa obywatelskie. W okresie średniowiecznym Romowie cieszyli się dobrym zdaniem Polaków, naszych rodaków ciekawiły wspaniałe opowieści o wielkiej wędrówce, która miała być pokutą za wszelkie grzechy. W okresie, gdzie wiara miała zasadnicze znaczenie, cieszyli się ponoć nawet poparciem papieży.

[2] *Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym*, Dz. U. 05.17.141.

Później przyszły dla Romów trudne lata. Był to czas prześladowań. Odmiana ta była najprawdopodobniej spowodowana zmianą wzorców kulturowych. Ponadto Romowie w związku ze swym koczowniczym trybem życia nie wysyłali swoich dzieci do szkół. Pierwszym aktem prawnym świadczącym o niechęci społeczeństwa wobec Romów był zakaz przebywania członków tej społeczności na ziemiach Szwajcarii, wydany w Lucernie w 1471 roku, następnym – znacznie bardziej represyjnym – edykt pary królewskiej z Hiszpanii, Ferdynanda i Izabelli z 1499 roku, który nakazywał im porzucenie wędrownego trybu życia i wyrzeczenie się związanej z nim kultury (profesji, języka, stylu ubierania się) i podjęcie stałej pracy lub opuszczenie kraju, pod groźbą niewoli w przypadku nieprzestrzegania owego postanowienia. Wkrótce podobne decyzje podjęto w innych krajach.

Inne zmiany w życiu Romów wiążą się z rozwojem cywilizacyjnym kultury zachodniej: na skutek rewolucji przemysłowej i nowych trendów kulturowych wiele z ich tradycyjnych źródeł utrzymania przestało przynosić satysfakcjonujące dochody w miastach, gdzie dotychczas najchętniej się skupiali, zatem obszarem, ku któremu zwrócili swoje zainteresowanie stały się tereny wiejskie, gdzie wciąż istniało zapotrzebowanie na ich usługi. U schyłku XIX wieku mamy do czynienia z trzema istotnymi procesami: nasilającą się presją ze strony aparatu państwa zmierzającego do nakłonienia Romów do porzucenia wędrówek i osiedlenia się na stałe (sankcje karne, kontrola, ewidencjonowanie), przybierającymi na sile tendencjami migracyjnymi wśród Romów (zwłaszcza do obu Ameryk) oraz z nową falą romskich wędrówek po Europie, spowodowaną migracją z terenów Rumunii (gdzie w latach 50. XX wieku zniesiono niewolnictwo Romów) licznych przedstawicieli dwóch szczepów: Kełderaszów i Lowarów.

Okres I wojny światowej i dwudziestolecia międzywojennego nie przyniósł wielkich zmian w położeniu Romów. Nadal próbowano na różne sposoby wywierać na nich presję mającą zmusić do osiedlenia się na stałe, trwały również wyjazdy za Ocean. Znaczącą zmianę przyniósł proces nazyfikacji, dokonujący się w latach 30. w Niemczech. Nazistowska doktryna rasowa stała się teoretycznym uzasadnieniem wzmożonych prześladowań oraz eksterminacji Romów, co było na ich indyjskie (aryjskie) pochodzenie – trudno wytłumaczalne nawet na gruncie istniejących wówczas i usankcjonowanych teorii dotyczących kwestii rasowych. Tę niewątpliwą sprzeczność rozwiązano jednak wkrótce: Instytut Badania Higieny Rasowej, kierowany przez dr Roberta Rittera na drodze „naukowych" badań i dociekań ustalił, iż są oni genetycznie obciążeni i jako osobnicy trwale aspołeczni i stanowią ciężar dla Rzeszy i jej prawowitych obywateli. Spośród wszyst-

kich Romów planowano wydzielić pewną grupę przeznaczoną do roli obiektu badań genetycznych i umieścić w swego rodzaju rezerwacie. Pozostałych natomiast zamierzano zgładzić – czy to bezpośrednio w drodze egzekucji i pracy ponad siły, czy też poddając ich przymusowej sterylizacji uniemożliwiającej rozwój zbiorowości.

Już u schyłku lat 30. zaczęto kierować pierwszych Romów do obozów koncentracyjnych, najpierw na terenie Niemiec, następnie w krajach okupowanych. Prześladowania przybrały na sile, gdy rozpoczęła się wojna z ZSRR. Na terytorium Niemiec przeprowadzono akcję aresztowań Romów i wysyłania ich do obozów, m.in. do wydzielonego obozu romskiego w Auschwitz-Birkenau; podobnie postępowano na wszystkich terytoriach okupowanych, częściej jednak dokonywano egzekucji schwytanych Romów na miejscu, w czym hitlerowcom pomagały kolaboranckie oddziały miejscowe. Ogólnie biorąc okres wojny oznaczał dla Romów ustawiczne ich prześladowania i docelową zagładę.

Według różnych obliczeń, nieprecyzyjnych m.in. z powodu braku ścisłych danych o przedwojennej liczebności Romów i dokładnych ustaleń dotyczących liczby ofiar, szacuje się, że w latach istnienia III Rzeszy zginęło ok. 150 – 600 tys. osób tej narodowości, co stanowi ok. 20-50% całej populacji romskiej.

Po wojnie władze podjęły wysiłki mające na celu tzw. produktywizację Romów i nakłonienie ich do osiedlenia się. W 1950 została wydana instrukcja w sprawie rejestracji ludności romskiej; w 1952 Prezydium Rządu podjęło uchwałę w sprawie pomocy ludności romskiej przy przechodzeniu na osiadły tryb życia. Od 1964 zostały nasilone działania utrudniające Romom wędrowanie poprzez ostre egzekwowanie wobec nich ogólnie obowiązujących przepisów, głównie meldunkowych, sanitarnych, drogowych, dotyczących obowiązku szkolnego oraz zgromadzeń publicznych. W rezultacie liczba rodzin koczujących spadła z 1.146 w 1964 do nieco ponad 200 w 1970 roku. W 1976 wędrowało już tylko kilka taborów. Liczba mieszkających w Polsce Romów zmalała po 1989 w wyniku emigracji, przede wszystkim do krajów Europy zachodniej i północnej. Dziś, podobnie jak wcześniej, rozbicie na wiele grup i liczne antagonizmy nie sprzyjają działaniom romskich elit w obronie praw obywatelskich i etnicznych.

Trudno dziwić się, że Romowie żywią do wszystkich nie-Romów, tak zwanych w ich języku „gadziów", urazę. W pamięci ich pozostają wspomnienia w jaki sposób większość narodów kontynentu europejskiego obchodziła się z nimi przez wiele dziesięcioleci. W wyniku wielu działań mających na celu wyplenienie ich kultury, sposobu bycia Romowie stali się

społecznością bardzo nieufną, zamkniętą wobec każdego, kto nie jest Romem[3].

Romowie boją się rozgłaszania informacji na temat ich kultury i obyczajów. Niechęć Romów do Polaków jest dodatkowo wzmożona przez fakt, iż nawet ci z nich, którzy uczestniczyli w walkach o niepodległą Polskę nie zostali w żaden sposób zapamiętani ani wyszczególnieni w listach ofiar poległych na wojnach.

Po drugie, należy się zastanowić w aspekcie kulturowym dlaczego społeczeństwo polskie nie lubi Romów?

Z badań przeprowadzonych przez CBOS w 2004 roku wynika, iż niechęć do Romów wykazuje aż 56% Polaków. Wydaje się, że sytuacja uległa znacznej poprawie, bowiem w 1994 roku niechęć do tej grupy etnicznej deklarowało75% Polaków.

Głównym powodem, dla którego uważamy Romów za grupę ludzi szkodliwych dla społeczeństwa jest ich odmienna kultura i obyczajowość, której my nie znamy.

Do tej pory brak jednoznacznych materiałów świadczących o procesie osiedlania się Romów. Początkowe niepowodzenia kierowane były zarówno w stronę urzędników wsi, którzy mieli się tym zajmować jak i niechęcią przywódców taborowych do wójtów. Tutaj wynikła jednak pierwsza osobliwa cecha Romów. Byli to ludzie wolni, nie uznający niczyjego zwierzchnictwa. Jak wspomina jeden z osiedlonych Romów: „Najlepiej określa to, powtarzane w taborach porzekadło «że taki, czy inny, może być wójtem dla swojej żony, a nie dla taboru»". Generalnie tabory zorganizowane były z ludzi absolutnie wolnych, ewentualnie powiązanych rodzinnie z innymi członkami taboru i pojęcie władzy jako takiej w taborze nie istniało"[4]. Aktualne nasze badania ukazują jeszcze jeden aspekt, że społeczeństwo polskie boi się, odczuwa strach i lęk przed nieznaną, obcą im wielokulturowością. A warto poznać bliżej tradycje i kulturę tej mniejszości etnicznej.

Romowie cenią ponad wszystko związki rodzinne. Rolę autorytetu etycznego odgrywa powszechnie szanowana starszyzna. Jej przedstawiciele sprawują rolę sądu rozstrzygającego spory i waśnie oraz ciała stanowiącego prawo zwyczajowe zwane romanipen. Normy moralne są ściśle przestrzegane w relacjach międzyludzkich. Romem jest ten, kto trzyma się zasad romanipen. Sprawia to, że Romowie niechętnie podporządkowują się prawom

[3] J. Ficowski, *Demony cudzego strachu*, Warszawa 1986.

[4] E. A. Jakimik, *Romowie. Koczownictwo, osiadły tryb życia − wybór, konieczność czy przymus?*, Szczecinek 2009.

i zwyczajom stanowionym przez „nie-Romów". W każdej grupie Romów romanipen oznacza jednak coś trochę innego. Jak w każdej społeczności, tradycyjne zwyczaje ulegają zmianom w konfrontacji z życiem codziennym. W wielu grupach na straży dobrych obyczajów wciąż stoi instytucja przyzwoitki, gdyż dziewictwo uważane jest za najcenniejszy skarb niezamężnej kobiety. Małżeństwa są często aranżowane, by utworzyć więzy krwi między rodzinami czy grupami. By wynagrodzić rodzicom stratę córki i zapewnić jej dobre traktowanie, rodzina pana młodego jest zobowiązana zapłacić okup. Romowie przestrzegają złożonego systemu zachowań regulującego niemal wszelkie aspekty życia. Wiele zakazów dotyczy między innymi nieczystości kobiet w okresie menstruacji czy połogu, zakazu noszenia ubiorów eksponujących seksualność czy donoszenia na innych. Paznokcie u rąk i stóp muszą być spiłowane, a odzież okrywająca dolne części ciała prana jest osobno. Osobno myje się też naczynia i przedmioty mające kontakt z żywnością. Zwyczaje praktykowane przez Romów obecne są w kulturach Indii wśród wyznawców hinduizmu, np. wśród mieszkańców Bengalu. Jednak w przeciwieństwie do hinduistów palących zwłoki, Romowie grzebią zmarłych. Wierzą bowiem, że dusza nie trafi do nieba dopóki ciało nie zostanie pochowane. Często niedoceniana jest także twórczość Romów. Przetłumaczone przez Jerzego Ficowskiego wiersze Papuszy nie cieszyły się zbytnim rozgłosem, chociaż w piękny sposób obrazują obyczaje i tok myślenia Romów.

„BAJKA CYGAŃSKA
(paramiśa romani)

Ulepiła jaskółka
pod moim oknem gniazdo,
jaskółka czarna
jak Cyganeczka.
Wskazywała nam dobre drogi.
Zamieszkała w stajniach i domach.
Zginęła w bagnach"[5]

Kultura Romów to także śpiew i muzyka. Charakteryzuje się improwizacją, silną ekspresją, licznymi ornamentami, zmiany w tempie, rytmie.

[5] J. Ficowski, *Mistrz Manole i inne przekłady*, Warszawa 1998.

W Polsce odbywa się Międzynarodowy Festiwal Kultury i Muzyki Romów. Wydarzenie to ma miejsce co roku w Ciechocinku.

Kultura romska nadal bardzo szokuje pomimo pewnego już oswojenia społeczeństwa ze sposobem życia tej grupy etnicznej. Wspaniałym przykładem może być taki oto fragment wywiadu: „*A dlaczego lepiej sytuowani Romowie z grupy Polska Roma także nie posyłają dzieci do szkoły?* Szczepy wędrowne nadal wyznają tradycyjne romskie zasady. Jedna z nich nakazuje, by dziewczyny wcześnie wychodziły za mąż. *Jak wcześnie?* Dziewczynka, która miesiączkuje jest uważana za kobietę i nie powinna sama wychodzić z domu. Trzeba ją wydać za mąż, by nie była narażona na pokusy. Wśród Romów małżeństwa z 14, 15-latkami nie należą do rzadkości. A jeśli dziewczynka wyjdzie za mąż, to nie będzie już chodzić do szkoły. W myśl polskiego prawa współżycie z osobą poniżej 15. roku życia jest przestępstwem. I dlatego tak szerokim echem w mediach odbiła się historia sprzed trzech lat, gdy prokuratura oskarżyła 21-letniego Roma z Opolszczyzny o współżycie seksualne ze swoją nieletnią żoną. W takich sprawach organy ścigania powinny wykazywać jednak daleko posuniętą delikatność i zrozumienie dla wielowiekowej tradycji. Dla Romów małżeństwa nastolatków są czymś zupełnie zwyczajnym. To nie jedyny zwyczaj romski, który może być przyczyną konfliktu kulturowego. Innym problemem i przyczyną konfliktu kulturowego jest to, że tradycja romska zabrania np. jakiegokolwiek kontaktu z przedstawicielami prawa: policjantami, prokuratorami, sędziami. Współpraca z organami ścigania to wśród Romów poważne przestępstwo. Nawet jeśli Rom wie, kto jest przestępcą, to nie może zeznawać przeciwko innemu Romowi. Zdarza się, że chłopak porywa dziewczynę, by pojąć ją za żonę, co jest zgodne z tradycyjnym ich prawem. Jednak niektórzy Romowie, zwłaszcza ci wykształceni, zgłaszają na policję, że ich córka została porwana. Takie postępowanie spotyka się często z potępieniem ze strony Romów przywiązanych do tradycyjnych zasad. Według innego zwyczaju Rom nie może być lekarzem ani pielęgniarką. Lekarzy-Romów w Polsce nie ma, ale zdarzają się za granicą. I gdy spotykają się z Romami wyznającymi zwyczajowe prawa, są uważani za ludzi nieczystych. Nawet najbardziej wykształcony i szanowany lekarz jest jednocześnie „magerdo", czyli człowiekiem skalanym, wykluczonym w pewnym stopniu ze społeczności Romów. Romowie uzasadniają to tym, że zgodnie z „romanipen", nie mogą mieć kontaktu z chorobą, zwłokami, wydalinami. Biedni Romowie górscy byli zatrudniani w zakładach oczyszczania miast i także dlatego Romowie wędrowni pogardzali nimi. Dla Roma stosującego się do „romanipen", widok pobratymca zamiatającego ulicę jest nie do po-

myślenia. Zastanawiając się, czy własne mieszkanie wolno sprzątać? Odpowiadają, że tak uzasadniając, że własny brud nie jest brudem. Co jeszcze grozi skalaniem? Kłamstwo i nieprzyzwoite zachowanie się; wystarczy, że Rom się upije i obrazi kogoś w towarzystwie, a będzie miał problemy do końca życia. Te zasady obowiązują Romów tylko w odniesieniu do innych Romów. Wedle tradycji „Tadziowie" są wyjęci spoza kręgu ludzi a więc często nie należy się im szacunek Roma"[6].

W związku z tym nie może dziwić fakt, a zarazem staje się pewnym uzasadnieniem i wytłumaczeniem źródeł pewnych konfliktów, że stosowanie takiej podwójnej moralności Romów może być przyczyną regularnie wykazywanej w badaniach niechęci ponad 50% Polaków wobec nich. Fragment ten dosadnie przedstawia, w jaki sposób żyją, albo raczej żyli Romowie. Dla większości Polaków są to fakty budzące niechęć do Romów. Romowie jednak w ostatnich latach starają się otworzyć na mieszkańców miast, w których mieszkają. Daje to nadzieję, że bariery kulturowe zostaną w końcu zatarte, a stosunki pomiędzy Polakami a Romami ulegną w końcu poprawie.

Romowie chcą stworzyć swoje centrum kultury. Służyłoby ono nie tylko im, ale też pokazywało tradycje, historię i dorobek tego narodu innym mieszkańcom miast, w których żyją. Pragną mieć miejsce, gdzie mogliby uczyć swoje dzieci, pielęgnować własną kulturę, tradycje i opowiadać o niej innym.

Wielu Romów jest nieufnych, nie wierzy, że ktoś mógłby im tak bezinteresownie pomóc, zatroszczyć się o ich potrzeby. Jakiś gest ze strony miasta pomógłby budować lepsze relacje. Powstanie takiego centrum pomogłoby przełamywać stereotypy, a zarazem byłaby to dobra wizytówka każdego miasta, w którym żyją Romowie i gdzie rozwija się tolerancja.

Jednym z problemów, który się nasila to zatrudnienie i otrzymanie pracy. Poniżej przedstawimy jak wygląda sytuacja Romów na rynku pracy.

Wśród tradycyjnych zawodów i profesji wykonywanych przez Romów należy wymienić muzykowanie, które być może stało się początkiem ich wędrówki z indyjskiej ojczyzny. Kolejne zajęcie, jakie przez wieki wykonywali Romowie przebywający w Polsce, to kowalstwo. Kowale na Podhalu byli w stosunku do tamtejszych mieszkańców ludnością służebną. Współcześnie to zajęcie już zanikło, podobnie jak wyrób łyżek, patelni, wrzecion, misek z drewna, przede wszystkim z powodu rozwoju przemysłu

[6] *Rozmowa z Adamem Bartoszem, etnografem, cyganologiem, dyrektorem Muzeum Okręgowego w Tarnowie*, [dostęp: 27.01.2010] pobrane z forum: http://engforum.pravda.ru/showthread.php?t=246505

i technologii, a więc zaniku popytu na tego typu produkty i usługi. W każdym razie są to najstarsze ich profesje, obok wróżby i „czarowania". Zanik wyżej wymienionych profesji i opór Romów wobec jakichkolwiek nowych zajęć spowodował przerzucenie się na inne romskie zawody, których wykonywanie okazało się przez dłuższy czas opłacalne, jak pobielanie naczyń miedzianych czy muzykowanie w zespołach. Niektórzy natomiast zajęli się kradzieżą i wróżbą. Tak powstały grupy przestępcze, nie uprawiające prócz sztuki złodziejskiej czy kabalarskiej żadnych zawodów. Należy jednak mieć na uwadze okoliczności, które doprowadziły Romów do tego typu działalności[7]. Romowie to około 25-tysięczna mniejszość etniczna, której sytuacja życiowa jest najtrudniejsza spośród wszystkich zamieszkujących Polskę grup etnicznych i narodowych. W grupie tej panuje bardzo wysokie bezrobocie, co pociąga za sobą ubóstwo, brak należytej opieki lekarskiej oraz niski poziom edukacji. Dodatkowymi zjawiskami rzutującym na duże bezrobocie w społeczności romskiej są: wysoki wskaźnik bezrobocia w Polsce, restrukturyzacja przemysłu i upadek przedsiębiorstw państwowych, w których byli dotychczas zatrudnieni. Romowie są najmniej samodzielną grupą osób, dlatego też potrzebują pomocy od innych obywateli na każdym polu działania, zwłaszcza we wchodzeniu na rynek pracy i utrzymaniu się w zatrudnieniu. *Innowacyjni Romowie na rynku pracy* to pionierski projekt, wdrażający nowe metody aktywizacji bezrobotnych Romów. Realizatorem tego zadania jest Związek Romów Polskich z siedzibą w Szczecinku, działający na rzecz mniejszości romskiej od 2000 roku. Dotychczas zrealizowano z sukcesem wiele projektów kulturalnych, prawnych, edukacyjnych i poprawiających sytuację bytową Romów. *Innowacyjni Romowie na rynku pracy* to najnowsze przedsięwzięcie, dzięki któremu można zrealizować wiele istotnych celów. Warto nadmienić, że szkolenie w zakresie zdobywania nowych zawodów jest kompleksowe. Możemy dowiedzieć się, jakie tematy były poruszane na poszczególnych warsztatach. Znaczna część tych zajęć poświęcona jest problematyce niskiej oceny Romów jako pracowników i pracodawców. Dlatego tematami są między innymi samoocena i motywacja do pracy. Harmonogram jednego z takich kursów przedstawia się następująco:

- Rodzaje motywacji
- Czego oczekuje Twój Podopieczny? Motywowanie pozytywne
- Kara, czy nagradzanie? Kiedy nagroda jest skuteczna?
- Wydobądź z ludzi to, co najlepsze…

[7] A. Paszko, R. Sułkowski, M. Zawicki, *Romowie na rynku pracy*, Kraków 2007.

- Dlaczego ten stres?
- Ja i stres
- Oswoić stres
- Trening czyni mistrza – elementy treningu antystresowego
- Stres pod kontrolą
- Stres motorem sukcesu

W dotychczasowej praktyce nie podejmowano w Polsce szerzej zakrojonych działań służących poprawie sytuacji zawodowej ludności romskiej. Podejmowane próby natrafiały zwykle na barierę niezrozumienia specyfiki społeczności romskiej ze strony pracowników instytucji rynku pracy, jak również na barierę nieufności ze strony samych Romów. Stworzenie systemu kompleksowych działań (diagnoza naukowa i wytyczne do działań, działania edukacyjne, pomoc w zatrudnieniu), w które zaangażowane są instytucje samorządowe w tym instytucje rynku pracy, organizacje romskie, instytucje prowadzące działalność szkoleniową, a także przedstawiciele beneficjentów ostatecznych decyduje o innowacyjności projektu. Poprzez system szkoleń i kursów, w tym również zawodowych zwiększą się możliwości zatrudnienia lub samo zatrudnienia beneficjentów ostatecznych.

Kluczowym elementem podejmowanych działań jest wzbogacenie wiedzy dotyczącej relacji między społeczeństwem większościowym, a mniejszością, komunikacji międzykulturowej w różnych kontekstach oraz wypracowanie form komunikacji, przyjaznej i adekwatnej do potrzeb cechującej się szacunkiem dla odrębności kulturowej społeczeństwa romskiego.

Efektem zastosowania proponowanego systemu działań powinno być ograniczenie problemu ubóstwa, która dotyka znaczną część społeczności romskiej w elementach składowych rezultatu wskazano szczegółowo na trwałe bardzo konkretne, długofalowe efekty jak: nowych form pośrednictwa pracy, nowe formy współpracy, wypracowanie mechanizmów polepszenia komunikacji międzykulturowej, upowszechnienie przyjaznych kulturowo form komunikacji. Istotnym efektem zastosowania rezultatu może być wskazanie, że projekty zmierzające do przezwyciężenia wykluczenia z rynku pracy powinny w większym stopniu urzeczywistniać zasadę upełnomocnienia przedstawicieli grupy docelowej.

Zbudowanie w ramach projektu modelu współdziałania jest odpowiedzią na problem niedostrzegania obopólnych korzyści możliwych do osiągnięcia w wyniku współpracy większości z mniejszością.

Problemy z zatrudnieniem Romów stanowią duże wyzwanie dla ludzi chcących to zmienić. Przede wszystkim brak udzielania się tej grupy w życiu publicznym. Jak już wcześniej omówiono jest to mniejszość etnicz-

na niezwykle zamknięta na próby poznania jej struktury i kultury. Ciągłe powtarzające się okresy prześladowań oraz próby przymusowego osiedlania wykształciły system zachowań oparty na nieufności i mistyfikacji w kontaktach ze światem zewnętrznym.

Następnym problemem są trudności językowe. Romowie tradycyjnie posługują się językiem romani. A fakt, iż dzieci romskie przeważnie nie uczęszczają na zajęcia szkolne i nie mają jak nauczyć się języka polskiego tłumaczy późniejsze problemy ze znalezieniem pracy. Poza tym kultura romska nie wykształciła skodyfikowanego języka pisanego. Stąd dzisiejsze problemy z transkrypcją języka mówionego.

Niestety nawet w XXI wieku w przypadku Romów to mężczyźni podejmują się pracy zarobkowej. Kobietom pozostaje albo zajmowanie się domem albo, licznie przez każdego obserwowane, żebractwo. Kobiety są w tych społecznościach przeważnie szanowane, ale nie mogą rozwijać się jako kobiety zarabiające na rodzinę. Dlatego cieszy przełamywanie się tej grupy w kierunku zmieniającej się rzeczywistości. Od kiedy w Polsce pojawiło się bezrobocie, sporo Romów straciło swoje zajęcia. Wielu z nich zaczęło pracować na czarno, gdyż oficjalnie nikt nie chciał ich zatrudniać. Oto jeden z przykładów: kilka kobiet romskich dostało z urzędu pracy skierowania do jednej z krakowskich firm. Przyszły, ale, gdy okazało się, że są Romkami, powiedziano im, że nie ma już miejsc. Ta dyskryminacja rzuca się w oczy w różnych regionach Polski.

Także pani Grażyna z Nowej Huty wiele razy jej doświadczyła. Jej mąż nie zarabiał zbyt dobrze i ledwo wiązali koniec z końcem. Kobieta zatrudniła się na czarno jako dozorczyni w spółdzielni mieszkaniowej. Sprzątała klatki schodowe, ale zawsze coś było nie tak. Pracodawca miał do niej pretensje, a to, że nie jest dokładnie zamiecione, albo że na oknach widać smugi, choć sumiennie wywiązywała się ze swoich obowiązków. Miała trójkę małych dzieci i na pracy bardzo jej zależało. Wiele razy słyszała za plecami, że przecież po Romce nie można się dużo spodziewać.

Między innymi w 2004 roku realizowany był projekt *Partnerstwo dla aktywizacji zawodowej Romów poprzez narzędzia gospodarki społecznej*. Miała m.in. powstać spółdzielnia socjalnych potrzeb, w której znaleźliby zatrudnienie Romowie, a przede wszystkim oferta skierowana do kobiet, które nie mogły odnaleźć się na rynku pracy. Jedną z nich była właśnie pani Grażyna. Uczestnicy projektu przeszli szkolenia zawodowe, uczyli się języków obcych, mogli nawet zdobyć prawo jazdy. Na początku 2007 r. powstała Spółdzielnia Sare. Znalazło w niej zatrudnienie kilka osób. Szyli i projektowali tradycyjne stroje romskie oraz świadczyli usługi cateringowe. Potem

zaczęli szyć na zmówienie suknie ślubne, odzież roboczą oraz inne ubrania. Niestety, oferowane usługi nie przynosiły zakładanych zysków. Pojawiły się długi. Po kilku miesiącach, w kwietniu 2008 roku, spółdzielnię trzeba było zamknąć. Po rozwiązaniu Sare pani Grażyna została bez pracy. Ale dzięki udziałowi w projekcie, przejściu wielu szkoleń i ponad rocznemu doświadczeniu zawodowemu w spółdzielni jej szanse na znalezienie nowego zajęcia na otwartym rynku pracy są bardzo duże. Pani Grażyna przeszła ogromną przemianę. Na pierwszych spotkaniach była nieśmiała i niepewna siebie. Z czasem, gdy zdobywała nowe umiejętności, stawała się coraz bardziej pewna własnych możliwości. Udowodniła wiele razy, że jest dobrym pracownikiem. To już zupełnie inna kobieta niż przed rokiem − stwierdza Anna Sienicka z Fundacji Inicjatyw Społeczno-Ekonomicznych, jednego z partnerów w projekcie. *Partnerstwo dla aktywizacji zawodowej Romów poprzez narzędzia gospodarki społecznej* nie tylko dało pani Grażynie szansę na zatrudnienie, ale pokazało również, że warto walczyć ze stereotypami[8]. Szansą jest reaktywowanie spółdzielni, podejmowanie wszelkich działań w tym zakresie i mieć nadzieję, że się uda.

Warto się zastanowić, jaki jest stan edukacji wśród Romów?

Wspólnotowy tryb życia, jaki prowadzi większość Romów w Polsce, pozwala na kultywowanie modelu życia, w którym o socjalizacji i edukacji dzieci i młodzieży decydują tradycyjne wartości. W warunkach wędrowania obowiązek szkolny nie był realizowany. Dopiero kiedy wędrowni Romowie zostali osiedleni, przymus ten egzekwowano, traktując go również jako jeden z instrumentów karno-administracyjnych, pomocnych w procesie osadnictwa. Wówczas dopiero romskie dzieci w większej liczbie trafiły do szkół, jednak nieprzystosowanie dzieci do wymogów szkolnych, niechęć lub wręcz wrogość rodziców do instytucji szkoły oraz nie mniejsze niedostosowanie szkoły i nauczycieli do nauczania Romów przesądziły niepowodzeniu akcji.

Dzieci romskie jeżeli już trafiły do szkoły, najczęściej kończyły edukację na etapie pierwszych klas szkoły podstawowej. Często bezzasadnie przenoszone były do szkół specjalnych. Po 1989 roku sytuacja się nie poprawiła, a obowiązek szkolny realizowany był w jeszcze mniejszym stopniu.

Obecnie zapewnienie odpowiedniej edukacji jest jednym z podstawowych postulatów organizacji romskich. Nikt z liderów i działaczy romskich nie ma wątpliwości, że edukacja jest koniecznym warunkiem pełno-

[8] B. Weigl, *Romowie 2009. Między wędrówką a edukacją*, Poznań 2009.

prawnego uczestnictwa Romów w nowoczesnym świecie[9]. Utrzymuje się opinia, iż dzieci romskie niechętnie chodzą do szkoły, niechętnie są tam posyłane, a także niemile widziane. Dziecko jest w szkole często wyśmiewane i szykanowane przez rówieśników, a nieraz podświadomie przez nauczycieli z uwagi na niższy poziom tych uczniów w niektórych dziedzinach wiedzy (niska wiedza matematyczno-przyrodnicza i polonistyczna, a wysoki w przedmiotach wymagających inwencji twórczej i myślenia kreatywnego, tj. plastyki, muzyki). Stosunek Romów do edukacji jest specyficzny. Boją się, że może dojść do wynarodowienia. Obawiają się zaniku tradycji, wniknięcia do ich społeczności obcych. Edukacja bowiem przynosi jakieś obycie, zmianę mentalności i sposobu myślenia. Powodem, dla którego Romowie tak małą wagę przywiązują do wykształcenia swych dzieci są ich zwyczaje, np. zamążpójście zwalnia z obowiązku uczenia się, a romskie małżeństwa kilkunastolatków są na porządku dziennym. Sukcesem jest ukończenie początkowych klas szkoły podstawowej. Dziecko musi znaleźć się w kręgu oddziaływania instytucji, za pomocą środków której nauczyciel może zmierzyć się z uczniem. Państwo próbuje decyzjami administracyjnymi egzekwować obecność dzieci w szkole. Romowie jednak nie pozwalają chodzić dzieciom do szkoły i nikt nie może ich do tego zmusić. Młody Rom musi zarobić na utrzymanie rodziny w wieku 15–16 lat, a młoda mężatka musi podołać obowiązkom domowym i małżeńskim, więc na zdobywanie wykształcenia nie ma już czasu i ochoty.

W Polsce nie ma szkół, w których dzieci romskie uczyłyby się w swoim ojczystym języku. Przeważająca część uczniów pochodzenia romskiego uczęszcza do szkół publicznych ucząc się w systemie zintegrowanym, razem z uczniami polskimi. Funkcjonują także tzw. klasy romskie (około 20). Szczególnym przypadkiem jest Parafialna Podstawowa Szkoła Romska w Suwałkach – jedyna szkoła niepubliczna, która organizuje bezpłatne nauczanie dzieci pochodzenia romskiego. Około 30% populacji dzieci romskich w ogóle nie wypełnia obowiązku szkolnego. Zdarza się, że dzieci są posyłane do szkoły specjalnej na podstawie orzeczeń z poradni psychologiczno-pedagogicznej, ale ich niewiedza wynika wyłącznie z niezrozumienia języka polskiego.

Kłopoty szkolne są częściowo spowodowane tym, że Romowie rzadko posyłają je do przedszkola. Stąd później, w szkole mają kłopoty nie tylko z językiem polskim, ale są mniej sprawni manualnie. Tu decyduje nie tylko obyczajowość, ale i fakt opłaty za przedszkole, a większość tych ro-

[9] A. Paszko, R. Sułkowski, M. Zawicki, *Romowie na rynku pracy*, Kraków 2007.

dzin utrzymuje się z zasiłków socjalnych. Opieka społeczna płaci dzieciom za obiady, podręczniki, przybory szkolne, tornistry po to, aby ich do szkoły zachęcić. Ponadto wyłowienie z listy uczniów objętych obowiązkiem szkolnym Romów jest prawie niemożliwe, bo większość ma polskie imiona i nazwiska.

Stowarzyszenie Romów w Krakowie we współpracy z MEN próbuje realizować programy poprawiające sytuację edukacyjną dzieci romskich. Problemem jest odrzucanie dzieci romskich przez rówieśników i ich złe traktowanie. W nauce tolerancji najlepszą metodą jest wyrównywanie szans. Jako Polacy dążymy do najpełniejszej integracji. W związku z tym proponuje się opracowanie podręczników oraz zorganizowanie lekcji tego języka.

Rom jest wychowany w duchu poszanowania tradycji i przestrzegania kodeksu obyczajowego, szacunku do starszych członków społeczności i daleko idącego dostosowywania się do ich decyzji, także dotyczących najbardziej intymnych i prywatnych spraw. Romowie mają wpajany w naturalnej grupie „romski styl życia", mówienie na co dzień w języku romani. Hermetyczność społeczności Romów wzmocniona barierą językową jest skuteczną zaporą przeciwko ingerencji w ich życie społeczności polskiej, która staje się ważnym przekaźnikiem społecznej aprobaty i sympatii lub też uprzedzeń i antypatii. Relacje te są budowane w odniesieniu do grup etnicznych, zawodowych, klasowych, osób, płci, sytuacji, instytucji. Stereotypy jako wytwory kulturowe zostają jednostce narzucone i z góry podsuwają jej sposób widzenia określonych faktów i zjawisk społecznych. Z jednej strony stereotypy o pozytywnym zabarwieniu emocjonalnym ułatwiają kontakty z innymi i sprzyjają komunikacji międzykulturowej. Natomiast stereotypy, które uogólniają złożone zjawiska społeczne i niosą ze sobą dezaprobatę, ośmieszenie i poniżenie grupy społecznej, przyczyniają się do zamykania jednostki, prowadząc do utrwalenia postawy ksenofobii, nacjonalizmu i w konsekwencji ograniczenia własnego rozwoju i tożsamości kulturowej.

Właśnie na przykładzie Romów warto podjąć w szkole przeciwdziałanie wszelkim stereotypom egzystującym w naszym społeczeństwie. Wymaga to jednak od osób przeprowadzających zajęcia dobrego przygotowania merytorycznego, nastawienia się na długofalowość, systematyczność i refleksyjnego podejścia do zagadnienia. Sztuką nie jest tu opowiadanie egzotycznych ciekawostek, np. z zakresu kultury romskiej, lecz po prostu wielostronne przedstawienie tej kultury, bez wytwarzania u odbiorców dodatkowych stereotypów i uprzedzeń. Jest to zadanie niezwykle trudne, gdyż wymaga od prowadzącego uświadomienia sobie swoich własnych stereoty-

pów oraz pogłębionej świadomości celów podejmowanego działania i jego możliwych konsekwencji.

Bardzo ważny jest bezpośredni kontakt z osobą „inną". Komunikowanie się osób o odmiennej kulturze jest procesem, z którego obie strony wynoszą określone korzyści. Człowiek, wymieniając posiadane doświadczenia, zyskuje nowe i wzbogaca się o nowe wartości. Im bardziej odmienne są sposoby myślenia i odczuwania, tym mniej negatywnych stereotypów o obcym, im bardziej rozbudzona potrzeba odkrywania odmienności, tym bogatszy proces komunikowania. Pozytywne kontakty mobilizują i zachęcają do dalszej komunikacji międzykulturowej, dlatego dla potrzeb edukacji wszystkie przedsięwzięcia powinny być przemyślane i pieczołowicie przygotowane, a nie spontaniczne i zaskakujące. Pedagodzy zwracają uwagę na problem wychowania oraz procesu kształcenia, który jest powiązany z socjalizacją. Problem wychowania romskiego dziecka leży na pograniczu pedagogiki społecznej i socjologii wychowania. Aleksander Kamiński zwraca uwagę, że pedagogika społeczna jest dyscypliną praktyczną usiłującą badać rzeczywistość instytucji i procesów wychowawczych po to, aby rozważyć możliwości ich celowego przekształcenia, projektowania i tworzenia nowej rzeczywistości ulepszającej wychowanie, starając się przy tym zachować należytą ostrożność i nie głosić, jak być powinno, ale jak być może[10].

Ta myśl najlepiej obrazuje obecną sytuację Romów w relacji z pedagogami, nauczycielami − Polakami na przyszłość jak i szanse na rozwój w społeczeństwie w aspekcie historycznym, kulturowym, edukacyjnym i wychowawczym.

Literatura:

1. Ficowski J., *Demony cudzego strachu*, Warszawa 1986.
2. Ficowski J., *Mistrz Manole i inne przekłady*, Warszawa 1998.
3. Jakimik E. A., *Romowie. Koczownictwo, osiadły tryb życia − wybór, konieczność czy przymus?*, Szczecinek 2009.
4. Kamiński A., *Funkcje pedagogiki społecznej*, Warszawa 1982.
5. Leśniak M., *Romowie − bliscy czy dalecy?*, Warszawa 2009.
6. *Mała Encyklopedia PWN*, Warszawa 1999.
7. *Rozmowa z Adamem Bartoszem, etnografem, cyganologiem, dyrektorem Muzeum Okręgowego w Tarnowie. (2010).* [dostęp: 27.01.2010] pobrane z forum: http://engforum.pravda.ru/showthread.php?t=246505

[10] A. Kamiński, *Funkcje pedagogiki społecznej*, Warszawa 1982.

8. Paszko A., Sułkowski R., Zawicki M., *Romowie na rynku pracy*, Kraków 2007
9. Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym, Dz.U.05.17.141, 2005-05-03
10. Weigl B., *Romowie 2009. Między wędrówką a edukacją*, Poznań 2009.

Summary

The authoresses were inspired by the first publication of the periodical called *Drohiczyn Scientific Review − Multicultural Studies of Drohiczyn Learned Society* as well as its second publication and its leading subject matter, i.e. *Many cultures − one truth?*

They wish to share their observations, reflections, conclusions gathered on the basis of the literature and conducted research by the use of pedagogical methods and investigative technicians, such as: observations, interviews, surveys among teachers, school principles, pupils/students as well as the local community. There were following investigative tools employed: the observation report, the questionnaire, moreover, the interview. In the period of 2007 and 2009, the research was carried out during, e.g. the annual pedagogical practice as well as the constant ones at different educational stages. The population of our interest was the Romany population – the ethnic minority that lives in the territory of Poland, as well as their problems, fears, threats, chances for the development in the society considering historical, cultural, didactic and educational aspects.

Dr Ilona Żeber-Dzikowska i dr Elżbieta Buchcic, Pracownia Dydaktyki Biologii i Ochrony Środowiska Instytut Biologii Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach.

Dr Anna Strumińska-Doktór pracuje w Szkole Podstawowej nr 148 w Warszawie.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego

III. Wielokulturowość lokalna

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Zbigniew Florysiak
Siedlce

Wspomnienie o moim ojcu – życiorys (nie)zwykły

A Memory of my Father. A (non)ordinary Biography

Jeszcze niedawno życiorys mojego Ojca rozpoczynał się następująco: Walenty Florysiak (**fot. 1**) urodzony 26 stycznia 1898 roku w miejscowości Słoboda powiatu Rogaczewskiego guberni mohylewskiej w ZSRR. W istocie była to ziemia polska, Kresy I Rzeczypospolitej utracone w czasie rozbiorów. Nawet w okresie międzywojennym, po Traktacie Ryskim pozostała poza granicami, co niektórzy politycy traktowali jako IV rozbiór Polski. Do tych należał np.: Marian Zdziechowski rektor Uniwersytetu Wileńskiego, kandydat w roku 1926 na prezydenta RP. Ludność częściowo „tutejsza" w późniejszym okresie uświadamiająca sobie odrębność narodową (Białorusini), znaczny jednak odsetek stanowili Polacy i do tych głównie należała wszelka własność – majątki ziemskie, zakłady przetwórstwa płodów rolnych, nieliczne zakłady przemysłowe itp.

Ojciec Ojca, czyli mój Dziadek był przez kilka lat w Słobodzie dzierżawcą gospodarstwa, potem pracował kolejno w folwarkach: Czamańsk, Dziedłowo, Uwarowicze by ostatecznie osiąść na dłużej w posiadłościach Stefana Dorii Dernałowicza herbu Lubicz.

Przedstawiciele tego rodu byli też w naszych stronach: w Mińsku Mazowieckim, w Repkach. Główny majątek Stefana był w Rohini nad rzeką Czeczorą – dopływem Sożu, a Dziadek został gospodarzem w odległym o 2 km Halinie. Folwark ten miał ziemię uprawną, ale głównie zajmowano się hodowlą.

Tata wzrastał wśród licznego rodzeństwa, dzieląc dziecięce troski i radości, przeżywał chwile zachwytu, jak choćby choinka organizowana w pałacu, czy chwile podniecenia i strachu oglądając pierwszy w okolicy samochód.

Wcześnie zaczął pracować. Pierwsze funkcje to poganianie koni w kieracie, pasienie stada i już bardziej odpowiedzialne prowadzenie koni przy orce czy bronowaniu. Trzeba wiedzieć, że konie w pracy na roli nie były sterowane lejcami, ale właśnie prowadzone przez wyrostka. Dalszy stopień wtajemniczenia to już orka, trzymanie pługa, czyli marsz po drugiej stronie zaprzęgu.

Około dziesiątego roku życia został zawieziony do Rudni, gdzie zamieszkawszy u stryja Tomasza zaczął pobierać nauki w polskiej szkółce założonej i prowadzonej przez dorosłe córki dziedziczki Sianożęckiej. Nauka trwała przez kilka zim, bowiem na lato trzeba było wracać do prac polowych.

W czasie pobytu w szkole został też przygotowany do I Komunii Świętej, do której przystąpił w kościele katolickim w Luszewie. W ogóle kościoły w tej okolicy rozsiane były dość rzadko, a wokół Luszewa mieszkała w zaściankach szlachta chlubiąca się swoją polskością.

Po ukończeniu piętnastego roku życia czas pomyśleć o zdobyciu zawodu – chciał zostać kowalem. Przyjęty do warsztatu w Rohini wędrował codziennie o świcie z Halina, aby rozpalić ogień i przygotować wszystko na przyjście majstra. Pomimo tego i pomimo zapędzenia od razu do cięższych prac, nie narzekał, podobało mu się. Ale nagle, po pół roku na polecenie ojca, wbrew swojej woli musiał zajęcie zmienić. W Uwarowiczach szwagier, który był stelmachem, potrzebował pomocnika. Trzeba było jechać. Podjął robotę, ale ta mu nie odpowiadała i tylko czekał okazji, aby znowu przejść do kuźni. Wreszcie taka się nadarzyła i właściciel majątku płk Lipiński, Polak, choć po polsku nie mówiący, wyraził zgodę. I nowy mistrz przechrzta pochodzący ze Starowierów, ożeniony z Polką też okazał się życzliwy.

Folwark był wysoce zmechanizowany i Tata stopniowo poznawał budowę i obsługę żniwiarek, samowiązałek (już wtedy były), a także lokomobili poruszającej młyn. Młyn służył dla potrzeb gospodarstwa, bowiem część wynagrodzenia wydawano w produktach, także mące. Stopniowo wciągał się w tę pracę, aż do całkowitego przejęcia nadzoru nad maszynami, ponieważ dotychczasowy mechanik poszedł do wojska.

Już rozpoczęła się I wojna światowa. Tata też otrzymał powołanie. Stanął przed komisją poborową w Homlu, w której lekarzem był zięć dziedzica Lipińskiego, wcześniej praktykujący w Uwarowiczach i za jego sprawą został zakwalifikowany do „bezpieczniejszej" służby w artylerii.

Po pożegnaniu się z rodzicami, do których wędrował nocą pieszo kilkanaście wiorst, drżąc ze strachu przed wilkami, ponownie znalazł się w Homlu, gdzie przy dźwiękach melodii „Na wzgórzach Mandżurii" wsiadł do pociągu. Był luty 1917 roku.

Jednostka, do której został przydzielony, to jest dywizjon artylerii X Korpusu, znajdowała się pod Smoleńskiem, skąd po krótkim przeszkoleniu pojechał na front. Podróż trwała kilka dni z powodu przepuszczania pilnych transportów, a był tylko jeden tor. Mróz tęgi, że włosy w czasie snu przymarzały do ściany towarowego wagonu. Niewiele pomagał stojący na środku piecyk, do którego zresztą brakowało opału. Za to bardzo rozpleniły się wszy, dlatego starzy żołnierze odsuwali się od nowo przybyłych.

Baterie stały nad rzeką koło miejscowości Sieniawka, a obsługa zamieszkała w ziemiankach. Front stabilny, od czasu do czasu strzelały z obu stron pojedyncze armaty, a główna walka skierowana była przeciw robactwu. Nawet przez gotowanie bielizny przy ognisku nie można było sytuacji opanować, a był problem z jej wysuszeniem.

Straszne okazały się warty, zwłaszcza pierwsza, kiedy w nocy każdy szmer wydawał się podejrzany. Według ostrzeżeń przełożonego nieprzyjaciel w każdej chwili mógł się podkraść. Stan taki trwał przez kilka tygodni. Nagle, bezpośredni dowódca nakazuje zabrać swoje rzeczy i pójść do feldfebla, który znajduje się wraz z przodkami kilka kilometrów w tyle. *Pójdziesz do szkoły podkuwaczy!* Mimo próśb Taty, aby go zostawić i może posłać kogoś innego – nie było dyskusji, był rozkaz.

U feldfebla było podobnie. *Jeszcze mnie podziękujesz*, zakończył „władca". Sytuację jeszcze pogarszał fakt, że kurs już trwał od miesiąca i trzeba było zastąpić kogoś, kto się wykruszył. Ale na miejscu, to jest o parę wiorst dalej od frontu, okazało się nie tak źle. Instruktor, starszy już przechrzczony Żyd Mikołaj Mikołajewicz, doskonały fachowiec okazał się też cierpliwym i dobrym pedagogiem. Zadanie dokładnie wytłumaczył, poka-

zał, a po wykonaniu obejrzał i pochwalił. I fakt, po kilku tygodniach Tata był uczniem przodującym i traktowanym jako zastępca majstra.

Na końcu – a jakże – egzamin. Komisja złożona z trzech osób: dwóch pułkowników i generała Iwanowa, który był lekarzem weterynarii. Należało na oczach komisji wykonać podkowę i odpowiedzieć na zadane pytania. Stres był tak duży, że niektórzy nie potrafili wykrztusić słowa. Gdy Tata podał swoje dzieło, generał z uznaniem stwierdził – *Widać, że to kowal*. Jakby ośmielony dobrze odpowiedział na wszystkie kwestie: o budowie kopyta, pielęgnacji, chorobach, objawach i leczeniu i jako jedyny został przedstawiony do nagrody.

Po powrocie do baterii stawił się przed dowódcą a był to Niemiec Kierbert, który powiedział o decyzji komisji, wręczył 15 rubli, pogratulował a na koniec zapytał o narodowość.

– *Polak panie kapitanie!*

– *Tak myślałem.*

W niedługim czasie Korpus został wysłany dla wzmocnienia frontu do Rumunii. Znowu nastąpiło trwanie na pozycji i znowu przestrzałki. Przeciwnicy podglądali się wzajemnie, a to głównie przez obserwatorów podwieszonych pod uwiązanymi balonami. Pożądane było wrogiego obserwatora unieszkodliwić, ale jak? Trudna sprawa. A był wśród Rosjan zdolny oficer, nazywał się Plechanow, który potrafił tak wymierzyć, że do trzech strzałów balon zdejmował.

I tak się zdarzyło pewnego dnia, armatę podciągnął jak najbliżej i trach, balon spadł. Niedługo, jakby w odwecie rozpętało się piekło. Po niemieckiej stronie strzelało wszystko, co żyło. Z dnia zrobiła się noc, huk, dym i kurz. Pociski wystrzelono ku piechocie, potem dalej ku artylerii. Rosjanie się cofnęli. Wnet spostrzeżono, że tam została armata. Trzeba ratować. Chwycono trzy pary koni, dwóch żołnierzy, potrzeba trzeciego. Tata wskoczył na siodło i pognali wśród błysków i grzmotów w otchłań. Udało się, wrócili cali i zdrowi. Była pierwsza naszywka, pierwszy awans.

Na odpowiedź nie czekano długo. Znowu zadrżała ziemia i po przygotowaniu ruszyli Rosjanie. Do przodu, do przodu!

Ale już działała bolszewicka agitacja. Front się zatrzymał, żołnierze nie chcieli walczyć. Rozpoczęto pertraktacje i wreszcie zawarto pokój. Ulga, radość, ale i chaos. Rosjanie rzucali broń, sprzęt i odjeżdżali do domu.

Polacy, ma się rozumieć z inspiracji oficerów zauważyli szansę odzyskania niepodległości. Zaczęli wszystko zbierać – broń, tabor, konie i tworzyć zorganizowane grupy. Tak powstały Polskie Korpusy. Tata wstą-

pił ochotniczo do II, którego dowódcą został okresowo płk Stankiewicz, rezerwista, w cywilu buchalter z Uwarowicz, majątku płk Lipińskiego.

Ale organizowali się i Rumunii, którzy mieli tę przewagę, że byli u siebie. Ich żandarmeria zażądała od Polaków rozbrojenia lub opuszczenia terytorium. Zagrozili internowaniem.

Zapadła decyzja przejścia na Ukrainę. Po długim marszu Korpus znalazł się w okolicy Humania. Tu przybył także płk Józef Haller wkrótce awansowany na generała i przejął od płk Stankiewicza dowództwo. Przybył ze swoim wojskiem, ale trzeba stwierdzić, że odróżniało się ono pod względem dyscypliny od karnego żołnierza z byłej armii carskiej. Ponieważ na Ukrainie byli Niemcy, którzy swobodnie weszli po rozsypce wojsk rosyjskich doszło jednak do rozbrojenia Polaków.

Tata powrócił w swoje strony i podjął pracę w fabryce maszyn rolniczych w Homlu, gdzie już byli zatrudnieni dwaj bracia Bronisław i Józef, a także szwagier Józef Hardejewicz.

Była jesień 1918 roku. Tak minęło kilka tygodni. Praca w fabryce niby spokojna, ale wokół zachodziły rewolucyjne zmiany. Organizowały się nowe władze, rady, komitety. Do miasta przybył komisarz, podobno Polak – Feliks Dzierżyński. Ciągle nadchodziły nowe wieści. Podobno powstała Polska, ale jakoby szykuje się z nią wojna. Powstaje alternatywa – być powołanym do armii i walczyć z rodakami albo… wyjeżdżać. Uradzono wyjazd do Polski. Ale jak? Kto pomoże? Może Dzierżyński? Postanowili spróbować, pójść z prośbą, ale wcześniej dla wzmocnienia swojej pozycji zapisać się do partii. Tata dokonał tego bez problemu i wciągnął na listę całą grupę.

Wyczucie mieli słuszne, bo kiedy po przekroczeniu dwóch posterunków stanął – ciągle w mundurze – przed obliczem groźnego władcy pierwsze pytanie brzmiało:

– *Czy jesteście partyjni?*

Potem: – *Po co chcecie jechać*?

– *Jesteśmy Polakami, chcemy pracować przy odbudowie kraju.*

– *Zgoda, ale pod warunkiem, że będziecie głosić hasła rewolucji.*

– *Kiedy chcecie jechać?*

– *Za tydzień.*

I faktycznie, za tydzień, jak powiedział, był podstawiony na teren fabryki osobowy wagon.

Załadowali się i wyruszyli, ale pociąg dojechał tylko do Pińska, skąd przed dwoma dniami odeszli Niemcy, a teraz są na następnej stacji.

Wysiadka i znowu trzeba szukać pomocy u władzy. Gdzie się znajduje?

Okazuje się, że dopiero jest w fazie organizacji, a przybyły pełnomocnik mieszka w pobliżu. Poszli i oczom nie wierzą. Przecież to znajomy Żyd z Homla – Górewicz. Na widok swoich bardzo się ucieszył i zanim ci wyjawili swoje plany, zaangażował do pomocy w budowaniu nowego porządku. Brat Józef na sekretarza, szwagier Józef na komisarza młynów, a Tata jako wojskowy do Czerezwyczajki.

Objęli więc funkcje, ale tylko na kilka dni – Tata miał ze trzy dyżury – bo Bronisław, który pracy nie przyjął w międzyczasie rozeznał sytuację i wynajął furmankę. Potajemnie wyjechali, bez większych przeszkód przekroczyli linię demarkacyjną i znaleźli się na małej stacyjce. Stąd już łatwo dojechali pociągiem do Brześcia, a po przesiadce do Siedlec, aby w końcu dotrzeć do Hołubli – skąd szwagier Hardejewicz pochodził i znaleźć przystań u jego brata Stanisława.

Po odpoczynku, aby nie nadużywać gościnności życzliwego gospodarza trzeba rozejrzeć się za pracą. Bronisław założył mały sklepik na miejscu, Józef wstąpił do szwadronu konnej policji, a Tata zatrudnił się w Siedlcach u Huberta. Był to z pochodzenia Niemiec – właściciel warsztatu wytwarzającego powozy (położonego w okolicy dzisiejszej stacji benzynowej przy ulicy Młynarskiej). Hubert dużo działał społecznie w różnych instytucjach i dlatego potrzebował doświadczonego pracownika, zwłaszcza w podkuwaniu koni, jako że działalność zakładu przesuwała się coraz bardziej w tym kierunku. Tu były kute konie starosty i innych znanych siedlczan. Nawiasem mówiąc, jaki świat mały – Huberta stryj pracował razem z Ojcem Ojca, czyli moim Dziadkiem w dalekim Czamańsku, na Kresach przy budowie gorzelni.

Czas biegł, a sytuacja się zmieniała. Trwała wojna polsko-bolszewicka, zbliżał się front. Ojczyzna wzywała swych obrońców. Pustoszały ulice, do wojska ochotniczo szła młodzież, nawet uczniowie szkół. W rodzeństwie ustalono, że zaciągnie się mój Tata i 16 letni brat Stefan, przybyły z Kresów w późniejszym terminie z rodzicami i siostrami, a Bronisław pozostanie jako opiekun rodziny. Tak też się stało.

Jak potem wyszło także Bronisław poszedł wojować i właśnie on z tej wojny nie powrócił.

Tata wstąpił do Jazdy mjr Feliksa Jaworskiego, z którym nawiązał kontakt kiedy wojsko przyjechało podkuwać konie. Z tym wojskiem znalazł się w Mińsku Maz., Nasielsku potem w Wyszogrodzie, wreszcie w miejscowości Góra koło Płocka, gdzie nastąpił krwawy bój z nacierającym wrogiem. Pole bitwy zaległy setki trupów, a zapach krwi mieszał się z wonią kwitnących rumianków i pozostał w pamięci na długo.

W tym czasie nastąpiło uderzenie znad Wieprza, załamanie ofensywy rosyjskiej i odwrót. Polskie pokiereszowane jednostki po krótkim odpoczynku, uzupełnieniu strat i reorganizacji ruszyły w pogoń.

Z Jazdy Jaworskiego powstały dwa pułki ułanów, a stu żołnierzy, w tym mojego Ojca, przydzielono do 4 zwanego później Pułkiem Zaniemeńskim.

Tata ze szwadronem por. Jerzego Kraffta (kawalera krzyża „Virtuti Militari" otrzymanego za zwycięską szarżę pod Grebionką), po przewiezieniu pociągiem walczył w bitwie nad Niemnem między innymi pod Radoszkowicami i Porzeczem. Polacy stosowali taktykę – zagonami oddzielać poszczególne grupy nieprzyjaciela, utrudniając zorganizowane wycofanie.

Pod Porzeczem, przy zdobywaniu stacji kolejowej został ciężko ranny dowódca szwadronu. Postrzelony w klatkę piersiową, po kuracji szpitalnej na krótko wrócił do jednostki, ale szybko został zdemobilizowany.

W momencie zawieszenia broni, na jesieni 1920 roku, pułk stacjonował w Dokszycach. Pewnego dnia po nocnym ulewnym deszczu przyszedł nagle mróz i zrobiło się bardzo ślisko. Wtedy Tata został wezwany do dowódcy pułku płk Dziewulskiego. Szedł ze zdziwieniem, bo cóż może chcieć od żołnierza tak wysoka szarża. Okazało się, że ustalono, iż jest podkuwaczem, a „pierwszy po Bogu" przed podróżą do sztabu dywizji chce mieć podkute konie na ostro. Oczywiście nie dał narzędzi ani żadnej innej pomocy. Ale Tata jakoś sobie poradził i na bazie znalezionego lichego warsztatu robotę wykonał.

Nazajutrz dowódca wzywa ponownie. Tym razem zadanie poważniejsze – zorganizować pułkową kuźnię.

Ale i temu podołał. Wyszukał warsztat w mieście, zgromadził najpotrzebniejsze narzędzia i przy pomocy przydzielonych dwóch ludzi rozpoczął pracę. Wszystko się rozkręcało w najlepsze, aż tu po kilku tygodniach przychodzi nieszczęście, nagła choroba – tyfus. Pobyt w izbie chorych, potem w szpitalu powiatowym. Stan ciężki, utrata na parę dni świadomości. Kryzys jednak minął, koniec kuracji, wypis. Choć bardzo słaby wrócił do pułku. Ale co tu z takim zdechlakiem robić – wysłano na urlop. Przy pomocy jadącego w tym kierunku żołnierza dotarł do brata – policjanta, do Siedlec a potem znowu do Hołubli. Był tak słaby, że ledwie się mógł poruszać. Jednak po miesiącu na tyle się wzmocnił, że wrócił do wojska.

Pułk już był w innym miejscu. Szwadrony rozmieszczone wzdłuż granicy, a sztab w majątku w Parafianowie. Porządna kuźnia w murowanym budynku, niezłe wyposażenie, a majstrem starszy wiekiem wachmistrz z armii rosyjskiej. Bardzo się ucieszył z przybycia Taty, bo sam był tylko

podkuwaczem, a już podkowy zrobić nie potrafił. Toteż od razu obdarzył go przyjaźnią. I tak to trwało, czas biegł urozmaicany niekiedy drobnymi awanturami z bolszewikami, kiedy nasi wypuszczali się po siano dla koni poza linię demarkacyjną.

Aż przyszedł czas na demobilizację. Tata mimo usilnej namowy nowego dowódcy szwadronu – aby pozostał na zawodowego – propozycji nie przyjął. Po śmierci starszego brata Bronisława jako kolejny syn miał obowiązek zapewnić byt rodzicom i siostrom. Wysłuchał tylko od rotmistrza rady, aby zgłosił się w miejscu zamieszkania do powiatowego lekarza weterynarii, który na pewno go zatrudni jako instruktora na kursach dla kowali, które będą organizowane celem obowiązkowej nauki kucia koni. Ale i z tego nie skorzystał.

Po powrocie do Hołubli stanął znowu wobec problemu znalezienia pracy, jako że zakład Huberta już nie istniał. Ten, choć z pochodzenia Niemieć, był wielkim polskim patriotą, bardzo przeżywał wkroczenie bolszewików. Organizując jakiś ruch oporu, zaziębił się i zmarł na zapalenie płuc.

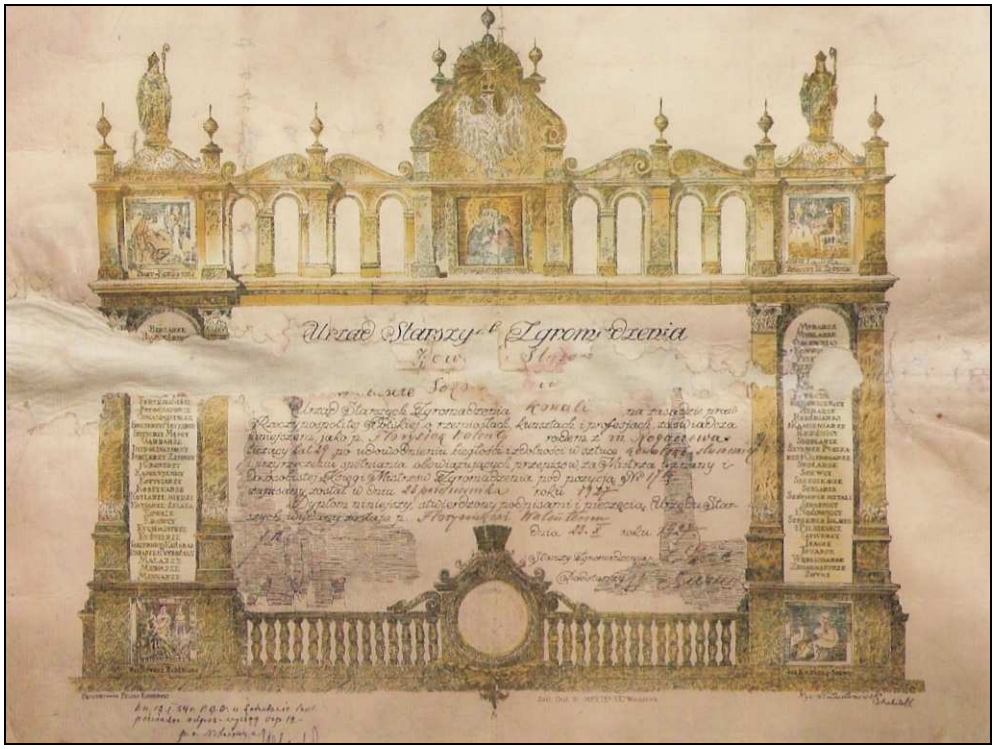
Tata usłyszawszy, że podobno potrzebują kowala w Bartkowie i Niemojkach wyruszył w drogę. Przyszedł do Bartkowa. Po obejrzeniu z daleka zabudowań folwarcznych, zapytał napotkanego człowieka, z kim tu można rozmawiać na temat pracy. A z tymi panami, którzy nadchodzą. Jeden z idących zaczął się bacznie Ojcu przyglądać, zwłaszcza naszywkom na mundurze. Okazało się, że był to Jerzy Krafft, wojenny dowódca szwadronu. Po kontuzji i demobilizacji przyjechał do siostry hrabiny Wandy Ostrowskiej, która powierzyła mu stado rasowych krów jako miejsce pracy i utrzymania.

Po serdecznym przywitaniu rotmistrz oprowadził po swojej oborze, gdzie były też dwa znane z pułku konie, a kiedy dowiedział się, że Tata poszukuje zatrudnienia ponownie podeszli do pozostawionego przed chwilą rozmówcy. Okazało się, że to rządca Ejsmond. Po wysłuchaniu relacji Taty pan rządca nie bardzo był chętny. Wyszedł z wojska, a zatem bez referencji, kawaler – nieustabilizowany, może w każdej chwili się wynieść. Ale dawny przełożony sprawę rozstrzygnął: *Na moją odpowiedzialność*. Pozostało zawołać pisarza Brożynę i ustalić warunki.

I tak rozpoczęła się praca w majątku Bartków, która trwała do roku 1937, to jest do przeniesienia do Korczewa – posiadłości tego samego właściciela hrabiego Krystyna Ostrowskiego. Praca raz przerwana, trzyletnim pobytem w Łuzkach koło Jabłonny, który zaowocował znajomością z położną Heleną Płatkiewicz, późniejszą małżonką a moją Mamą. Być może

inaczej ułożyłoby się wszystko, gdyby dziedzic z Łuzek nie zbankrutował i majątek nie poszedł do parcelacji.

Fot. 2. Dyplom Mistrzowski z 1927 roku



Folwark w Bartkowie po wojnie był bardzo zaniedbany i trzeba było włożyć wiele trudu, aby doprowadzić do porządku uszkodzone maszyny, narzędzia rolnicze, transport. Do tego bieżące kucie licznych koni a także konserwacja urządzeń gorzelni, w tym lokomobili i okresowe ich remonty. Pan rotmistrz był częstym gościem w warsztacie, gdzie lubił majsterkować i wspominać czas wojny i dzieje pułkowe.

W niedługim okresie nastąpiła zmiana rządcy, po Ejsmoncie przyszedł Świderski, ale i z tym współpraca układała się dobrze.

Jak wspomniałem w roku 1937 nastąpiła przeprowadzka do Korczewa, to jest do centrali Dóbr Korczewskich. Tu poza pałacem, młynem, tartakiem, mleczarnią znajdowały się warsztaty: stolarnia, kuźnia, ślusarnia, rymarnia itd. Tu odbywała się produkcja, remont narzędzi nie tylko dla tego folwarku, ale i dla pozostałych. Konserwacja i naprawa licznych już maszyn jak żniwiarki, kosiarki a potem i traktory.

Tata z rodziną, to jest z żoną i synem zamieszkał w wielorodzinnym domu dla rzemieślników, a wkrótce urodziła się córka. Praca przebiegała spokojnie bez większych wydarzeń i zgrzytów. I tak nadszedł rok 1939 – wojna.

Nie poszedł wojować, gdyż był reklamowany jako potrzebny dla miejscowej gospodarki. Przed zbliżającymi się Niemcami postanowił uciekać na wschód, gdzie w bardziej korzystnych warunkach – brak twardych dróg, błota – według planów, miała się oprzeć cała armia polska. Niestety dojechali rowerami z przyjacielem tylko do Włodawy i tam stanęli przed frontem drugiego napastnika, wojsk Związku Radzieckiego.

Udało się jednak szczęśliwie powrócić do domu i do pracy w majątku, który już teraz był niemiecki. Prawowity właściciel wyjechał z rodziną do Europy Zachodniej. Zapanował niemiecki dryl i terror. Zakwaterowano kilka oddziałów wojskowych: pogranicznicy (była granica na Bugu), ochrona majątku i lotnicy. Przybyła grupa wysiedlonych Poznaniaków, niektórzy jak bracia Bielerzewscy podjęli pracę w warsztatach.

Ważniejsze wydarzenia w Korczewie w okresie okupacji to: wielki pożar spowodowany przez niemieckich żołnierzy w czasie przygotowań do wojny ze Związkiem Radzieckim w 1941 r., wywózki na przymusowe roboty do Rzeszy, skazania do obozu w Treblince, wreszcie liczne aresztowania i morderstwa członków niepodległościowego podziemia.

Tata był zatrzymany dwukrotnie: raz w czasie obławy, kiedy usiłował wyjechać do lekarza w Siedlcach i drugi za nielegalny ubój świni. Obydwa jednak przypadki dzięki Opatrzności Boskiej zakończyły się pomyślnie. Do konspiracji nie przystąpił ze względu na ciężką chorobę, ciągłą kurację i kilkakrotny pobyt w szpitalu.

Po ucieczce Niemców został powołany do Ludowego Wojska. Z 3 Pułkiem Zapasowym brał udział w walkach frontowych od Lubartowa, poprzez Warszawę, do Falkenburga w okolicach Szczecina. Powrócił w październiku 1945.

Trudno powiedzieć czy jako niemłody już człowiek bardziej był potrzebny w walce z Niemcami, czy byłby bardziej groźny na zapleczu. Z pewnością jednak sprzyjało szczęście, bo z wojny wyszedł cało i uniknął wywózki na Syberię, gdyż jako ochotnik z wojny polsko-bolszewickiej miał wielkie szanse.

Po powrocie z wojska zorganizował własny warsztat, ale prowadził go krótko, ponieważ polityka państwa wobec prywatnej inicjatywy była wroga, częste kontrole i wysokie podatki doprowadziły do likwidacji. Za to otworzyło się pole dla pracy społecznej, do której poczuł niekłamane powo-

łanie. Choć do partii nigdy nie należał – jako człowiek solidny, prawy, spokojny, chętnie był wybierany do różnych instytucji. I tak w 1948 r. został członkiem Gminnej Rady Narodowej w Korczewie i tę funkcję, na przemian z radnym do powiatu w Łosicach pełnił przez – chyba ewenement – 37 lat. Od maja 1949 do maja 1952 był prezesem Gminnej Spółdzielni Samopomoc Chłopska w Korczewie, a od maja 1966 do maja 1968 przewodniczącym prezydium Gminnej Rady Narodowej (tak się ułożyły te maje). Pełnił funkcję członka komisji budżetowo-finansowej, klasyfikacyjnej ziemi oraz komisji porozumiewawczej. Przez 6 lat członkiem prezydium GRN, przez 8 lat kuratorem dla nieletnich, przez 12 lat pełnomocnikiem w Kasie Gminnego Banku Spółdzielczego w Niemojkach, przez 5 lat opiekunem społecznym. Jako członek ZBoWiD wielokrotnie wygłaszał pogadanki dla młodzieży.

Wszystkie prace, poza funkcją Prezes GS i Przewodniczącego GRN, były bezpłatne. Odbywały się jednak kosztem rodziny, która z tego powodu szczęśliwa nie była, a utrzymanie spadało na barki Mamy. Liczne odznaczenia i wyróżnienia od Odznaki Opiekuna Społecznego, Frontu Jedności Narodu aż do Krzyża Kawalerskiego też chleba nie dawały.

Po śmierci Mamy przez kilka lat pomieszkiwał w Korczewie sam, a później w Siedlcach u mnie. Dożył bardzo sędziwego wieku często przyjmując gości: krewnych, znajomych, kombatantów. Uczestniczył w zebraniach Koła Związku Kombatantów i Osób Represjonowanych w Siedlcach, a także w spotkaniach Rodziny Pułkowej 4 Pułku Ułanów Zaniemeńskich w Warszawie.

Uroczyście obchodziliśmy rocznice urodzin.

Setną – po mszy świętej w kaplicy sióstr Benedyktynek przy ulicy Rawicza, uroczystość odbyła się w Muzeum Regionalnym na tle dawnych eksponatów. Życzenia i kwiaty składały władze wojewódzkie, powiatowe i miejskie. Zresztą Prezydent z Przewodniczącym Rady Miasta przychodzili co roku.

Najwspanialsze były urodziny 105, ostatnie, kiedy na cześć jubilata odbyło się posiedzenie Powiatowej Rady Kombatanckiej z udziałem ministra Jana Turskiego kierownika Urzędu do Spraw Kombatantów, przedstawiciela Prezydenta RP gen. Kurczewskiego, szefa Sztabu Wojewódzkiego gen. Zielińskiego, przedstawiciela Wojewody Mazowieckiego, z udziałem Prezydenta i Przewodniczącego Rady Miasta, Starosty i innych.

Fot. 3. 105 rocznica urodzin. Z ministrem Turskim, gen. Kurczewskim, gen. Zielińskim oraz płk. Sikorskim

Potem dostojni goście przybyli do naszego domu, gdzie złożyli życzenia, kwiaty i cenne upominki. Pan minister czapkę w barwach Czwartaków, gen. Kurczewski szablę ułańską, gen. Zieliński awans na rotmistrza. Wzruszony jubilat szablę ucałował mówiąc: *Przyjaciółko, broniłaś mnie i nie jednego skaleczyliśmy*.

106 urodzin nie doczekał, choć było tak blisko. Zabrakło 26 dni. Odszedł cicho jak żył 1 stycznia 2004 roku, pogrzebany z wojskowymi honorami na cmentarzu w Drohiczynie.

Fot. 4. Pogrzeb na cmentarzu w Drohiczynie

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Dorota Kalinowska
Siedlce

Grabarka jako miejsce kultu ludności prawosławnej na Podlasiu

Grabarka as the Place of Cult for the Orthodox People in Podlasie

Kult w religii prawosławnej jest uwielbieniem, które składa człowiek Bogu. Dziękujemy Bogu za wszystko, co dla nas uczynił. Czynimy to przez obrzędy, które są najczcigodniejszym, najważniejszym podziękowaniem. Sprawowane są one z największą pobożnością i stanowią jądro liturgii. Przez kult rozumiemy osobiste przeżycia człowieka, dzięki którym oczyszczamy swoją duszę. Wewnętrzne przeżycia wyrażone są za pomocą symboli: klęcząca postawa, złożone ręce, zapalona świeczka, kwiaty postawione na ołtarzu. Wyznawcy prawosławia przez symbole wyrażają swoją miłość i składają największy hołd Bogu za stworzenie świata.

W dzisiejszych czasach człowiek stoi pomiędzy *sacrum* a *profanum*. Celem kultu jest nawiązanie związku z siłami sacrum. Bóg jest obecny w modlitwach wiernych, pomaga człowiekowi dostrzec rzeczy potrzebne i dobre. Dzięki religii każdy wyznawca prawosławia czuje się bezpieczny. Człowiek im bardziej zbliża się do Boga, tym większą odczuwa radość. Modlitwa jest siłą napędową. Kult organizuje całokształt życia wiernych od narodzin do śmierci w spójną i sensowną całość, wskazuje normy postępowania prowadzące do zbawienia i zapewnia ład moralny. Pielgrzymowanie, bycie w drodze, wspinanie się na górę staje się symbolem prawosławnej drogi duchowej. Oddawanie czci Bogu stanowi jądro wiary prawosławnej. Kult jako zewnętrzny aspekt religii jest odzwierciedleniem wewnętrznych potrzeb społeczeństwa. Ludność poszukuje miejsca, w którym ulokuje swoje emocje, oczyści się ze złych mocy i otrzyma wewnętrzną radość.

Miejscem, które wywiera wpływ na kształtowanie osobowości jest Góra Grabarka. Święta Góra Grabarka to najbardziej znane miejsce kultu ludności prawosławnej na Podlasiu. Jest to serce polskiego prawosławia, sanktuarium dla tych, którzy poszukują milczenia, pragną zrozumieć swoje miejsce na świecie. O. Sergiusz Bułgakow powiedział o prawosławiu: „Przyjdź i zobacz”[1]. Te same słowa możemy powtórzyć mówiąc o Grabarce.

Fot. 1. Cerkiew Przemienienia Pańskiego przed pożarem

Góra jest miejscem spotkania świata widzialnego z niewidzialnym. Grabarka została uznana za świętą, ponieważ wchodzi w skład wyróżnionego kompleksu: góra, woda, drzewo. Woda to symbol oczyszczenia, krzyż- narzędzie męki pańskiej, góra – miejsce objawienia.

Tradycja pielgrzymowania do tego miejsca sięga 1710 roku. Wówczas to jeden z okolicznych mieszkańców doznał objawienia, że wszyscy,

[1] A. Radziukiewicz, *Święta Góra Grabarka*, Białystok 1995, s. 2.

którzy dotrą na Grabarkę zostaną uratowani od panującej epidemii cholery. Mieszkańcy Siemiatycz i okolic zrobili wielki krzyż i zanieśli go z błagalnymi modlitwami na Górę Grabarkę. Wszyscy, którzy tam dotarli zostali ocaleni. Przyniesiony krzyż był pierwszym, który zapoczątkował tradycję trwającą do dnia dzisiejszego. Z miejscem tym wiąże się również kult ikony Spasa Zbawiciela, którą w XIII wieku przenieśli w okolicę dzisiejszej Świętej Góry mnisi z Mielnika. Ikona będąca materialnym dowodem istnienia łaski Bożej niestety zaginęła. Jednak wiara ludności w moc uzdrawiania tych, którzy tam przybędą istnieje do dziś[2].

Od roku 1710 Grabarka uważana jest za miejsce słynące z cudów, ponieważ woda ze źródełka według opinii wiernych ma moc uzdrawiania. Źródełko oblegane jest przez tysiące wiernych, którzy moczą chustki w wodzie i przemywają bolące miejsca na swoim ciele. Wierzą, ze woda ta leczy i uzdrawia ciało i duszę. Wierni zostawiają chustki na brzegu i w ten sposób pozbywają się choroby.

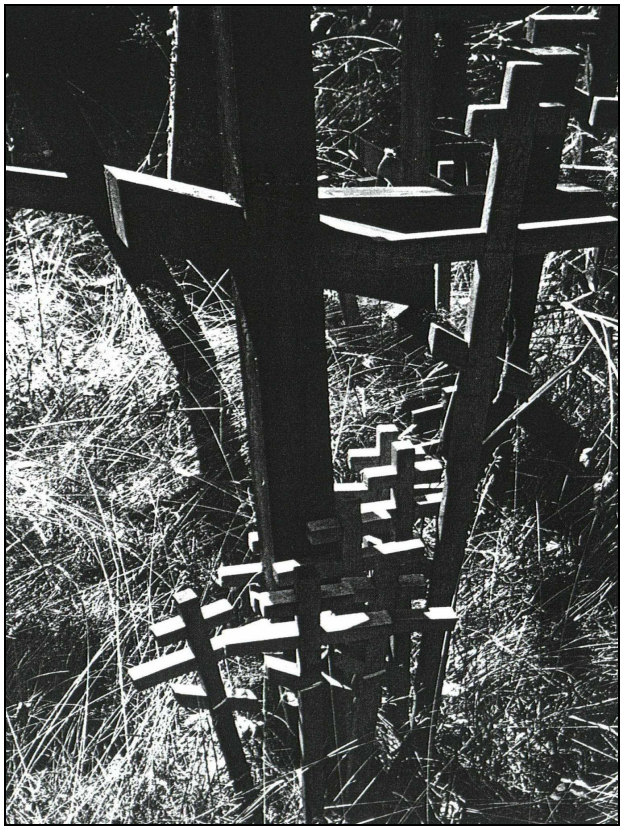
Do Grabarki przybywają liczne pielgrzymki by modlić się o zdrowie i łaskę dla siebie i swoich najbliższych. Ludzie wędrują do sanktuarium setki kilometrów. Wyznawcy prawosławia zdają sobie sprawę, że Bóg obrał sobie to miejsce jako święte i dzięki jego obecności pragnienia potrzebujących i cierpiących zostaną wysłuchane. Należy dodać, że na Grabarkę przybywają także wyznawcy innych religii, dlatego można założyć, że jest to miejsce uniwersalne.

Nastroju sierpniowej nocy w święto Przemienienia Pańskiego, nie da się opisać. Jest to czas nieustającej modlitwy tysięcy wiernych. Według tradycji wschodniej dzień zaczyna się po zachodzie słońca, dlatego też nabożeństwo wieczorne rozpoczyna się już 18 sierpnia o godzinie osiemnastej. Jest ono celebrowane przez metropolitę Cerkwi prawosławnej. Jest to czas nieustannych śpiewów i gorejącej modlitwy wiernych. Jest to wspaniałe misterium odprawiane przez całą noc. Jak pisze Evdokimow „liturgia jest to misterium, które rozgrywa się na sakralnej scenie świątyni i porywa swą akcją zgromadzenie wiernych. Jest to dramat dialogowy kierowany przez kapłana. W tej służbie publicznej, czyli *causa communis*, lud składa Bogu ofiarę, a Bóg obdarza swą łaską i obecnością”[3]. Święta Góra jest miejscem zjednoczenia się wszystkich ludzi. Nie ma nic bardziej cudownego niż modlitwa wiernych, wzgórze rozświetlone setkami świec i odgłos chóralnych pieśni związanych ze świętem Przemienienia Pańskiego. Człowiek doświadczający łaski zostaje przeniknięty boską energią, która zmienia jego

[2] A. Radziukiewicz, *Święta Góra*, dz. cyt., s. 9.
[3] P. Evdokimow, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 311.

ludzką naturę. Grzegorz Palamas podkreślał, że „ten, kto uczestniczy w mocy boskiej (…), sam w pewien sposób staje się światłem; jest zjednoczony ze światłością i dzięki tej światłości widzi z całą świadomością to wszystko, co zostaje zakryte przed tymi, którzy nie doznali tej łaski”[4]. Na Grabarce panuje specyficzna atmosfera, czuć miodowy zapach świeczek. Pielgrzymi nocują wśród drzew, śpiewają, modlą się. Ciepło zbliża ludzi do siebie w modlitwie i sprzyja kontemplacji[5]. Pielgrzymi wychodzą z Grabarki szczęśliwi i radośni, ponieważ doświadczyli łaski bożej.

Fot. 2. Góra krzyży



Kulminacyjnym momentem każdej pielgrzymki jest trzykrotne okrążenie cerkwi na kolanach przez wiernych. Jest to lekcja pokory, sposób na umartwienie grzesznego ciała. W religii prawosławnej każdy gest jest

[4] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz- Kowalski, Łódź 1993, s. 62.
[5] Tamże.

uznawany za symbol. Trzykrotne obchodzenie na kolanach świątyni wzięło się ze zwyczaju obchodzenia ikony w czasie różnych uroczystości. Rolę ikony spełnia właśnie Góra Grabarka i świątynia na niej postawiona. Kult Grabarki wyrażony jest przez wspólną modlitwę liturgiczną wiernych oraz przez pielgrzymki, które są najistotniejszą formą kultu. Ludzki los jest wpisany w trud pielgrzymki, która jest obrazem zmagań człowieka z własnymi słabościami. W czasie pielgrzymki ludność integruje się i tworzy jedną wspólnotę[6],oczyszcza się duchowo, zostawia swoje cierpienia i żale, dziękuje Bogu za wszystko, czym nas obdarowuje każdego dnia. Tu bije źródło wiary, to miejsce daje siłę na kolejne dni. Wierni pielgrzymują na Grabarkę, aby odnaleźć spokój. Na tej Świętej Górze człowiek czuje się dobrze i radośnie. Modlitwa pomaga uporządkować swoje sprawy, odrzucić wszystkie kłopoty.

Fot. 3. Wierni przy źródełku

[6] P. Chomik, *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w wiekach XVI-XVIII*. W: *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich*, Białystok 2000, s. 119.

Na Świętą Górę przybywają pielgrzymi z całego świata. Z wielkim bólem i cierpieniem wnoszą oni swoje krzyże. Krzyże są nierozerwalnym ogniwem łączącym ludność prawosławia. Pielgrzymi stawiają swoje krzyże w różnych intencjach, dlatego też Święta Góra nazywana jest często „wzgórzem tysięcy krzyży". Najstarsze krzyże pochodzą z początku XIX wieku. Zwierzchnik Cerkwi w Polsce metropolita Sawa powiedział: „Oni niosą krzyż, a krzyż jest tym narzędziem, którym Chrystus zwyciężył zło"[7]. W krzyżu zawarte jest cierpienie, męka i śmierć Chrystusa. Kiedy upadasz, jeśli z całą ufnością wołasz, to nie wpadasz już w nicość, lecz w ramiona Tego, który na krzyżu ma je zawsze otwarte dla wszystkich"[8]. Krzyż czczony jest nie tylko jako drzewo kary, ale jako drzewo życia. Wokół cerkwi wyrasta las krzyży, których wielkość zależy od rodzaju i cierpienia człowieka. Są tu monumentalne krzyże, z nadpalonymi ramionami, po pożarze w 1990 roku, ale także i ledwie widoczne krzyżyki ciosane rękami wiernych. Krzyże te stojąc jeden obok drugiego sprawiają wrażenie niepoliczalnych. Są one jak dary i obietnica przemiany. Wielkość krzyża symbolizuje „ciężar grzechów". „Tak jak ludzkiego cierpienia nie da się policzyć tak i one sprawiają wrażenie niepoliczalnych"[9].

Świętym elementem przestrzeni wokół cerkwi są także sosny, które rozpinają namiot nad świątynią. Podczas II wojny światowej Niemcy chcieli wyciąć las wokół cerkwi, według legendy sosny w obronie świętego miejsca, pochyliły się w stronę cerkwi i zostały razem z krzyżami na zawsze.

Należy stwierdzić, ze Grabarka jest miejscem, gdzie każdy znajdzie cząstkę siebie. Na Grabarce znajduje się klasztor. Mniszki jako ostoja monastycyzmu emanują ciepłem i dobrocią. Cały czas modlą się za wiernych i pomagają im w potrzebie. Wierni przychodzą na Grabarkę chorzy a odjeżdżają uzdrowieni duchowo. To jest właśnie fenomen tego miejsca. Od 2000 roku Góra Grabarka jest także miejscem gdzie przebywa kopia świętej ikony Matki Bożej Iwerskiej. Ikona Spasa Zbawiciela zginęła przed wiekami, ale na jej miejsce została przysłana prze Boga inna, aby chronić to sanktuarium. Grabarka pomaga ludziom inaczej spojrzeć na świat, daje nadzieję na lepsze jutro.

Wokół cerkwi został wybudowany mur. Został on stworzony przez ludzi pielgrzymujących na Grabarkę. Wiara i trud współtworzy to święte miejsce. Jeden kamień przyniesiony na Świętą Górę to jeden kamień, który

[7] M. Sadowska, Na górze sacrum, na dole profanum, *Przekrój* 2004, nr 35, s. 15.
[8] P. Chomik, *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w wiekach XVI-XVIII*. W: *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich*, dz. cyt., s. 238.
[9] Tamże, s. 43.

spada z naszego serca. Ogrodzenie jest symboliczną granicą pomiędzy *sacrum* i *profarum*, wskazującą na zachowanie spokoju, powagi, otwarcie serca na kontakt z inną rzeczywistością, ponieważ jest to miejsce uświęcone wielowiekową modlitwą przodków.

Grabarka jest najważniejszym miejscem pielgrzymowania dla półmilionowej społeczności prawosławnej. Tu wszystkie kobiety mają nakryte głowy, co oznacza pokorę i miłość do Boga. Grabarka to skarb, którego nie da się niczym zastąpić. Tutaj modlimy się by uzdrowić swoje ciało i duszę, obchodzimy cerkiew trzykrotnie, jako znak pokory. Niezwykłość tego miejsca jest odczuwana z daleka. Na Grabarce odczuwa się religijne uniesienie, czuje się jedność z Bogiem. Każdy na podstawie własnych doświadczeń staje się inicjatorem kultu. Wpływ na ludzką religijność jest niewyczerpany, ponieważ każdy człowiek jest inny.

Reasumując należy stwierdzić, że Święta Góra jest symbolem prawosławia, często nazywana „prawosławną Częstochową". To stwierdzenie ukazuje, jak święte jest to miejsce. Aby dotrzeć na Świętą Grabarkę nie wystarczy opuścić swojego domu, ale należy odbyć wędrówkę duchową polegającą na dążeniu do źródła siły i świętości. Wieść rozpowszechniona przez lud niesie, że ci, którzy przychodzą na Grabarkę z prawdziwą wiarą zostają uzdrowieni.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Zbigniew Lisowski
Akademia Podlaska
Siedlce

Żeromski w Drohiczynie

Żeromski in Drohiczyn

Eskapadę do Drohiczyna, upragnioną i planowaną zresztą od dawna, odbył Stefan Żeromski podczas swojej kondycji u państwa Rozalii i Jakuba Dobrzyńskich, właścicieli Łysowa, gdzie zaledwie początkujący wówczas pisarz był korepetytorem (w okresie 3 grudnia 1889 – 17 sierpnia 1890), przygotowującym do wstępnego egzaminu w kieleckim gimnazjum Adasia, synka ich starszej córki, Anieli Rzążewskiej, wdowy po Adamie Rzążewskim, dość popularnym niegdyś, a zupełnie już dziś zapomnianym autorze powieści oraz opowieści biograficznych i historyku literatury, publikującym swe utwory pod pseudonimem Aër. O niedzielnej wyprawie do Drohiczyna w dniu 22 czerwca 1890 roku, która miała jednak charakter bardziej patriotyczny niźli turystyczny, tak już w poniedziałek sprawozdawczo pisał Żeromski w XXI tomie *Dzienników* [10 VI 1890 – 18 X 1890]:

„Wczoraj odbyłem w towarzystwie p. «Jacusia» [Wacława Dobrzyńskiego, brata Anieli] wycieczkę do Drohiczyna. Ciągnęła mię tam tajemnicza a bolesna siła ciekawości zbadania własnymi oczami, co może zrobić Moskal na przemocy wsparty. Stąd do Buga jest wiorst dziesięć złej, piaszczystej, iście podlaskiej drogi. Jechałem przez Łysów, Hruszew, Rusków, Tokary. Z trwogą, z taką bojaźnią, jakiej nie zdoła wyrazić mowa, przyglądałem się wsiom tym, od których najmodniejszy, etnograficzny patriotyzm umywa w mądrości ręce. Była niedziela, popołudnie, wszędzie więc przed chatami, wzdłuż płotów siedzieli chłopi w samodziałowych brunatnych spodniach, dziewczyny i kobiety w kaftanikach. O ile podchwycić zdołałem rozmów, gdy wózek wolno się wlókł, mówiono wszędzie po polsku. Znienawidziłem już narzecze rusińskie, dzięki któremu Moskale w obcy nas naród chcą zmienić...

Cerkiew (drugą po łysowskiej) dostrzegłem pod samym dopiero Drohiczynem, trzecią w samym tym miasteczku. Ziemia tu pusta, piaskowa, nieurodzajna na nadbużu (...). Za ostatnimi wzgórzami, okrytymi szlacheckimi «zagonami», a zasianymi hreczką przeważnie, dał się widzieć nareszcie Bug, wytaczający się jak wąż niebieski z głębin leśnych. Drohiczyn z daleka robi wrażenie dużego miasta. Widać cztery kościoły, jakąś ogromną, dwupiętrową kamienicę na froncie... Przeprawiliśmy się promem pod miastem z końmi i bryczką. Razem z nami jechała gromada chłopów starych i młodych, kobiet i dzieci. Wszystko to mówiło taką czystą polszczyzną, ale taką nieskazitelną polszczyzną, że mało się nie udusiłem, ćmiąc z radości jednego papierosa za drugim. (...)

Wjechaliśmy do miasta pod stromą górę. Co za rozczarowanie! Najbiedniejsza mieścina, jaką wyobrazić sobie można, pełna oberwanego żydostwa... Ani jednego napisu polskiego. Co chwila bije cię w oczy napis: Корчма, Шинок, Сельскαя аптека... Ale w tych «korczmach» i «szinkach», dokąd chodziłem podsłuchiwać mowę chłopów już zza Buga, „braci zza Buga" – kipiała taka polszczyzna jędrna a gwarna, że coraz bardziej prostowałem plecy. «Jeszcze nie zginęła!» – dopóki tak jest. (...) łzami oczy zachodzą. (...)

Oto on Bug, o którym śpiewa się w pieśniach niepodległych, oto łzawica, w którą spłynęło tyle łez cichych, niemych, nieznanych historii bohaterów, wielkich dusz świata a prostych chłopów z Pratulina, z Kornicy, Szpaków... Cicho płynie w piaskach i niekochany mi za to, że tyle bólu na jego brzegach"[1].

O Drohiczynie krótko, lecz ze wzruszeniem wspomina Żeromski w obszernym – jeszcze, niestety, mało dziś znanym – opowiadaniu *Mogiła. Listy i notatki Maurycego Zycha* (1894), narracyjnie zdeterminowanym aż trzema formami podawczymi: listu, dziennika i pamiętnika. Jeden z chłopów jakiejś wsi położonej w okolicach Ciepiela, nabrawszy po pewnym czasie zaufania do Zycha (który był wprawdzie Polakiem, ale też oficerem w carskim pułku piechoty), przekazuje mu tajną informację, przeznaczoną dla Jadwigi Zapaskiewiczówny z Wieprzowodów: „Powiedzcie jej, że teraz jedna litera nie pójdzie i że Błażejowa w Drohiczynie. Więcej nic, tylko tyle: teraz nie, i Błażejowa w Drohiczynie. Ona ta już będzie wiedziała, co to znaczy"[2]. Chodzi tu niewątpliwie o działalność patriotyczną, zwłaszcza że nieco dalej Żeromski tak oto charakteryzuje postawę „panny J a g o d y ":

[1] Stefan Żeromski, *Dzienniki (Wybór).* Oprac. Jerzy Kądziela. Wrocław 1980, s. 610-612.
[2] Tamże, s. 312.

„Mężnie jak Dawid samotna szła «w imię Pańskie» naprzeciwko wroga (...)”[3].

Że Drohiczyn zapadł głęboko w pamięć i serce Żeromskiego, świadczą również wielokrotne ewokacje tego miasta na kartach drugiej – zatytułowanej *Alienatus a se* – części *Urody życia* (1912), znakomitej, choć nie docenianej powieści o „dorastaniu” do polskości, o stopniowym nawracaniu się na polskość Piotra Rozłuckiego, który w dzieciństwie został zrusyfikowany umysłem i duchem, a jako junkier Akademii Michajłowskiej, poddawany przez lata wielu czołobitnie rygorystycznym ćwiczeniom – nawet i ciałem. Oto wzmianka pierwsza: Piotr Rozłucki, *alter ego* autora, dowiaduje się, że trzeba jechać przez Siedlce, Mordy i Łosice – „w kierunku Drohiczyna” – by dotrzeć do Zatoki, posiadłości państwa Ościeniów, której prototypem, zgodnie z opisem topograficznym, był niewątpliwie Łysów. Druga, równie lapidarna, wzmianka pojawia się w rozdziale trzecim: Piotr Rozłucki – w towarzystwie hr. Nastawy, Małgorzaty Ościeniówny, jej ojca i ks. Wolskiego – opowiada „wesoło o krajobrazie podlaskim, o Bugu, Drohiczynie, wioskach, dworach, cerkwiach (...)”.

Natomiast w rozdziale drugim czytamy znacznie bogatszą aniżeli w *Dziennikach* wersję zarówno narracji, jak i zawartych w niej opisów czy też refleksji patriotycznych, dotyczących podróży Piotra Rozłuckiego z Siedlec do Drohiczyna. Warto więc *in extenso* przytoczyć ten fragment powieści, by diariuszową i epicką wersję porównawczo ze sobą zestawić:

„Pinkus popędzał swą szkapę, mijał miasteczka, wioski oraz bardzo piękne «okolice» szlacheckie, dworki porozrzucane malowniczo. Tam i sam widać było we wsi chłopskiej, szczelnie zabudowanej, nową, lśniącą cerkiew prawosławną. Wieś polska zazębiała się tutaj z ruską. Czasem na przecięciu gościńców stała dawna, gontem kryta kapliczka unicka, zszarzała, zapomniana i przelękła. Ludzie idący lub jadący drogą, dostrzegłszy mundurową czapkę Piotra, odwracali oczy albo spuszczali głowy. Nad wieczorem zakurzony pojazd, przeciąwszy w poprzek to całe nieme Podlasie, znalazł się w nadbużańskiej dolinie, wśród pięknych lasów i rozległych łąk. W dali na wzgórzu widać było jakby miasto obronne, najeżone od wież i gmachów. Woźnica Pinkus objaśnił, że to jest właśnie Drohiczyn.

Wkrótce dotarli do rzeki i promem przeprawieni zostali na drugą stronę błękitnego Buga. Szkapa wdarła się z trudem na strome osypiska prastarego grodziszcza. Widok, który się przedstawił oczom przybysza w owym mniemanym wielkim mieście, nie był zbyt budujący.

[3] Tamże, s. 313.

W rynku stał jeden eks-kościół waląc się w gruzy, poniżej widać było ogromny klasztor, również w gruzach. Na uboczu kwitł kościół gotycki, zamieniony na cerkiew prawosławną za pośrednictwem umieszczenia bań bizantyńskich na jego wieżach – dalej jeszcze jakaś świątynia osypiskami swymi dodawała malowniczości temu grodowi. Słowem − «bram cztery ułomki, klasztorów dziewięć i gdzieniegdzie domki...»[4]. «Klasztory» zgryzł los i jego niepobłażliwe koleje, domków wszakże niewiele przybyło. Utrącone «klasztory», oddane w posiadanie czasowi, deszczom, śniegom i burzy, stały z groźbą utrącenia głowy każdemu, kto by się do ich wyniosłego upadku zbliżyć ośmielił. Od tych drohiczyńskich ruin kościelnych biła wzniosłość. Stały godnie na straconej placówce rzymskiego katolicyzmu, wyrażając jego znakomitą zasadę: rozkazywać z pokorą i poddawać się z nieulękłą dumą. Sowy się w nich gnieździły i kawki, nowy rodzaj mnichów. Refleksje nieszczęśliwe, bezwładne, pełne zgryzoty i bezpłodności, wysuwały się z każdej uliczki i zza każdego węgła. Piotr błądził po tych gruzach, oglądał ołtarze z obrazami wyrwanymi z ram albo podartymi na pasy – odrzwia, z których wyłupano kamienne obramowania – filary, które usiłowano wysadzić prochem w poszukiwaniu zamurowanych pieniędzy.

Smutek, odraza i nuda wypchnęły go wreszcie spomiędzy tych nawisłych kamieni i spod sklepień przesiąkłych zaciekami wilgoci. Wyszedł stamtąd pośpiesznie, minął rynek i stanął na wysokim urwisku. W dole przewijał się nizinami Bug, wypływając z lasów i wstęgą – wstęgą zanurzając się znowu w lasy sine. Daleko leżało Podlasie. Wioski, łęgi, pola, cerkwie połyskujące w zachodzie słonecznym. W śniadą dal ciągnęła się ta ziemia niska, cicha i smutna. Piotr patrzał na nią zdobywczym, mierzącym i ważącym wzrokiem. Myśl zimna i zapytająca na zimno stanęła w mózgu, szukając jednego wskazania, jak nieulękłą i niezmienną wolę wydobyć ze swego ducha i jak nią niby stalowym narzędziem urobić wolę tego ludu, wiernego swej idei. Czy zwali mądry czas i niepobłażliwe jego koleje tryumfujące bizantyjskie cerkwie, jak zwalone zostały tryumfujące kościoły i klasztory gotyckie? Czy legną kiedy w pospólnej ruinie i nie wstaną już nigdy ku męczarni tej ziemi ubogiej bożyszcza wschodu i bożyszcza zachodu, walczące między sobą na śmierć w imieniu cichej miłości Baranka Bożego?... Któż męstwo najwytrwalsze i poświęcenie jedyne na świecie skieruje ku dobru rzeczywistemu?”.

Piotr Rozłucki (*alias* Stefan Żeromski) pyta w zadumie tyleż czytelnika, co i siebie samego, czy bezprzykładne na tle historii świata „męstwo

[4] Cytat z *Monachomachii* I. Krasickiego [I, w. 23-24].

(...) i poświęcenie" męczenników tej zniewolonej ziemi − ofiar wschodnich i zachodnich potęg, chrześcijańskich przecież, lecz zaciekle walczących ze sobą „w imieniu" Chrystusa − przyniosą błogosławione owoce.

Oczywiście, nie czekamy dziś odwetowo na „zwalenie" prawosławnych cerkwi, gdyż nie są już one – jak w czasach zaborów – ośrodkami przymusowego „nawracania" Polaków, zwłaszcza zaś unitów, na carskie prawosławie. Kapłani Cerkwi prawosławnej stali się więc teraz naszymi braćmi w chrześcijaństwie, tym bardziej że mieli za sobą bolesne doświadczenie komunizmu, jeśli ich cierpienia takim eufemizmem można określić[5].

[5] Żeromski wziął również udział w drugiej eskapadzie do Drohiczyna, która odbyła się w niedzielę 17 VIII 1890 roku, a zatem w przeddzień swego wyjazdu z Łysowa na zawsze. Dziesięcioosobowe „gremium" nie zwiedzało jednak miasta, poprzestając na pływaniu łodzią po wieczornie ściemniałych już wodach Bugu, gdy „Cicho szemrał tajemniczy nurt męczeńskiej rzeki". Żeromski boleśnie przeżywa jutrzejsze z „Natuchną" rozstanie... (*Dzienniki*, op. cit., s. 667).

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Zbigniew Ruczaj
Drohiczyn

Człowiek istota mobilna. Przemieszczanie się i komunikacja społeczności podlaskiej w czasach dawniejszych i współcześnie

Human Being – a Mobile Creature. Getting Around and Communication of the Podlasie Community in Previous Time and Nowadays

Wstęp

Człowiek nigdy nie był istotą stacjonarną. Już ludzie pierwotni prowadzili koczowniczy tryb życia. Przemieszczali się głównie w poszukiwaniu pożywienia, odkrywając nowe tereny. W czasach późniejszych podróżowali głównie kupcy i pielgrzymi, a następnie arystokracja, która miała czas i pieniądze na zwiedzanie i poznawanie obcych krajów, bądź wyjazdy lecznicze – tzw. wyjazdy do wód. Od najdawniejszych czasów podróżowano w celach odkrywczych (Kolumb, Magellan i in.).

Przemieszczanie się różnych grup społecznych, rodzin i pojedynczych ludzi jest nieodłącznie związane z egzystencją, z komunikowaniem się i możliwością przekazywania informacji – o nowych terenach bogatych w pożywienie, o bogactwach naturalnych, o możliwości pozyskania pracy.

W Polsce znane są okresy masowych emigracji prześladowanych uczestników powstań niepodległościowych, emigracji „za chlebem" (w dwudziestoleciu międzywojennym głównie do Stanów Zjednoczonych i Francji), a wraz z rozszerzeniem Unii Europejskiej o nowe kraje, nowej emigracji zarobkowej, jak również wyjazdy studentów dla zdobywania wiedzy na europejskich uniwersytetach.

Były jednak okresy – szczególnie podczas pierwszej i drugiej wojny światowej, w których agresor z jednej strony ograniczał podróżowanie lud-

ności cywilnej, z drugiej zmuszał ją do masowych wysiedleń i eksterminacji.

W Polsce, po drugiej wojnie światowej, nastąpiło prawie całkowite zahamowanie wyjazdów. Ówczesne władze dopuszczały jedynie pewne formy turystyki zorganizowanej i wyjazdy specjalistów w sprawach zawodowych.

Trochę historii

Od wielu wieków na terenach Podlasia żyły różne grupy etniczne i narodowościowe. Ich współdziałanie, a nawet konflikty stanowiły barwny element życia, były też świadectwem skłonności do przemieszczania się, co było związane z wcielaniem tych terenów okresowo do Rusi, czy Litwy, a następnie z okresem zaborów.

Żydzi rozpoczęli swoje osadnictwo na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego już na początku XV w. Tu, po uzyskaniu ochrony prawnej i znacznych przywilejów nadanych im przez Wielkiego Księcia Litwy Witolda, przez długie lata stanowili obok katolików i prawosławnych trzecią grupę narodowościową. Na Podlasiu pojawili się wcześnie, bo już w 1507 r. w Bielsku, a w latach dwudziestych XVI w. również w innych miastach. Znaleźli tu dobre warunki do życia i pracy, wtapiając się na stałe w krajobraz miast Podlasia.

Nie można pominąć polskich Tatarów, osadzonych na Podlasiu w okolicach Kruszynian, Bohoników i Krynek. Ich osadnictwo datuje się od 1679 r., kiedy to Jan III Sobieski nadał Tatarom na mocy przywileju wieś Kruszyniany. Początki ich osadnictwa w tej wsi owiane są legendą. Przed ponad 300 laty, za sprawą króla Sobieskiego, przybył do wsi pułkownik Samuel Murza-Krzeczowski wraz ze swoimi żołnierzami. Tatarzy w bitwie pod Parkanami (1683 r.) uratowali królowi życie. Muzułmanie polscy dzięki wspólnocie języka, wyznania i obyczajów z ludami tureckimi przynosili nieocenione usługi swojej nowej ojczyźnie – Polsce. Byli posłami, tłumaczami, żołnierzami.

Na cmentarzu w Kruszynianach pochowany jest ojciec rotmistrza Aleksandra Jeliaszewicza, polskiego Tatara, dowódcy tatarskiego szwadronu kawalerii 13 Pułku Ułanów Wileńskich walczącego przeciw Niemcom w czasie drugiej wojny światowej 1939 r. Sam rotmistrz Aleksander Jeliaszewicz spoczywa na cmentarzu tatarskim w Warszawie, przy nim syn Janusz Jeliaszewicz (dr farmacji), z którym autor niniejszego opracowania przez długie lata studiów i pracy zawodowej był zaprzyjaźniony.

Tatarzy zachowali odrębność wyznaniową, tradycję pochodzenia i obyczaje. W czasie II wojny światowej ponieśli dotkliwe straty. Obecnie przedstawicielem dawnych Tatarów jest rodzina Bohdanowiczów zajmująca się w Kruszynianach agroturystyką[1].

Fot. 1. Meczet w Kruszynianach pochodzący z drugiej połowy XVIII wieku

Swą obecność na ziemiach podlaskich zaznaczyli również osadnicy niemieccy, którzy początkowo wykonywali tu różne prace rzemieślnicze, a później wprowadzili i przyczynili się do rozwoju różnych zakładów przemysłowych – włókiennicze manufaktury w Supraślu, Krynkach i innych miejscowościach Podlasia.

Po powstaniu listopadowym rząd carski ustanowił ścisłą granice z Królestwem Polskim i wprowadził wysokie cła. By ich uniknąć liczni właściciele łódzkich fabryk włókienniczych, a wśród nich przemysłowcy niemieccy przenieśli swoje fabryki do Supraśla i Krynek. Były to rodziny Altów, Aunertów, Buchholtzów, Lippertów, Reich. W ich zakładach za-

[1] Tom Luizaa, *Tatarzy Polscy. Historia osadnictwa na ziemiach polskich* www.ithink.pl/artykuly/styl-zycia/inne/tatarzy-polscy-historia-osadnictwa-na-ziemiach-polskich oraz własne obserwacje w czasie wizyty w Kruszynianach

trudniano około tysiąca pracowników. Upadek fabryk nastąpił w 1944 r., gdy Niemcy wysadzili wszystkie fabryki.

Fot. 2. Groby na cmentarzu muzułmańskim w Kruszynianach

Nikt nie jest w stanie oszacować wkładu kulturowego i społecznego, jaki przybysze z innych krajów wnieśli do dorobku kulturowego naszego społeczeństwa. Mniejszości narodowe, kulturowe i religijne są wielkim skarbem narodowym, nadając naszemu społeczeństwu specyficznego kolorytu. Są to przykłady mniejszych i większych wędrówek społeczności, dla których docelowym miejscem pobytu stał się również Drohiczyn.

Przedstawione poniżej krótkie opowiadanie nawiązuje do losów rodziny związanej właśnie z Drohiczynem. Ich wędrówka, bezpieczeństwo, powiązania rodzinne, wynikały z konieczności lub potrzeby zmiany miejsca.

O babci Jadwigi, jej rodzinie i podróżach

Historia jednej z rodzin drohiczyńskich nawiązuje do czasów osadnictwa niemieckiego na Podlasiu (Mężenin, Drohiczyn, Brzastawica, Świsłocz).

To było dawno temu, ale Wilhelm pamiętał ze wszystkimi szczegółami te straszne dni wojny. Stojąc w kolejce w grupie rówieśników podobnie jak on trzymających w ręce kartę powołania do pruskiej armii, myślami

był w domu rodzinnym w Polsce i w domu w Magdeburgu, gdzie pozostawił młodą żonę Augustę z uroczą córeczką Jadwigą. Z zamyślenia ocknął się, gdy usłyszał głos feldfebla:
– *Poborowy Majewski.*
Podszedł nieco speszony.
– *Majewski..., dziwne to nazwisko, a imię..., Wilhelm. To znaczy Wilhelm Majewski. Urodzony w Polsce..., to znaczy jako podwładny Jego Cesarskiej Mości na terenach Prus, które kiedyś były polskie... Data urodzenia – 1840 rok.*
– *Tak jest, Panie feldfebel. Ale teraz mieszkam w...*
– *No gdzie mieszkacie Majewski?*
– *W Magdeburgu* – odpowiedział.
– *Magdeburg, to ładne miasto* – Oficer po chwili zastanowienia pytał dalej:
– *A co wy tam robicie w Magdeburgu?*
– *Terminowałem u krawca i umiem szyć garnitury.*
– *To znaczy szyliście garnitury takim różnym filistrom i bawidamkom.*
– *No nie tylko, bo trafiali się również panowie oficerowie, którym trzeba było uszyć mundur wyjściowy. Pamiętam jak raz....*
– *No, no – nie pamiętajcie za wiele. Bo od dziś będziecie pamiętać jak się szyje mundury dla wojska. To znaczy, przestajecie być cywilem i będziecie szyć szybko i dobrze mundury dla armii cesarskiej. Jutro rano zameldujecie się w szwalni wojskowej, gdzie dostaniecie przydział do waszego stanowiska pracy.*

W ten sposób Wilhelm z cywilnego krawca stał się „regimentsznejderem" w armii pruskiej.

Codziennie o siódmej rano meldował się w szwalni przy maszynie, aby przez 12 godzin do skrojonych mundurów wszywać rękawy, kołnierzyki i dalej przekazywać do wykończenia do szwaczek, kobiet zatrudnionych w tym samym warsztacie.

Wykonując monotonne czynności miał czas na rozmyślania o rodzinie pozostawionej daleko w Polsce i o tej najbliższej w Magdeburgu – żonie Auguście i córeczce Jadwisi. Pamięta jak poznał Augustę w piwiarni, gdzie pomagała w prowadzeniu kuchni. Umawiali się wieczorami na spacery, rozmawiali o codziennych zdarzeniach. Aż wreszcie ich znajomość i zauroczenie zostało zakończone oświadczynami i ślubem. On nie był już młodzieńcem, miał 30 lat i założenie rodziny stało się dla niego niezwykle ważnym wydarzeniem. Augusta była ładną i gospodarną dziewczyną. Mając 25 lat urodziła mu córeczkę Jadwigę (w Niemcach Hedwig), na pamiątkę babki, zamieszkałej na terenach polskich.

Rozłąka z rodziną powodowała niepokój o swoje dziewczyny, które w Magdeburgu żyły skromnie, utrzymując się z pracy Augusty w piwiarni. Chcąc mieć lepszy kontakt z rodziną przeniósł je bliżej Berlina, gdzie na przedmieściach mieściła się wojskowa szwalnia. Zatrudnieni tam krawcy po powrocie do koszar, zmęczeni szybko usypiali i nieczęsto mieli ochotę na rozmowy. Niemniej coraz częściej docierały do nich wieści o narastającym konflikcie pomiędzy Francją i Niemcami.

Czas wojny

Początków rywalizacji Francji i Niemiec można szukać w podziale imperium Karola Wielkiego; korzenie jej nowożytnych przejawów tkwiły jednak w wojnach rewolucyjnych. Francuzi zapamiętali dwa niemieckie mocarstwa – Prusy i Austrię – jako najeźdźców z lat 1793 i 1814-1815. Prusacy i Austriacy zapamiętali Francję jako okupanta z lat 1805-1813.

Jeszcze przed 1840 rokiem Francja ponowiła swoje pretensje do granicy na Renie, wywołując w ten sposób burzę niemieckich protestów. Oba mocarstwa dojrzewały do wszczęcia konfliktu zbrojnego. Taka sytuacja trwała do lat sześćdziesiątych XIX w.

Widmo wojny coraz bardziej niepokoiło pracowników szwalni, część zatrudnionych tam mężczyzn przenoszono do regularnych oddziałów armii. Wojna francusko-niemiecka już trwała, kiedy na początku 1870 r., Wilhelm wraz z grupą innych pracowników szwalni został wcielony do regularnej piechoty. Prawie z dnia na dzień znalazł się w zasięgu działań wojennych. Przeżył ataki wojska niemieckiego na Francuzów, różne akcje zaczepne i obronne. Pewnego dnia został wyznaczony do grupy zwiadowczej, która miała rozeznać teren w pobliżu okopów francuskich. Zaskoczeni zostali silnym ogniem, kierowanym bezpośrednio na nich z francuskich okopów. Zaczęli wycofywanie w kierunku zarośli. Tam trafiła go kula. Ogarnęła go ciemność, niemożność poruszania się i stopniowa utrata świadomości. To był koniec.

Pewnego dnia po powrocie do domu Augusta zastała list. Była to przesyłka ze sztabu wojskowego zawiadamiająca, że Wilhelm Majewski pełniący służbę w armii, przepadł bez wieści w czasie działań zwiadowczych.

Augusta Majewska z córką Jadwigą pozostały samotne w Berlinie, podobnie jak dziesiątki innych żon i matek, których mężowie stali się ofiarami wojny. Trudno być wdową w wieku 26 lat i matką małej córki. Wytę-

żona praca, opieka nad dzieckiem i związane z tym niedogodności były codziennością życia Augusty. Tak minął jeden i drugi rok.

Praca w piwiarni pozwalała zaledwie na zabezpieczenie podstawowych środków do życia. Mała Jadwisia dorosła do wieku szkolnego i zaczęła naukę w szkole elementarnej w Berlinie. Jej mama, Augusta starała się o zapewnienie jedynaczce jak najlepszych warunków życia, co zmuszało ją do poszukiwania i podejmowania dodatkowych zajęć zarobkowych. Coraz bardziej odczuwała trudy samotnego wychowywania córki.

Po latach samotności Augustą zainteresował się młodszy od niej mężczyzna, nieźle sytuowany i z dobrą reputacją. Nazywał się Wilhelm Kolino, był wdowcem. Wraz z ojcem, pod Berlinem, prowadził masarnię specjalizującą się w wyrobie wędlin. Po dłuższym okresie znajomości polubił zarówno Augustę jak i jej córkę, już wtedy dziesięcioletnią Jadwisię. Augusta i Wilhelm Kolino zawarli małżeństwo i po roku urodził się im syn Maks. Tak więc Jadwisia miała do towarzystwa i zabawy przyrodniego braciszka. Augusta w dalszym ciągu pracowała, a Jadwisia zajmowała się troskliwie małym braciszkiem. Zrodziła się między nimi głęboka przyjaźń. Maks i dziesięć lat starsza siostra spędzali razem wiele czasu na zabawie. Wilhelm pracował w masarni ojca, ale poszukiwał też innych zajęć. Pracował u studniarza, gdzie nauczył się tego nowego zawodu. Augusta pamiętała opowiadania swojego pierwszego męża, że terenach polskich będących pod zaborem Pruskim, gdzieś na wschodzie są możliwości rozwinięcia działalności gospodarczej. Wilhelm Kolino zdecydował się na przeniesienie się z rodziną na tereny Podlasia, gdzie brakowało specjalistów. Najpierw rozpoczął od kopania studni u gospodarzy w miejscowości Mężenin. W pobliżu było dobrze rozwinięte miasteczko Drohiczyn, do którego przesiedlił się wkrótce, ze względu na większe możliwości zarobkowe jak i na szkoły. Maks dorósł do wieku szkolnego. Również Jadwisia, już wtedy kilkunastoletnia panienka wymagała gruntowniejszego nauczania, a takie możliwości były w Drohiczynie. Wilhelm powrócił do pierwszego zawodu, wyuczonego w domu, do produkcji wyrobów wędliniarskich.

Jadwisia miała już dwadzieścia lat. Wyrosła na dorodną pannę, a wychowanie w trudnych warunkach ukształtowało jej charakter. Była pracowita, gospodarna i przy tym mądra. Znała trzy języki, niemiecki – bo tam się urodziła, polski – ponieważ Augusta kultywowała język ojca Jadwisi i rosyjski – chodziła w Drohiczynie do szkoły rosyjskiej.

Wilhelm Kolino w swojej masarni potrzebował pomocy. Przyjął młodego drohiczyniaka Ludwika pochodzącego z rodziny ziemiańskiej. Był on chętnym do pracy pomocnikiem i uczył się z zainteresowaniem zawodu

masarza widząc w tym możliwości dla swojego przyszłego bytu. A było o czym myśleć, bowiem wpadła mu w oko, piękna i dorodna córka mistrza – Jadwiga. Była jeszcze młodą panienką, ale starania Ludwika o jej względy, przełamały opór ojca. Ożenił się z Jadwigą. Jako pierwsza z ośmiorga dzieci urodziła się dziewczynka – Felicja. Był rok 1892.

Fot. 3. Zdjęcie Jadwigi i Ludwika Wasilewskich

Były to najlepsze lata w życiorysie rodziny Kolino, gdyby nie choroba Augusty. Zmarła w 1893 roku, w wieku niespełna 50 lat. Pochowano ją na miejscowym cmentarzu w Drohiczynie.

Przeżycia Wilhelma Kolino w ostatnich latach – zagospodarowanie na nowym terenie, zamążpójście córki Jadwisi i śmierć żony, nie zmniejszyły jego zawodowej aktywności. Wilhelm dobrze prosperował na terenach Podlasia. Maks mógł uczęszczać do szkół w Drohiczynie. Jednym z kolegów Maksa był drohiczyniak – Józek Radziszewski, który opowiadał o różnych przygodach i młodzieńczych żartach, które wspólnie wyczyniali. Przyjaźnił się również z Antonim Sołonowiczem.

W okresie zapustów wciągnęli na komin wóz jednego z gospodarzy, który niechętnie patrzył na zaloty chłopców do dwóch już dorastających córek. Maks był bardzo lubianym i powszechnie uznawanym kolegą. Wyuczył się zawodu masarza, w którym praktykował zarówno w Drohiczynie jak i później w Brzestawicy koło Grodna. Wspólnie z ojcem Wilhelmem kontynuowali działalność masarską. W Druskiennikach poznał swoją przyszłą

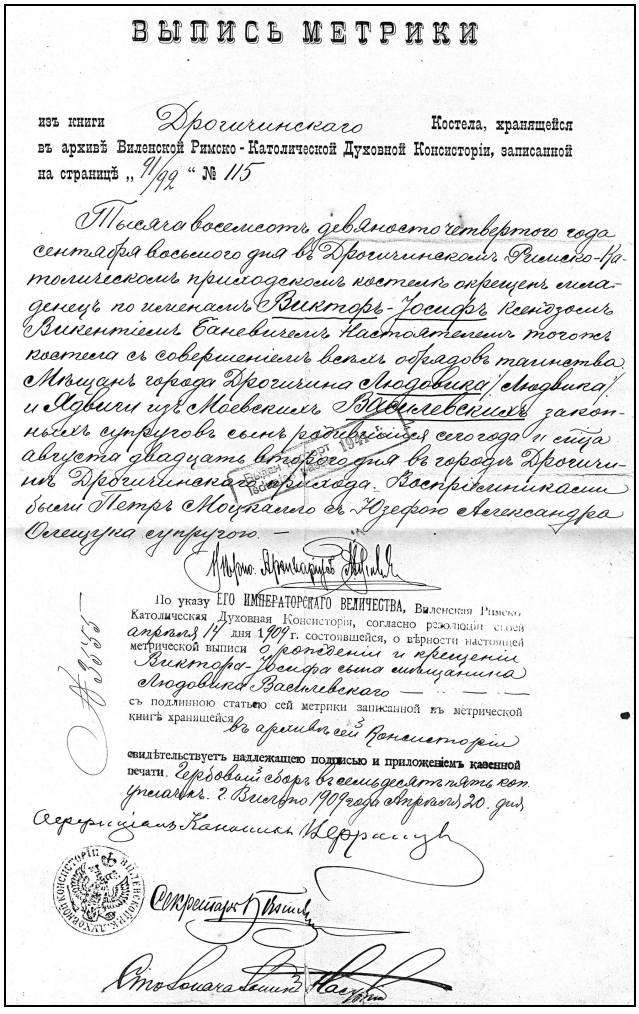
żonę. Maks zamieszkał w Brzastawicy (obecnie Białoruś) wraz z żoną Bertą. Tam urodziła się trójka ich dzieci.

Fot. 4. Rodzina Kolino

W czasie I wojny światowej powołano go do niemieckiego wojska. Po wojnie osiadł w miejscowości Babelsberg koło Poczdamu w Niemczech, w posesji swego ojca Wilhelma Kolino, gdzie ciężko pracował przy rozładunku węgla a potem w masarni. Po I wojnie światowej Maks przyjeżdżał do Polski tylko gościnnie. Ale to on właśnie rozpoczął działalność masarską, która stała się specjalnością licznych rodzin w Drohiczynie. W ten sposób rozpoczęła swoją historię polsko-niemiecka rodzina Kolinów z Babelsberga. Gertruda Kolino najmłodsza córka Maksa wyszła za mąż i mieszka z rodziną w Niemczech. To ona utrzymuje i kultywuje kontakty rodzin niemieckiej i polskiej. Odwiedza groby swojej babki i dziadka w Polsce. Ro-

dzina w Niemczech nie była skażona ideologią nazistowską. Kultywowała i kultywuje wiele zwyczajów polskich.

Fot. 5. Oryginał metryki urodzenia Wiktora Wasilewskiego z urzędu carskiego



ВЫПИСЬ МЕТРИКИ

изъ книги Дрогичинскаго Костела, хранящейся въ архивѣ Виленской Римско-Католической Духовной Консисторіи, записанной на страницѣ „91/92" № 115

Тысяча восемсотъ девяносто четвертого года сентября восьмого дня въ Дрогичинскомъ Римско-Католическомъ приходскомъ костелѣ окрещенъ младенецъ по именамъ Викторъ-Іосифъ Ксендзомъ Викентіемъ Баневичемъ Настоятелемъ тогожъ костела съ совершеніемъ всѣхъ обрядовъ таинства. Мѣщанъ города Дрогичина Людовика (Людвика) и Ядвиги изъ Моевскихъ Василевскихъ законныхъ супруговъ сынъ родившійся сего года и мѣсяца августа двадцать второго дня въ городѣ Дрогичинѣ Дрогичинскаго прихода. Воспріемниками были Петръ Моцкалло съ Юзефою Александра Олещука супругою. —

По указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Виленская Римско-Католическая Духовная Консисторія, согласно резолюціи своей апрѣля 14 дня 1909 г. состоявшейся, о вѣрности настоящей метрической выписи о рожденіи и крещеніи Виктора-Іосифа сына мѣщанина Людовика Василевскаго — — — — съ подлинною статьею сей метрики записанной въ метрической книгѣ хранящейся въ архивѣ сей Консисторіи свидѣтельствуетъ надлежащею подписью и приложеніемъ казенной печати. Гербовый сборъ въ семьдесятъ пять коп. уплаченъ. г. Вильно 1909 года Апрѣля 20. дня

Аферициалъ Каноникъ Верранцъ

Секретарь

Столоначальникъ

Jak wspomniano powyżej babka Augusta pochowana jest na cmentarzu w Drohiczynie. Jej mąż Wilhelm – dziadek Gertrudy pozostał na terenach Polski, gdzie zmarł 17 lipca 1923 r. Jest pochowany na cmentarzu w Swisłoczy koło Grodna. Maks odwiedzał kilkakrotnie rodzinę w Drohiczynie – w okresie między wojnami, w czasie trwania II wojny światowej i po jej zakończeniu.

Jadwiga Wasilewska z domu Majewska z Ludwikiem Wasilewskim osiedlili się na stałe w Drohiczynie, gdzie doczekali się ośmiorga dzieci. Jednym z nich był Wiktor Wasilewski, współorganizator i dyrektor gimnazjum drohiczyńskiego w 1919 roku.

Jadwiga była szlachetną osobą i wielką patriotką. W czasie II wojny światowej, tu w Drohiczynie ujęła się za polskim pracownikiem, którego maltretował niemiecki żołnierz. Stając w obronie pobitego w ostrych słowach skarciła Niemca. Ten rozwścieczony wyjął pistolet i strzelił do Jadwigi. Strzał był chybiony, Niemca odciągnęli przypadkowi widzowie zdarzenia.

Fot. 6. Grób Wilhelma Kolino w Świsłoczy
(ur. 10.09.1848 – zm. 17.08.1923)

Fot. 7. Grób Augusty Kolino I voto Majewskiej w Drohiczynie (ur. 16.11.1846 – zm. 9.08.1893)

Ta historia oparta na przekazach ustnych i zapisanych, świadczy o złożonych losach wielu rodów i rodzin, zamieszkujących tereny Polski w czasie jej rozbiorów jak i późniejsze z okresu wojen światowych i po odzyskaniu niepodległości Polski.

Autor tych wspomnień urodził się również w Drohiczynie. Przekazuje to opracowanie do rąk kuzynów niemieckich i polskich, aby czytając, wspomnieli tych, którym zawdzięczają życie. To oni – przyrodnie rodzeństwo – Jadwiga i Maks, oboje polscy i niemieccy, byli naszymi prawdziwie europejskimi prekursorami. Warto o nich pamiętać w dniach, gdy powstaje nowa Europa trzeciego tysiąclecia. Gdy postanowienia z Schengen otwierają granice Europy.

Jadwiga zmarła w 1952 r. w wieku 82 lat i pochowana jest na cmentarzu w Drohiczynie niedaleko grobu swojej matki Augusty Majewskiej – Kolino.

Przyrodni brat Maks Kolino zmarł w 1976 r. w wieku 96 lat i pochowany jest na cmentarzu w Babelsbergu koło Poczdamu.

Wyjazdy zarobkowe Podlasiaków do Brukseli

Gdy na początku lat 90-tych „padło” dobrze funkcjonujące przedsiębiorstwo Hortex w Siemiatyczach, zatrudniające wielu ludzi z miasta i okolicznych miejscowości, jak również zaprzestały działalności siemiatyckie

i drohiczyńskie zakłady produkcji obuwia oraz wytwórnia mebli, wiele rodzin straciło pracę i pozostało bez środków do życia. Problem bezrobocia dotykał wielu rodzin w całym kraju, także Podlasia – w tym małych miast, jak Drohiczyn, Siemiatycze, Perlejewo, Kleszczele i innych.

Ludzie wszelkimi sposobami poszukiwali pracy w jakimkolwiek zawodzie. Coraz częściej zaczęto wyjeżdżać do pracy za granicę. Wielu zasmakowało w działalności handlowej na targowiskach w Niemczech i innych krajach sąsiedzkich. Powoli rozwijała się zarobkowa turystyka zagraniczna.

Obrotność kupiecką Polacy odkryli w sobie jeszcze w latach 70., kiedy dzięki możliwości wyjazdów zagranicznych pod rządami Edwarda Gierka nasz drobny handel objął kraje sąsiedzkie – Czechosłowację, Węgry a nawet Turcję. Pozwalało to wielu Polakom utrzymywać rodzinę.

W latach dziewięćdziesiątych jednym z docelowych kierunków wyjazdowych mieszkańców Siemiatycz i okolicznych miejscowości stała się Belgia i jej stolica Bruksela. Początkowo pojedyncze próby poszukiwania zatrudnienia w Belgii stopniowo przybrały formę masowych wyjazdów, dzięki przekazywaniu informacji o korzystnych warunkach zarobkowania.

Ci, którzy spróbowali tam pracować, przecierali szlaki innym, a informacje o powodzeniu w znajdywaniu zatrudnienia szybko rozprzestrzeniały się po okolicznych miejscowościach, również wśród mieszkańców Drohiczyna. W większości przypadków było to zatrudnienie „na czarno". Szczęśliwie, władze belgijskie okazały się tolerancyjnie i nie ścigały skutecznie imigrantów pracujących bez zezwolenia. Podejmowano się najróżnorodniejszych zajęć. Mężczyzn najczęściej zatrudniano przy pracach budowlanych, a kobiety do opieki nad dziećmi i osobami chorymi.

Z roku na rok liczba wyjeżdżających rosła. Bruksela stała się najatrakcyjniejszym miejscem zarobkowania dla wielu rodzin z Podlasia. Zaczęli wyjeżdżać ludzie z różnych specjalności i zawodów, wykwalifikowani robotnicy, nauczyciele, lekarze i inni.

Inspiratorem i organizatorem wyjazdów stały się Siemiatycze. Tam powstała inicjatywa otwarcia stałego połączenia komunikacyjnego pomiędzy Siemiatyczami i Brukselą. Obecnie na tej trasie działa kilka firm przewozowych.

Władze miejscowe i społeczność znajdują wiele pozytywnych skutków tych wyjazdów, a spadek bezrobocia odczytywany jest jako pozytywny element stabilizacji regionu. Za zarobione za granicą pieniądze ludzie pobudowali nowe domy, kupili wygodne mieszkania, przyczynili się do wzbogacenia miasta i okolicznych miejscowości. Zaczęli również inwestować, na-

stąpił rozwój firm budowlanych, magazynów z materiałami budowlanymi, sklepów, warsztatów i najróżnorodniejszych przedsiębiorstw usługowych.

Nastąpiło ożywienie gospodarki miasta i regionu. Po kilkunastu latach widać, że ludzie w większości dobrze wykorzystują zarobione pieniądze. Przywiązują uwagę do wykształcenia i nauki języków obcych młodego pokolenia, które po ukończeniu szkół i zdobyciu zawodu bądź specjalności po studiach wyższych dołącza do kolejnych grup wyjeżdżających. Młodzi pracują w Belgii na stanowiskach wymagających specjalizacji i zdobywają wyższy status w nowej społeczności. Są to ważne elementy, które odegrały rolę pozytywną w odniesieniu do indywidualnych ludzi i miały wpływ na rozwój lokalnej gospodarki. Ale są też negatywne zjawiska.

Jednym z nich jest długotrwałe rozdzielenie rodzin, które jest przyczyną rozpadu wielu związków małżeńskich. Towarzyszą temu problemy wychowawcze dzieci, które pozostawione samopas są sfrustrowane, nie uczą się, piją alkohol, biorą narkotyki i podlegają oddziaływaniu złego towarzystwem. Pozostawione pod opieką dziadków lub dalszych kuzynów, mimo że mają zaspokojone potrzeby materialne nie radzą sobie z „życiem". Brakuje im bliskości i nadzoru rodziców. Wielkie migracje, zarówno ze wsi do miasta jak i za granicę, rozbiły więzi parafialne, przyspieszając dechrystianizację społeczeństw lokalnych.

Bogacenie się z jednej strony wpływa korzystnie na stabilizację i podnoszenie standardu materialnego, z drugiej prowadzi do konsumpcyjnego trybu życia. Młode pokolenie, które podążyło za rodzicami, w wielu przypadkach znalazło stabilizację materialną i założyło domy rodzinne stając się emigrantami, którzy już nie myślą o powrocie do kraju rodzinnego. Jest to zauważalne w całym kraju – po emigracji „stanu wojennego" – jest czas wielkiej emigracja przełomu wieków.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Zenon Skrzypkowski
Warszawa

Zaszczepieni patriotyzmem. Drohiczyńska młodzież szkolna wobec okupantów

Inculcated with Patriotism. The School Children of Drohiczyn in the Face of the Occupier

Mija już rok jak na warszawskich Powązkach żegnano z honorami wojskowymi generała Stanisława Karolkiewicza ps. „Szczęsny", legendarnego partyzanta z Podlasia, Kresów Wschodnich i Wileńszczyzny, a w wolnej już Polsce wieloletniego prezesa Światowego Związku Żołnierzy AK. I co jest tu jeszcze ważne, może nawet najważniejsze – wychowanka Gimnazjum i Liceum w Drohiczynie. Najważniejsze, bo to właśnie szkoły drohiczyńskie – gimnazjum państwowe i tzw. biskupie, kształtowały charakter i patriotyzm późniejszego partyzanta „Szczęsnego".

Karolkiewicz i jego podwładni z Uderzeniowych Batalionów Kadrowych, to jednak nie jedyni wychowankowie drohiczyńskich liceów, którzy tak patriotycznie i bohatersko zapisali się podczas ostatniej wojny. A również i po wojnie, podczas zniewolenia sowieckiego.

Szkolna młodzież drohiczyńska już w pierwszych dniach września gotowa była do czynu w obronie swej dużej i małej ojczyzny. Pierwszą taką patriotyczną demonstracją, był zamysł obrony miasta przed Niemcami we wrześniu 1939 roku. Z inicjatywą taką wystąpił nauczyciel Wychowania Fizycznego, ppor. rez. Kazimierz Pikulski. Zamierzał zwerbować do niej swoich wychowanków, zwłaszcza członków szkolnego hufca Przysposobienia Wojskowego i harcerzy. Zamierzał wykorzystać do tego celu broń hufca PW, choć w szkolnej zbrojowni było tego niewiele, zaledwie 8 karabinów angielskich i 80 jednostrzałowych bertierów. Co prawda jeszcze kilka miesięcy temu można było cieszyć się z posiadania również ciężkiego karabinu

maszynowego, ale zakupiony on został przez miejscowe społeczeństwo, jako dar dla Polskiego Wojska. Warto tu wspomnieć, że nie była to jedyna broń ufundowana przez tutejsze społeczeństwo wojsku. Dużo na ten temat mówi zamieszczona obok fotografia z wymownym hasłem zachęcającym do świadczeń na rzecz Armii.

Fot. 1. Drohiczyn, marzec 1939 roku... za 4 miesiące matura... Czesław Terlikowski, Władysław Czarkowski, Stanisław Karolkiewicz, Zdzisław Jabłoński, Roman Romanowski, Czesław Gierałtowski i inni z klas licealnych na razie w mundurach szkolnego hufca Przysposobienia Wojskowego. Czy wtedy zdawali sobie sprawę, że za kilka miesięcy, zamiast zacząć studia, przyjdzie im założyć mundury wojskowe, posmakować losu partyzanckiego, stanąć oko w oko ze śmiercią...?

Kazimierz Pikulski już od pierwszych dni wojny prowadził z młodzieżą intensywne ćwiczenia na boisku szkolnym. Ci, dla których nie starczyło broni, pełnili dzień i noc służbę patrolową na Górze Zamkowej i meldowali dowództwu obrony o wszystkim, co się wokół działo. Choć obrona taka z praktycznego punktu widzenia, nie miała jakiegokolwiek znaczenia wojskowego, niemniej była to niewątpliwie piękna demonstracja patriotyczna tutejszej młodzieży. Oczywiście Starosta Powiatowy zgody na to nie wyraził, znane bowiem już były przypadki krwawych represji, jakie stosował Wehrmacht wobec ludności cywilnej za najmniejsze nawet próby przeciwdziałania najeźdźcy. Tak było na przykład w rejonie Grajewa.

Zawiedziona młodzież, nie godziła się jednak na bezczynność w sytuacji, gdy wróg zalewał cały kraj. Okazji do przysłużenia się zagrożonej

Ojczyźnie poczęła więc szukać na własną rękę. Ci dorośli, lub prawie dorośli starali się na ochotnika wstąpić do wojska. Szukając polskich oddziałów, kierowali się głównie na wschód, nie wiedząc jeszcze wówczas o nożu w plecy, jaki zadali nam sowieci. Dlatego wielu z nich dostało się do sowieckiej niewoli, i w rezultacie podzieliło los tych zamordowanych w Katyniu. Zamordowani zostali tam m.in. por. Marian Bujalski, ppor. Stanisław Kłopotowski, oraz dwóch nauczycieli: ppor. rez. Henryk Rylski i ppor. rez. Piotr Kuczyński. Zapewne było tych ofiar więcej, lecz, niestety, tylko tych ciała udało się dotychczas zidentyfikować.

Fot. 2. W obliczu zagrożenia wojennego, również członkowie drohiczyńskiego Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży demonstrują swoje poparcie i gotowość do czynu w obronie zagrożonej Ojczyzny.

Wychowankowie drohiczyńskich szkół w kampanii wrześniowej bohatersko spisywali się już od pierwszych dni wojny. W Domu Kultury w Krotoszynie, w specjalnej gablocie poświęconej bohaterom walk wrześniowych, na czołowym miejscu znajduje się duże zdjęcie wychowanka drohiczyńskiego Liceum, kaprala Tadeusza Wasilewskiego i opis jego bohaterskich wyczynów w bitwie pod Adamią Górą, kiedy to, zanim poległ, celnym ogniem z działa przeciwpancernego rozbił 10 niemieckich czołgów. Odznaczony został za to Krzyżem Virtuti Militari.

W tym samym mniej więcej czasie, drugi jego kolega szkolny – również Wasilewski (choć nie krewny), por Eugeniusz Wasilewski, podczas walk o Brześć, wyprowadził swoją kompanię do brawurowego ataku

na bagnety. O jego bohaterskim wyczynie opowiadali później jego koledzy-żołnierze Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie.

Nie tak daleko od Brześcia, koło Radzynia Podlaskiego, poległ kolejny ich kolega ze szkoły, kapral podchor. Antoni Pykało. Tym razem w walce z bolszewikami.

Wielu Drohiczyńskich uczniów walczyło w Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie. W walkach o Monte Cassino polegli: plutonowy Kazimierz Mazur, st. Strzelec Józef Skowroński, oraz Czesław Konobrodzki, natomiast śmiercią lotnika zginął w Anglii, wcielony do RAF-u, kapral Lucjan Klepacki.

Fot. 3. Atmosfera strachu przed użyciem gazów bojowych przez najeźdźców udzieliła się również młodzieży szkolnej i wychowawcom. Stąd pomysł kursu OPL i Gaz.

O bohaterstwie drohiczyniaka ppor. Wiktora Kołodko w walkach o Monte Cassino i Bolonii, wspomina Melchior Wańkowicz w swojej słynnej książce *Bitwa o Monte Cassino*. Przypomnę, że Kołodko odznaczony został dwukrotnie Krzyżem Walecznych, Krzyżem Virtuti Militari, Krzyżem Monte Cassino, Gwiazdą za Wojnę 1939-1945, Gwiazdą Italii, oraz wieloma medalami brytyjskimi.

Podobnymi wielkimi odznaczeniami udekorowani też zostali inni drohiczyniacy, walczący pod Monte Cassino i w Bolonii: Eugeniusz Chle-

biński, Jan Gierasimiuk, Jan Motel, Kazimierz Łukasiuk, Julian Gnat, Gabriel Harbaszewski.

Kolejne pole walki to Powstanie Warszawskie. Wyjątkowo wielu tu było wychowanków drohiczyńskich szkół. Jak wiadomo znaleźli się tam często jako uciekinierzy od bolszewików, bowiem groziły im zsyłki do łagrów i więzienia. Wymienię tylko kilku tych, co polegli: Sergiusz Boczarow, Antoni Krukowski, Bolesław Górka ps. „Kmicic", oraz Czesław Kazimierczak ps. „Dewajtis" (uczeń, a następnie nauczyciel drohiczyńskiego Liceum). Przypomnę, że Powstańcem Warszawskim był. m.in. późniejszy biskup drohiczyński, Władysław Jędruszuk. Oczywiście wychowanek drohiczynskiego liceum.

Nie można chyba nie wspomnieć w tym miejscu o dwóch księżach, byłych wychowankach drohiczyńskiego Liceum – Mieczysławie Bohatkiewiczu i Władysławie Maćkowiaku, którzy ponieśli męczeńską śmierć z rąk Niemców na Kresach, gdzie pełnili podczas wojny posługę kapłańską. Za swoją bohaterską postawę uznani zostali za błogosławionych i wyniesieni na Ołtarze.

Taka patriotyczna postawa drohiczyńskiej młodzieży szkolnej, to niewątpliwie w głównej mierze wynik wychowania, jakie realizowano, i w Gimnazjum i Liceum Państwowym, które w tym roku obchodziło swoje 90-lecie, oraz Gimnazjum Biskupim.

Osobny rozdział patriotycznego działania wychowanków drohiczyńskich szkół, to udział ich w podziemiu. Tutaj pole do działania mogli już mieć również ci młodsi uczniowie, którzy do regularnej Armii Polskiej ze względu na młody wiek, nie mogli być przyjmowani.

Warto powrócić tu jeszcze do działań Stanisława Karolkiewicza „Szczęsnego" i jego młodocianych żołnierzy. Proszę zwrócić uwagę na to, iż w dużej mierze to nie byli jeszcze nawet absolwenci Liceum, lecz jego aktualni uczniowie, jak np. Tadeusz Chomko „Gerwazy", Tadeusz Motel ps. „Wira", Czesław Grzybowski ps „Konewka", Stanisław Mazur „Protazy", Leonard Barszczewski „Kropidło", Zbigniew Czarnocki „Czarny", Bronek Kamont „Goliat" i wielu innych. Sam ich dowódca „Szczęsny" maturę zdał dopiero w 1939 roku. A więc oddział młodych, pełnych zapału do walki chłopców. To, czego oni dokonali – sami, i w ramach Uderzeniowych Batalionów Kadrowych, a generalnie Armii Krajowej, znane już jest powszechnie. O tych bohaterach, ich brawurowych akcjach jak też ofiarach, jakie ponosili ci młodzi chłopcy, pisano już niejednokrotnie, wydano niejedną książkę. „Szczęsny" ze swoim oddziałem walczył nie tylko na Podlasiu, ale również daleko na Kresach – brał m.in. udział w zdobywaniu Wilna. Mało

tego, jego oddział zapuszczał się nawet na teren Prus Wschodnich. Szerokim echem odbił się odwetowy wypad na miejscowość Turośl i nadleśnictwo Krummenheide w Prusach Wschodnich. Oto jak wspomina o tym wydarzeniu Tadeusz Chomko ps. „Gerwazy": „Nas poszło wówczas 27, w tym 6 drohiczyniaków. Całością dowodził Stanisław Karolkiewicz «Szczęsny», który z grupą partyzantów zlikwidował w nadleśnictwie Krummenheide obersta Upitza, wysokiego funkcjonariusza hitlerowskiego. Reszta z nas poszła w grupach po 4 partyzantów: «Protazy» z jedną, «Wicher» z drugą, a ja z trzecią. «Kropidło» z ckm «Maxim» ubezpieczał całość od strony głównej szosy. Polacy, będący tam na robotach przymusowych, jako przewodnicy wskazywali domy tych Niemców, którzy odznaczali się największą nienawiścią wobec Polaków, bądź pracowali w aparacie policyjnym Bezirk Bialystok. Każda grupa miała zaatakować 6 domów, zapalając je i likwidując mieszkańców. Na sygnał rakiety wystrzelonej przez dowódcę, wszyscy uderzyli jednocześnie. Chcieliśmy przestrzec Niemców, by mimo swej wielkiej potęgi, nie czuli się bezpiecznie nawet w swoich domach. Rozrzuciliśmy przygotowane wcześniej ulotki, wyjaśniając, że jest to odpowiedź na zagładę naszych wsi. Oszczędziliśmy tylko jedną wdowę po oficerze niemieckim, gdyż ona dobrze traktowała polskich robotników. Powiedzieliśmy jej o tym (...)".

Podczas okupacji niemieckiej niektórym kolegom szkolnym Stanisława Karolkiewicza, w tym tak jak on, świeżym maturzystom, przyszło działać w samym Drohiczynie. Nietypowa to była służba na rzecz Ojczyzny, bowiem u boku żandarmerii niemieckiej, w charakterze policjantów. Można by rzec, tacy „Klosowie" ze znanego serialu filmowego. Najważniejszą rolę miał do pełnienia były przyboczny szkolnej drużyny ZHP, Czesław Terlikowski. Ze względu na najlepszą znajomość języka niemieckiego pełnił również funkcję tłumacza. Inni, jak Zdzisław i Józef Jabłońscy, Wiktor i Kazimierz Wrotnowscy, Władysław Czarkowski, Sylwester Lasocki, Henryk Jarocki, Józef Poniatowski, Lucjan Barszczewski, Henryk Jaworski i kilku innych występowali jako niemieccy policjanci, tzw. shutzpolizei. Miejscowemu społeczeństwu, znanemu z patriotycznych zachowań i tradycji, trudno było początkowo zaakceptować udział „kwiatu" tutejszej młodzieży w niemieckich mundurach. Stopniowo jednak przekonywali się, że to są „porządni" policjanci i nikomu krzywdy nie robią, a wręcz przeciwnie, w razie potrzeby pomagają. Wtajemniczeni wiedzieli nawet coś więcej, a mianowicie, że wszyscy oni głęboko tkwili w pracy konspiracyjnej, i że faktycznym ich szefem i dyspozytorem był nie meister Treptof, czy Hans Frank – komendanci żandarmerii, lecz Teodor Śmiałowski ps. „Grzmot",

komendant placówki Związku Walki Zbrojnej, a później Armii Krajowej w Drohiczynie. Niebezpieczna to była służba, jednak dzięki temu niełatwo było Niemcom dostarczać z tych okolic niewolników do pracy w Niemczech, gdyż w porę byli ostrzegani przez swoich, dzięki im udawało się torpedować wiele innych akcji represyjnych wobec Polaków. Poza tym, dzięki swoim ludziom w niemieckiej policji, a zwłaszcza roli Terlikowskiego jako tłumacza, wiadomo było o wielu innych, planowanych akcjach wobec Polaków i Podziemia, w tym również wobec Żydów. Niemal pod okiem żandarmów produkowane były lewe dokumenty, prowadzono nasłuchy radia BBC, wydawano gazetkę konspiracyjną, posługując się niejednokrotnie nawet niemiecką maszyną do pisania. Mało tego, na zapleczu apteki Antoniego Paszkiewicza oraz w domu policjanta Zdzisława Jabłońskiego o pseudonimie konspiracyjnym „Pirat", produkowane były dla potrzeb konspiracji leki, artykuły opatrunkowe, a na krótko przed nadejściem frontu ze wschodu i ucieczką Niemców, również butelki zapalające. Tym niebezpiecznym działaniem, z rozkazu komendanta Śmiałowskiego, zajmował się Henryk Romanowski ps. „Miłek".

Motywem zaangażowania się do służby w niemieckiej policji najbardziej patriotycznej części tutejszej młodzieży, były również smutne doświadczenia z niedawnej okupacji bolszewickiej w Drohiczynie. Do ówczesnej sowieckiej milicji, przystąpili bowiem ludzie o nie najlepszej reputacji w tym środowisku, głównie Białorusini i Żydzi. To właśnie w dużej mierze dzięki nim, dzięki ich donosom i inwigilacji, bolszewicy dokonywali eksterminacji najbardziej patriotycznej części tutejszego społeczeństwa.

Gdy przed zbliżającym się frontem sowieckim, latem 1944 roku, żandarmi uciekli z Drohiczyna, polscy policjanci, dobrze przez Niemców uzbrojeni, dołączyli do oddziałów leśnych, w związku z akcją „Burza".

Wychowankowie drohiczyńskich szkół byli w każdym leśnym oddziale, działającym na Podlasiu; zarówno podczas okupacji, jak też w zniewolonej przez sowietów Polsce Ludowej. Ba, stanowili niejednokrotnie jego główny trzon. Wielu przypłaciło to swoim życiem. Na drohiczyńskim cmentarzu leżą polegli w walkach z UB i NKWD: Jakub Radzikowski i Tadeusz Sollich, a ich towarzysz, Feliks Pietrzykowski ps. „Cincinatus" spoczywa na cmentarzu w Osmoli, gdzie zginął w walkach z NKWD w roku 1946. Zdzisio Jabłoński ps. „Pirat", nb. niedawny niemiecki policjant, oraz jego dowódca Teodor Smiałowski ps. „Szumny", którzy zginęli w roku 1945 po drugiej stronie Bugu, w pobliżu Drohiczyna, nie mają, niestety, „swoich" grobów, gdyż ciała ich ubowcy wywieźli w nieznanym kierunku i tam najprawdopodobniej pochowali.

Ruch oporu wobec sowietyzacji Polski, jak wiadomo, istniał na terenie Podlasia jeszcze wiele lat. Komórka AK-WiN istniała również na terenie szkoły, biorą c niejednokrotnie udział w różnorakich akcjach dywersyjnych, nie rzadko nawet z bronią w ręku. Wspomnę tu chociażby wyczyn Zosi Chomkówny ps. „Strzała", 17-letniej uczennicy III klasy gimnazjalnej. Ona to, nie mogąc doczekać się zaalarmowanych przez siebie „chłopców z lasu", ponieważ czas naglił, sama zorganizowała odbicie członków podziemia z tutejszego posterunku MO, gdzie oczekiwali na transport do kazamatów ubowskich w Bielsku Podlaskim. Gwoli prawdzie dodać tu należałoby, iż akcja ta była o tyle ułatwiona i udała się bez ofiar, gdyż niektórzy milicjanci byli sprzysiężeni z partyzantami.

Fot. 4. Lata 1944, 1945, 1946... wydawało się, że to już wolna Polska... Niestety, dla drohiczyńskich harcerzy w dalszym ciągu konspiracja, zwłaszcza dla starszych druhów.

Jej to się udało, choć w efekcie, w obawie przed aresztowaniem, zmuszona była opuścić Drohiczyn i szkołę. Mniej szczęścia mieli natomiast inni członkowie szkolnej konspiracji. Najbardziej chyba dramatycznym wydarzeniem było aresztowanie dwóch braci Romanowskich, 18-letniego Jurka i 17-letniego Janka, uczniów Gimnazjum, tym bardziej, że po bestialskim przesłuchaniu w ubowskich kazamatach w Białymstoku, parodia sądu odbyła się w sali rekreacyjnej tutejszego Liceum. Na scenie, gdzie nie tak dawno jeszcze Jurek występował w teatrzyku szkolnym. Po drugiej stronie, na widowni, jego koleżanki i koledzy, przemocą spędzeni przez UB. W toku tego smętnego widowiska prokurator, jakże inaczej, domagał się dla wszystkich

kary śmierci; za samą tylko przynależność do nielegalnej organizacji i posiadanie broni, bowiem tylko to można było im udowodnić. Gdy przewodniczący sądu, osławiony na Białostocczyźnie „wieszatiel" major Włodzimierz Ostapowicz, odczytywał wyrok – wszyscy zamarliśmy z osłupienia: bracia Romanowscy otrzymali po 15 lat więzienia, zaś dwaj inni, dorośli członkowie AK-WiN kary śmierci. Gwoli prawdzie trzeba powiedzieć, iż młodszy Romanowski, Janek osądzony został wówczas zaocznie, gdyż do Drohiczyna go nie przywieziono. Można było domyślać się dlaczego, bowiem o metodach przesłuchań w ubowskich kazamatach krążyły mrożące krew w żyłach opowieści.

Po tym dramatycznym widowisku „poproszony" został o przemówienie do młodzieży dyrektor Martewicz, a także prefekt ksiądz Wiktor Gliński. Niewdzięczna to była rola zwłaszcza dla księdza, bądź co bądź kapelana konspiracji. W przemówieniu swoim powiedział między innymi, iż najważniejsza dla młodzieży jest nauka i tego prawa nie może ich nikt pozbawiać. Delikatnej aluzji jej adresaci raczej „nie poniali". Skomentowali to przemówienie w gazecie „Jedność Narodowa" po swojemu pisząc: „Ks. Gliński z przekonaniem nawoływał młodzież i starsze społeczeństwo do zaniechania niszczących tylko biologiczne zasoby narodu mordów bratobójczych i skierowaniu pracy wszystkich rzetelnych Polaków na tory pozytywnej pracy dla wielkości demokratycznej Polski".

To haniebne wydarzenie w historii szkoły, a i miasta, upamiętniono podczas ubiegłorocznego zjazdu wychowanków Gimnazjum i Liceum z okazji 90-lecia szkoły, 27 czerwca 2009 roku. Tablice pamiątkową z opisem tego wydarzenia, odsłonięto w kościele pofranciszkańskim, tradycyjnie nazywanym wówczas „szkolnym", jako że sąsiadował bezpośrednio ze szkołą, która mieściła się wówczas w budynkach poklasztornych. Aktu poświęcenia tablicy dokonał JE Ksiądz Biskup Antoni Pacyfik Dydycz.

Inni ich koledzy, zagrożeni takim samym losem, zmuszeni byli opuścić wówczas szkołę i poszukać bezpieczniejszego miejsca gdzie indziej. Szkolna komórka konspiracyjna przestała więc praktycznie istnieć. Choć nie na zawsze. Mimo iż konspiracja spod znaku WiN przestała praktycznie działać, młodzież wcale nie czuła się pokonana. Z czasem powstają inne tajne uczniowskie organizacje. Najbardziej głośna to „Młode Duchy", przemianowana z czasem na „Młode Orły". Ich działalność to głównie samokształcenie przez uzupełnianie wiedzy tematami zakazanymi wówczas przez komunistów, oraz sabotowanie komunistycznego wychowania. Przejawiała się w różnych formach, m.in. z niezwykłą determinacją prowadzono walkę o krzyże, które w wyniku nacisków ówczesnych władz, zaczęto usu-

wać z klas szkolnych. Działali pod cichym patronatem ks. Wiktora Glińskiego oraz nauczycieli: Jana Goławskiego i Eugeniusza Mroczkowskiego. Między innymi wspólnie słuchano audycji „Wolna Europa". Oczywiście nie obeszło się bez „wpadek". Wielu przypłaciło swoją działalność kilkudniowymi aresztowaniami, brutalnymi przesłuchaniami, usuwaniem ze szkoły.

W tym miejscu chciałbym wrócić jeszcze do czasu 2-letniej okupacji sowieckiej (1939-1941). Otóż w tym okresie istniała w Drohiczynie również szkoła średnia, tzw. „diesiatiletka". Oczywiście sowiecka i z językiem wykładowym rosyjskim. Z młodzieżą uczęszczającą do tej szkoły, sowieci również mieli nielada problemy. Nie dość, że stroniła od wszelkiej indoktrynacji komunistycznej, to na dodatek jak tylko mogła to sabotowała ich metody wychowawcze. Mimo prób szantażu i różnorakich nacisków, w szkole nie było chętnych do wstępowania w szeregi pionierów i komsomolców. Nieznane tu były w ogóle tak propagowane przez władze sowieckie „kółka bezbożników". Różne były te sztubackie wybryki. Na przykład, podczas uroczystości komunistycznych, na których obowiązkowo trzeba było być obecnym, orkiestra szkolna, ku przerażeniu wszystkich, zamiast „Sziroka strana maja radnaja", grała „Warszawiankę", wmawiając bolszewikom, że Stalina można czcić i w ten sposób. Bezpieczne to oczywiście nie było, nie raz kończyło się daleko idącymi represjami, z wywózką do łagrów lub na Sybir włącznie, albo wręcz ucieczką starszych uczniów do leśnych oddziałów partyzanckich, które w owym czasie już się organizowały.

Długie lata, zarówno te stalinowskie, jak i popaździernikowe, Drohiczyn miał opinię największego w województwie białostockim środowiska reakcji. Długo jeszcze komunistycznej indoktrynacji nie ulegała również młodzież szkolna. Bezradne wobec krnąbrnego społeczeństwa władze znalazły jednak sposób, aby ją „ukarać". Przede wszystkim wykazywały całkowity brak zainteresowania rozwojem miasta, pomijały je w inwestycjach, blokowały oddolne inicjatywy. Rozwijały się sąsiednie Siemiatycze i Ciechanowiec, a prastary Drohiczyn chylił się ku upadkowi. Oficjalna motywacja takiego postępowania władz wobec Drohiczyna była różna, jednak w chwilach szczerości, a zdarzały się takie, zwłaszcza przy wódce, mówiono, że tak długo w mieście nic się nie będzie działo, jak długo ludzie będą słuchać biskupa i księdza Glińskiego, a nie partii. No cóż, taka była prawda...

Aby już ostatecznie zdegradować „biskupi" Drohiczyn i młodzież pozbawić wpływów tutejszego duchowieństwa, zdecydowano się na cios jeszcze większy: zlikwidowano Gimnazjum i Liceum (wówczas XI-latkę), a jego pomieszczenia przekazano Szkole Zawodowej. Było to przysłowiowe

wylanie dziecka z kąpielą. W ten sposób pozbawiono miasto wielowiekowej tradycji posiadania najstarszej i najbardziej zasłużonej na Podlasiu szkoły średniej. Był to bolesny cios dla miejscowego społeczeństwa. Na szczęście, dzięki usilnym staraniom tutejszego społeczeństwa, które nigdy nie kapitulowało wobec przemocy i niesprawiedliwości, przerwa w nauce trwała zaledwie kilka lat.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego

IV. Recenzje i sprawozdania

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Prof. dr hab. Brunon Bartz
Uniwersytet Gdański

Rec.: Jerzy Nikitorowicz, *Edukacja regionalna i międzykulturowa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne. Grupa Kapitałowa WSiP, Warszawa 2009, ss. 529.

Opiniowana praca jest okazałą monografią o charakterze starannego opracowania naukowego z interdyscyplinarnym wymiarem i perspektywiczną konstrukcją wnioskowania. Autor podjął się napisania gruntownie przemyślanego dzieła, w którym eksponuje wszechstronnie najbardziej współczesny przebieg procesu edukacji w kontekście narastającego zjawiska wielokulturowości i akceleracji przyrostu kontaktów międzykulturowych. Wychodząc z założenia, że rodzima kultura stanowi fundament rozwoju człowieka, gdyż pozwala zrozumieć siebie, przechodzi do złożonego zagadnienia, jak ukształtować wychowanie i kształcenie, by człowiek mógł korzystać swoim pełnym jestestwem w zjawisku przenikania kultur i ich atrakcji na świecie, czyli z dobrodziejstw społeczeństwa wiedzy oraz stałej rewolucji w technologiach informatycznych i biochemicznych a jednocześnie nie zrywał swoich powiązań z ojczyzną, narodem, czy po prostu grupą społeczną, z której pochodzi. Aby ten cel osiągnąć każdy osobnik zobligowany jest poprzez przyswajanie kultury macierzystej i adekwatną edukację, do znalezienia własnej przestrzeni pomiędzy sprzecznościami naszej rzeczywistości (a jest ona coraz bardziej wyzywająca, niebezpieczna i kompleksowa). Bez poznania kultur, z którymi mamy lub będziemy mieli do czynienia i edukacji prewencyjnej, dowodzi Autor, trudno będzie przezwyciężyć przeszkody w porozumieniu, takie jak: uprzedzenia, stereotypy, czy dyskryminacja i przemoc wobec mniejszości.

Dlatego też w rozdziale I prezentuje zjawisko wielości kultur i cywilizacji oraz ich istoty i funkcji w życiu człowieka. Opisuje niezwykle poglą-

dowo fazy rozwoju kultur, od etniczności do społeczeństwa wielokulturowego, akcentując nieregularność, niepowtarzalność i niepewność ich egzystencji. W zbieraniu literatury przedmiotu korzysta z wiarygodnych źródeł i renomowanych kulturoznawców. Na koniec rozdziału zastanawia się nad objawami utraty atrakcyjności kultury europejskiej, nad warunkami, które uniemożliwiają przystosowanie się (m.in. przez mnożąca się agresję i ekscesy rasistowskie skierowane wobec niektórych migrantów) i asymilację Innych, gdyż członków kultury tubylczej cechuje lęk i obawa przed utratą komfortu, utrzymania stanu posiadania i szans rozwoju. Autor widzi nadzieję w poprawie współżycia członków wielokulturowego społeczeństwa poprzez uczestnictwo w trzech rodzajach dialogu, tudzież aktywnej wymianie myśli, tolerancji, uznania oraz ustawicznym zaangażowaniu w procesie wzajemnego ubogacania dzięki różnicom. Wskazuje też na niekonsekwencje polityki państw europejskich wobec mniejszości, dylematu ich wielu lojalności i przynależności, krytykując odradzanie się źle rozumianej narodowej solidarności, która może prowadzić do wzajemnej nienawiści rasowej lub religijnej. Wreszcie, będąc świadomym, iż pokojowe współistnienie ludzi z różnych kultur jest dylematem o najwyższym stopniu komplikacji, zadaje pokornie pytania otwarte, na które do tej pory nikt nie znalazł odpowiedzi. Dwa z nich dotyczą nas wszystkich, a już z pewnością Europejczyków. Czy istnieją wartości uniwersalne i możemy się do nich odwołać? Czy jesteśmy zdolni do porozumienia i dialogu? Autor nie odpowiada wprost na te pytania, pozostawił je czytelnikom.

W rozdziale II Autor zajął się newralgiczną tematyką stosunku nas do Innych, swoich do Obcych, uprzedzeniami i stereotypami, a co najbardziej pasjonujące, kulturami pogranicza, mniejszościami etnicznymi i narodowymi w Polsce. Treść rozdziału jest zarazem historyczną, prawną i socjologiczną analizą krajowego i europejskiego (z przykładami światowego) obszaru nieustających niepokojów międzykulturowego współżycia w wymiarze teoretycznym i pragmatycznym. Tygiel kultur pogranicza na wschodzie Polski był i jest nadal przedmiotem długodystansowych badań Autora oraz powołanych przez Niego struktur i instytucji. Stał się On w tym zakresie niepodważalnym autorytetem naukowym i specjalistą w skali europejskiej. Zauważone i zarejestrowane prawidłowości w takich procesach, jak akulturacja, asymilacja, integracja, czy izolacja i gettoizacja porównywana jest do sytuacji w innych regionach europejskich. Poszukiwane są ponadto przyczyny powstawania nieporozumień i koncepcji ich rozwiązań, zmierzające do pożądanego wszędzie pokojowego współistnienia.

Idee edukacji w warunkach wielokulturowości (w rozdziale III) stanowią niemal pełną panoramę poglądów renomowanych pedagogów i przedstawicieli dziedzin współpracujących na temat istoty współczesnych modeli wychowania, kształcenia i kształtowania postaw w celu wykorzystania szansy dążenia ludzkości do pokoju, wolności i sprawiedliwości społecznej. Na początku swych rozważań autor, powołując się na wizję UNESCO, przytacza kierunek rozwoju edukacji na XXI wiek, który obrała ta zasłużona organizacja. Tezy jej zaczynają się od pytań „(…) jak stawać się obywatelem świata bez zatracania swoich korzeni, aktywnie uczestnicząc w życiu narodu i wspólnoty lokalnej? Jak przystosowywać się do współczesnych realiów, nie wyrzekając się własnej tożsamości lub budować własną autonomię w dialektycznym związku z wolnością i ewolucją innych ludzi?” Odpowiedzi na takie pytania, twierdzi Autor, powinna udzielić edukacja. Ale czy może się to odbywać bez uwarunkowań wynikających z gospodarki? Autor przedstawia szczegółowo dziesiątki rozwiązań i koncepcji oświatowych, wyjaśniając przeróżne pojęcia zjawisk towarzyszących procesowi uczenia się i odmiany edukacji oraz ich realne zastosowanie wraz z wadami i zaletami. Opisuje m.in. takie rodzaje edukacji jak: akulturacyjną, asymilacyjną, etnocentryczną, europejską, globalną, lokalną, regionalną, wielokulturową, międzykulturową, środowiskową, ku wspólnocie, dla sukcesu, a nawet kultywującą dziedzictwo kulturowe przodków. Niezwykle znaczącym zabiegiem jest wyliczenie najważniejszych praw człowieka, postanowień i przedsięwzięć edukacyjnych Rady Europy i Unii Europejskiej oraz uprawnień socjoekonomicznych i socjalnych, które są podstawą dla funkcjonowania wolności i nieodzownej edukacji. Rozdział kończy się koncepcją wdrażania w szkolnictwie idei, zasad i postaw tolerancji wobec Innych, działających i żyjących inaczej, niż my, tudzież praktykowania dialogu kulturowego, co umożliwia poruszanie się w świecie kulturowego bogactwa różnic. W procesie kształtowania postaw tolerancyjnych, należy przestrzegać pewnych reguł postępowania edukacyjnego (radzi Autor na podstawie opracowań Katedry Edukacji Międzykulturowej, której był inicjatorem, założycielem i długoletnim kierownikiem). Stosowanie paradygmatu „współistnienia”, zakładającego możliwość rozwoju człowieka w środowisku wielokulturowym, nie zawsze i wszędzie, przyznaje Autor, jest udany. Podaje potem negatywne przykłady współżycia muzułmanów z tubylcami w Niemczech i Francji, problemy integracji imigrantów w USA, czy niedawne (w 2007 r.) aktywności grupy „Czwartej Edycji” w wielokulturowym Białymstoku, propagującej faszystowski ustrój i nawołującej do nienawiści na tle różnic narodowościowych. Jeżeli przyjąć prognozy, że w 2030 r. co

dziesiąty mieszkaniec Niemiec będzie muzułmaninem, a w USA w 2042 r. biali staną się mniejszością (od siebie dodam, iż wg szacunku ONZ, aktualnie mieszkańcy Europy, w tym 15 mln muzułmanów, stanowią niecałe 12%, ludności świata, a pod koniec tego wieku stanowić będą zaledwie 4%), trudno się dziwić wnioskowi Autora, iż odmienności i obcości nie są czymś do wyeliminowania, lecz wyzwaniem dla edukacji i szansą rozwoju.

Ostatni (IV) rozdział jest gruntowną i wielostronną interpretacją złożonego zjawiska tożsamości człowieka. Znajdziemy w nim opisy istoty tożsamości od ujęcia psychospołecznego po fenomenologiczne, modele możliwości jej badań, rozwój różnych rodzajów tożsamości podzielonych na fazy biopsychiczne oraz uzasadnioną propozycję dążenia do perspektywicznej koncepcji kształtowania tożsamości międzykulturowej. Innowacyjnym i na czasie pomysłem w tym kierunku jest metoda generowania etosu w procesie kreowania tej tożsamości oraz eksponowanie kluczowego znaczenia języka. Wszystkie te usiłowania zmierzają do twórczego poszukiwania własnej tożsamości. Wniosek praktyczny z tej naukowej analizy zawarty jest chyba w zdaniu, iż „człowiek *poszukujący* swojego ja odkrywa ciągle nowe obszary identyfikacji, doświadcza permanentnych zmian, wciąż spełnia się w niedokończeniu, ale bez konieczności rezygnowania z własnego systemu wartości, które przypominają mu, że czeka go nieznana przyszłość, czyli bliżej nieokreślone zdarzenia". Wniosek implikujący zadanie edukacji, według Autora, polega na gruntownym prezentowaniu kultury własnego kraju, jej wartości i specyfiki, z jednoczesnym zauważaniem i poznawaniem kultur Innych, ich wspieraniem i dialogowym uświadamianiem. Powinniśmy odejść od dychotomii „Inny-Obcy" do schematu „Inny-Interesujący". W kreowaniu tożsamości otwartej nie mogą dominować emocje nad doskonaleniem rozumu, gdyż wtedy rodzi się niebezpieczeństwo urabiania postaw irracjonalnych, co przeczy logice prewencji, w której chodzi o to, aby nie walczyć a oferować i uczyć umiejętności rozwiązywania konfliktów. Dalej następują niezwykle oryginalne rozważania Autora na temat autostereotypu Polaka i wielowiekowej jego mitologizacji, co usprawiedliwia walką narodu o przetrwanie. Chociaż w historii Polski funkcjonowała wielokulturowa koncepcja narodu, obejmująca wszystkich mieszkańców kraju bez względu na pochodzenie, która przyczyniła się do względnego dobrobytu i rozwoju naszej kultury, stereotyp „czystego" Polaka bywa niekiedy i dzisiaj przeszkodą w międzykulturowym współżyciu i wzbudza ksenofobiczne reakcje. Zaleca się w tej sytuacji wykorzystanie wskazań Norwida, że narody łączą się nie tylko przez to, co je do siebie upodabnia, ale również przez to, co je od siebie różni. Podzielam te poglądy Autora, gdyż z autopsji imigranta wy-

niosłem, iż są różnice, które przyciągają do Innych, tworząc lepszą i trwalszą całość oraz są podobieństwa z Innymi, które do egzystencjalnego ujednolicania i tym samym do rozkładu i upadku.

Na zakończenie swego wyjątkowego dzieła Autor formułuje szereg stwierdzeń o charakterze uogólniającym. Konstatując pojawianie się wątpliwości co do paradygmatu współistnienia w wielokulturowym świecie, czyli podważanie idei wielokulturowości, jako wzoru, w którym chodzi o wizję kreowania i zachowania pokoju, czyni odpowiedzialnymi za ten stan naukę i edukację. To one, twierdzi nie potrafią, tego dylematu wyjaśnić, gdyż znajdują się w stanie kryzysu. Wyraża jednak nadzieję, że kryzysy mogą prowadzić do rewolucji, którymi są zmiany przyjętych już paradygmatów. Jeden taki zmodyfikowany paradygmat proponuje sam. Uznaje, iż obecnie niezbędny jest paradygmat dialogu kultur, tolerancji i akulturacji, gdyż społeczeństwa są i będą coraz bardziej wielokulturowe, a konflikt nie zależy od występujących różnic, lecz od postępów procesów demokratyzacji, wzajemnego poznawania się, zrozumienia, tolerancji i dialogu. Rozwija następnie zarys tego paradygmatu, wskazując na potrzebę minimalizacji znaczenia odmienności, których nie powinno się zwalczać i unikać, lecz poszukiwać wartości wspólnych, tzw. uniwersalizmów (jako że wszyscy musimy się odżywiać, chcemy oddychać, czy pragniemy uznania, miłości, pokoju itp.). Akcentuje przy tym, iż oprócz wspólnoty narodowej istnieje wspólnota ludzka, że istotą filozofii dialogu jest „człowieczeństwo”, a to oznacza „bycie naprzeciw”, nie wyizolowane „Ja”, lecz „My”. „Ja” traktuję „Ciebie” jako równorzędnego partnera. Przytacza też, zgodnie z wiarą chasydzką, że Bóg jest obecny we wszystkich stworzeniach, niezależnie od formy swojej obecności. W finalnych rozważaniach niebagatelne znaczenie przypisuje Autor rozbudowie własnego repertuaru kulturowego, co wiąże się z trafną artykulacją, empatią, współczuciem i spojrzeniem z innego punktu widzenia. Jest to rezultat procesu kształtowania tożsamości międzykulturowej. Jest to także punkt wyjścia i podstawa do kształtowania świadomej tożsamości ogólnoludzkiej. Kategoria międzykulturowości pozwoliła Autorowi analizować kulturę z nowych perspektyw (wymienia takich 6). Z wielu zawartych tam reguł, wyróżniłbym perspektywę psychospołeczną, wg której, osoby wywodzące się z rożnych kultur odmiennie interpretują te same zachowania, co może prowadzić do nieporozumień. W ostatnim akapicie Autor deklaruje identyfikację z demokracją, jako ostatnim etapem stopniowego odchodzenia od jednostkowego przywództwa, wiary w autorytety, prawa dynastyczne i dochodzenia do stanu odkrycia, że to od nas samych wszystko zależy. Będąc jednak sceptycznym co do zgody obywateli

na wyborcze rozstrzygnięcia różnych grup, zaleca, by wyposażyć ludzi w pewne dyspozycje, które ułatwiłyby współistnienie w wielonarodowym świecie.

Opiniowane dzieło jest obszerną monografią (liczącą 529 stron) obejmującą problematykę najbardziej współczesnych działów pedagogiki, jakimi są edukacja regionalna i międzykulturowa. Opracowanie to charakteryzuje się wyraźną osią logiczną i konstrukcyjną, ponieważ rozpoczyna się od prezentacji zjawiska wielości kultur i cywilizacji na świecie, następnie analizuje kultury etniczne, narodowe i pogranicza (wykorzystując, samodzielnie przez Autora prowadzone, bogate, długoletnie badania empiryczne), by potem opisać idee i praktykę edukacji międzykulturowej i zakończyć penetracją przeobrażeń tożsamości w kontekście wielokulturowym. Treść tej nieodzownej dla nauczycieli i ich adeptów publikacji oparta jest o dorobek setek znanych na świecie, w Europie i kraju badaczy i naukowców, biegłych w pedagogice i dyscyplinach współpracujących. Tekst napisany jest językiem polskim, w znakomitym stylu i mimo, że operuje się w nim wieloma obcymi pojęciami, z pewnością będzie zrozumiały i przystępny dla docelowych czytelników i nie tylko. Zresztą, dla zainteresowanych spoza zawodu nauczycielskiego proponuje się korzystanie z zamieszczonego w postaci aneksu: słownika ważniejszych pojęć.

Reasumując, jest to eklektyczne – w najlepszym tego słowa rozumieniu – kompendium wiedzy z dwóch subdyscyplin pedagogiki, starannie przygotowane, które bez wątpliwości dorównuje swoim standardem naukowym, porównywalnym tematycznie, publikacjom europejskim. Jeden aspekt tej pracy jest jednak dla mnie niezupełnie jasny. Zastanawiałem się, dlaczego Szanowny Autor nie zwraca się w sprawie poprawy warunków i rangi upowszechniania międzykulturowej edukacji na wszystkich szczeblach szkolnictwa do decydentów politycznych, tylko obarcza wszystkimi wątpliwościami naukę i edukację, czyniąc je jedynie odpowiedzialnymi? Czy powodem była wiara w siłę sprawczą nauki i oświaty? A może polityczna poprawność lojalnego urzędnika? Wiadomo, że nakłady na naukę i kształcenie zależą bezpośrednio od polityki państwowej i należą od lat do najniższych w Europie. Niedocenianie przygotowania społeczeństwa do wielokulturowości wobec procesów globalizacji i integracji europejskiej, za co odpowiada aktualna wola polityków, skaże nas wszystkich na trwałe zacofanie, gdyż żaden kraj nie może się dziś rozwijać tylko w ramach własnej kultury. Dlatego wnioskuję dostarczenie tej ze wszech miar cennej publikacji wszystkim członkom najwyższych organów państwowych i partyjnych, aby mieli teoretyczną podstawę do zmiany swej woli politycznej i podjęli przed-

sięwzięcia zmierzające do wyposażenia aktualnych i następnych generacji do swobodnego, ale zarazem skutecznego, poruszania się w innych kulturach dla dobra własnego i swojej ojczyzny.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Mgr Karol Konaszewski
Uniwersytet w Białymstoku

Rec.: *Historia, pamięć, tolerancja: nauczanie o wielokulturowości i lokalnej historii: materiały dla nauczycieli przygotowane w ramach projektu „Szlak Dziedzictwa Żydowskiego w Białymstoku”*, pod red. Katarzyny Niziołek i Radosława Poczykowskiego, Fundacja Uniwersytetu w Białymstoku Universitas Bialostocensis, Białystok 2008, ss. 181.

Recenzowana publikacja *Historia, pamięć, tolerancja*, pod redakcją Katarzyny Niziołek i Radosława Poczykowskiego stanowi niezwykle ciekawą i wartościową pozycję wydawniczą, składającą się ze *Wstępu* Jerzego Nikitorowicza, trzech rozdziałów: *Inspiracje, Podpowiedzi i Dobre praktyki oraz Zamiast zakończenia i Kim Jesteśmy*.

Sednem omawianej publikacji jest przedstawienie wielokulturowości Białegostoku. Teksty i scenariusze w omawianej pozycji związane są ze zróżnicowaniem kulturowym, dziedzictwem kulturowym, lokalną historią oraz tolerancją. Publikacja moim zdaniem rozwija wrażliwość międzykulturową oraz przekonuje, że kształtowanie społeczeństwa wielokulturowego, jest możliwe i wykonalne.

Teksty zostały uporządkowane w taki sposób, iż w pierwszym rozdziale odnajdujemy teoretyczny szkic dotyczący problematyki pracy, przechodząc następnie do podpowiedzi na temat praktycznego zastosowania zaproponowanych warsztatów. Ostatni rozdział poświęcony jest rezultatom przeprowadzonych projektów.

I tak pierwszą część dyskusji otwiera tekst Katarzyny Niziołek, który został poświęcony zagadnieniom wielokulturowości i aktywności społecznej. Autorka szuka odpowiedzi m.in. na pytania: Jak uczyć wielokulturowo-

ści? Czy w ogóle można nauczyć kogoś bycia wielokulturowym? Kontynuując wątek wielokulturowości, w tekście Tomasza Kasprzaka, możemy zapoznać się z historią wielokulturowości w Polsce, oraz próbą przybliżenia definicji wyżej wymienionego pojęcia. By prześledzić dylematy i wyzwania związane z wielokulturowością, należy sięgnąć do tekstu Katarzyny Sztop-Rutkowskiej, która problem rozpatruje z perspektywy polskiej, a także kanadyjskiej i USA. Magdalena Alchimowicz z kolei, zajęła się problematyką pamięci społecznej. Jej artykuł w swojej wymowie koncentruje się na przeszłości i pamięci o odległych czasach, bowiem jest ona niezbędnym spadkiem w kształtowaniu otaczającej nas rzeczywistości i naszej tożsamości. Ostatnim tekstem w tej części pracy są refleksje Radosława Poczykowskiego. Autor poszukuje odpowiedzi na m.in. takie pytania: Kiedy życie codzienne staje się historią? Czy do odkrywania przeszłości potrzebna jest wyobraźnia? Czym jest historia i jak ją poznawać?

Rozdział drugi pracy został podzielony na trzy podrozdziały i zawiera interesujące scenariusze zajęć, które zostały zrealizowane w ramach projektów „Szlak Dziedzictwa Żydowskiego w Białymstoku", „Co nas łączy, co nas różni? „Białystok i jego mieszkańcy w oczach obcokrajowców" oraz „Supełek – chronimy pamięć naszego miasteczka". W ramach wyżej wymienionych projektów autorzy publikacji zrealizowali cenne warsztaty, które wydają się być bardzo aktualne wobec nasilającego się zjawiska globalizacji. W zakresie projektu "Szlak Dziedzictwa Żydowskiego w Białymstoku" zostały zwieńczone różnorodne warsztaty, które zapoznawały młodzież z historią białostockich Żydów oraz ukierunkowywały na wzbudzanie zainteresowań dziejami własnego miasta. „Supełek – chronimy pamięć naszego miasteczka" to bardzo atrakcyjny projekt dla młodych ludzi, który ma na celu wzbudzanie ciekawości lokalną przeszłością najbliższego otoczenia. „Co nas łączy, co nas różni? Białystok i jego mieszkańcy w oczach obcokrajowców" – jest kolejną niesamowicie wartościową inicjatywą, mająca na celu rozwijanie integracji międzykulturowej, szacunku dla różnych kultur, a także próby zrozumienia ich przedstawicieli. Jestem pewien, że powyższe projekty mogą być źródłem dyskusji i refleksji na tematy dotyczące odmienności kulturowej, a na pewno staną się pomocne do tworzenia własnych pomysłów i poczynań w tym obszarze.

W trzeciej części publikacji możemy zapoznać się z przemyśleniami autorów oraz osiągnięciami i efektami niniejszych projektów. Powinny być one inspiracją dla innych osób, aby pobudzić do działania w celu uzupełnienia wiedzy na tematy dotyczące naszej lokalnej historii. Zrealizowane pro-

jekty winny więc wywierać pozytywny wpływ na rozwój świadomości na temat problematyki wielokulturowego dziedzictwa Białegostoku.

Ponadto w rozdziale *Kim jesteśmy* możemy zapoznać się z krótkimi informacjami odnośnie autorów. *Zamiast zakończenia* to wywiad z Andrzejem Sadowskim oraz Edmund Dymitrów i opowieść o „białostockim niepamiętaniu".

Publikacja z całą pewnością powinna pełnić funkcje, pomocne zarówno uczniom szkół gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych, studentom jak i nauczycielom edukacji regionalnej. Jest to praca przydatna i pożyteczna w praktyce pedagogicznej, w dobrych rękach scenariusze mogą być wykorzystane przez edukatorów do przeprowadzenia ciekawych i interesujących zajęć zapoznających z lokalną historią, kulturą i obyczajami.

Podsumowując, praca pod redakcją Katarzyny Niziołek i Radosława Poczykowskiego to niezwykle cenna i przydatna w praktyce edukacyjnej pozycja. Całokształt omówionej publikacji jest bardzo wartościowy i interesujący, przede wszystkim dlatego, że kształtuje postawy tolerancji, uczy poszanowania różnic, otwartości, a także przygotowuje do dialogu międzykulturowego. Uważam, że niniejsza praca może stać się zaczynem polemiki nad międzykulturowością jako możliwością poznania i zrozumienia drugiego człowieka oraz współpracę, współdziałanie z odmiennymi kulturami.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Mgr Karol Konaszewski
Uniwersytet w Białymstoku

Rec.: *Procesy migracji w społeczeństwie otwartym: Perspektywa edukacji międzykulturowej*, pod red. Jerzego Nikitorowicza i Doroty Misiejuk, Trans Humana Wydawnictwo Uniwersyteckie, Białystok 2009, ss. 401.

Recenzowana praca zbiorowa, pod redakcją Jerzego Nikitorowicza i Doroty Misiejuk, dotyka niezwykle istotnych kwestii, dotyczących zjawiska migracji. Książka porusza ważne i aktualne zagadnienia, zarówno w wymiarze naukowym, a także w odniesieniu do praktyki pedagogicznej. Celem omawianej publikacji jest przedstawienie procesów migracji, które oddziaływają i wpływają na życie jednostek i zbiorowości. Całość tworzy interesującą monografię poruszającą problemy z perspektywy historycznej jak i współczesnej.

Prezentowana pozycja składa się ze Wstępu oraz trzech obszernych rozdziałów:

I. Perspektywa historyczna w kształtowaniu się wspólnot
II. Migranci wobec wspólnot
III. Między integracją w marginalizacją

Część pierwszą rozpoczyna artykuł Elwiry J. Kryńskiej *Migracje jako zjawisko historyczne*, w którym autorka zapoznaje czytelnika z definicjami, typologią migracji oraz przedstawia zjawisko migracji na przestrzeni dziejów. Autorka definiuje pojęcie migracji jako przestrzenne przemieszczanie się ludności, której celem jest zmiana czasowa lub zmiana stałego miejsca pobytu. Dokonuje przeglądu typów migracji, wyróżniając migracje wewnętrzne, zewnętrzne, indywidualne, grupowe, podporządkowane etc. Analizując zjawisko migracji na tle historycznym, stwierdza, że migracje stanowią holistyczną, niezwykle ważną część procesu ludzkiego na prze-

strzeni dziejów, należy traktować je jako zjawisko naturalne, wręcz żywiołowe.

Grażyna Olszwska-Baka w artykule *Utrata wspólnoty i dramat migracji Żydów białostockich* przedstawia wybrane refleksje badawcze wynikające z realizacji Projektu Pojednanie – Żydzi i Polacy. Autorka uświadamia czytelnikowi jakie dramaty przeżywali białostoccy Żydzi, analizując biografie z bezpośrednich wywiadów oraz stara się w procesie badawczym zrozumieć złożoność więzi polsko-żydowskich. Elżbieta Chromiec również koncentruje rozważania wokół mniejszości żydowskiej. Przedmiotem analizy autorka uczyniła organizacje żydowskie we Wrocławiu od czasów historycznych do teraźniejszości.

Ponadto w pierwszej części publikacji Andrei Harbatski dokonuje analizy historycznej fenomenu tożsamości kulturowej staroobrzędowców obecnie zamieszkałych na ziemiach białoruskich oraz przedstawia ich historię. Anna Józefowicz w tekście zwraca uwagę na rolę matki podczas migracji początku XX wieku, i w okresie międzywojennym. Autorka w celu analizy zagadnienia korzysta między innymi z literatury pięknej, listów czy pamiętników. Lidia Burzyńska-Wentland przedmiotem zainteresowań uczyniła losy mniejszości etnicznych i narodowych w województwie pomorskim, z kolei Adela Kożyczkowska w tekście *Polityczność a upolitycznienie: edukacyjne praktyki mitu założycielskiego (tradycji)* przedmiotem uwagi uczyniła kreowanie tożsamości zbiorowej oraz znaczenie przemian politycznych w tym procesie, na przykładzie wydarzeń w ostatnim ćwierćwieczu na Półwyspie Bałkańskim.

Drugi rozdział publikacji otwiera artykuł Jolanty Miluskiej, w którym autorka przedstawia krótką historię migracji oraz stara się odpowiedzieć na pytanie: W jaki sposób migranci radzą sobie z doświadczaną dyskryminacją? Autorka powołuje się na syntetyczny model strategii postępowania w warunkach odrzucenia społecznego opracowany przez N. Branscombe i N. Ellemers.

Włodzimierz Lukiewicz w tekście *Społeczeństwo a migranci – problemy stare i nowe*, ukazuje dynamikę procesów migracyjnych na terenach zachodniego regionu Białorusi oraz analizuje wyjazdy/przyjazdy pomiędzy mieszkańcami obwodu brzeskiego a obywatelami państw byłego Związku Radzieckiego. Do poruszanej problematyki nawiązuje Tadeusz Mikulski w artykule *Migracje jako zjawisko demograficzne współczesnej Europy*, badając zjawisko migracji z perspektywy europejskiej.

Społeczne koszty migracji zagranicznych z perspektywy regionów peryferyjnych są przedmiotem rozważań Andrzeja Sadowskiego, gdzie autor

regiony peryferyjne rozumie jako województwa na obszarze tzw. Ściany Wschodniej, natomiast całość uogólnień zawartych w pracy przedstawionych zostało na gruncie badań i obserwacji procesu migracji odbywających się z obszaru województwa podlaskiego.

Rafał Piwowarski w artykule Migracje – *kontekst nie tylko edukacyjny* podkreśla, iż konieczna jest dyskusja na temat przewidywanej fali napływu migrantów do Polski. Autor dostrzega konieczność wprowadzania zmian w polskiej edukacji, aby można było szybko reagować na zmieniającą się sytuację migracyjną. Szkołę traktuje, jako miejsce umacniania, budowania spójności społecznej, która uczy, kształtuje otwartość wobec innego czy różnic.

Wiktor Rabczuk podejmuje problematykę na temat *Budowania spójności społecznej w Unii Europejskiej w warunkach migracji.* Autor podsumowując artykuł stwierdza, „że chociaż podejmowanie są działania prointegracyjne na szczeblu Unii Europejskiej, to kreowanie autentycznej wspólnoty i wspólnotowości należy wciąż w dużej mierze do sfery postulatów i ideałów” (s. 199).

Bartłomiej Walczak, Ewa Kozdrowicz, Elżbieta Bielecka w artykule *Społeczne i pedagogiczne skutki migracji poakcesyjnych* szukają odpowiedzi na pytanie: Jakie są konsekwencje tego odpływu?, oraz Jakie są skutki tych doświadczeń na płaszczyźnie edukacyjnej i wychowawczej? Autorzy nie postrzegają procesu migracji jedynie w kategoriach pozytywnych, ale dostrzegają również negatywne jej aspekty, gdyż wpływają destrukcyjnie na rodzinę.

Dodatkowo w rozdziale drugim Michał Balicki koncentruje swe rozważania wokół imigracji i wielokulturowości w środowisku pracy. Przemysław Paweł Grzybowski, z kolei analizuje migracje zarobkowe z perspektywy edukacji międzykulturowej. Drugi rozdział zamyka tekst Agaty Butarewicz, w którym autorka opisuje sytuacje uchodźców czeczeńskich w Białymstoku, po przyjeździe i w chwili obecnej.

W trzeciej części tomu dyskusję otwiera tekst Krystyny M. Błeszyńskiej, w którym autorka przedstawia badania dotyczące losów Polaków, którzy kierując się różnymi motywami, podjęli decyzję emigracji do Stanów Zjednoczonych. W swoim tekście ukazała różnorodne strategie, pozwalające badanym dostosować się do warunków życia w obcym kraju. Autorka zwraca uwagę, że „prawie wszystkie – za wyjątkiem jednej – stwarzały podstawy do transformacji tożsamości polskiego imigranta w tożsamość polskiego Amerykanina zachowującego życzliwość i szacunek wobec kraju

pochodzenia oraz przekazującego tę lojalność kolejnym pokoleniom" (s. 271).

Ewa Grodzka-Mazur podjęła problematykę dotyczącą doświadczania stresu akulturacyjnego przez polskie dzieci w niemieckiej szkole w Gubinie, natomiast Irena Parfieniuk w artykule *Między marginalizacją a integracją. Wybór jednostkowych strategii akulturacyjnych i ich uwarunkowania*, poddaje analizie dwa studia przypadków pochodzących z przeprowadzonych wywiadów z osobami z innej kultury. Marzena Rusaczyk z kolei przeanalizowała strategie radzenia sobie z sytuacją imigranta w perspektywie stygmatu społecznego.

Bardzo interesujące są wstępne wyniki badań przedstawione przez Elżbietę Czykwin, w których autorka ukazuje odmienne konsekwencje emigracji matek oraz ojców dla rodzin, które pozostają w kraju. Monika Winiarska, swoje studium empiryczne poświęciła analizie motywacji młodych ludzi, którzy decydują się podjąć zagraniczną działalność woluntarystyczną, z kolei Beata Boćwińska-Kiluk przedmiotem zainteresowań uczyniła opis skutków przemieszczania się rodziców dla psychospołecznego rozwoju dziecka migrantów. W kolejnym artykule Katarzyna Gajek, charakteryzuje na podstawie wyników badań własnych wspólnotę Świadków Jehowy jako grupę stygmatyzowaną. Marta Saranović poświęciła swoje rozważania tematyce naturalizacji imigrantów na przykładzie Stanów Zjednoczonych i Australii. Ostatnie artykuły zamykające dyskusję to teksty: Magdaleny Andryszewskiej *Problemy adaptacji kulturowej uchodźców czeczeńskich na przykładzie ośrodka dla uchodźców w Białymstoku* oraz artykuł Anny Młynarczyk *Dylematy integracji dzieci czeczeńskich w kontekście sytuacji szkolnej*, w których autorki analizują problematykę adaptacji kulturowej uchodźców oraz sytuację szkolną dzieci czeczeńskich.

Publikacja z całą pewnością może mieć zastosowanie jako podręcznik akademicki. Jest to pozycja adresowana zarówno dla studentów jak i nauczycieli akademickich z dziedziny nauk społecznych.

Recenzowana książka odznacza się tym, iż dotyka i głęboko wnika w rozwiązywanie problemów dotyczących szeroko pojętej migracji w społeczeństwie. Całość pracy jest klarowna i zbudowana w sposób logiczny, przez co teksty wydają się uzupełniać. Autorzy analizując kwestie procesów migracji czynią to z dbałością o precyzję i prostotę, co daje efekt lekkości a zarazem elegancji, stylu języka naukowego. Praca pod redakcją Jerzego Nikitorowicza i Doroty Misiejuk prowokuje do własnych przemyśleń i refleksji oraz stawia omówioną pozycję wśród książek, które poruszają aktualne problemy związane z procesami integracji, asymilacji, separacji i mar-

ginalizacji. Mam nadzieję, że przedstawiony przeze mnie zarys problematyki niniejszej publikacji zachęci czytelnika do zaznajomieni się z jej treścią.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Dr Aldona Trzpil
Akademia Podlaska
Siedlce

Rec.: *Wizja światowego społeczeństwa a fenomeny migracji i wielokulturowości*, pod red. Brunona Bartza, Oficyna Wydawnicza Szkoły Wyższej im. Pawła Włodkowica w Płocku − Wydawnictwo Naukowe Novum, Płock 2009, ss. 408.

Świat współczesny dotykają problemy, których charakter staje się coraz bardziej powszechny a wizja możliwości ich rozwiązywania w ramach polityki suwerennych państw jest praktycznie utopią. Wiele z tych problemów nazywanych dylematami przez redaktora a w zasadzie autora recenzowanej książki Brunona Bartza powiększa się stając się coraz bardziej dotkliwymi, a realnych widoków na ich eliminację czy choćby minimalizację w zasadzie nie widać. Rozprzestrzeniają się natomiast inne problemy, ale także i szanse wynikające z większej mobilności społecznej i przestrzennej ludzi, korelującego z tym zjawiska wielokulturowości. Mimo wielu pesymistycznych wyobrażeń autor przedstawia nową wizję i zarazem szkic nadziei na pozytywne przeobrażenia i być może pozytywne zakończenie obecnych i przyszłych trudności. Ta wizja, którą optymiści nazywają już koncepcją, to światowe społeczeństwo. Opisując tę wizję, w pierwszym rozdziale książki autor zwraca uwagę na wynurzanie się światowego, ponadpaństwowego społeczeństwa obejmującego globalny system społeczny koordynujący działania państw narodowych. Dokonuje przeglądu scenariuszy tego społeczeństwa z przytoczonymi orientacjami, koncepcjami i transformacjami. Wskazuje, że są to zaledwie możliwe drogi do lepszej przyszłości, chociaż nikt nie wytycza ich dokładnego przebiegu. „Jest to jedynie skromny szkic szansy, która może, choć nie musi, się kiedykolwiek ziścić". Te szanse są według rozważań autora znikome wobec presji bieżących pro-

blemów i brak w związku z tym możliwości czasowych i finansowych na zajmowanie się utopiami, wizjami czy choćby dalekosiężnymi prognozami, kiedy nawarstwione od dziesiątek lat problemy wymagają natychmiastowej reakcji.

Rozważania nad fenomenem migracji we współczesnym świecie autor skupia przede wszystkim na aspektach subsystemu społecznego i kulturowego wskazując, iż migracja może być rozumiana nie tylko jako proces przystosowywania się do systemu społecznego, ale też jako próba indywidualnego rozwiązywania problemów życiowych. Opisując rodzaje migracji, przeobrażenia i przyczyny zwraca uwagę na renesans współczesnych ruchów migracyjnych na świecie zarówno w wymiarze kwantytatywnym jak i ekonomiczno – kulturowym. Podkreśla, że ruch migracyjny potrafi kształtować i determinować egzystencję państwa i społeczeństw. Formalne różnicowanie migrantów utrudnia proces ich integracji prowadząc często do wielu negatywnych skutków, nie tylko takich jak dyskryminacja i izolacja, ale też ograniczanie potencjału rozwojowego społeczeństwa. Skupiając się na znaczeniu wartości kulturowych w rozwoju gospodarczym autor podejmuje próbę typologii komparatystyki. Podkreśla też znaczenie kreatywności człowieka w rozwoju gospodarki. Zwraca uwagę na wartości religijne, postawy moralne, potrzebę konkurencyjności oraz znaczenie edukacji i inne aspekty, które sprzyjają gospodarowaniu albo też działają destruktywnie np. takie jak korupcja. Opisując zagadnienia związane z etycznym podejściem do życia i świata wobec dokonujących się przemian autor wskazuje cztery nienaruszalne, jego zdaniem zobowiązania tj. do kultury bez przemocy i czci dla wszystkich form życia, kultury solidarności i sprawiedliwego porządku gospodarczego, tolerancji i życia w prawdzie oraz równouprawnienia między mężczyznami i kobietami.

Narastanie wielokulturowych interakcji dzięki ułatwionej komunikacji i mobilności społeczeństwa jest, w myśl rozważań autora, podstawowym czynnikiem mogącym wpływać na rozwój społeczno gospodarczy państw. Wielokulturowość należy zatem wspierać, ponieważ im lepiej przygotowane będzie społeczeństwo do tego procesu, tym wyższy będzie w nim poziom życia. Istotne znaczenie ma zatem wielokulturowe wychowanie jako warunek integracji społeczeństw i ich zgodnego współżycia, zarządzania i adaptacji społecznej.

W dalszej części książki zaprezentowane zostały podstawowe przeszkody w wielokulturowej komunikacji wynikające nie tylko ze zróżnicowań w kodach poznawczych i sposobach komunikacji, ale także z konfliktów komunikacyjnych, mitów i stereotypów oraz werbalnych i niewerbal-

nych informacji a także różnic wynikających z doświadczeń kulturowych, lingwistycznych, historycznych i biologicznych. Autor zwraca też uwagę na personalne uwarunkowania będące podstawą sukcesu w pracy za granicą oraz kompetencje psychologiczne, twórcze, autokreacyjne i emancypacyjne ułatwiające adaptację społeczną. Opisując przeszkody wielokulturowych relacji wynikające przede wszystkim z wielu perturbacji komunikacyjnych i uprzedzeń oraz zjawiska etnocentryzmu jako stałego elementu mentalności człowieka, autor zwraca uwagę na pojmowanie i traktowanie obcych. Odgraniczanie obcych od swoich, biologiczny i kulturowy rasizm staje się, jego zdaniem, przyczyną odgraniczania, izolowania i dyskryminowania a wraz z tym społecznej agresji. Podobnie skrajne, wydawać by się mogło, zjawisko przejmowania, często traktowane jako przymusowa asymilacja ma w sobie znamiona przemocy i nadkontroli oraz dowartościowywania innych lub obcych. Dychotomię obcości i odgraniczenia można spotkać w sferze społecznej, ideologicznej, indywidualnej i psychologicznej. Dualizm ten, wyrażając podział miedzy obcymi i swoimi implikuje nie tylko ucisk obcych, ale także sprzeniewierzających się swoich. Jedyny sposób na przeciwdziałanie tym zjawiskom autor upatruje w działaniach rezygnujących z przemocy i szukania podziałów na rzecz akceptacji wieloznaczności i wieloaspektowości uznającej i rozbudowującej wspólności, respektującej i tolerującej różnice i niejasności oraz w demokratycznym i równoprawnym współżyciu wszystkich członków społeczeństwa.

Stygmatyzacja jest przedmiotem dalszych analiz autora. Rozważa on zagadnienia jawnych i ukrytych stereotypowych wyobrażeń, które zależą od kontekstu kulturowego, prowadzą do poczucia izolacji, społecznego ostracyzmu wreszcie poczucia osamotnienia, bycia niezrozumianym i niepożądanym. Zjawiska stygmatyzacji i obcości prowadzą do powstawania konfliktów w wielokulturowych społecznościach. Można je analizować z punktu widzenia struktury społecznej i socjalnych nierówności. Ważnym elementem zapobiegania eskalacji konfliktów i przemocy jest umiejętność przejęcia perspektywy innych. Chodzi tu, jak podkreśla Brunon Bartz, o wspieranie gotowości do empatii i rozumienia innych.

W myśl rozważań autora dyskryminacja imigrantów, inwalidów, bezdomnych, członków mniejszości etnicznych jest rodzajem przemocy ograniczającej potencjalne szanse życiowe. Przemoc pochodzi bowiem często z obawy przed utratą dobrobytu lub wykluczenia z przywilejów. Przyczyną przemocy może też być chwiejność materialnej egzystencji, niebezpieczeństwa ekologiczne, destabilizacja pokoju, masowe bezrobocie, od-

chodzenie od normalnych stosunków pracy i utrudnione osiąganie zadowalających stosunków socjalnych.

Autor analizuje także zagadnienie rasizmu w wielokulturowych społecznościach, wskazując na jego pochodzenie wynikające z różnic między ludźmi oraz obaw przed zacieraniem granic i niezgodności sposobu życia oraz tradycji. Tego typu niezgodności bywają wykorzystywane do wykluczania imigrantów z pewnych obszarów życia społecznego i skazywania ich na życie na obrzeżach społeczności. Aby przeciwdziałać rasistowskim uprzedzeniom autor postuluje włączenie do programów wychowania wielokulturowego wychowania antyrasistowskiego. Wychowanie wielokulturowe rozumie natomiast jako kształtowanie społecznych kompetencji człowieka w zakresie: wielokulturowej komunikacji, wspierania empatii, umiejętności rozwiązywania konfliktów i osiągania porozumienia we wzajemnym współżyciu osób wywodzących się z różnych kultur.

Książka Brunona Bartza została wzbogacona tekstami innych autorów, specjalistów z różnych krajów, prezentujących swoje badania dotyczące zdobywania przez studentów kompetencji językowych oraz specyfiki nauczania języków obcych. Inni zamieszczeni autorzy prezentują argumenty za rozwojem firm przy zastosowaniu wielokulturowego zarządzania oraz znaczenia umiejętności psychologicznych w zakresie adaptacji społecznej.

Bogactwo i wieloaspektowość rozważań oraz prezentacja ogromnego dorobku literatury z wielu dyscyplin nauk społecznych jest niewątpliwie największym atutem recenzowanej książki. Niewątpliwie jej zaletą jest uchwycenie najważniejszych zjawisk współczesnego świata takich jak migracje i wielokulturowość oraz poszukiwanie odpowiedzi na pytanie – jak zapobiegać negatywnym przejawom i skutkom tych dynamicznie dokonujących się procesów?

Wizja światowego społeczeństwa zostaje wzbogacona szczegółowymi rozważaniami skupiającymi się na analizie czynników, które stają się barierami ukształtowania się takiej społeczności międzynarodowej, która może być bardziej mobilna nie tylko w aspekcie przestrzennym, ale też społecznym, szczególnie w zakresie konkretnych kompetencji, które mogą umożliwić powstanie wielokulturowych, żyjących w symbiozie zbiorowości. Książka zadziwia różnorodnością treści w zakresie operowania pojęciami ogólnymi o zasięgu globalnym przy jednoczesnych bardzo szczegółowych rozważaniach dotyczących wielu zjawisk społecznych a także psychologicznych. Pozwala lepiej zrozumieć przemiany zachodzące się we współczesnym świecie, społeczeństwie i w każdym człowieku. Jest analizą tego, nad czym powinni się skupiać naukowcy i politycy, ale także każdy

przeciętny człowiek dokonując refleksji nad światem swoim otoczeniem, ale także nad samym sobą Umiejętność pogodzenia intelektualnej projekcji z wnikliwą analizą rzeczywistości w wielu wymiarach staje się podstawową wartością i walorem tej książki. Prowokuje do myślenia, ale też otwiera pola dalszych poszukiwań.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Mgr Ireneusz Kamiński
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Konferencja na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu: *Sekty – wolność czy zniewolenie? Zagadnienia interdyscyplinarne*

Na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, 26 listopada 2009 r. w gmachu Wydziału Teologicznego, odbyła się konferencja naukowa *Sekty – wolność czy zniewolenie? Zagadnienia interdyscyplinarne.* Konferencja ta została zorganizowana przez trzy podmioty: Toruńskie Centrum Informacji o Sektach i Ruchach Religijnych, Katedrę Prawa Karnego i Polityki Kryminalnej Wydziału Prawa i Administracji UMK oraz Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana" Oddział Okręgowy w Toruniu, przy współpracy: Wydziału Teologicznego UMK, Katedry Dydaktyki i Mediów w Edukacji Wydziału Nauk Pedagogicznych UMK i Europejskiego Stowarzyszenia Studentów Prawa ELSA Grupa Lokalna w Toruniu oraz Studenckiego Koła Naukowego UMK „Klub Debat Studenckich". Partnerami przedsięwzięcia byli: Instytut Wydawniczy PAX z Warszawy, Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa „Dom Organizatora" w Toruniu, Samorząd Województwa Kujawsko-Pomorskiego, oraz Wydział Zdrowia i Polityki Społecznej Urzędu Rady Miasta Torunia. Patronat honorowy nad Konferencją objęli: Jego Ekscelencja Biskup Toruński dr Andrzej Suski, Jego Magnificencja Rektor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu prof. dr hab. Andrzej Radzimiński, Dziekan Wydziału Prawa i Administracji prof. dr hab. Andrzej Sokala i Dziekan Wydziału Teologicznego ks. prof. dr hab. Jan Perszon, a także Marszałek Województwa Kujawsko-Pomorskiego Piotr Całbecki oraz Prezydent Torunia Michał Zaleski. Patronat medialny nad konferencją sprawowali: Telewizja Polska – Bydgoszcz,

„Nasz Głos" – Miesięcznik Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana", „Gazeta Pomorska", czasopismo „Edukacja Prawnicza", Radio Plus Toruń oraz Telewizja Internetowa Toruń 24.tv.

Ideą i koncepcją konferencji było zaprezentowanie różnych zagadnień i aspektów dotyczących działalności sekt i nowych ruchów religijnych (NRR) w zakresie wszelkich możliwych dziedzin, w szczególności socjologicznych, prawnych (zwłaszcza karno-prawnych), pedagogicznych, psychologicznych, filozoficznych, teologicznych i religioznawczych. Zagadnienia te zostały zaprezentowane zarówno w ujęciu teoretycznym, jak i praktycznym – doszło do twórczej wymiany myśli i doświadczeń pomiędzy przedstawicielami różnych środowisk eksperckich: naukowych i społecznych – czyli osób, które nie zajmują się tą problematyką od strony naukowej, lecz np. udzielają pomocy osobom pokrzywdzonym w wyniku kontaktu z sektą.

Podczas konferencji swoje wystąpienia zaprezentowali – eksperci zajmujący się problemem sekt i NRR – uczeni i praktycy z: Rzymu, Warszawy, Gdańska, Olsztyna, Białegostoku, Lublina, Wrocławia, Krakowa, Katowic, Bielska-Białej, Stalowej Woli oraz Torunia.

Pierwsza sesja (przewodniczenie – ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz – Wydział Nauk Pedagogicznych UMK oraz Wydział Teologiczny UMK) składała się z następujących referatów: ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński: *Bez doktryny. Sekty jako przejaw religii bez Boga* – Katedra Katolickiej Nauki Społecznej, Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; o. dr Mariusz Gajewski SJ: *Samowykluczenie społeczne jako wynik przynależności do kontrowersyjnej grupy kultowej. Geneza i uwarunkowania zjawiska* – Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum" w Krakowie, Collegio Internazionale del Gesù w Rzymie; ks. dr Andrzej Wołpiuk: *Czy naprawdę jesteśmy bezradni wobec działalności sekt? Główne punkty działań profilaktycznych wobec aktywności sekt i grup psychomanipulacyjnych* – Podbeskidzkie Centrum Informacji o Sektach i Grupach Psychomanipulacyjnych „Veritas" w Bielsku-Białej; dr hab. Robert T. Ptaszek: *Co działalność alternatywnych ruchów religijnych mówi o współczesnym człowieku i jego religijności?* – Katedra Teorii Religii i Alternatywnych Ruchów Religijnych, KUL Jana Pawła II; ks. mgr Grzegorz Daroszewski: *Zjawisko sekt w nauczaniu Kościoła katolickiego* – Gdańskie Centrum Informacji o Sektach i Nowych Ruchach Religijnych, oraz Fundacja Przeciwdziałania Uzależnieniom UNAS; mgr Dariusz Pietrek: *Manipulacja pojęciami – psychoterapia, terapia w tzw. sektach terapeutycznych i ideologii New Age* – Śląskie Centrum Informacji o Sektach i Grupach Psychomanipulacyjnych „Kana" Katowice; dr Piotr Czarnecki: *Kosmiczna rein-*

terpretacja Biblii – doktryna Ruchu Raeliańskiego – Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

W ramach drugiej sesji (poprowadził ją dr hab. Robert T. Ptaszek − Katedra Teorii Religii i Alternatywnych Ruchów Religijnych, KUL Jana Pawła II) swoje referaty zaprezentowali: prof. dr hab. Maciej Szostak: *Metodologiczne problemy badawcze tzw. sekt destrukcyjnych* − Katedra Kryminalistyki Wydziału Prawa i Administracji (WPiA) Uniwersytetu Wrocławskiego; dr Marta Romańczuk-Grącka: *Przeszkody kryminalizacyjne dotyczące zachowań związanych ze zjawiskiem psychomanipulacji w sektach destrukcyjnych* – Katedra Prawa Karnego Materialnego – WPiA Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; dr Piotr Tomasz Nowakowski: *Problem egzagerowania w debacie publicznej zagrożeń związanych z działalnością sekt* – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II – Wydział Zamiejscowy Nauk o Społeczeństwie w Stalowej Woli; red. mgr Andrzej Wronka: *Ograniczanie norm poznawczych jako przykład zniewalania w sektach i ideologiach* – Stowarzyszenie Ruch Effatha; mgr Anna Łobaczewska: *Subkultury młodzieżowe. Czy już destrukcyjne uzależnienie mentalne?* – Stowarzyszenie Ruch Obrony Rodziny i Jednostki; Alicja Stańco: *Przemoc w sektach* – studentka Wydziału Politologii i Studiów Międzynarodowych UMK w Toruniu.

W czasie trzeciej sesji (którą animował prof. dr hab. Maciej Szostak – Katedra Kryminalistyki Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Wrocławskiego) referaty wygłosili: mgr Dariusz Hryciuk: *Sposoby prezentowania sekty w filmie* – Centrum Przeciwdziałania Psychomanipulacji (CPP) w Lublinie; red. mgr Przemysław Semczuk: *PRL jako fundament Nowych Ruchów Religijnych. Sekty i Nowe Ruchy religijne we współczesnych mediach* – „Newsweek Polska"; dr Hanna Karp: *Maski sekt. Sekty w obliczu komercjalizacji rynku religijnego* – Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu; mgr Joanna K. Frankowiak: *„Zostań sobą". Program profilaktyczny zmniejszający podatność na działanie grup psychomanipulacyjnych* – Katedra Pedagogiki Ogólnej UWM w Olsztynie; mgr Monika Mancewicz: *Współczesna szkoła w obliczu progresji zjawiska sekt* – Wydział Nauk Społecznych UWM w Olsztynie; prof. dr hab. Viara Maldjieva: *Test „Credo". Analityczna lektura współczesnych tekstów posługujących się terminologią chrześcijańską* – Instytut Filologii Słowiańskiej UMK w Toruniu; mgr Paweł Szuppe: *Ruch volkistowski jako forma nowej religijności w Niemczech XIX i XX w.* – Dominikański Ośrodek Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach w Warszawie; mgr Mirosław Salwowski: *Czy pierwsi chrześcijanie byli sekciarzami? Drogi i bez-*

droża ruchu antysektowego – Toruń; Szymon Piotr Matusiak: *Jak rozmawiać ze Świadkami Jehowy?* – Chrześcijański Ośrodek Edukacyjny „Berea".

Z powodów losowych na obrady konferencji nie mogły przybyć następujące osoby: mgr Ryszard Nowak: *Antychrześcijańskie wypowiedzi i teksty utworów muzyków satanistycznych. Prezentacja i analiza Raportu Ogólnopolskiego Komitetu Obrony przed Sektami: „Czarna lista zespołów muzycznych propagujących satanizm"* – Ogólnopolski Komitet Obrony przed Sektami: dr Anna Kruszewska: *Uwarunkowania przynależności do ugrupowań terrorystycznych i ekstremistycznych* – Gdańsk-Warszawa: o. dr Aleksander Posacki SJ: *Pseudopsychologia a sekty – nowe oblicza manipulacji* – Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum" w Krakowie.

Podczas pierwszej sesji konferencji referenci skoncentrowali się na kwestiach teologicznych, religioznawczych i filozoficznych, druga miała dotykać zagadnień prawnych, kryminologicznych i pozostałych, a trzecia poświęcona była problemom: medioznawstwa, kulturoznawstwa, pedagogiki, językoznawstwa, historii i pomocy osobom poszkodowanym oraz pozostałym zagadnieniom. Zaprezentowane wystąpienia posiadały duże znaczenie poznawcze, niektóre wręcz „tchnęły świeżością intelektualną", co zaowocowało obecnością dużej ilości słuchaczy w ciągu całej konferencji.

Okazuje się – wbrew podnoszonym głosom – że nie słabnie zainteresowanie problematyką sekt i NRR. Wydaje się nawet, że refleksja nad tym fenomenem zatacza coraz szersze kręgi, a do badań nad tym zjawiskiem włączają się nowe dziedziny naukowe jak np.: filozofia, prawo, kryminalistka, kryminologia, politologia, filmoznawstwo, teologia, językoznawstwo itd., tworząc pewne bardzo zajmujące interdyscyplinarne spektrum badawcze, które obejmuje rozległą i zróżnicowaną panoramę pól badawczych. Jest w tym zakresie dużo pracy, a jak się wdaje eksploatacja naukowa, dotycząca tego zagadnienia jest ciągle na początku swojej drogi i – zapewne – nadal będzie się żywiołowo rozwijała. Natomiast owoce tej działalności będą służyć całemu społeczeństwu, z kolei, aby przybliżyć przebieg konferencji szerszemu gronu osób planowana jest publikacja pokonferencyjna, która będzie zawierała referaty zaprezentowane podczas wystąpień.

W dyskusji i podsumowaniu obrad (moderowali ją: prof. dr hab. Maciej Szostak, mgr Piotr Chrzczonowicz asystent w Katedrze Prawa Karnego i Polityki Kryminalnej WPiA UMK i współorganizator konferencji, oraz mgr Ireneusz Kamiński – dyrektor Toruńskiego Centrum Informacji o Sektach i Ruchach Religijnych i współorganizator konferencji) głos zabrali: dr Agata Skorek z Wydziału Administracji Wyższej Szkoły im. Włodko-

wica w Płocku – wypowiedź dotyczyła: kwestii używania terminu „sekta" oraz wezwania do większej tolerancji wobec mniejszościowych grup religijnych; mgr Iryna Sheiko-Ivankiv z Ukrainy – uczestniczka Programu Stypendialnego rządu RP dla Młodych Naukowców – mówiła na temat zbytniej tolerancji Ukraińców wobec sekt, np.: Białego Bractwa, co nieomal zakończyło się masowymi samobójstwami – w ostatniej chwili udaremniła je policja; mgr Tomasz Lenz poseł na Sejm RP – poruszył kwestię roli państwa i innych instytucji publicznych w aspekcie reagowania na cały kompleks zjawisk patologicznych (np. psychomanipulacja) występujących w grupach, które określa się jako „sekty destrukcyjne".

Głos w debacie zabrali również: Krzysztof Paśniewski − Toruńskie Centrum Informacji o Sektach i Ruchach Religijnych, mgr Piotr Chrzczonowicz, dr Hanna Karp, prof. dr hab. Maciej Szostak, mgr Andrzej Wronka, oraz mgr Mirosław Salwowski, a także mgr Ireneusz Kamiński.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego

V. Varia

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Antoni Woźnica
Siedlce

Miejsca Kultu − Sanktuaria. Zestawienie bibliograficzne w wyborze za lata 1993-2009

1. Atlas wyznań w Polsce / Jan Kozłowski, Janusz Langner, Tadeusz Zagajewski. − Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza, cop. 1989.
2. Bibliografia Siedlec i Powiatu Siedleckiego 2001 / oprac. Joanna Zielińska. – Siedlce: Miejska Biblioteka Publiczna, 2002.
3. Bibliografia Siedlec i Powiatu Siedleckiego 2002 / oprac. Andrzej Prządka. − Siedlce: Miejska Biblioteka Publiczna, 2003.
4. Bibliografia Siedlec i Powiatu Siedleckiego 2003 / oprac. Andrzej Prządka. − Siedlce: Miejska Biblioteka Publiczna, 2004.
5. Bibliografia Siedlec i Powiatu Siedleckiego 2004 / oprac. Andrzej Prządka, Elżbieta Wójcik. − Siedlce: Miejska Biblioteka Publiczna, 2005.
6. Bibliografia Siedlec i Powiatu Siedleckiego 2005 / oprac. Andrzej Prządka, Elżbieta Wójcik. − Siedlce: Miejska Biblioteka Publiczna, 2006.
7. Bibliografia Siedlec i Powiatu Siedleckiego 2006 / Miejska Biblioteka Publiczna w Siedlcach; oprac. meryt. Andrzej Prządka. − Siedlce: Miejska Biblioteka Publiczna, 2007.
8. Bibliografia Siedlec i Powiatu Siedleckiego 2007 / Miejska Biblioteka Publiczna w Siedlcach; oprac. meryt. Andrzej Prządka. − Siedlce: Miejska Biblioteka Publiczna, 2008.
9. Bibliografia Siedlec i Powiatu Siedleckiego 2008 / Miejska Biblioteka Publiczna w Siedlcach; oprac. meryt. Andrzej Prządka. − Siedlce: Miejska Biblioteka Publiczna, 2008.
10. Bogactwo światopoglądów religijnych / Kazimierz Kondrat. − Białystok: Trans Humana, 1999.

11. Cmentarze Ziemi Sokołowskiej oraz duchy i sny / Marian Pietrzak. − Sokołów Podlaski: [Urząd Miasta], [1992?].
12. Cmentarze żydowskie w Międzyrzecu Podlaskim / Andrzej Trzciński, Jerzy Sobota. − Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2009.
13. Cuda Węgrowa / Mariusz Karpowicz. − Węgrów: Miasto Węgrów, 2009.
14. Człowiek i jego życie religijne: praca zbiorowa / pod red. Stanisława Głaza. − Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum": Wydawnictwo WAM, 2009.
15. Dzieje parafii Garwolin 1418-1993 / Zbigniew Gnat-Wieteska. − Pruszków: Ajaks, 1993.
16. Ewangelicy na północno-wschodnim Mazowszu w XIX i XX wieku: studia i materiały / pod red. Michała Gnatowskiego. − Łomża: Łomżyńskie Towarzystwo Naukowe im. Wagów, 2006.
17. Ewangelicy w Węgrowie: przewodnik turystyczny / Marcin Żerański. − Cieszyn: Pracownia na Pastwiskach, 2009.
18. Grabarka: monaster na Świętej Górze / [tekst Doroteusz Sawicki; zdj. Piotr Cieśla et al.]. − Białystok: Fundacja im. Księcia Konstantego Ostrogskiego, cop. 2007.
19. Jubileusz 700-lecia rzymskokatolickiej parafii Osieck / Eugeniusz Matyska. − Ząbki: Wydawnictwo Apostolicum, 1997.
20. Kapliczki, figury i krzyże przydrożne w powiecie sokołowskim: przewodnik / Beata Kozaczyńska [et al.]. − Węgrów: Polskie Towarzystwo Turystyczno-Krajoznawcze. Oddział, 2004.
21. Kapliczki, figury i krzyże przydrożne w powiecie węgrowskim: przewodnik / Danuta Grodzka, Beata Kozaczyńska, Cezary Ostas. − Węgrów: Polskie Towarzystwo Turystyczno-Krajoznawcze. Oddział, 2004.
22. Kościoły i cmentarze Ziemi Sokołowskiej oraz duchy i sny / Marian Pietrzak. − Sokołów Podlaski: Autorsko-Wydawnicza Agencja Reklamowa Czar-Media, [2002].
23. Kościoły i związki wyznaniowe w Siedleckiem: historia, doktryna, współczesność / Krzysztof Mazur. − Siedlce: Towarzystwo Miłośników Podlasia, 1996.
24. Kościoły siedleckie oraz Kolegiaty i Sanktuaria Diecezji Siedleckiej / Kuria Diecezjalna Siedlecka; Urząd Miasta Siedlce. − Siedlce: Komitet Wizyty Apostolskiej Ojca Świętego Jana Pawła II, 1999.
25. Kościół św. Stanisława w Siedlcach 1532-2000 / Dorota Mączka. − Siedlce: Parafia Św. Stanisława B.M, 2001.

26. Ksiądz szambelan dr Antoni Święcicki / Zbigniew Gnat-Wieteska. − Garwolin: Głos Garwolina, 2002.
27. Kultura muzyczna katedry siedleckiej: zabytkowe organy Dominika Biernackiego / Michał Roman Szulik. − Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, 2008.
28. Monastery prawosławne w Polsce [Film] / scen. i real. Jerzy Kalina. − Białystok: Fundacja im. Księcia Konstantego Ostrogskiego, [2007?].
29. Monografia parafii Rozbity Kamień / Zbigniew Wąsowski [oraz] Tomasz Jaszczołt, Grzegorz Wierzbicki. − Rozbity Kamień: Parafia Rzymsko-Katolicka pod wezwaniem św. Trójcy, 2004.
30. Parafia Milanów / ks. Stanisław Byczyński. − Siedlce: [Stanisław Byczyński], 2001.
31. Parafia Trójcy Świętej w Łosicach: dzieje parafii od początku jej powstania / Stanisław Grabowiecki, Tomasz Koprianiuk, Paweł Wysokiński. − Łosice: Parafia Trójcy Świętej, 2006.
32. Parafia Trójcy Świętej w Łosicach: dzieje parafii od początku jej powstania / Stanisław Grabowiecki, Tomasz Koprianiuk, Paweł Wysokiński. − Łosice: Parafia Trójcy Świętej, 2006.
33. Prace Archiwalno-Konserwatorskie. Z. 13 / [red. nauk. Urszula Głowacka-Maksymiuk]. − Siedlce: Fundacja Rozwoju Badań Regionalnych „Sigillum": Archiwum Państwowe, 1999.
34. Prace Archiwalno-Konserwatorskie. Z. 14 / [red. nauk. Urszula Głowacka-Maksymiuk]. − Siedlce: Fundacja Rozwoju Badań Regionalnych „Sigillum": Archiwum Państwowe, 2004.
35. Prawosławie w Siedlcach / Adam Bobryk, Izabela Kochan. − Siedlce: Siedleckie Towarzystwo Naukowe: Siedleckie Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne „Brama", 2007.
36. Sanktuaria słowiańskie / Bogusław Gierlach. − Warszawa: Wydawnictwo Iskry, 1980.
37. Sanktuaria w Polsce / Konrad Kazimierz Czapliński. − Wyd. 3. − Katowice: Videograf II, 2006.
38. Święte miejsca i cudowne ikony: prawosławne sanktuaria na Białostocczyźnie / Grzegorz Sosna, Antonina Troc-Sosna. − Białystok: Wydawnictwo Orthdruk, 2006.
39. Unici Podlascy: przewodnik historyczny. − Siedlce: Towarzystwo Miłośników Podlasia, 1992.
40. Wyznania religijne: stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 1997-1999 / red. Lucjan Adamczuk, Grzegorz Gudaszewski; Depar-

tament Badań Demograficznych. Wydział Wyznań i Narodowości. − Warszawa: Główny Urząd Statystyczny, 2000.
41. Zabytki żydowskie w Polsce / [tekst Adam Dylewski]. − Bielsko-Biała: Wydawnictwo Dragon, 2009.
42. Zarys dziejów parafii i miasta Mordy / ks. Stanisław Byczyński. − Siedlce: [Stanisław Byczyński], 1998.
43. Zarys historii parafii Krześlin / ks. Stanisław Byczyński. − Siedlce: Stanisław Byczyński, 1998.
44. Zmartwychwstanie i ikona / Michel Quenot; przeł. Henryk Paprocki. − Białystok: „Orthdruk", 2001.
45. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia okresu Adwentu i Bożego Narodzenia w regionie nadbużańskim / Tadeusz Syczewski. − Drohiczyn: Drohiczyńskie Wydawnictwo Diecezjalne, 2002.
46. Żydzi Łukowa i okolic / Krzysztof Czubaszek. − Warszawa: Wydawnictwo Danmar, 2008.
47. Żydzi w Siedlcach 1850-1945 / Edward Kopówka. − Siedlce: Stowarzyszenie Tutajteraz, 2009.

Antoni Woźnica, nauczyciel bibliotekarz, Biblioteka Pedagogiczna im. Heleny Radlińskiej w Siedlcach.

Drohiczyński Przegląd Naukowy
Wielokulturowe Studia Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego
Nr 2/2010

Urszula Tom
Siedlce

O wielokulturowości wierszem

Cześć ich pamięci

Wąsy siwych wskazówek
cięły dni samotności

w czterech kątach pustka
niemoc pamięć maże
myśli odbite od lustra
zawisły na ściennym zegarze

stary był
przedwojenny
i człowiek i kurant

pod kożuszkiem pajęczyn
widma wojny na baczność stoją

imię co kiedyś znaczyło
twarz już nie do poznania
okopane co się wydarzyło
stary człowiek i stara rana

wózek boli jak własna noga
klamka światem zarządza szklanym

nisko kłania się Panu Bogu
myśl urwana najcichszą godziną

jeszcze laska została na progu
zamilkł zegar zerwaną sprężyną

stary był
przedwojenny
i człowiek i kurant

w czterech ścianach zasnęła historia
płaskim drukiem w formacie A-4

tylko medal ugniata poduszkę
jakaś łza zabłądziła czule
więdnie czas w popękanym lustrze
przedwojenny
jak człowiek i kurant.

Droga

Jedna lecz podwójna
i każdego czeka
− to prosta, to kręta
wijąca się droga

jedna cię prowadzi
z Bogiem do człowieka
− druga przez człowieka
na powrót do Boga.

Nadbużańską ścieżką

Wracać
w sny bez trwogi – jak w ramionach matki

gdzie ojców pole
zaorane równo, pachnące i ciepłe

skiby
sklejane deszczem
wyłożone profilem do błękitu nieba
poddawane pieszczotom podlaskiego wiatru

gdzie czas
jak troska wisi nad miastem
nie wytykając wiekowych bruzd
a modlitwa prosta i nie żebracza

tam
gdzie uparta rzeka
w szaleństwie kochania Drohiczyna
nie odstępuje zamkowego wzgórza
a świt
łagodzi zmarszczki gniewu
złotem cerując postrzępiony tren

w łagodność doliny
sytej lustrami rozlewisk
pęczniejącej rozedrganym życiem parujących zmierzchów

w historię powracać zawiłą a naszą
i niebo odnajdować
w wartkim nurcie.

Niebieska nadzieja

Idą święte ognie
z bliskiej Ukrainy
do małej cerkiewki
po tej stronie Bugu
niebieskie przestworza
falują od pieśni
tych co innym krzyżem
wielbią mego Boga

na swoich ramionach
prosty krzyż zaniosłam
tam gdzie pochylone
modliły się krzyże
Bóg jest tylko jeden
nie będzie zdziwiony
tylko schody w niebo
nie zawsze znajome

za jedną złotówkę
nadzieję kupiłam
pod stopy Chrystusa
z pokorą poniosłam
zapłonęła jasno
tylko krótką chwilę
a potem się kłania
i chwieje
aż zgasła

nie byłam godna
wysłuchania.

Mazurki na liściach

Obudziła mnie muzyka
to plumkał gwarzył uderzał
toczył po dachu swe dźwięki
letni deszcz

oblizywała się zieleń
syta od barwy
szczęśliwa od lepkiej wilgoci
a ja rosłam napełniana graniem

ach za muzyką iść
i oddać swoje włosy
walczykom fantazjom wariacjom nawet

jak ja kocham letni deszcz!
te mazurki na liściach łopianu
ballady etiudy preludia

tańczyć w deszczu
znajdować Chopina w drżeniu akacjowych liści
w dzikości powoju przyjmującego strugi

szczęśliwie przeżywać gromy
najsilniejszych palców letniej burzy

fortepianem być
byś grał...

Notka o autorce

Urszula Tom (pseudonim literacki) – poetka urodzona na Ziemi Podlaskiej. Rodowita siedlczanka, długoletni pracownik Akademii Podlaskiej w Siedlcach. Studia magisterskie z pedagogiki, podyplomowe z kulturoznawstwa. Wielokrotna zdobywczyni nagród literackich zarówno w poezji jak i w prozie.

Autorka takich tomików jak: *Chochlik i mandarynki*, *Pokochać wiatr*, *Bogini świtu*, *Malowany grzech*, *Wiano*, *W uścisku dzikiego powoju*, *Na zielonych skrzydłach. Tajemnice ziemi*, *Pamiętam echo* (w całości dwujęzyczny polsko-rosyjski), *Ostatni koralik* i legendy siedleckiej *Ćma z książęcego rodu.*

Wśród najważniejszych odznaczeń i medali: *Zasłużony dla kultury polskiej* (Minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego), medal im. Księżnej Ogińskiej *Zasłużony dla humanistyki siedleckiej*, im. Piotra Borowego *Za działalność literacką na rzecz Ziemi Orawskiej*, inne.

Urszula Tom jest szefową Sekcji Literackiej Mazowieckiego Towarzystwa Kultury i członkiem Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza.