

Peryferie i pogranicza

Peryferie i pogranicza

O potrzebie różnorodności

redakcja naukowa

Bohdan Jałowiecki i Sławomir Kaprański



Wydawnictwo Naukowe Scholar
Warszawa 2011

Recenzent: dr hab. Andrzej Majer, prof. UŁ

Redakcja i korekta: Magdalena Pluta

Projekt okładki i stron tytułowych: Marta Kurczewska

Copyright © by Wydawnictwo Naukowe Scholar,
Warszawa 2011

Publikacja dotowana przez Szkołę Wyższą Psychologii Społecznej
w Warszawie

ISBN 978-83-7383-556-6

Wydawnictwo Naukowe Scholar Spółka z o.o.
ul. Krakowskie Przedmieście 62, 00-322 Warszawa
tel./fax 22 826 59 21, 22 828 95 63, 22 828 93 91
dział handlowy: jak wyżej, w. 105, 108
e-mail: info@scholar.com.pl
www.scholar.com.pl

Wydanie pierwsze

Skład i łamanie: WN Scholar (*Jerzy Łazarski*)

Druk i oprawa: Wrocławska Drukarnia Naukowa PAN

Spis treści

<i>Bohdan Jałowiecki, Sławomir Kaprański</i> Peryferie i pogranicza jako interdyscyplinarny obszar badawczy	7
---	---

Część I Zagadnienia teoretyczne

<i>Tomasz Zarycki</i> Peryferie czy pogranicza? Krytyczne spojrzenie na współczesne sposoby posługiwania się pojęciem „pogranicza”	33
<i>Zbigniew Rykiel</i> Koncepcje pogranicza i peryferii w socjologii i geografii	55
<i>Magdalena Bartnik</i> Przestrzeń niczyje	65

Część II Polityka przestrzeni pogranicznych i peryferyjnych

<i>Elżbieta Anna Sekuła, Marek S. Szczepański</i> Między wioską a metropolią – dwie dekady polskiej prowincji	85
<i>Lech Haydukiewicz</i> Przemiany etniczne pogranicza polsko-litewskiego w XX wieku – tempo i kierunki	123

Joanna Kusiak

Peryferie w kontekście całości miasta. Eksperyment badawczy
„Physis City Tirana” 151

Janusz T. Hryniewicz

Regiony ideologiczne w Niemczech i Polsce 170

Roman Szul

Historyczna zmienność układu centrum – peryferie.
Wyłanianie się centrów na peryferiach 188

Część III

Tożsamości pograniczne i ich medialne obrazy

Zofia Dukielska

Być polskim Ormianinem – między polskością
a ormiańskością 221

Sławomir Kaprański

Tożsamości Romów:
od liminalności do marginalności i co dalej? 230

Katarzyna Pawlak

Ex uno plura? E pluribus unum? Kobiecość, pogranicza
i wielokulturowość w filmie *Babel* 251

Małgorzata Pakier

Pogranicza pamięci i postpamięci.
O Holocauście i kulturze masowej raz jeszcze 265

Bohdan Jałowiecki, Sławomir Kapralski

Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej

Peryferie i pogranicza jako interdyscyplinarny obszar badawczy

Socjologiczna i kulturowa problematyka peryferii i pograniczy nie jest obszarem całkowicie nierozpoznanym, istnieje bowiem wiele prac naukowych, reportaży i literackich świadectw opowiadających o terytoriach dalekich, niekiedy egzotycznych, ale także o nieodległych obszarach naszej codzienności. Jest rzeczą oczywistą, że nie opowiedziano jeszcze wszystkiego, bo to niemożliwe. Stąd nasza inicjatywa kolejnego spojrzenia, z różnych perspektyw, na peryferie i pogranicza.

Peryferie definiuje się z reguły w opozycji do centrów, toteż bez centrum nie ma peryferii. Centrum to część miasta, określona przestrzennie, na przykład umiejscowiona u zbiegu promienistego układu dróg. W tej perspektywie klasycznym obrazem centrum jest plac średniowiecznego miasta, zdominowany przez katedrę, otoczony budynkami będącymi siedzibą władzy lokalnej, na którym odbywają się spontaniczne i zhierarchizowane zgromadzenia mieszczan w określonych momentach uroczystości i świąt. W tym znaczeniu centrum odgrywa zarazem rolę integrującą i symboliczną. Peryferie średniowiecznego miasta to przestrzeń przy murach i przedmieścia usytuowane poza nimi. Centrum to także miejsce aktywności, takich jak handel oraz zarządzanie ekonomiczne i polityczne. Instytucje zgromadzone na tym obszarze zajmują się wymianą usług i informacji oraz koordynowaniem różnego rodzaju zdecentralizowanych działalności, których miejscem są peryferie. Przykładem będzie *city* lub tzw. *Central Bussines District*. Kolejnym rozumieniem pojęcia centrum, o którym pisze Manuel Castells (1982), jest ognisko działalności ludycznej, koncentracja rozrywek i przestrzenny wyraz „światel

wielkiego miasta”. Bycie w centrum stanowi jeden z wyznaczników statusu społecznego i oznacza możliwość licznych kontaktów międzyludzkich oraz co najmniej potencjalnego dostępu do różnego rodzaju dóbr materialnych, ale także do informacji i kultury. Człowiek znajdujący się na peryferiach nie ma tych możliwości i z definicji znajduje się w gorszej sytuacji zmarginalizowania, a niekiedy i wykluczenia.

Miejsce jednostek i grup społecznych w przestrzeni wyznacza więc w sposób znaczący centralne lub peryferyjne położenie. Pojęcie centrum jest zatem jedną z najważniejszych kategorii przestrzennych. Po pierwsze, pozostaje związane z porządkiem kosmologicznym w najszerszej skali systemów kulturowych. Jest także naładowane znaczeniami symbolicznymi, na przykład centrum wszechświata zajmuje bowiem z reguły bóg, stwórca, źródło moralności i cel wszelkich działań. Po drugie, centrum oznacza potęgę, władzę polityczną, ekonomiczną i ideologiczną. Jest ośrodkiem nagromadzenia dóbr i informacji, miejscem wymiany, oznaką siły i bogactwa (Strassoldo 1984).

Centrum i towarzyszące mu peryferie rozpatrywane w skali globalnej stały się też kategorią analiz ekonomicznych i politologicznych. Wprowadzono je do obiegu w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. kiedy, w wyniku dekolonizacji powstały, przede wszystkim w Afryce, niepodległe państwa. Obserwacja trudności startu do rozwoju w tych krajach, jak również problemy gospodarcze państw Ameryki Łacińskiej skłoniły wielu lewicowo nastawionych uczonych do upatrywania przyczyn procesów niedorozwoju w niesymetrycznych relacjach między krajami wysoko rozwiniętymi, określonymi jako centrum kapitalistycznego systemu ekonomicznego, i krajami zacofanymi, najczęściej postkolonialnymi definiowanymi jako peryferie. Owe niesymetryczne relacje prowadziły nieuchronnie do zależności peryferii od centrów. Teorie zależności rozwijane były przez uczonych działających w kręgu CEPAL¹, przede wszystkim Raoula Prebisha, a także André Gunder Franka, Fernando Henrique Cardoso, Samira Amina i wielu innych. Teorie zależności można streścić następująco: zależność to sytuacja, w której procesy ekonomiczne i społeczne w krajach peryferyjnych są zdeterminowane wyłącznie przez czynniki egzogenne, takie jak niekorzystna pozycja tych krajów w kapitalistycznym podziale pracy oraz wyzysk

¹ Komisja Ekonomiczna ONZ dla Ameryki Łacińskiej.

i drenaż ich zasobów przez kraje centrum. W tej sytuacji czynniki endogenne nie odgrywają prawie żadnej roli. W rezultacie procesy rozwoju krajów zależnych były i są silnie zdeformowane, prowadząc do pogłębiania niedorozwoju i zacofania, a więc do tworzenia patologicznych struktur ekonomiczno-społecznych. Jednym z kontynuatorów tego nurtu jest Immanuel Wallerstein, który zmodyfikował teorie zależności, uważając ten paradygmat za zbyt uproszczony. Oprócz krajów centrum i peryferii wyróżnia on kraje półperyferyjne, które współpracują i starają się rywalizować z krajami centrum.

Kraje centrum nie są ustanowione raz na zawsze, historia ostatnich stuleci pokazuje bowiem ich „wędrowkę”. Pisze o tym w swojej książce *Krótką historią przyszłości* Jacques Attali (2006). W XIV w. Brugia stała się „sercem” pierwszej formy nowego porządku: kapitalizmu. Z kolei centrum przesunęło się do Wenecji, która, zdaniem autora, rządziła światem w latach 1350–1500, „podbijając” Daleki Wschód. W okresie 1500–1560 przez zaledwie 60 lat „rządziła” Antwerpia zastąpiona w latach 1560–1620 przez Genuę. Następnie centrum powróciło znów na północ, aby zakorzenić się na mniej więcej 150 lat w Amsterdamie (1620–1788). Z Niderlandów „serce” świata wywędrowało do Londynu, gdzie gościło przez lat 200 aż do 1890 r. W tym momencie przekroczyło Atlantyk, usadawiając się na krótko w Bostonie, by w epicentrum kryzysu w 1929 r. przenieść się do Nowego Jorku. Po 1980 r. „serce” świata przemieściło się ostatecznie nad Pacyfik, do Los Angeles. Przesunięcia centrum oznaczają równocześnie wędrowkę peryferii. Szczególnie spektakularnym przypadkiem jest Wenecja, która kiedyś rządziła światem, a obecnie jest położonym na uboczu peryferyjnym miastem turystycznym.

Bycie na peryferiach powoduje nie tylko deprawację ekonomiczną i społeczną, lecz także wpływa na „stan umysłu”. Może wzbudzać chęć zmiany tej sytuacji i wyrwania się ze swojego środowiska, ale może także, częściej, skłaniać do rezygnacji i swoistego waloryzowania peryferyjnej mentalności.

Kronikarzem, a zarazem piewą peryferii jest w polskiej literaturze współczesnej Andrzej Stasiuk. To, co jest dla peryferii wspólne, to nieprzystosowanie do współczesności – i to w podwójnym wymiarze: zarówno materialnym, jak i mentalnym. Do tej drugiej Europy przenikają z zewnątrz różne nowinki, są wprowadzane samochody, ale nie ma odpowiednich dróg. Na wielu domach sterczą telewizyjne anteny, ale w środku

nie ma kanalizacji, a często i wody bieżącej. Te i inne przedmioty są nie tyle niezbędnymi elementami życia codziennego, ile odświętnymi gadżetami. Wycofany gdzieś z obiegu kilkunastoletni samochód okazuje się tańszy od konia i wozi właściciela na niedzielną mszę. „Wieśniacy nie potrafią budować miast. Wychodzą im totemy jakichś obcych bóstw. Środek jest jeszcze jako tako zmałpowany, ale przedmieścia zawsze wyglądają jak poroniony przysiółek” (Stasiuk 2004, s. 251).

Niewidzialna bariera utrudnia także przenikanie wiedzy, wartości, stylu życia, sposobu zachowań, czyli wszystkich tych cech, które decydują o tym, w jakim czasie żyjemy. Ludzie europejskich peryferii, zamknięci w swoich społecznościach i grupach rodzinno-koleżeńskich, uciekający w odwieczne wierzenia, zwróceni są ku przeszłości, która jest dla nich jedyną wartością, bo innych nie mają.

Trudno nam Europę jako całość uznać za swoją własność – pisze w *Fado* Andrzej Stasiuk – za swoją ojczyznę, za swoje dziedzictwo. Jesteśmy w niej obcy, przychodzimy z zewnątrz, z krain, o których Europa ma mgliste pojęcie, traktując je raczej za zagrożenie niż część samej siebie (...), Czy da się scalić dwa nurty dziejów, które tak długo biegły oddzielnie, obok siebie? W dodatku często, gdy jeden przyśpieszał, ten drugi wręcz zamarzał, wysychał albo zamieniał się w podziemny strumień. Narody nie pamiętają historii powszechnej i żywią się swoją własną. Podobnie jest z przyszłością. Możemy ją planować jako wspólną, ale gdy nadchodzi, natychmiast zamienia się w przeszłość i wówczas staje się tylko naszą osobistą własnością. Ponieważ nie mamy niczego więcej (Stasiuk 2006, s. 86).

Peryferie to obszary poza metropoliami, to Polska, szczególnie na wschód od Wisły, dawna Galicja, wschodnia Słowacja, wschodnie Węgry, Rumunia, Bułgaria, dawna Jugosławia z wyjątkiem Słowenii, Albania. Odniesienia geograficzne są nie tylko umowne, lecz także ułomne. Kraje te należą do różnych cywilizacji w braudelowskim rozumieniu, a równocześnie same są cywilizacjami.

Pół wieku panowania radzieckiego imperium nad peryferiami Europy zostawiło trwały ślad w krajobrazie miast, miasteczek i wsi w postaci bieda bloków mieszkalnych, pokółchozowych osiedli i trujących fabryk, które szczęśliwie w dużej części popadły w ruinę. Ten bardzo szczególnie krajobraz uzupełniony o materialne relikty dawniejszej przeszłości prze-wija się jak film przed oczami czytelnika jadącego wraz z autorem do

Babadag. Ale to tylko materialny sztafaż. Najważniejsi są ludzie, którzy nie zmieniają się tak szybko. Pół wieku w życiu cywilizacji to mgnienie oka.

Podstawowe wartości, owe struktury psychologiczne – pisze Braudel – są tym, co decyduje o niesprowadzalności jednych cywilizacji do innych, tym, co oddziela i najbardziej różni. Poza tym są one niezwykle odporne na działanie czasu. Zmieniają się bardzo powoli, przeobrażają po długich, mozolnych, nie uświadamianych przygotowaniach (Braudel 2006, s. 56).

Pięćdziesiąt lat to za mało, aby ludzi peryferyjnej Europy przekształcić w *homo sovieticus*. W głębokich strukturach mentalnych, do których łatwiejszy dostęp od uczonego ma intuicja i wyobrażenia pisarza, tkwią jeszcze okruciny dużo dalszej przeszłości. Tutaj pojawiają się same znaki zapytania, na które nie ma udokumentowanej odpowiedzi. Koczownicza przeszłość niektórych społeczności? Dziedzictwo islamu, wszak większość tej drugiej Europy całe wieki pozostawała pod tureckim panowaniem, a inne kraje trwały w bliskiej, choć silnie konfliktowej styczności? Trzeba wspomnieć o cywilizacji prawosławia? O dziedzictwie kontrreformacji, która stanowiła jeden z czynników hamujących kapitalistyczne przeobrażenia na tych obszarach? To wszystko współzadecydowało o dzisiejszej odrębności tych peryferii Europy.

Jeśli miałbym wymyślić dla Europy Środkowej jakiś herb – pisze Stasiuk – to w jednym z jego pól umieściłbym półmrok, a w jakimś innym pustkę. To pierwsze jako znak nieoczywistości, to drugie jako znak wciąż nieoswojonej przestrzeni. Bardzo piękny herb o nieco niewyraźnych konturach, które można wypełnić wyobraźnią (Andruchowicz, Stasiuk 2001, s. 102).

Peryferie są niekiedy pograniczem, które z kolei jest obszarem pomiędzy czymś a czymś. Może też mieć wiele znaczeń – od tego najprostszego, geograficznego, kiedy pogranicze to strefa leżąca po obu stronach granicy międzypaństwowej. Kiedy granica jest otwarta, pogranicze pozostaje słabo widoczne, ot po prostu peryferie takie jak inne. Ale kiedy granica jest zamknięta, trudno przekraczalna, pogranicze staje się nie-raz bardzo wyraziste. Tak na przykład było w Polsce lat pięćdziesiątych, kiedy wstęp na teren pogranicza był reglamentowany i wymagał posiadania odpowiednich zezwoleń. Niemniej pogranicze może być także

zasobem i sposobem na życie. Jedną z najbardziej barwnych opowieści o grozie i romantyzmie życia na pograniczu jest wydana w 1937 r. autobiograficzna powieść *Kochanek wielkiej niedźwiedzicy*. Autor, Sergiusz Piasecki, na początku lat dwudziestych XX w. trafia do Rakowa (dziś na Białorusi) na dawnej granicy polsko-radzieckiej, gdzie przyłącza się do grupy przemytników przekraczających dla zarobku, ale i męskiej przygody, z narażeniem życia, pilnie strzeżoną granicę. W posłowniu do reedycji z 1994 r. można przeczytać, że

to nie tylko zbeletryzowany dokument przemytniczo-przestępczych środowisk polsko-sowieckiego pogranicza lat dwudziestych. To także – a może przede wszystkim – kreacja świata wartości prostych, uczuć gwałtownych i czystych, świata, który jego bohaterom wydaje się pełniejszy, głębszy, prawdziwszy i moralnie jaśniejszy od świata normalnego. Dla narratora i bohatera wartościami pierwszymi są wolność, solidarność, koleżeństwo i lojalność wobec przyjaciół. Jest on przemytnikiem, przestępcą i bandytą, a równocześnie stale tęskni do ideału, do świata pozbawionego zbrodni i kłamstwa, blichtru i łajdactwa. Jest amoralny i bezwzględny, a zarazem sentymentalny, pełen poświęcenia i oddania dla najbliższych mu osób (Piasecki 1994).

Pogranicze jako zasób występuje także współcześnie na granicach polsko-rosyjskiej, polsko-białoruskiej i polsko-ukraińskiej. Zasób ten wykorzystywany jest do przemytu głównie papierosów i alkoholu przez mieszkańców pogranicza, którzy codziennie, wielokrotnie przekraczają granicę, przenosząc niewielkie ilości towaru. Są to tzw. mrówki. Socjologiczną analizę tego zjawiska przedstawił Wojciech Łukowski. „Kluczowym gołdapskim zasobem miało stać się przejście graniczne” – pisał. „Dobro publiczne, jakim ono jest, zostało w znacznym stopniu «sprywatyzowane» przez drobnych handlarzy, którzy, obsługiwani przez służby publiczne, generują indywidualne zyski, uszczuplając przy tym dochody, jakie czerpie państwo ze sprzedaży towarów akcyzowych...” (Łukowski 2009, s. 29). Podobieństwo obu sytuacji jest oczywiste, chociaż współczesna wersja wykorzystywania pogranicza jako zasobu pozostaje względnie bezpieczna i całkowicie pozbawiona swego romantyzmu.

Jednakże pogranicze ma nie tylko znaczenie geograficzne. Równie liczne, a może nawet liczniejsze są pogranicza kulturowe, które występują przecież także w obrębie państw narodowych. W skali najbardziej ogólnej istnieją pogranicza między wielkimi kompleksami kulturowymi, o któ-

rych pisał Samuel Huntington; pogranicza po obu stronach nieformalnej granicy między katolicyzmem a prawosławiem biegnącej od Finlandii po Grecję czy też między islamem, katolicyzmem i prawosławiem na obszarze byłej Jugosławii. To ostatnie pogranicze było w latach dziewięćdziesiątych XX w. widownią morderczego konfliktu. Egzystencja na kulturowym pograniczu jest często udziałem jednostek i rodzin na przykład w małżeństwach mieszanych między Europejczykami i Afrykanami, ale nie tylko. Mieczysław Jałowiecki rozpoczyna tom swoich wspomnień *Na skraju imperium* takim oto zdaniem:

Nasza rodzina należała do domu Rurykowiczów, a to w Rosji znaczyło bardzo dużo. Czuliśmy się jednak Polakami, a to w Rosji bardzo przeszkadzało. Moja babka, Szkotka z urodzenia, była niezwykle przywiązana do szkockich tradycji, a mój dziadek i my wszyscy byliśmy katolikami o silnym poczuciu polskiej kultury i katolickiej filozofii. To rozwarstwienie, jakie odziedziczyłem, czułem przez całe moje późniejsze życie (Jałowiecki 2000, s. 15).

Ludzie krajów Europy Środkowej tworzyli kulturę pogranicza. Dzieło literackie jest w znacznym stopniu kształtowane przez język. Inaczej rzecz się ma w muzyce, malarstwie, architekturze, które posługują się językami uniwersalnymi. Literatura rzadziej staje się naprawdę powszechna, a przekład z języka na język często zmienia barwy znaczeń. Niemniej język nie decyduje jeszcze o wszystkim, ponieważ znaczenie ma nie tylko klimat miejsca, lecz także regionalny i kulturowy kontekst. Czy niemieckojęzyczny Franz Kafka pisałby tak samo, gdyby mieszkał na przykład w Hamburgu, a nie w Pradze, i gdyby nie wychował się na pograniczu niemieckiej, żydowskiej i czeskiej kultury? Pytanie oczywiście retoryczne, ponieważ Franz Kafka nie jest ani niemieckim, ani czeskim, ani żydowskim twórcą, ale pisarzem środkowoeuropejskich peryferii. Czy Adam Mickiewicz pisałby tak samo, gdyby wychowywał się w Galicji, a Aleksander Fredro – gdyby dorastał w Wilnie? Z pewnością nie, ponieważ choć obaj pisali po polsku, to wychowali się i żyli na innych pograniczach i odmienny był regionalny oraz lokalny kontekst ich twórczości.

Polska kultura w większym stopniu niż innych krajów jest kulturą zarówno peryferii, jak i pogranicza. Jest to w sporej części skutek zaborów, ale nie tylko. Pierwsza Rzeczpospolita, chociaż nazywała się Obojga Narodów, była państwem wieloetnicznym i żyli tam niestety bardziej

obok siebie niż ze sobą Polacy, Litwini, Rusini, Żydzi, ale i Ukraińcy, Ormianie, Niemcy czy Tatarzy. Poszczególne kultury przenikały się jednak, wpływając wzajemnie na siebie. Było to nie tylko państwo wieloetniczne, lecz także kraj różnych, na ogół wzajemnie tolerancyjnych, religii: katolicyzmu, prawosławia, protestantyzmu, judaizmu i islamu. Wielokulturowość Rzeczypospolitej Obojga Narodów znalazła swoje odbicie w narodowych mitach tak obecnych w polskiej kulturze, której zróżnicowane oblicze ugruntowało się później w zaborze pruskim, w Kongresówce i w Galicji.

Frapujące jest porównanie dwóch peryferii i zarazem pograniczy Kongresówki i Galicji. Ta pierwsza odegrała decydującą rolę w przetrwaniu narodowych wartości. Pomogła w tym niewątpliwie legenda powstań listopadowego i styczniowego, zlokalizowanie w Warszawie stolicy odrodzonego państwa, a także rekrutacja niepodległościowych kadr, które w większości wywodzili się z zaboru rosyjskiego². Z zaboru tego pochodzili i tam przeważnie tworzyli najwięksi, narodowi artyści: Fryderyk Szopen, Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Stanisław Moniuszko, Bolesław Prus, Henryk Sienkiewicz i Stefan Żeromski, żeby wymienić tylko tych najwybitniejszych. Ani Wielkopolska, ani Galicja nie może się pochwalić takim panteonem „kultowych” postaci. Wielkopolska kojarzy się raczej z zapobiegliwą gospodarnością pokazaną w filmie według scenariusza Stefana Bratkowskiego *Najdłuższa wojna nowoczesnej Europy*, natomiast w panteonie narodowej kultury osoby pochodzące z tego regionu są prawie nieobecne. W Galicji zaś mimo kulturalnej autonomii i rozwoju polskiego szkolnictwa, a może właśnie dlatego, nie pojawił się żaden wieszcz, jeżeli nie liczyć Stanisława Wyspiańskiego. Galicja wydała za to facecjonistę Aleksandra Fredrę oraz solidną dramatopisarkę Gabriellę Zapolską, a także powstały w niej wybitne szkoły naukowe: historyczna na Uniwersytecie Jagiellońskim i matematyczna na Uniwersytecie im. Jana Kazimierza we Lwowie. Na początku XX w. w Krakowie rozwijała się także *art nouveau*, co niewątpliwie sytuowało to miasto bardziej w europejskim niż narodowym nurcie.

² Oczywiście nie należy utożsamiać zaboru rosyjskiego z Kongresówką, ponieważ pod okupacją rosyjską znalazły się także ziemie dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Postszlachecka inteligencja pochodząca z zaboru rosyjskiego, strażniczka narodowych mitów i niepodległościowych tradycji, wsparta stołecznością Warszawy, zdominowała panteon polskich wartości, starając się narzucić go mieszkańcom pozostałych zaborów. W rezultacie potoczne wyobrażenie historii ziem polskich w XIX w. sprowadza się, oczywiście zupełnie niesłusznie, do historii Kongresówki, szczególnie naznaczonej przez nieudane zrywy powstańcze.

To nadwartościowanie Kongresówki w sferze symbolicznej pozostaje w sprzeczności z jej trwającą właściwie do dzisiaj peryferyjnością (z wyjątkiem Warszawy), niedorozwojem gospodarczym, zacofaniem cywilizacyjnym, nędzą miasteczek i swoistą przaśnością tej ziemi, odbiegającą w sposób istotny od standardów cywilizacyjnych Wielkopolski, a nawet Galicji. Z tym dominującym mitem Kongresówki zderza się mitologia Galicji kształtowana w opozycji do poprzedniego mitu. „Zastanówmy się – pisze Robert Makłowicz – co łączy dziś Kraków z Kielcami. Nic oprócz języka, paru elekcyjnych królów i wspólnej historii, która skończyła się przed trzystu laty. Górale mówią ponoć w Zakopanem, że «prawdziwa Polska była tylko za Franciszka Józefa, a potem już tylko sanacja albo okupacja»”³.

W 1992 r. Kazimierz Z. Sowa zorganizował konferencję „Galicja i jej dziedzictwo”.

Galicja – pisał – jest wielkim, ciągle żywym mitem w kulturze dwóch narodów: Polaków i Ukraińców. Jest to mit nie całkiem i nie do końca jednoznaczny, ale w obu kulturach przeważa raczej jego wersja pozytywna: mit galicyjskiej Arkadii. Wolno przypuszczać, że dwa są szczególnie nostalgiczne – z punktu widzenia historii społecznego świata, który nastał po upadku dualistycznej monarchii – elementy tego mitu. Pierwszym, niejako psychologicznym, jest niepowtarzalny klimat lokalizmu i swojskości, który cechował galicyjską wieś i galicyjskie miasteczko, ale także i duże miasto, jakim stał się na przełomie XIX i XX wieku Kraków. Drugim, jak gdyby politycznym elementem jest „późnogalicyjski”, tzn. ukształtowany w dobie autonomii, ład społeczny i etniczny; pokój ludów zamieszkujących wspólnie tamtą ziemię (...) (Sowa 1994, s. 5–6).

³ Wszystkie cytaty pochodzą z artykułu Mariusza Urbanka (1996).

Mamy więc tutaj kolejny obraz, tym razem polsko-ukraińskiego pogranicza i peryferyjności Galicji w habsburskim imperium, wyrażających się – jak pisze Sowa – w klimacie swojskości i lokalizmu.

Wracając do geografii i przestrzennej definicji pogranicza, przywołajmy dwa przykłady. Jednym z nich jest Alzacja.

Znacząca część ludności alzackiej – czytamy w Wikipedii – posługuje się płynnie miejscowym językiem – alzackim – który jest dialektem języka niemieckiego z pewnymi zapożyczeniami z francuskiego. Przez długi czas był on językiem rodzimym dla większości Alzaczyków. W okresach 1871–1919 oraz 1940–1944, gdy tereny te podlegały władzy Niemiec, językiem urzędowym był niemiecki. Mimo to w niektórych górskich dolinach Wogeów, nawet w tych okresach, istniały osady, w których ludność posługiwała się wyłącznie językiem francuskim.

Analogie ze Śląskiem, mimo pewnych różnic, są niewątpliwe. Obszar Śląska przez kilka wieków był pograniczem kulturowym i lingwistycznym, gdzie krzyżowały się wpływy polskie, niemieckie i czeskie. Dopiero po I wojnie światowej Śląsk stał się pograniczem geograficznym przeciętym granicą polsko-niemiecką. Śląsk znajdował się niemal od zawsze na peryferiach imperialnych potęg: Luksemburczyków, Habsburgów, Prus, Rzeszy Niemieckiej, aby stać się w końcu prowincją państwa polskiego. Tomasz Zarycki w swojej ważnej pracy *Peryferie. Nowe ujęcia zależności centro-peryferijnych*, powołując się na Steina Rokkana, pisze:

Centrum jest (...) rozumiane jako ośrodek dominacji politycznej posługujący się aparatem państwowym w celu podporządkowania sobie całego obszaru kraju. Prowincje stawiające opór tym działaniom to właśnie peryferie. Rokkan zwraca uwagę na istotny kulturowy wymiar napięć centro-peryferijnych (...). Państwo narodowe próbuje podporządkować sobie sferę kultury i religii (...). Tym aspiracjom przeciwstawiają się regiony peryferijne, które nie godzą się na wyrzeczenie się swoich kulturowych i religijnych odrębności” (Zarycki 2009, s. 29).

„Ojczyzna ideologiczna”, jakkolwiek komplementarna w stosunku do „ojczyzny prywatnej”, jest jednak wobec niej wtórna. Niekiedy mieszkańcy pogranicza, choć nie tylko oni, mają silne poczucie identyfikacji z regionem, której nie towarzyszy więź narodowa. Na podstawie badań przeprowadzonych na Opolszczyźnie, Maria Szmaja zauważa:

Identyfikację narodową Ślązaków w wymiarze potencjalnym charakteryzuje też identyfikacja przez negowanie związków z narodem: „Jestem Ślązakiem, za ojczyznę nie uważam ani Polskę, ani Niemcy. Gdybym był Niemcem, to bym był tam, a nie tu. Jestem Ślązakiem. Żadną Polką nie jestem. Jestem Słowianką, bo Ślązacy to Słowianie”. W wypowiedziach tych wyraźne jest odcięcie się od związków z narodem zarówno niemieckim, jak i polskim, natomiast występuje wzmocnienie związku z etniczną grupą pochodzenia (Szmeja 1994, s. 37).

Sposób myślenia i odczuwania ludzi peryferii, a zarazem pogranicza, oddaje także wypowiedź Ślązaka, polskiego reżysera Kazimierza Kutza:

Urodziłem się nad granicą dzielącą dwie cywilizacje. Familijność Śląska była lepią z modelu niemieckiego i to się ściśle wiąże z kapitalizmem. Niemcy eliminowali ludzi przez stosunek do pracy, dyscypliny (...) kapitaliści niemieccy szybko zorientowali się, że polska kultura plebejska jest dla nich pewnego rodzaju dobrodziejstwem; gwarantuje porządnego, solidnego robotnika. Często zdarzało się nawet, że właściciele kopalń podtrzymywali tę kulturę, budowali przyzwoite robotnicze osiedla, organizowali festyny i święta górnicze czy hutnicze. Dzięki temu Śląsk partycypował w większości procesów emancypacyjnych rodzącej się klasy robotniczej, w związku z tym był kształtowany według reguł europejskich. Natomiast po drugiej stronie Brynicy niczego takiego nie było, panowały tam obyczaje azjatyckie, podlegające mentalności cwaniactwa, przepukstwa, donosicielstwa (Baniewicz 1994).

Mieszkańcy pogranicza niekiedy pozostają w przyjaznych stosunkach, ale częściej są mniej lub bardziej skonfliktowani. Tak też było na Śląsku, kiedy skrywane animozje ujawniły się z wielką siłą po I wojnie światowej w związku z decyzją o przynależności państwowej Górnego i Opolskiego Śląska – obszarów zamieszkanym w znacznej części przez Ślązaków mówiących gwarą i po polsku. Na terenach tych zderzyły się dwie opcje państwowe: polska i niemiecka, a podziały, które przebiegały nieraz wewnątrz rodziny i społeczności lokalnej doprowadziły w rezultacie do bratobójczych walk w trzech powstaniach śląskich. Obowiązująca przez lata teza o narodowowyzwoleńczej batalii w tych powstaniach jest obecnie kontestowana przez tych historyków, którzy uważają, że była to raczej bratobójcza wojna domowa.

Socjologiczna problematyka pogranicza podejmowana była w okresie międzywojennym m.in. przez Józefa Chałasińskiego w jego pracy

Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia” na Górnym Śląsku. Studium socjologiczne, w której autor opisał konfliktowe relacje mieszkańców tej osady. Wracając po latach do tej miejscowości, Tomasz Nawrocki na podstawie zbiorowej pamięci ludzi tam żyjących nieco niuansuje diagnozę J. Chałasińskiego:

Tak opisywany w *Antagonizmie polsko-niemieckim...* układ – pisze – wytworzą typową świadomość pogranicza. Pojęcie to nie jest jednak sprecyzowane [przez Chałasińskiego – B.J., S.K.]. Chałasiński wspomina jedynie o rozerwaniu więzi rodzinno-sąsiedzkiej i przeświadczeniu o „niedokończonych walce” pomiędzy Niemcami a Polską, które mają stanowić „podstawę” świadomości pogranicza (Nawrocki 2006, s. 145).

Nawrocki, opierając się na późniejszych badaniach polskich socjologów i swoich ustaleniach badawczych, zauważa, że „antagonizm polsko-niemiecki oczywiście istniał, ale trudno się zgodzić, iż miał on bardzo ostry charakter i obejmował całą społeczność osady. Raczej dotyczył tylko części elit społecznych Murcek, które deklarowały swoją przynależność narodową” (ibidem, s. 146).

Po II wojnie światowej Śląsk, a przynajmniej Górny Śląsk, utracił pograniczną pozycję, ale zachował status peryferii. Nic więc dziwnego, że pojawiły się tutaj tendencje rewindykacyjne polegające m.in. na domaganiu się większej podmiotowości. Rewindykacje te budzą sprzeciw centrum wyrażający się odmową uznania narodowości śląskiej i odrzuceniem postulatów nadania miejscowej gwarze statusu języka regionalnego. Rewindykacje peryferii, co jest raczej regułą, spotykają się z odporem centrum, przybierającym nieraz karykaturalne formy, jak w wypowiedzi jednego z warszawskich polityków o istnieniu na Śląsku „zakamuflowanej opcji niemieckiej”.

Pojęcia pogranicza nie można jednak wyłącznie odnosić do geografii i kultury, ponieważ zajmuje także istotne miejsce w nauce; ponadto bycie na pograniczu dotyczy biologicznej sfery życia człowieka⁴.

W 1991 r. ukazała się, mało znana w Polsce, opublikowana równocześnie po angielsku i francusku książka Mattei Dogana i Roberta

⁴ Serwis internetowy *Gazety Wyborczej* (22.05.2011) zamieścił fotografie 10 mężczyzn, które stały się pięknymi kobietami. Transseksualizm to także jedna z sytuacji pogranicza.

Pahre'a *Innowacje w naukach społecznych. Twórczy margines* (1991). Pogranicza w nauce mają dwojaki charakter i dotyczą zarówno uczonych, jak i samej nauki. W dawnych wiekach, choć zdarzały się wyjątki, uczeni rzadko opuszczali swoje terytorium. Przykładem może tu służyć Immanuel Kant, który prawie nigdy nie wyjeżdżał z Królewca, a jedyną podróżą „jaką ponoć podjął”, był wyjazd do pobliskiej Gołdapi. Na przeciwnym biegunie znajdował się Erazm z Rotterdamu, który odwiedził wiele ówczesnych uniwersytetów europejskich. Prawdziwe migracje uczonych zaczęły się dopiero w XX w., kiedy możemy mówić o uczonych chińsko-amerykańskich, takich jak wybitny geograf Yi-Fu Tuan, japońsko-amerykańskich, jak Francis Fukuyama, hiszpańsko-amerykańskich, jak Manuel Castells, czy wreszcie polsko-amerykańskich, jak Florian Znaniecki. Doświadczenia wyniesione z rodzinnego środowiska kulturowego i/lub praca na uniwersytetach o odmiennej kulturze akademickiej były niewątpliwie czynnikami rozszerzającymi horyzonty tych uczonych pogranicza. Równie ważne jest jednak funkcjonowanie na pograniczach różnych dyscyplin naukowych lub zgoła poza środowiskiem akademickim.

Dogan i Pahre dzielą uczonych innowatorów na trzy kategorie: pionierów, budowniczych i hybrydy. Pionierzy starają się rozszerzyć granice swojej dyscypliny. Usiłowania te prowadzą ich na *terra incognita*, na pola dotychczas ignorowane przez naukę. Pionierzy nie napotykają na ogół oporu ze strony innych dyscyplin, ponieważ podbijają terytoria do tej pory nieznane. Często nie pracowali oni na uniwersytetach, a niekiedy nie mieli nawet akademickiego wykształcenia. Wymienić tu można Adama Smitha, Sigmunta Freuda, Davida Ricardo i sławnego historyka imperium rzymskiego Edwarda Gibbona. Czas, w którym działali, różni się w zależności od dyscypliny, ale zawsze, już z samej definicji, stanowili oni pierwszą generację specjalistów.

Po pionierach przychodzą budowniczowie, których innowacyjność polega na ujawnieniu regularności związków przyczynowych dzięki badaniom empirycznym, na opracowaniu teorii, rozwijaniu pojęć i metod oraz tworzeniu instytucji i czasopism naukowych. Często stają się klasykami swojej dyscypliny. Są to jednak z reguły badacze monodyscyplinarni korzystający z pracy uczonych pogranicza.

Kiedy dyscyplina staje się już dojrzała, pojawiają się hybrydy. Uczony-hybryda jest typowym człowiekiem pogranicza, który inwestuje

część swojego zainteresowania w inną dyscyplinę lub pracuje na pograniczu dwóch albo więcej dziedzin nauki. Ponieważ intelektualny rozwój danej dziedziny jest znacznie szybszy niż zmiany jej ram instytucjonalnych, uczeni-hybrydzi, nawet ci najsławniejsi, często nie otrzymali katedry uniwersyteckiej w swojej dziedzinie. Max Weber na przykład nigdy nie objął katedry socjologii, ale był najpierw profesorem prawa, a następnie ekonomii.

Nieobojętny jest także wielokulturowy klimat miasta pogranicza – twórczego miasta, jakby dziś powiedział Richard Florida. Przykładem może być Wiedeń, w którym na przełomie XIX i XX w. zgromadzili się znakomici uczeni i artyści. Innowacje rodziły się jak grzyby po deszczu w wielu dziedzinach nauk przyrodniczych i społecznych. Ernst Mach, który był zarazem matematykiem, fizykiem i filozofem, a także niekiedy ekonomistą, psychologiem i biologiem, dostarczył wielu uczonym idei-hybryd. Jego prace psychologiczne wywarły istotny wpływ na koncepcje estetyczne ruchu *Jung Wien*. Poeta i dramaturg Hugo von Hofmannsthal uczęszczał na wykłady Macha na uniwersytecie, wykorzystując je w swojej twórczości. Również Robert Musil wiele mu zawdzięcza. Mach oddziałował też na Hansa Kelsena i jego pozytywną teorię prawa, a także na Alberta Einsteina. Krytyka języka Karla Krausa zainspirowała rozważania Arnolda Schoenberga na temat teorii muzyki i wpłynęła na jego twórczość kompozytorską. Z koncepcji Krausa zaczerpnął i Ludwig Wittgenstein. W Wiedniu przed 1914 r. powstał austromarksizm. W tym środowisku wychowali się również Paul Lazarsfeld, F.A. Hayek, Karl Polanyi, Karl Popper i Zygmunta Freud. Po I wojnie światowej, wraz z upadkiem imperium Wiedeń stracił swoje znaczenie, a od lat trzydziestych odpłynęła większość jego inteligencji. Miasto stało się drzemiącym miastem muzealnym. Oprócz Wiednia istnieje oczywiście więcej podobnych, choć nie tak spektakularnych, przykładów. Można wymienić Frankfurt nad Menem czy na mniejszą skalę Lwów, który był miejscem rozkwitu szkoły matematycznej o światowym znaczeniu (Jałowiecki 1992).

Peryferia i pogranicza a teoria socjologiczna

Na zakończenie przeglądu różnych wariantów „kondycji pogranicznej” i pożytków z niej płynących chcielibyśmy poczynić kilka uwag

o charakterze teoretycznym, wskazując na implikacje problematyki pogranicza i peryferii dla teorii społecznej. Przestrzeń pogranicza można rozumieć bardziej metaforycznie jako liminalną przestrzeń społeczną, w sensie, jaki nadał temu pojęciu Victor Turner (2006, 2010) – funkcjonują w niej jednostki o niejednoznacznych charakterystykach, takie, których nie można w precyzyjny sposób przypisać istniejącym w danym społeczeństwie pozycjom, rolom, warstwom, stanom czy klasom. Jest to też przestrzeń heterogeniczna, w której współistnieją ze sobą obszary o rozmaitych regulacjach normatywnych, regułach gry, kodach kulturowych, estetykach itp. I chociaż obszary te mogą być zorganizowane hierarchicznie (tzn. nie wszystkie muszą mieć jednakową wagę dla funkcjonowania zbiorowości), to jednak ich współistnienie jest traktowane jako oczywistość. Tak rozumiana pograniczność została przypisana społeczeństwom przednowoczesnym jako ich cecha charakterystyczna i – zgodnie z Hegłowską przypowieścią o sowie Minerwy – stała się przedmiotem refleksji w momencie, gdy społeczeństwa takie przestawały istnieć. W tym sensie jednym z głównych tematów klasycznej teorii socjologicznej końca XIX i początku XX w. są losy heterogenicznych przestrzeni społeczno-kulturowych w czasie tzw. wielkiej transformacji, ujmowanej przez klasyków jako proces modernizacyjny przekształcający *Gemeinschaft* w *Gesellschaft*, społeczeństwo militarne w przemysłowe czy teologiczne w naukowo zorganizowane. Mówiąc krótko, proces modernizacyjny, odpowiedzialny za powstanie nowoczesnego społeczeństwa, leżał też u podstaw dekonstrukcji płynnych, ambiwalentnych obszarów pogranicznych i przekształcenia ich w jednoznacznie zdefiniowane terytoria, oddzielone od siebie precyzyjnymi granicami – na tyle, na ile było to możliwe. W rezultacie pogranicza uległy marginalizacji jako coś „niestosownego” w nowych czasach, coś, co zasadniczo powinno zostać wyeliminowane, i stały się w ten sposób peryferiami centrów nowoczesnego życia.

Proces nowoczesnej dekonstrukcji i marginalizacji pogranicza możemy zinterpretować, odwołując się do teorii Mary Douglas i nawiązującego do niej Zygmunta Baumana, jako szczególnie przykład ludzkiego dążenia do porządkowania i klasyfikowania, związanego z poszukiwaniem bezpieczeństwa opartego na rutynie, oczywistości i bezproblemowości naszych zdroworoządkowych wizji świata (zob. Douglas 2007, s. 77; Bauman 2000, s. 21). Zdaniem Douglas dyskomfort i lęk, jakich

doświadczamy, spotykając się z przedmiotami i osobami niemieszczącymi się w naszych klasyfikacjach, manifestuje się w traktowaniu ich jako symbolicznego „brudu” – zaburzenia porządku i zanieczyszczenia uporządkowanego świata, które winno zostać z niego usunięte. „Brod” to dla Douglasa metafora niejednoznaczności i anomalii – tego wszystkiego co jest „nie na swoim miejscu”: „Nasze zachowania związane z nieczystością wyrażają reakcję odrzucenia wszystkich przedmiotów lub myśli mogących zakłócić lub naruszyć klasyfikacje, do których jesteśmy przywiązani” (Douglas 2007, s. 77). Pogranicze byłoby zatem jednym z wariantów opisywanego przez badaczkę „brudu”.

Zdaniem Zygmunta Bauman „brud” jest dla Douglasa kategorią zbiorczą, dotyczącą „wszelakich trosk o czystość i zabiegów z nią związanych, bez względu na to, czego te troski i zabiegi dotyczą: zmiatanie podłogi, piętnowanie heretyków i deportację cudzoziemców odsyła się wprost do tego samego motywu utrzymania ładu, czyli nadania otoczeniu takiej przejrzystości i zrozumiałości, by można było w nim działać celowo i postawione cele osiągać” (ibidem, s. 17–18). Egzemplifikacją tak rozumianego brudu jest w interpretacji Bauman „Obcy”: „Jeśli «brudem» jest ten składnik rzeczywistości, dla którego nie przewidziano miejsca w zaprowadzonym porządku (...) – tedy Obcy jest takiego właśnie «brudu» wcieleniem” (Bauman 2000, s. 22). Ci, którzy swoją innością stanowili wyzwanie dla codziennej rutyny „tubylców” lub którzy w wyniku procesów „oczyszczających” zostali uznani za obcych, „to ci, których klasyfikacja rozłączna czyni semantycznie «niedookreślonymi» lub – przeciwnie – obdarza na raz sensami, które logika klasyfikacji definiuje jako wzajem sprzeczne; a więc ci, którzy swym istnieniem kwestionują nieprzenikalność granic i znieważają majestat ładu” (ibidem, s. 37).

Według Douglasa każda kultura ma własny „idiom”, porządkujący rzeczywistość za pomocą schematu kategorii, wzorów i wartości, zapośredniczających indywidualne postrzeganie świata osób, które się daną kulturą posługują. W każdym z owych idiomów istnieje też specjalny „program” obsługujący doświadczenia z nim niezgodne: „Każdy system klasyfikacji musi stwarzać miejsce dla anomalii, każda kultura musi stawić czoło zdarzeniom, które wydają się podważać jej założenia. (...) Dlatego właśnie (...) każda kultura warta tego miana zawiera rozmaite zalecenia pozwalające radzić sobie z anomaliami i przypadkami

niejednoznaczny” (Douglas 2007, s. 80). Jednocześnie, powiada Bauman, choć wszystkie społeczeństwa mają swoje techniki „wytwarzania” obcych, to „każde wytwarza obcych swoistego dla siebie gatunku i wytwarza ich na swój własny sposób” (Bauman 2000, s. 35).

Nie każda kultura radzi sobie jednak z wieloznacznością i „doświadczeniem pogranicza” tak samo dobrze i jednakowo. W kulturach społeczeństw tradycyjnych osoby i przestrzenie o charakterze wieloznacznym i heterogenicznym mają swoją rację bytu: społeczeństwa takie charakteryzuje dość duża tolerancja ambiwalencji. Być może dzieje się tak dlatego, że mają one rozbudowaną sferę rytualno-symboliczną, która według Douglas (2007, s. 81) uwrażliwia ich członków na bogactwo znaczeń i pozwala znaleźć formułę dla zjawisk wymykających się sztywnym schematom. W takich społecznościach, jak pisał z kolei Turner (2010, s. 116–117), „ich niejednoznaczne i trudne do zdefiniowania atrybuty znajdują wyraz w bogatej różnorodności symboli”, a każda oparta na sztywnych rozgraniczeniach struktura posiada swoją *communitas*, w której rozgraniczenia te zostają zniesione.

Metaforą stosunku do wieloznaczności w tego rodzaju społecznościach jest figura „Obcego” znana z klasycznego eseju Georga Simmla: będąc obcym ciałem w danej zbiorowości, „jest mimo to organicznym członkiem grupy, żyjącym w jej obrębie na szczególnych warunkach” (Simmel 1975, s. 512), a jego status to mieszanina bliskości i dystansu. Taki obcy stanowi kategorię z istoty swej ambiwalentną, co przekłada się w społecznościach tradycyjnych na ambiwalentny stosunek do obcego. Obcy jest zagrożeniem, ale też, ze względu na swoje szczególne właściwości, bywa obiektem fascynacji. „Jest zagrożeniem – pisze Bernhard Waldenfels – ponieważ obce stwarza konkurencję wobec własnego, może je pokonać; jest pokusą, ponieważ obce budzi do życia możliwości, które w mniejszym lub większym stopniu były wykluczone przez porządku własnego życia” (Waldenfels 2002, s. 42). Kontakt danej kultury z wieloznaczną obcością jest więc ożywczy i pozwala uaktywnić te jej sfery, które zostały wyobcowane przez obowiązujące w niej struktury normalności. Podobne implikacje w sferze psychologii społecznej zawiera koncepcja „człowieka marginesu” (*marginal man*) Roberta Parka (1937) – człowiek ten staje się wewnętrznie bogatszy dzięki interakcji kultur, w których jednocześnie przebywa.

Początek nowoczesnego społeczeństwa jest zarazem początkiem końca wieloznacznych, pogranicznych hybryd reprezentowanych przez simmlowskiego obcego. „W harmonijnym łańdzu wymarzonego przez myśl nowoczesną, a realizowanym przez zabiegi ustawodawcze państwa, nie ma miejsca na «ni to, ni sio» ani na «i to, i sio» (...); nie ma miejsca na ambiwalencję poznawczą. Ładotwórstwo musi więc być wojną na wyniszczenie, toczoną przeciw ambiwalencji” (Bauman 2000, s. 37). Jedną z pierwszych ofiar nowoczesnego porządku są właśnie obszary pograniczne, które w toku rozwoju państw narodowych i ich walki o suwerenność są przecinane jednoznacznie określonymi i pilnie strzeżonymi granicami, oddzielającymi od siebie równie jasno określone organizmy państwowe (zob. Giddens 1991, s. 72–74).

Procesy te, towarzysząc zastępowaniu pogranicza przez granicę, dotyczą według Anthony’ego Giddensa oddzielania się czasu od przestrzeni i wykorzystania instytucji, które wspólnie przyczyniają się do homogenizacji i uniwersalizacji rytmów życia, miejsc i praktyk społecznych, zatracających tym samym swoją lokalną specyfikę (zob. Giddens 2002, s. 23–29). Jednocześnie rekonstrukcji ulega relacja centrum–peryferie: powstają nowe centra życia społecznego, ekonomicznego i kulturalnego, większość świata zaś ulega peryferializacji. Dzieje się tak dlatego, że poszczególne miejsca na nowej mapie świata nie są już względnie autonomicznymi mikrokosmosami, same dla siebie budującymi sensy codziennego życia. Decyzje o tym, co w nich się dzieje, coraz częściej zapadają z daleka od nich. W tym sensie nowoczesność wytwarza peryferie: obszary, których istnienie ma sens tylko w odniesieniu do centralnych metropolii i które zaludnione są przez zastępy czechowowskich sióstr, marzących tylko o tym, aby się do owych metropolii przeprowadzić.

Świat nowoczesny jest światem, w którym pogranicza zostały zastąpione granicami. Nowoczesne państwa starają się poprowadzić je w taki sposób, żeby kontury polityczne danego tworzy państwowego wypełniała treść kulturowa, która charakteryzuje większość ludności zamieszkującej na jego terenie (zob. Gellner 1983). Zakłada to politykę kontroli granic oraz wewnętrznej homogenizacji, eliminującej odrębność wspólnot lokalnych. Nowoczesna walka z ambiwalencją pogranicza jest jednak przedsięwzięciem wewnętrznie sprzecznym, gdyż produkuje wielkie ilości ludzi wykorzenionych i wykluczonych, którzy nigdzie nie przynależą.

Ludzie ci są następnie „organizowani” w nowe całości przez rozmaite ideologie nowoczesności („naród”, „rasa”, „klasa”). Ci zaś, którzy nie znaleźli miejsca we wspomnianych całościach, poddani są daleko idącej kontroli jako zagrożenie dla nowoczesnego ładu. Tak właśnie interpretuje nowoczesną „dyscyplinę” Michel Foucault – jako jednocześnie przyczynę powstania rzesz wykorzenionych „nomadów”, niemających swojego miejsca w strukturze społecznej, i jako środek „umiejscawiania” ich na nowo za pomocą różnych procedur kontrolnych (Foucault 1991, s. 207). Nic dziwnego, że „paradygmatycznym obcym” nowoczesności jest figura imigranta, opisana w 1944 r. przez Alfreda Schutza (1976), człowieka stojącego w obliczu obcego mu świata znaczeń i samym swoim istnieniem podważającego jego oczywistość. Obcy Schutza ma tylko dwie możliwości: albo przyjmie nowy świat znaczeń za własny i uzna go za coś oczywistego (na tyle, na ile to możliwe), albo zostanie skazany na życie marginalne, będące w istocie wykluczeniem.

„Produkcja” obcości związana jest również ze specyficzną dynamiką ery nowoczesnej, wymuszającą – jak zauważał Niklas Luhmann – identyfikację poprzez ciągle odróżnianie się od przeszłości i od przyszłości: „Cechy dzisiejszej nowoczesności nie są tymi, które charakteryzowały ją wczoraj, ani tymi, które będą ją charakteryzowały jutro, i na tym polega nowoczesność” (Luhmann 1998, s. 3). Ciągłe „zaczynanie od nowa”, cechujące nowoczesność, „wytwarza – pisze Bauman – coraz to nowe modele czystości, a wraz z nimi i nowe gatunki brudu (...). [Ł]adotwórstwo polega w tych warunkach głównie na (...) przeciąganiu coraz to nowych linii granicznych, identyfikowaniu i wyodrębnianiu coraz to nowych gatunków «obcych»” (Bauman 2000, s. 24).

Ofiarami nowoczesnej dynamiki są jej „pełnoprawni” obywatele, skazani na życie w stanie permanentnej anomii i próby ucieczki od niej ku wyobrażonym rajom nowoczesnych projektów politycznych. W jeszcze większym stopniu są nimi ci, którzy zostali poza marginesy wykluczeni – bądź to w aspekcie czasowym: jako „przeżytki”, bądź to przestrzennym, na przykład jako „statyczny Orient” przeciwstawiony „dynamicznemu Zachodowi” (zob. Robins 1996, s. 62).

Tendencje wykluczające przenikały nowoczesność do tego stopnia, że można je znaleźć nawet w pracach umysłów skądinąd wielkich. Zastanawiając się nad istotą „europejskości”, Edmund Husserl pisał, że „w duchowym sensie do Europy w oczywisty sposób należą dominia

angielskie, Stany Zjednoczone itd., lecz nie (...) Cyganie, którzy stale wędrują⁵ po Europie” (Husserl 1965, s. 155). Cyganie zostali więc przez Husserla wykluczeni poza nawias Europy rozumianej jako „jedność życia duchowego i działalności twórczej” (ibidem). Myśliciel wygłosił tę tezę w 1935 r. – roku ogłoszenia Ustaw Norymberskich. W rok później jego nazwisko zostało usunięte z listy wykładowców uniwersytetu we Freiburgu, okazało się bowiem, że w tej wizji europejskiego ducha, jaka przyświecała nazistom, nie było miejsca na „filozoficzne miazmaty niearyjczyków”.

Cytowany tu już Andrzej Stasiuk wiele lat później również podszedł do Romów jako obcych Europie. Jednakże potraktował ich „obcość”, po pierwsze, jako ich własny wybór (nie do końca słusznie), po drugie zaś – jako wyzwanie dla naszej europejskiej tożsamości i zaproszenie do refleksji:

Ich obecność mnie niepokoi, a zarazem wzbudza podziw. Gdy patrzę na ich marginalny żywot, powaga mojej „europejskości” zostaje radykalnie zakwestionowana. (...) Czyżby od sześciuset z górą lat pozostawali ślepi i nieczuli na nasze osiągnięcia? (...) To przecież nie do wiary, że nasz świat może być aż tak nieinteresujący. To przecież w głowie się nie mieści, by nie podjęto choćby naśladownictwa, by nie spróbowano, choćby nieudolnie, skopiować go! Tysiące lat naszej cywilizacji traktować co najwyżej jako źródło zysku i miejsce pod obozowisko! (Stasiuk 2006, s. 80).

Tym samym polski twórca wpisał się w inną, antyesencjalistyczną wizję europejskości, taką, jaką eksponował na przykład Leszek Kołakowski. Uważał on, iż

umiejętność samokwestionowania, umiejętność wyzbycia się – na przekór silnemu oporowi, rzecz jasna – pewności siebie, samozadowolenia, leży u źródeł Europy jako siły duchowej; zrodził się z niej wysiłek łamania własnego „etnocentrycznego” zamknięcia. Ta zdolność określiła naszą kulturę, zdefiniowała jej niepowtarzalną wartość. Ostatecznie można powiedzieć, że europejska identyczność kulturalna utwierdza się w odmowie przyjęcia jakiegokolwiek identyfikacji zakończonej, więc w niepewności i niepokoju (Kołakowski 2006, s. 16).

⁵ Tłumacz wydania angielskiego, którym się tutaj posługujemy, litościwie przełożył w ten sposób użyte przez Husserla w oryginale słowo *herumvagabundieren*, oznaczające „włóczęganie się”, „włóczenie się” i mające wydźwięk pejoratywny. Zob. tekst niemiecki w internetowym wydaniu Bibliotheca Augustana: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/20Jh/Husserl/hus_kris.html.

Podobnymi torami płynie myśl Waldenfelsa, który pisze, że „pytanie o Europę nie wypływa z czystego poszukiwania samego siebie, lecz z z a k w e s t i o n o w a n i a, które uwalnia obce we własnym, a tym samym zawsze i n n ą E u r o p ę” (Waldenfels 2002, s. 142).

Takie ujęcie europejskiej tożsamości pozostaje jak najbardziej zgodne z „duchem nowoczesności” opisywanym przez Luhmanna i świadczy o tym, że modernizacja jest procesem paradoksalnym, który prowadzi do rezultatów zaprzeczających temu, co jeszcze niedawno uważano za nowoczesność. Krótko mówiąc, rezultatem nowoczesnej walki z ambiwalencją pogranicza okazało się uczynienie z niej paradygmatycznego doświadczenia obecnej, „późnej” nowoczesności, określanej czasami jako „ponowoczesność”. Obecne społeczeństwa i kultury nie są już odrębnymi całościami, otoczonymi pilnie strzeżonymi granicami. Znajdują się raczej w stanie „płynnym”, na który oddziałują globalne siły ekonomiczne, migracje i procesy kulturowej hybrydyzacji (zob. Herzfeld 2001, s. 47). Późna nowoczesność staje się jednym wielkim, ambiwalentnym pograniczem, w którym uchodźcy, migranci, wysiedleni i bezpieczeństwa tworzą diasporyczne zbiorowości poddane ponadnarodowym przepływom kulturowym, zacierającym granice pomiędzy „tu” i „tam”, centrum i peryferiami, metropolią i kolonią (zob. Gupta, Ferguson 2004, s. 271).

Nasza tożsamość jest we współczesnym świecie wytwarzana w miejscach nowego rodzaju: abstrakcyjnych, wyobrażonych, oderwanych od konkretnych fizycznych przestrzeni, znajdujących się „pomiędzy” ustalonymi narracjami tożsamości i ich polityczno-przestrzennymi „kontenerami”, w liminalnych strefach, w których miesza się ze sobą rozmaite wpływy kulturowe (zob. Bhabha 1994, s. 2). Takie pogranicza społeczno-kulturowe, organizowane w głównej mierze przez mass media i przemysł kulturalny, odpowiedzialne są dziś za kształtowanie hybrydycznych tożsamości, których nie można już opisać ani w kategoriach niepowtarzalnej substancji, ani pilnie strzeżonej granicy oddzielającej „nas” od „nich” (ibidem, s. 52).

Według Arjuna Appaduraia tożsamości powstające w takich przestrzeniach pogranicznych mają charakter „etnoobrazów” – płynnych i nieregularnych „panoram ludzkich”, które składają się z przemieszczających się grup i jednostek (Appadurai 2005, s. 52–53). Proces ich tworzenia zapośredniczony jest zaś według tego autora przez „mediaobrazy”, oferujące swoim odbiorcom

szereg składników (takich, jak postaci, intrygi i formy tekstowe), z których można skomponować wyobraźniowe skrypty biograficzne, zarówno własne, jak również tych innych, żyjących w innych miejscach ludzi. Skrypty te mogą być i są dezagregowane i składane w złożone zestawy metafor regulujących ludzkie życie, ponieważ pomagają w ukonstytuowaniu narracji o Innym oraz wykreowaniu protonarracji potencjalnych biografii, marzeń stanowiących wstęp do pragnienia ich realizacji i do zmiany (ibidem, s. 55–56).

Powyższy opis niedwuznacznie sugeruje, że pogranicze, jako społeczny kontekst procesów budowania tożsamości, powróciło zwycięsko z wojny, jaką wydała mu nowoczesność. Powróciło jednak radykalnie odmienione. Można odnieść wrażenie, że znajduje się teraz wszędzie, tracąc swój pierwotny, przestrzenny wymiar. Życie w nim nie jest też specjalnie komfortowe – stąd być może tendencja do nostalgicznej ideologizacji dawnych obszarów pogranicznych, które mogły rozkwiatać właśnie dlatego, że gdzie indziej ich nie było. Co więcej, mimo że świat stał się domeną globalnych przepływów, ciągle istnieją w nim rozmaite, dawne i całkiem nowe formy wykluczenia. Nie każdy „etnoobraz” oferuje jego uczestnikom jednakowe szanse i nawet na pograniczu można zostać zmarginalizowanym. Ponadto pojawiają się symptomy reakcji na taki świat w postaci rozmaitych ruchów fundamentalistycznych, antyimigranckich czy głoszących kres polityki wielokulturowości. Jednocześnie jednak kryzys ekonomiczny pogłębia proces osłabiania państw, co oznacza, że wspomniane ruchy „antypograniczne” stają w obliczu problemu braku jasnego politycznego sformułowania „granicy”, której miałyby bronić. Czy rezultatem tej sytuacji będzie wyłonienie się nowego, postnarodowego ładu (na co ma nadzieję Appadurai), czy też chaos krwawych konfliktów etniczno-religijnych (jak zgodnie straszą nowa prawica i nowa lewica), czy też jakiś nowy, uniwersalny projekt homogenizacyjny (w rodzaju na przykład fundamentalistycznego ruchu polityczno-religijnego) – o tym zapewne przekonamy się już niedługo.

Bibliografia

- Andruchowicz J., Stasiuk A. (2001). *Moja Europa*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Appadurai A. (2005). *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji* (przeł. Z. Pucek). Kraków: Universitas.

- Attali J. (2006). *Une brève histoire de l'avenir*. Paris: Fayard.
- Baniewicz E. (1994). *Z dołu widać inaczej*, przedruk fragmentów *Trybuna Śląska*, nr 203, cyt. za: Szczepański M.S. (1995). „Regionalizm Górnośląski w społecznej świadomości”, w: M. Wanatowicz (red.), *Regionalizm a separatyzm – historia i współczesność*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Bauman Z. (2000). *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo Sie!
- Bhabha H. (1994). *The Location of Culture*. London–New York: Routledge.
- Braudel F. (2006). *Gramatyka cywilizacji* (przeł. H. Igalsen-Tygielska). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Castells M. (1982). *Kwestia miejska* (przeł. B. Jałowiecki, J. Piątkowski). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Dogan M., Pahre R. (1991). *Innovation dans les sciences sociales. La marginalité créatrice*. Paris: Presses Universitaires de France (obszerne omówienie tej książki: Jałowiecki 1992).
- Douglas M. (2007). *Czystość i zmaza* (przeł. M. Bucholc). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Foucault M. (1991). *Panopticism*, w: P. Rabinow (red.), *The Foucault Reader*. London: Penguin Books.
- Gellner E. (1983). *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Giddens A. (1991). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens A. (2002). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności* (przeł. A. Szulżycka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gupta A., Ferguson J. (2004). „Poza «kulturę»: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy” (przeł. J. Giebułtowski), w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Herzfeld M. (2001). *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*. Malden–Oxford: Blackwell.
- Husserl E. (1965). „Philosophy and the crisis of European man”, w: E. Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (przeł. Q. Lauer). New York: Harper Torchbooks.
- Jałowiecki B. (1992). „Innowacje w naukach społecznych”, *Studia Socjologiczne*, nr 3–4.
- Jałowiecki M. (2000). *Na skraju imperium*. Warszawa: Czytelnik.
- Kołąkowski L. (2006). „Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego”, w: L. Kołąkowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Kraków: SIW Znak.
- Luhmann N. (1998). *Observations of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

- Łukowski W. (2009). „Miasto na granicy w poszukiwaniu symbolicznej spójności”, w: W. Łukowski, H. Bojar, B. Jałowiecki, *Spoleczność na granicy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Nawrocki T. (2006). *Trwanie i zmiana lokalnej społeczności górniczej na Górnym Śląsku*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Park R.E. (1937). „Cultural conflict and the marginal man”, w: E. Stonequist, *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Piasecki S. (1994). *Kochanek Wielkiej Niedźwiedzicy*. Warszawa: Świat Książki.
- Robins K. (1996). „Interrupting identities: Turkey/Europe”, w: S. Hall, P. du Gay (red.), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.
- Schutz A. (1976). „The stranger. An essay in social psychology”, w: A. Schutz, *Collected Papers*, t. II: *Studies in Social Theory*. The Hague: Nijhoff.
- Simmel G. (1975). „Obcy”, w: G. Simmel, *Socjologia* (przeł. M. Łukaszewicz). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sowa K.Z. (1994). „Słowo wstępne”, w: W. Bonusiak, J. Buszko (red.), *Galicja i jej dziedzictwo*, t. I. Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Stasiuk A. (2004). *Jadąc do Babadag*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Stasiuk A. (2006). *Fado*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Strassoldo R. (1984). „The social construction and sociological analysis of space”, w: B. Hamm, B. Jałowiecki (red.), *The Social Nature of Space*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Szmeja M. (1994). „Polacy, Niemcy, czy Ślązacy? Rozważania o zmienności identyfikacji narodowej Ślązaków”, w: W. Misiak (red.), *Mniejszość niemiecka w Polsce i Polacy w Niemczech*. Wrocław: Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Turner V. (2006). *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu* (przeł. A. Szyjewski). Kraków: Nomos.
- Turner V. (2010). *Proces rytualny. Struktura i antystruktura* (przeł. E. Dzurak). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Urbanek M. (1996). „Osobny Kraków”, *Polityka*, nr 4.
- Waldenfels B. (2002). *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego* (przeł. J. Sidorek). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Zarycki T. (2009). *Peryferie. Nowe ujęcia zależności centro-peryferyjnych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Część I

Zagadnienia teoretyczne

Tomasz Zarycki

Instytut Studiów Społecznych UW

Peryferie czy pogranicza? Krytyczne spojrzenie na współczesne sposoby posługiwania się pojęciem „pogranicza”

W niniejszym tekście chciałbym zaproponować krytyczne spojrzenie na dominujące obecnie sposoby posługiwania się pojęciem „pogranicza”. W szczególności odnosić się będę do jego funkcjonowania we współczesnym dyskursie nauk społecznych głównego nurtu, a także w sferze praktyk społecznych znajdujących się pod wpływem owego dyskursu. Idea czy też hasło „pograniczy” w obecnym rozumieniu cieszy się już od dłuższego czasu niemalejącą popularnością zarówno na płaszczyźnie akademickiej oraz intelektualnej, jak też w dyskursach szeregu sfer praktyki społecznej, w szczególności polityki regionalnej i kulturowej. Chciałbym się więc zastanowić nad powodami, dla których model „pograniczy” zyskał sobie dziś aż taką nośność w polu naukowym oraz wskazać, co różni go od innych ujęć podobnych zagadnień, w szczególności od ujęć w kategoriach modeli centro-peryferyjnych.

Użyteczne rozróżnienia w odniesieniu do problematyki pograniczy poczynił Grzegorz Babiński (1997, s. 51), który wyróżnił dwa paradygmaty studiów nad nimi. Pierwszy paradygmat przyjmuje, iż zjawiska na pograniczach są swoiste i autonomiczne w stosunku do procesów zachodzących w centrach. Przyczyny procesów mających miejsce na pograniczu są w takim ujęciu w większości wewnętrzne, a więc i studia nad nimi ograniczać się mogą zasadniczo do ich obszaru. Paradygmat drugi zakłada, że pogranicza są przede wszystkim częściami większych całości

i zasadnicze przyczyny zachodzących tam zjawisk lokować należy poza ich granicami. Według tej koncepcji studia nad pograniczami muszą obejmować interakcje pomiędzy nimi a ich otoczeniem, z dużym naciskiem na analizę polityk prowadzonych na peryferiach przez podmioty zewnętrzne. Drugi z wyróżnionych tu paradygmatów odpowiada zasadniczo postrzeganiu pograniczy jako peryferii, pierwszy zaś przyjmowany jest w dużej części studiów prowadzonych w dominującym paradygmacie pogranicza. Sam Babiński bierze także pod uwagę to, że pogranicza prawie zawsze rozpatrywać można jako obszary peryferyjne. Stwierdza, że są one zawsze „czyjeś”, jakkolwiek podkreśla, że czasem mogą być to peryferie bez wyraźnych centrów. Co więcej, odwołuje się do teorii zależności centro-peryferyjnych, w szczególności do jej ujęcia przez znanego norweskiego politologa Steina Rokkana (1975). Przywołuje przede wszystkim jego rozróżnienie różnych wymiarów dominacji centrów nad peryferiami (politycznego, prawnego, kulturowego i religijno-kulturowego), zwracając uwagę za Rokkanem, że wymiary te nie muszą się pokrywać. Poszczególne centra wywierające wpływ na te same peryferie mogą bowiem dominować na ich terenie w różnych wymiarach, tworząc na peryferiach specyficzną konfigurację oddziałujących na nie, często wzajemnie się neutralizujących sił. Uznając intelektualną użyteczność narzędzi teoretycznych z zakresu zależności centro-peryferyjnych oraz przychylając się do postulatu konieczności analizy pograniczy w szerszym kontekście większych całości, w których funkcjonują, Babiński, jak wszyscy prawie badacze pograniczy, wraca jednak do tego ostatniego pojęcia jako podstawowego punktu odniesienia swoich analiz, raczej unikając terminu „peryferie”.

Jak można przypuszczać, preferencja dla paradygmatu „pogranicza” kosztem paradygmatu „centro-peryferyjnego”, która zresztą przejawia się dziś w większości prac poświęconym regionom uznanym za wielokulturowe i/lub położonym w sąsiedztwie granicy, w zupełnym zignorowaniu podejść centro-peryferyjnych, ma istotne liczne uwarunkowania, m.in. polityczne lub ideologiczne. W szczególności można zwrócić uwagę na to, że paradygmat centro-peryferyjny wpisuje się dość wyraźnie w tzw. podejścia krytyczne czy też lewicowe, inspirowane m.in. tradycją szkoły teorii zależności (*teoría de la dependencia*) z jej klasykami, takimi jak Raul Prebisch i Celso Furtado, oraz dorobkiem teorii systemu światowego rozwijanej pod kierunkiem Immanuela Wallersteina. Współcześnie

paradygmat centro-peryferyjny odnieść można do analiz krytycznych procesów globalizacji, a szerszej – do podejścia opierającego się na badaniu konfliktów społecznych, problemów władzy i nierówności społecznych, przemocy symbolicznej oraz różnych form dominacji i natury hierarchii społecznych. Jednym z bardziej znanych przedstawicieli tego nurtu badawczego jest także Pierre Bourdieu skupiający się w ostatnich latach swoich życia na badaniu nowych form dominacji (Bourdieu 2001). Podejściu temu należałoby przeciwstawić znacznie bardziej popularny, zwłaszcza we współczesnej Polsce, paradygmat integracji społecznej, w który zdaje się wpisywać większość badań prowadzonych w ramach paradygmatu pogranicznego. Chodzi tu o podejście oparte na badaniu mechanizmów wzmacniających siły spójności i solidarności społecznej (Siisiäinen 2000). Poszukuje ono sposobów tworzenia i internalizacji przez wspólnoty podzielanych wartości wytwarzających konsensus ideowy, równowagę sił społecznych. Ten abstrahujący zwykle od problematyki nierówności i konfliktów paradygmat jest też bazą do tworzenia recept wzmocnienia społecznych podstaw stabilnego rozwoju gospodarczego. Poszukiwanie rozwiązań zwiększających sprawność gospodarczą wydaje się w tym ujęciu zwykle priorytetem, za pomocą którego uzasadnia się też często proponowane normatywne modele reform społecznych, w szczególności przebudowy społeczności uznanych za wielokulturowe czy różnorodne społecznie. Dla przedstawicieli tego paradygmatu, do których zaliczyć można m.in. Roberta Putnama, kluczową wartością jest uogólnione zaufanie i kapitał społeczny rozumiany jako zasób budowany i wykorzystywany wspólnie przez społeczności. Stanowi on więc także pojęcie, do którego odwołują się często teoretycy i analitycy regionów w paradygmacie pograniczy.

W niniejszym tekście chciałbym się przyjrzeć współczesnym polskim sposobom funkcjonowania dyskursu pograniczy z perspektywy wspomnianego wcześniej podejścia krytycznego, odwołując się zarówno do tzw. krytycznej analizy dyskursu (Duszak, Fairclough 2008), jak i wzmiankowanych teorii zależności centro-peryferyjnych. Pragnę więc zwrócić uwagę na to, jak ujmować można regiony określane dziś w pierwszej kolejności jako pograniczne z punktu widzenia analizy centro-peryferyjnej. Przypomnijmy, że podstawowa typologia peryferii Steina Rokkana (1980) obejmuje następujące kategorie: peryferie stykowe (*interface peripheries*), enklawy (*enclaves*), niedoszące centra (*failed centers*) oraz

peryferie zewnętrzne (*external peripheries*). Zauważmy, że pogranicza mogą być prawie zawsze rozumiane jako regiony nakładania się na siebie oddziaływań dwu lub większej liczby ośrodków centralnych, czyli w modelu Rokkana odpowiadać będą zwykle peryferiom stykowym. Co daje nam takie ich ujęcie? Przede wszystkim wpisuje ich analizę w pierwszy z wyróżnionych przez Grzegorza Babińskiego paradygmatów, a tym samym kieruje uwagę na interakcję pomiędzy badanymi regionami a silniejszymi ośrodkami, od których zależą. Unikamy w ten sposób analizy procesów społecznych w sposób abstrahujący od ich szerszego otoczenia. Dodatkowo analiza w kategoriach Rokkanowskich nie tylko uwypukla znaczenie zależności pomiędzy centrami i peryferiami, lecz także wskazuje na istotność interakcji wyższego szczebla pomiędzy centrami konkurującymi o wpływy na danych peryferiach stykowych. Chodzi tu z jednej strony o interakcje pośrednie na danym pograniczu oraz na innych obszarach i polach stykowych pomiędzy danymi centrami, z drugiej zaś – o interakcje bezpośrednie, które można określić mianem kontaktów „ponad głowami” danych peryferii. Procesy zachodzące w skali regionalnej mogą być bowiem silnie powiązane z tym wyższym, często nawet globalnym aspektem relacji pomiędzy centrami różnych szczebli. Wyraźne jest więc w podejściu centro-peryferijnym podkreślenie znaczenia relacji władzy pomiędzy podmiotami w różnych wchodzących ze sobą w interakcję wymiarach. Kluczowy jest tu proces podporządkowania peryferii przez centra, jego zmienna dynamika obejmująca także cofanie się zależności i jej zmiany w wymiarach hierarchii pól różnego szczebla (globalnego, narodowego, regionalnego itp.) i charakteru (politycznego, ekonomicznego, kulturowego, religijnego itp.) oraz powiązanych z różnymi ośrodkami centralnymi. W podejściu pogranicznym, podobnie jak w większości analiz w paradygmacie integracyjnym, relacje władzy, szczególnie te wynikające z zewnętrznej gry nierzadko wzajemnie neutralizujących się interesów, zostają zwykle mniej lub bardziej zmarginalizowane. Pogranicza jawią się więc tu jako swoista „ziemia niczyja”, na której swobodnie przenikają się tradycje i najróżniejsze kultury, a podmioty znajdujące się w jej przestrzeni mają pełną wolność wyboru tożsamości wynikającą z ich indywidualnie konstruowanej podmiotowości. Ten sposób oglądu pogranicznej rzeczywistości społecznej wiąże się także z tym, iż omawiane podejście charakteryzuje się też zwykle przyjęciem normatywnego założenia o malejącej

roli państwa narodowego. Założenie to rozumiane jest bądź to jako opis rzeczywistości społecznej, a w szczególności jej najbliższej przyszłości, bądź to jako co najmniej postulat warunkujący sposób projektowania idealnych wizji badanych regionów i normatywnego określania ich pożądanej trajektorii rozwoju. Zwykle towarzyszy mu pomijanie analizy wymiaru geopolitycznego położenia regionów i unikanie nazywania po imieniu geopolitycznie uwarunkowanych napięć i hierarchii obserwowanych w społecznościach regionalnych w związku z uwikłaniem ich elit w zewnętrzne gry geopolityczne. Tę ostatnią okoliczność można tłumaczyć także kompromitacją geopolityki jako pseudonauki wykorzystywanej przez dekady do legitymizacji działań o jawnie politycznym, a często ekspansjonistycznym charakterze. Warto jednak zwrócić uwagę na współczesny rozwój tzw. geopolityki krytycznej (Ó Tuathail 1996), która próbuje dostarczyć narzędzi opisu zależności globalnych, niebędących jednocześnie formą narzucania i legitymizacji określonych normatywnych wizji porządku światowego. Analizuje ona bowiem jako oddzielną kategorię „obrazy” ładu geopolitycznego, odwołując się do krytycznej analizy dyskursu, dzięki czemu jest w stanie przynajmniej częściowo uniknąć bezrefleksyjnego uwikłania w reprodukcję relacji władzy. Jak wiadomo, zostały już podjęte interesujące próby stosowania geopolityki krytycznej do opisu procesów geopolitycznych zachodzących w naszej części Europy (Kuus 2007).

Charakterystyczną cechą dyskursu „pogranicza” wydają się także wyraźne w nim napięcia pomiędzy elementami deskryptywnymi a normatywnymi. Z jednej strony prace odwołujące się do paradygmatu pograniczny zawierają często bardzo silny komponent empiryczny, starając się w sposób systematyczny rekonstruować relacje społeczne w określonych społecznościach. Z drugiej strony ich punktem odniesienia jest nierzadko mniej lub bardziej normatywna wizja ładu społecznego, który określić można jako idealną wspólnotę wielokulturową funkcjonującą w oderwaniu od relacji dominacji. Wiele analiz prowadzonych w tym paradygmacie wieńczy przedstawienie przez autorów różnego rodzaju zaleceń i wskazówek dla polityk regionalnych i lokalnych. Często są to zalecenia o charakterze politycznym sugerujące określone wybory w kształtowaniu tożsamościowych ram funkcjonowania społeczności. Te cechy omawianego dyskursu mogą być podstawą do spojrzenia na współczesny akademicki paradygmat opisu „pograniczny” jako na kolejną ich ideologię.

Chciałbym się tu odwołać do propozycji Grzegorza Babińskiego wspominającego o „ideologiach pogranicza” rozumianych jako „przypisywanie tym obszarom i zamieszkującym im ludziom jakiejś szczególnej roli, powinności, czasami wręcz misji – na tym obszarze w odniesieniu do centrum” (Babiński 1997, s. 58). Według tego autora ideologie pogranicza „związane były zawsze z dążącymi do dominacji na tych obszarach zbiorowościami zewnętrznymi, najczęściej narodami, bądź z dążącymi do mniejszej czy większej autonomii zbiorowościami z obszarów pogranicza” (ibidem, s. 62). Babiński cytuje w tym kontekście przede wszystkim słynną koncepcję „przesuwającego się pogranicza” Fredericka J. Turnera z 1893 r., pogranicza, na którym wykuwał się amerykański etos pioniera (Turner 1893). Za jej formy uznać można także różne ideologie kresowe, Polską czy też rosyjską ideologię Syberii (Bassin 1993), jak również niemiecką ideologię wschodnich rubieży Prus (Hryniewicz 2008). Babiński wspomina ponadto o ideologii „tutejszości” będącej dla odmiany przejawem akceptacji statusu peryferyjnego. Przeciwwstawia jej ideologie podmiotowości obszarów pogranicza, których formami mogą być programy regionalnej autonomii czy politycznej odrębności (Babiński 1997, s. 64). Co jednak znaczące, autor ten nie wydaje uważać za ideologię pogranicza jej współczesnego paradygmatu dominującego w dyskursie nauk społecznych. Pozostaje on bowiem dla niego w dużym stopniu znaturalizowaną ramą teoretyczną własnych analiz, choć należy zaznaczyć, iż wyidealizowanego mitu pogranicza nie traktuje on jako opisu rzeczywistości, rozpatrując go raczej w kategoriach możliwości. Píše m.in., że

przejściowy i niedookreślony charakter pogranicza i zamieszkujących je społeczności może rodzić większą otwartość i tolerancję. Częściej spotykana inność, która może nawet stać się częścią swojskości, pozwala postrzegać odmienność jako coś normalnego. Tolerancja może się kształtować zwłaszcza na tych obszarach pogranicznych, na których żadna z zamieszkujących je zbiorowości nie dominuje i nie dąży do dominacji (Babiński 1997, s. 60).

Powyższy cytat w formie warunkowej wskazuje na jeden z kluczowych elementów idealistycznej wizji pogranicza funkcjonującej we współczesnym dyskursie akademickim. Chodzi o przypisywanie pograniczu szczególnej tolerancyjności oraz otwartości. Przyjrząc się obecnie innym założeniom dyskursu pogranicza, wskazując jednocześnie

na ich dyskusyjność. Fundamentalną presupozycją towarzyszącą rozważaniom prowadzonym w ramach paradygmatu pograniczy jest też związana z postulatem zaniku państwa narodowego wizja wrastającej transparentności wszelkich granic i coraz większego przenikania się przeróżnych wpływów kulturowych oraz grup społecznych. Jak pisze na przykład Renata Suchocka, „symbolem współczesności staje się permanentna transgraniczność i przekraczanie granic, także indywidualnej i zbiorowej tożsamości” (Suchocka 2005, s. 17). Jak się wydaje, ta wizja bezprecedensowej przepuszczalności dawnych granic i nieznaney wcześniej mobilności może być uważana za dyskusyjną, zwłaszcza jeśli zagadnienie rozważać będziemy w dłuższym i szerszym kontekście historycznym. Szczególnie przenikliwej i obszernej krytyce poddał je niedawno niemiecki geograf Ulrich Best (2007). Analizując problematykę na przykładzie sposobów opisywania pogranicza polsko-niemieckiego w dyskursach głównego nurtu, wskazał, iż dawny model „granicy jako bariery” zastępowany jest dziś coraz częściej przez hasła „przestrzeni przepływów”, ducha transgresji oraz slogany o interakcji i współpracy. Wezwanie do przekraczania, otwierania granic, wcześniej będące hasłem krytycznym wobec dominującego państwa narodowego, zostało więc dziś według Besta przejęte przez nowy neoliberalny „dyskurs władzy”, a to rodzi konieczność zdefiniowania nowych celów myśli krytycznej. Jak wskazuje Best, powszechnie suponowana transgraniczność, której symbolem jest przede wszystkim znoszenie granic jako widocznych barier w przestrzeni Unii Europejskiej, może być kwestionowana przez uwypuklenie mało widocznych w dyskursach głównego nurtu aspektów niezmiennego funkcjonowania granic. W szczególności brak szlabanów na drogach nie oznacza, że wszystkie granice są równie przenikalne dla każdego. Zapomina się często nie tylko o trwających formalnie ograniczeniach w podróżowaniu dla wielu kategorii osób, lecz także o ograniczeniach wynikających z innych wymiarów, na przykład ekonomicznego (brak środków na przemieszczanie się) czy kulturowych (brak kompetencji językowych lub innych). Wreszcie Best pokazuje, że brak formalnych kontroli granicznych nie oznacza zaniku hierarchii i relacji władzy zarówno pomiędzy jednostkami przestrzennymi, jak i grupami społecznymi kontrolującymi określone terytoria. Można ponadto zauważyć, że w przestrzeni europejskiej, oprócz procesów osłabiania się roli granic, trwają analogiczne procesy wzrostu ich znaczenia. Doskonałym

przykładem jest tu polska granica wschodnia z Ukrainą, a przede wszystkim z Białorusią i Rosją, w ruchu z którymi obowiązuje od 2004 r. dość surowy obustronny reżim wizowy. Wizja jego narastającej funkcji izolującej, wzmocnionej m.in. w wyniku wejścia Polski do strefy Schengen w ostatnich latach, nie wpisuje się zupełnie w paradygmat wszechogarniającej transgraniczności. Dlatego prawdopodobnie nie jest częstym przedmiotem krytycznych dyskusji, które musiałyby wskazywać na kluczową rolę odegraną przez Unię Europejską w procesie dającym się określić w teoretycznym języku Rokkana jako przesunięcie Polski wschodniej z kategorii peryferii stykowej ku peryferii zewnętrznej, a więc pozostającej pod wpływem jednego tylko centrum. Joanna Kurczewska i Hanna Bojar dość szczegółowo zrekonstruowały słabo słyszalne w dyskursach głównego nurtu, a powszechne w regionie obawy liderów społeczności przygranicznych Polski wschodniej dotyczące zbliżającego się zamknięcia granicy (Kurczewska, Bojar 2002). Jak się wydaje, znaczna część owych obaw okazała się zasadna, zamknięcie wschodniej granicy Polski przyniosło bowiem drastyczne ograniczenie wymiany towarowej i osobowej, w konsekwencji będąc zdecydowanie negatywnym impulsem dla gospodarki całego regionu (Stypułkowski 2011).

Inną często przypisywaną dziś regionom klasyfikowanym jako pogranicza cechą jest szczegółna kulturowa otwartość i różnorodność, które stymulować mają cenioną dziś powszechnie w dyskursie głównego nurtu zdolność do innowacyjności. Zbigniew Świątkowski pisał na przykład w następujący, charakterystyczny sposób o pograniczu polsko-niemieckim: „Zderzenie różnych doświadczeń kulturowych owocuje wielością punktów widzenia, większą otwartością na nowe pomysły i wielością interpretacji. Jest to zjawisko szczególnie sprzyjające innowacjom na skutek poszerzania znaczeń problemów i zwiększania liczby możliwych wariantów ich rozwiązywania” (Świątkowski 2005, s. 301). Ten sam autor, co ciekawe, uznaje jednak równocześnie za naturalne, iż „postęp dokonujący się na terenach peryferyjnych dzisiaj, tak jak i w przeszłości, musi się opierać na transferze innowacji. Efektem tego transferu jest przejście wzorców zachodnich przez peryferie gospodarki europejskiej. Przejmowanie innowacji ułatwia procesy modernizacyjne, szczególnie gdy towarzyszą temu nasilone kontakty z zagranicznymi producentami i konsumentami, dla których te standardy są oczywistym elementem obrazu świata” (ibidem 2005, s. 304).

Owo pomieszanie cech przypisywanych tradycyjnie odpowiednio centrom oraz peryferiom w nowym dyskursie pograniczy wydaje się zjawiskiem dość charakterystycznym. Jego paradoksalność można podsumować, odwołując się do idyllicznego hasła „centrum na peryferiach”, które sformułował w tytule tomu studiów poświęconych Ejszyszkom na Wileńszczyźnie jego redaktor (Perzanowski 2005). Takie idealistyczne przypisanie cech peryferii centrom wydaje się promować wielu innych autorów piszących o pograniczach, okazują się one bowiem w ich wizjach obdarzone cechami takimi, jak wspomniana tolerancja, otwartość, swoboda wyboru tożsamości czy innowacyjność, które – jak wiadomo – są równie często przypisywane ośrodkom centralnym, w szczególności globalnym metropoliom stającym się światowymi fabrykami idei przyciągających ludzi wszystkich kultur i wyznań. Tam odczuwają oni często wyzwolenie z dotychczasowych sieci społecznej kontroli i deklarują możliwość swobodnego wyboru swoich tożsamości, która staje się czynnikiem nieuniknionym w lokalne, peryferyjne gry interesów i ideologii. W tym kontekście można zadać istotne pytanie o to, czy wielokulturowość najbogatszych i najszybciej rozwijających się regionów świata, które stawiane są za wzór do naśladowania wszystkim peryferiom, jest nie tylko źródłem sukcesu światowych centrów, ale być może wcale nie rzadziej jego efektem. Nie brak bowiem rozważań na temat regionów peryferyjnych, które identyfikując ich kulturową różnorodność, odnoszą ją do różnorodności światowych metropolii, a przy tym sugerują potencjalność podobnej ścieżki wzrostu dla danej peryferii przy odpowiednim uregulowaniu i wykorzystaniu wielokulturowości. Problem wiąże się ze wspomnianym postulatywnym charakterem części dyskursów pogranicznych. Do zagadnienia tego wrócę jeszcze w niniejszym tekście, tymczasem chciałbym kontynuować refleksję nad przedstawieniem cech tradycyjnie przypisywanych centrom i peryferiom. W szczególności intryguje pojawiająca się w dyskursie pograniczy specyficzna opozycja rysowana pomiędzy centrami a peryferiami, które zwykle nie są określane tym ostatnim mianem, ale właśnie nazywane pograniczami. Na przykład Ryszard Kaczmarek twierdzi, iż „centra to tereny wykazujące w miarę jednolite cechy: stabilność granic, opartych zazwyczaj na naturalnych układach geograficznych, odrębność gospodarczą, jednorodność wyznaniową i kulturową” (Kaczmarek 2010, s. 53). Pogranicza natomiast w jego ujęciu to obszary,

na których brak było skłonności do jednolitości i centralizacji, stanowiące mieszaninę różnorodnych elementów i wpływów kulturowych. Ich cechą konstytutywną jest tzw. pograniczność, rozumiana jako peryferyjność, ale nie traktowana z tego powodu jako coś negatywnego, lecz tworząca samoistnie pozytywne wartości. Takim regionom brak stałych, wyodrębnionych granic zewnętrznych, wiele jest trwałych podziałów wewnętrznych, nie ma jednego centrum kulturowego ani centrum politycznego spajającego region, brak integrującej jednolitości kulturowej, wyznaniowej czy językowej (ibidem).

Justyna Kraszewska twierdzi zaś, iż „terytoria leżące na obrzeżach kultur, stykające się z innymi, wytwarzają swoiste centra, pozostające w jakiejś opozycji do sformalizowanego, ujednoliconego Centrum” (Kraszewska 2008, s. 150). Zauważa ona również, że na pograniczu kluczowe jest „doświadczenie zetknięcia się różnych losów, zdarzeń, języków w kontekście historii [, które] stanowi o «pograniczności»”.

W tej dość charakterystycznej wykładni nowej ideologii pogranicza dowartościowującej je kurtuazyjnie kosztem centrum pojawia się też nie rzadko istotne zderzenie z tradycyjną ideologią kresową funkcjonującą w tym dyskursie jako negatywny punkt odniesienia. Na przykład Justyna Kraszewska pisze, iż „za Pograniczem, inaczej niż za Kresami, stoi bowiem wielość perspektyw. Styk dwóch lub więcej narodów, grup etnicznych konstruuje przestrzeń pogranicza” (ibidem, s. 150–151). Autorka utrzymuje także, iż tereny pogranicza zawsze są zmieszane kulturowo, a „współistnienie na nich wielu etnosów niesie otwartość postaw” (ibidem). Dodaje ponadto, w sposób charakterystyczny próbując dowartościować pogranicze, iż „mimo peryferyjności położenia jest [ono] przestrzenią europejską” (ibidem, s. 151). W jej przekonaniu „Kresy mają granicę, mają swój «limes», są obszarem zaznaczonym, opanowanym a czasem wręcz zdominowanym przez jedną kulturę. Wielość istnieje, jest obecna na Kresach, stanowi o ich wartości. Jednak wielość jest tam także «mniejszością» wobec kultury «oficjalnej» – narodowej. Stąd też tak mocno akcentowana przez czynniki polityczne narodowość. «Polskość» Kresów istniała w zetknięciu z mniejszością – innością” (ibidem, s. 152). W takiej perspektywie „Kresy dochodzą do limesu, Pogranicze zaś go przekracza” (ibidem). Natomiast „kresowość, w którą wpisana jest różnorodność, nie przekracza jednak granicy swojej kultury. Trwa, zachowując własne wartości, jest «przedmurzem». Narażone na to, co zewnętrzne, i zobligowane przez swoje położenie do zachowania własnych

wartości. Pogranicze zaś istnieje tylko wówczas, gdy tworzy współistnienie, współbrzmienie różnych wartości, języków, tradycji. Z tego współistnienia tworzy się tygiel, mieszanka – Pogranicze” (ibidem).

Powyższa krytyka ideologii kresowej nie jest oceną nową. Pojawił się już cały szereg prac poddających mniej lub bardziej surowej krytyce tzw. dyskurs kresowy. Do jej prekursorów i bardzo wyrazistych przedstawicieli należy francuski historyk Daniel Beauvois (1994). Robert Szwed uznał, iż „tracąc swoją pierwotną wartość deskryptywną, termin «kresy» ostatecznie został zastąpiony w dyskursie naukowym terminem «pogranicze». Kategoria «kresów» stosowana poza jej historycznym kontekstem do opisu współczesnego wschodniego pogranicza Polski ma niską wartość eksplanacyjną” (Szwed 2010, s. 52). Wymienić można tu także prace Bogusława Bakuły (2006) czy Edwarda Kasperskiego (2007). W przekonaniu tego ostatniego autora dyskurs kresowy

niezadko bywa jawnie lub skrycie dyskursem polemicznym, znaczeniowo rozszczepionym, wewnątrznie zideologizowanym. Artykułuje i konfrontuje on położenie, subiektywne doświadczenia i racje rozmaitych, niezadko zantagonizowanych stron. Przybiera on także z tego względu charakter aksjologiczny, interpretacyjny oraz ideologiczny. Ale nie tylko. Dyskurs ten staje się w szerszym ujęciu jawnym lub zakamuflowanym dyskursem posiadania, roszczeń i resentymentów, innymi słowami, dyskursem władzy w Foucaultowskim rozumieniu tego słowa (ibidem, s. 98–99).

W tym kontekście zasadne wydaje się jednak pytanie, czy nie można by powiedzieć, iż nowym Foucaultowskim dyskursem władzy jest dziś także współczesny dyskurs pograniczy. W przeciwieństwie do w dużym stopniu już zdelegitymizowanego czy przynajmniej dość dobrze zdekonstruowanego dyskursu kresowego dyskurs pograniczy pozostaje znaturalizowaną ramą poznawczą znacznej części współczesnych analiz społeczności regionalnych, w szczególności w wymiarze społeczno-kulturowym.

Mówiąc o roli nowego dyskursu pograniczy jako narzędzia władzy symbolicznej, zwrócić można uwagę, iż wyidealizowane wizje pogranicza – jak wspomniałem – pojawiają się w nim raz jako cechy przypisane, innym razem jako postulaty teoretyków pograniczności stawiane dopiero przed regionami. Z jednej więc strony wyidealizowana pograniczność jest wybranym regionom przyznawana jako nobilitujący status, z drugiej zaś stanowi rysowane przed nimi wyzwanie czy wskazywany cel.

Wiąże się bowiem często z ciągle nie do końca rozpoznaną i nie w pełni uporządkowaną, a w efekcie niezaprzęgniętą do procesów rozwojowych wielokulturowością i różnorodnością pograniczy. Wciąż oddalające się pełne osiągnięcie tych i pokrewnych celów może mimochodem funkcjonować jako czynnik pozwalający przypisywać słabość regionów ich niedostatkom kulturowej mobilizacji oraz niepełnemu rozpoznaniu swej pograniczności. Ten stan niespełnienia pozwala na uzasadnianie niezbędności roli teoretyków pograniczy i daje im możliwość definiowania nowych podziałów i hierarchii społecznych w regionach. Dobrym przykładem takiego zdefiniowania wyzwań stojących przed pograniczami są prowadzone przez Joannę Kurczewską (2005) analizy postaw mieszkańców regionów zaklasyfikowanych jako pogranicza. Autorka ta wyróżniła dwa przeciwstawne „wzorce bycia na pograniczu”. Z jednej strony jest to negatywnie naznaczona „orientacja na granicę”, z drugiej zaś – dowartościowana przez nią „orientacja na pogranicze”. Wzorec pierwszy „wyraża się w kompensacyjnym wytworzeniu przez peryferyjną społeczność lokalną świadomości, którą można określić mianem świadomości obłożonej twierdzy. Na taką świadomość «pracującą» nastawienia autarkiczne, ksenofobiczne, roszczeniowe, które stanowią nadbudowę podziału przestrzeni fizycznej i społecznej na przestrzeń swoją i obcą” (ibidem, s. 374). Drugi wzorec „skupiony jest na postawie otwarcia, urzeczywistnianej przez próby pozytywnego spożytkowania własnych traumatycznych doświadczeń związanych z byciem przy granicy i znalezieniem się w sytuacji pogranicza. To spożytkowanie jest przekształcane w kapitał społeczny, staje się źródłem bogactwa życiowego i bogactwa imaginarium” (ibidem). W myśl wyjaśnień autorki chodzi w tym modelu m.in. o „możliwość takiego głębokiego samopoznania, które unieważni kompleks obłożonej twierdzy i doprowadzi do powstania nowego wzorca reakcji emocjonalno-intelektualnych opartego na idei harmonii, współdziałania czy przynajmniej tolerancji” (ibidem). W podobnym duchu wypowiadał się w tym samym tomie studiów poświęconych wschodnim pograniczom Polski Marian Kempny. W szczególności stwierdził on z wyraźnym rozczarowaniem, iż „występowanie «tożsamości pogranicza» jako tożsamości zdolnej do osławiania różnic kulturowych, tożsamości «budowanej na projekcie» dającym pierwszeństwo «bogactwu kulturowemu» wynikającemu z takiej różnorodności nie zaznaczyło się szczególnie wśród badanych” (Kempny 2005, s. 141). Jednocześnie wyraził przekonanie,

że spotykane na razie rzadko podobne postawy będą się z czasem upowszechniać, co uwarunkowane będzie zwłaszcza perspektywą rosnącej indywidualizacji społeczeństw, która zmieniać będzie także według niego charakter granic w Europie.

W analizach pograniczy o takim charakterze bardzo wyraźnie rysuje się dystans wobec społeczności regionalnych, szczególnie tych ich części, które nie rozwinęły pełnej „orientacji na pogranicze”. Pogranicza są bowiem w takim ujęciu potencjalnie regionami o wielkich perspektywach, mogącymi osiągnąć swoistą moralną wyższość nad centrami, w tym celu jednak muszą one sprostać stawianym przed nimi postulatom normatywnym. Ponadto malowanie obrazu wielu regionów w podobnych kategoriach może być postrzegane jako forma ich „orientalizacji”. Odwołuję się tu do koncepcji „orientalizmu” Edwarda Saida (1991), zastanawiając się, czy celebrowanie pogranicznej wielokulturowości, różnorodności, przenikania się tradycji itp. nie może być rozpatrywane jako forma egzotyzacji. Jest to bowiem zwykle swoista kulturalizacja peryferii, która podkreśla ich twórczy i inspirujący charakter, ale której nierzadko towarzyszą obrazy tajemniczej, egzotycznej nieprzeniknioności, trwania zaginionych gdzie indziej tożsamości, wartości, języków i tradycji mogących naturalizować dystans pomiędzy żyjącymi jakoby w „czasie teraźniejszym” czy nawet w „przyszłości” centrami a funkcjonującymi w „przeszłości” peryferiami. Ponieważ regiony wpisywane w kategorię pograniczy są zwykle regionami peryferyjnymi, pozostają one w mniejszym lub większym stopniu zmarginalizowane w wielu wymiarach, zwłaszcza ekonomicznym i politycznym. Narracje „pograniczne” mogą być więc rozpatrywane jako substytuty narracji osłabionego państwa narodowego, w szczególności tych jej elementów, które były silnie związane z kontekstem komunistycznym. Stanowiłyby one kulturową ramę służącą m.in. zachowaniu względnej spójności społecznej i tworzeniu subiektywnego poczucia własnej wartości w społecznościach tracących dotychczasowe ramy polityczne i ekonomiczne swojej egzystencji. Byłoby to elementem szerszego mechanizmu „kulturyzacji” obszarów peryferyjnych (Zarycki 2007), a więc celebrowania ich kulturowej specyfiki, różnorodności itp. przy marginalizacji ich ekonomicznego i politycznego podporządkowania. Innymi słowy, dyskurs „pograniczny” może być także postrzegany jako kompensacyjny. Joanna Kurczewska kompensacyjny charakter przypisywała wyłącznie dyskursowi „zorientowanemu

na granicę”, a więc krytycznemu wobec „innych” zdefiniowanych jako przedstawiciele odmiennych kultur, narodowości czy wyznań. Niemniej sugerowana przez nią alternatywa może być interpretowana jako konkurencyjna oferta kompensacyjna płynąca z centrum bądź centrów różnego szczebla (narodowego, ponadnarodowego itp.). W zamian za akceptację niezmiennego układu strukturalnego podporządkowania peryferie mogą w jej ramach skorzystać z możliwości symbolicznego ich docenienia i promocji w kategoriach przede wszystkim kulturowych. W takim układzie nowym „obcym”, będącym nie tyle wrogiem, ile przedmiotem pedagogicznych zabiegów, staje się mieszkaniec regionu, który nie zdołał się jeszcze przestawić z kolektywistycznej „orientacji na granicę” na indywidualistyczną „orientację na pogranicze”.

Można się zastanawiać, czy omawiana tu normatywna wizja pogranicza nie wpisuje się też niekiedy w powszechną obecnie tendencję do zdejmowania odpowiedzialności za politykę rozwojową z ośrodków centralnych i legitymizacji czynników kulturowych za pomocą podporządkowania im peryferii. Czy nie jest elementem sugerowania przez centra regionom peryferyjnym, iż każdy z nich stać się może nową Krzemową Doliną, jeśli tylko skutecznie wykorzysta swoje „zasoby endogeniczne” (tzn. wewnętrzne, w tym wypadku głównie kulturowe)? W opisanym kontekście dyskurs „pograniczy” należałoby może rozpatrywać jako wpisujący się w założenia tzw. nowego regionalizmu tworzącego współczesną ramę ideologiczną organizacji przestrzennej państw kręgu Unii Europejskiej (Gąsior-Niemiec 2008). Przypomnijmy, iż paradygmat „nowego regionalizmu” obejmuje symboliczne upodmiotowienie regionów, włączanie ich jako samodzielnych podmiotów do gry rynkowej. Istotną funkcją polityczną tego modelu jest obarczenie regionu odpowiedzialnością za własny los umożliwiające ograniczenie mechanizmów redystrybucyjnych w skali kraju. Ich swoistym substytutem staje się kulturowe uznanie, a mechanizm ten uzasadnia m.in. elastyczne i selektywne wykorzystanie regionów i ich zasobów przez korporacje transnarodowe bez konieczności uwzględniania interesów pozostałych części kraju. W praktyce jednak hasła wielokulturowości pograniczy są niezwykle trudne do zamienienia w pragmatyczne działania zwiększające podmiotowość regionów. Tradycyjną strategią jest tu wykorzystywanie tego wątku w promocji, w szczególności mającej na celu przyciągnięcie turystów, jakkolwiek jej efekty są często niezbyt spektakularne. Jak zwraca na przykład

uwagę Andrzej Sadowski, „utrzymuje się powszechna świadomość, że Białystok jest miastem wielokulturowym, choć generalnie mało wiadomo, co z tego wynika dla mieszkańców miasta” (Sadowski 2009, s. 58).

Inną wspominaną już cechą przypisywaną często pograniczom w omawianym dyskursie jest panująca w nich relatywna swoboda wyboru tożsamości, zwłaszcza orientacji narodowej czy etnicznej. W sposób dość charakterystyczny przypisuje ją obszarom pogranicznym cytowana wcześniej Justyna Kraszevska, kontrastując pogranicza jako „przestrzeń wyboru” z centrami jako przestrzenią przypisanych tożsamości. „Wydaje się – pisze – że tożsamość człowieka pogranicza może być dana, ale może także pochodzić z wyboru. Na pewno jednak jako jednostka [na pograniczu] świadomie dochodzi do wyboru wartości” (Kraszevska 2008, s. 151). Co ciekawe, autorka ta w zakresie ilustracji omawianego zjawiska przywołuje relację J. Stempowskiego z przedrewolucyjnej Odessy. Można by zapewne dyskutować, w jakim stopniu ówczesną Odesę da się zaliczyć do kategorii pogranicznej, w jakim zaś należy ją rozpatrywać jako metropolię, czyli centrum. Tak czy inaczej, jej w dużym stopniu kosmopolityczny charakter owiany do dziś legendą wydawał się mieć naturę zbliżoną do tej, jaką można obecnie obserwować w miastach globalnych, takich jak Nowy Jork, Londyn czy Hongkong. W kontekście dyskusji nad zagadnieniem swobody wyboru tożsamości warto jednocześnie zwrócić uwagę na inny problematyczny aspekt wielu analiz prowadzonych w ramach paradygmatu pograniczy. Chodzi mianowicie o abstrahowanie ich od roli kontekstu instytucjonalnego, w szczególności tego określanego przez instytucje państwa narodowego, w ramach których toczą się pograniczne gry tożsamościowe. Jak zwraca uwagę Grażyna Woroniecka, „żadna kultura istniejąca na terytorium objętym organizacją państwową nie może rozwijać sobie właściwej, odrębnej organizacji politycznej całkowicie w oderwaniu od tegoż państwa. Z drugiej strony nowoczesne państwo charakteryzuje tendencja do tzw. inkluzyj, czyniącej tematami politycznymi coraz szerszy zakres sfer instytucjonalnej i prywatnej aktywności jednostek” (Woroniecka 2003, s. 114). Jak argumentuje Woroniecka, zawsze więc, gdy mówić będziemy o etniczności w kategoriach terytorialnych, jej relacje z hegemoniczną, tzn. regulowaną w centrum organizacją polityczną będą istotnym czynnikiem wpływającym na kształt konkretnych jej wymiarów. Tymczasem w wielu badaniach empirycznych „organizacja sfery publicznej w pojęciach

politycznych jest dla autorów wręcz przeźroczysta w swojej oczywistości, a wtedy nieświadomie włączają się ze swoją pracą w politykę kulturalną państwa bądź po stronie jej protagonistów, bądź krytyków” (ibidem, s. 115). W drugim wariancie, co wydaje się typowe dla paradygmatu pograniczy suponującego panującą na nich szczególną indywidualną swobodę wyboru tożsamości, „etniczność zostaje zdefiniowana «poniżej» poziomu organizacyjnego, w wymiarze tożsamości jednostkowych, a wnioskowanie nie obejmuje badania ich przekształceń w sferę manifestacji symbolicznych, powiązanych z dalszymi poziomami organizacji” (ibidem). Woroniecka wskazuje, że badanie interakcji różnych działań tożsamościowych „w związku z aspektem dominacji państwa nie może jednak polegać na braniu za dobrą monetę deklaracji o równych prawach mniejszości narodowych czy nawet badaniu regulacji prawnych bądź orzeczeń sądowych dotyczących przypadków dyskryminacji na tle narodowościowym. Państwo ingeruje w kształt kultur na swoim terytorium w sposób równie złożony jak głęboki, na dodatek bywa to w pewnej mierze relacja dwustronna” (ibidem, s. 116). Jak zatem uważa cytowana autorka, w sytuacjach analizy regionów wielokulturowych porządek administracyjno-prawny państwa jest często niewidoczną, a kluczową zmienną. W jej przekonaniu warto w szczególności badać, jak wpływa on na sytuacje poszczególnych grup społecznych. Jednocześnie należy według niej przyglądać się temu, jak grupy te są w stanie oddziaływać na ów porządek, zwłaszcza na instytucje państwa. Woroniecka postuluje także zwrócenie uwagi na powiązanie polityk międzynarodowych z politykami wobec mniejszości w poszczególnych krajach. Co więcej, uważa, iż „państwo neutralne narodowo” jest idealizacją, bo polityki państwowe zawsze mają określony kształt, a „im większy stopień inkluzji politycznej, tym silniej zaznacza się element narzucania rozwiązań praktycznych zadekretowanych jako jednakowe dla wszystkich współzamieszkujących kultur, wypierając właściwe poszczególnym kulturom rozwiązania partykularne” (ibidem, s. 124). Przyjmując taki punkt widzenia, można uznać, że postulowany przez idealistyczne dyskursy wizję pogranicza jako docelowo wielokulturowego, tolerancyjnego i twórczego tygla pozbawionego hierarchii wiązać się muszą z naturalizacją kulturowego wymiaru dominującego w danym regionie porządku polityczno-prawnego. Innymi słowy, można zakładać, że chodzi o postulowanie sytuacji, w której kluczowe hierarchie są na tyle znaturalizowane, że wydają się nie istnieć,

tworząc jednocześnie wizję swobodnego wyboru tożsamości, których polityczna siła okazuje się jednak w praktyce nieznacząca.

Taka optyka prowadzić może do wyparcia z pola percepcji dyskursów głównego nurtu znacznej części istotnych konfliktów interesów pomiędzy grupami o odmiennych tożsamościach czy inaczej definiowanych interesach. Efektem tego może być sytuacja, w której konflikty te, niezależnie od ignorowania ich przez dominujące dyskursy, toczą się dalej, znajdując dyskursywne odzwierciedlenie w polach zmarginalizowanych, często o mniej lub bardziej radykalnym charakterze. Ciekawym przykładem takiej sytuacji są trudności z wpisaniem obrazu konfliktów narodowościowych mających współcześnie miejsce na Wileńszczyźnie w jej wizję tworzone w idealistycznym paradygmacie pogranicza. Oto, jak sytuację w tym zakresie interpretuje znany badacz problematyki stosunków polsko-litewskich Zbigniew Kurcz:

W związku z modą na wyciszenie, łagodzenie i usuwanie kwestii narodowej, która – w nowej formie wyrozumowanej wspólnoty, jaką stanowić będzie Unia Europejska – ma stracić na znaczeniu lub po prostu zdezaktualizować się, właśnie na tle narodowościowym stały się procesami trudniej poddającymi się aktywności badacza. Moda na europejskie powszechniki i harmonijne wizje mającego nastąpić porządku spowodowała, że nawet rozbijałam właśnie na tle narodowościowym poświęcać się niewiele miejsca lub po prostu nie informuje się o nich opinii publicznej. Kiedy już jednak następuje ujawnienie sporów na tle narodowościowym, to zantagonizowane społeczności i ich przywódcy są przedstawiani jako „niedzisiejsi” i awanturnicy lub bardziej uczenie – jako nacjonaliści, ksenofobowie, pogrobowcy faszystów bądź komunistów. Taki obraz wyłania się z lektury wysokonakładowej prasy codziennej i czasopism pozostających pod wpływem współczesnych sił postępu. Z kolei zwykle niskonakładowe periodyki środowisk narodowych szczegółowo analizują warstwy i etapy konfliktów, nie pomijając towarzyszących właśnie ocen i emocji (Kurcz 2005, s. 396–397).

Nie brak także innych przykładów wyłączenia z dyskursu pogranicznego problematyki napięć i hierarchii międzykulturowych. Nienazywane po imieniu, jako niepasujące do modelu postulującego pełną równość kultur i brak konfliktów, są tym trudniejsze do regulowania, łagodzenia, a ogólniej – akomodacji w systemie politycznym. Przykładem może być tu opinia Andrzeja Sadowskiego odnosząca się do Białegostoku, który był w jego przekonaniu od lat „obszarem otwartych lub ukrytych zmagają

między grupami narodowościowymi miasta – najczęściej także z wykorzystaniem autorytetu i wpływów przedstawicieli władz centralnych” (Sadowski 2009, s. 56). Owe gry interesów pozostają jednak w dalszym ciągu mniej lub bardziej ukryte także w dyskursie naukowym, a paradygmat pogranicza traktowanego jako autonomiczna całość nie sprzyja studiom skierowanym na analizę interakcji elit społeczności peryferyjnych z elitami centralnymi oraz sposobów wykorzystywania przez nie instytucji ogólnopaństwowych.

Problematyka powiązań elit peryferyjnych z elitami centralnymi jako czynnik składający się na wyjaśnienie procesów społecznych występujących w regionach wielokulturowych wydaje się także jednym z bardzo ważnych wątków niewpisujących się zwykle w paradygmat pograniczny. Czynnik ten może tłumaczyć m.in. napięcia pojawiające się między częścią elit peryferyjnych a społecznościami regionalnymi. Szczególnie interesującym przykładem takiego napięcia jest przypadek odwołującej się bezpośrednio do hasła i dyskursu pograniczny znanej sejneńskiej fundacji oraz ośrodka Pogranicze. Mikołaj Gurdała przedstawił ciekawe studium odbioru tej nawiązującej do ideałów wielokulturowości instytucji przez społeczność lokalną. Doszedł on m.in. do wniosku, iż „w istocie «Pogranicze» jest instytucją dla ludzi z zewnątrz, a nie członków lokalnej społeczności” (Gurdała 2005, s. 269), oraz że „prowadzony przez instytucję program otwartego regionalizmu i lokalności może nosić znamiona abstrakcyjnej wielokulturowości, planu narzuconego niejako z zewnątrz, który w pewien określony sposób definiuje społeczność lokalną i jej członków. Wówczas wielokulturowość jest jedynie planem, a nie pracą nad istniejącą rzeczywistością społeczną” (ibidem, s. 270). Gurdała odnotował w Sejnach przypadki wyraźnej podejrzliwości wobec „Pogranicza”, także uprzedzenia co do przypisywanego pracownikom fundacji pochodzenia żydowskiego oraz domysły co do źródeł jej finansowania. Jak donosił, „narratorzy zaznaczają, że wszystkie grupy etniczne w Sejnach [Litwini, Żydzi] mają swoje ośrodki kulturalne, Polacy nie. Sugerują w ten sposób, że «Pogranicze» nie reprezentuje Polaków, ale Żydów. Jako argumentację podają fakt, że większość imprez organizowanych przez Ośrodek dotyczy wyłącznie tematyki żydowskiej” (ibidem, s. 265). Przypadek fundacji i ośrodka „Pogranicze” jest oczywiście bardzo specyficzny, a wspomniane tu postawy dość skrajne, ale wydają się one wskazywać na dyskutowane wcześniej słabości dyskursu pogranicznego

w wielu kontekstach, w jakich pojawia się on współcześnie. Szczególnie zwróciłbym tu uwagę na wspomniany problem niechęci do odnoszenia się do istniejących realnie napięć i konfliktów interesów w regionach. Drugim problemem jest wzmiankowane już relatywne ignorowanie problematyki interakcji elit peryferyjnych z elitami wyższych szczebli. Na niedocenianie tego kluczowego czynnika definiującego status elit peryferyjnych i mechanizmy ich reprodukcji oraz funkcjonowania wskazywałem już w moich wcześniejszych pracach (Zarycki 2009). Także inni autorzy zwracali już uwagę na istotną rolę powiązań elit peryferyjnych z ośrodkami wyższych szczebli (Kuus 2007) oraz na problemy związane z odwoływaniem się przez elity peryferyjne do dyskursów zaczerpniętych z ośrodków centralnych. W tym kontekście przywołać można Juraja Buzalkę i jego wizję „europeizacji” jako narzucania lokalnym społecznościom nowych wzorców „tolerancji” tworzących zapotrzebowanie na zewnątrznie szkolonych jej „nauczycieli” oraz formatujących lokalne kultury jako produkty rynkowe. Proces ten wiąże się według Buzalki, który zajmuje się głównie pograniczem polsko-ukraińskim, z ignorowaniem tradycyjnych wzorców chłopskiej tolerancji i wzorców współżycia obejmujących m.in. wzajemną pomoc i wyrażanie szacunku wobec odrębnych kultur ponad podziałami wyznaniowymi i narodowymi (Buzalka 2008).

Współczesny dyskurs pograniczny mógłby więc być, jak się wydaje, rozpatrywany także jako jedna z nowych form legitymizacji uprzywilejowanej symbolicznie roli wybranych frakcji elit. W kontekście środkowoeuropejskim chodziłoby zwłaszcza o elity inteligenckie tradycyjnie aspirujące do roli interpretatorów świata kulturowego i kluczowych pośredników w przenoszeniu na grunt lokalny światowych trendów intelektualnych i ideologicznych. Dziś to właśnie w dużym stopniu elity szeroko rozumianej inteligencji stają się zwykle głównymi teoretykami pograniczności i wskazują praktyczne drogi realizacji jej ideałów. To oni dają jej prawomocne wykładnie i są w stanie zbierać największe symboliczne, ale i wymierne profity z budowy wizji regionów i miejsc w kategoriach pograniczy. Dyskurs pograniczny jest bowiem dziś także elementem ideologicznej podstawy systemu dystrybucji istotnych środków w ramach takich działań publicznych, jak rozwój regionalny i lokalny czy rozwój społeczeństwa obywatelskiego. Posługiwanie się nim zapewnia więc możliwość skutecznego włączenia się w sieci społeczne dające dostęp

do istotnych zasobów materialnych i symbolicznych. Jak jednak sugerowałem powyżej, może on być również postrzegany w pewnych swoich formach i ich użyciach jako mniej lub bardziej mimowolnie maskujący znaczną część relacji władzy między centrami a peryferiami. Z punktu widzenia podejścia krytycznego można się więc zastanawiać, czy nie wpisuje się on w niektórych swoich przejawach w to, co Loïc Wacquant określił mianem „fałszywej myśli krytycznej, przez którą, pod ukryciem pozornie postępowych tropów celebrujących «podmiot», «tożsamość», «wielokulturowość», «różnorodność» i «globalizację», zaprasza nas do podania się siłom tego świata, a w szczególności siłom rynkowym” (Wacquant 2004, s. 99). Można się jednocześnie zastanawiać, czy kulturowa idealizacja pograniczy nie stymuluje zapomnienia o mechanizmach uzależniających regiony peryferyjne od centralnych. Czy celebrowanie kulturowych ideałów nie powoduje, że niedostrzegane pozostają niekiedy kulturowe realia, a przede wszystkim ich polityczne i ekonomiczne uwarunkowania? Dyskurs pograniczny wydaje się bowiem niekiedy okazywać narzędziem budowy normatywnych wizji nie zawsze ułatwiających zdystansowany ogląd realiów społecznych peryferii, a jego adaptacje na peryferiach mogą być także rozpatrywane jako próba dostosowania się do dominujących struktur zależności przez elity peryferyjne lokujące się w roli pośredników pomiędzy centrami a peryferiami.

Bibliografia

- Babiński G. (1997). *Pogranicze polsko-ukraińskie: etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*. Kraków: Nomos.
- Bakula B. (2006). „Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)”, *Teksty Drugie*, nr 6.
- Bassin M. (1993). „Turner, Solov’ev, and the «Frontier Hypothesis»: The nationalist signification of open spaces”, *The Journal of Modern History*, nr 65.
- Beauvois D. (1994). „Mit «kresów wschodnich», czyli jak mu położyć kres”, w: W. Wrzesiński (red.), *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Best U. (2007). *Transgression as a Rule. German-Polish Cross-border Cooperation, Border Discourse and EU-enlargement*. Berlin: LIT Verlag.
- Bourdieu P. (2001). *Acts of Resistance. Against the New Myths of Our Time*. Cambridge: Polity.

- Buzalka J. (2008). „Europeanisation and post-peasant populism in Eastern Europe”, *Europe-Asia Studies*, nr 60.
- Duszak A., Fairclough N. (red.) (2008). *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*. Kraków: Universitas.
- Gąsior-Niemiec A. (2008). „Nowy regionalizm w Europie. Zarys problematyki”, w: P. Jakubowska, A. Kukliński, P. Żuber (red.), *Problematyka przyszłości regionów. W poszukiwaniu nowego paradygmatu*. Warszawa: Ministerstwo Rozwoju Regionalnego.
- Gurdała M. (2005). „Instytucja społeczno-kulturalna na pograniczu z perspektywy społeczności lokalnej”, w: J. Kurczewska, H. Bojar (red.), *Granice na pograniczach: z badań społeczności lokalnych wschodniego pogranicza Polski*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Hryniewicz J. (2008). „Regiony ideologiczne w Polsce i w Niemczech. Zarys procesów długiego trwania”, *Studia Regionalne i Lokalne*, nr 3(33).
- Kaczmarek R. (2010). „Województwo śląskie – szanse dla regionu historycznego pogranicza w XX wieku”, *Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa*, nr 1.
- Kasperski E. (2007). „Dyskurs kresowy. Kryteria, własności, funkcje”, w: K. Trybuś, J. Kałężny, R. Okulicz-Kozaryn (red.), *Kresy – dekonstrukcja*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Kempny M. (2005). „Granice wspólnot i «pogranicze» tożsamości”, w: J. Kurczewska, H. Bojar (red.), *Granice na pograniczach: z badań społeczności lokalnych wschodniego pogranicza Polski*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kraszewska J. (2008). „Pogranicze – przestrzeń wyboru”, *Sprawy Narodowościowe*, nr 33.
- Kurcz Z. (2005). *Mniejszość polska na Wileńszczyźnie. Studium socjologiczne*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kurczewska J. (2005). „Granica niejedno ma imię. Trzy podejścia teoretyczne”, w: J. Kurczewska, H. Bojar (red.), *Granice na pograniczach: z badań społeczności lokalnych wschodniego pogranicza Polski*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kurczewska J., Bojar H. (2002). *Konsekwencje wprowadzenia układu z Schengen. Wyniki badań społeczności pogranicza wschodniego*. Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.
- Kuus M. (2007). *Geopolitics Reframed: Security and Identity in Europe's Eastern Enlargement*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Ó Tuathail G. (1996). *Critical Geopolitics. The Politics of Writing Global Space*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Perzanowski A. (red.) (2005). *Centrum na peryferiach: monografia społeczności lokalnej Ejszyszek i okolic na Wileńszczyźnie*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

- Rokkan S. (1975). „Dimensions of state formation and nation-building: A possible paradigm for research on variations within Europe”, w: C. Tilly (red.), *The Formation of States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Rokkan S. (1980). „Territories, centres, and peripheries: Toward a geoethnic-geoeconomic-geopolitical model of differentiation within Western Europe”, w: J. Gottmann (red.), *Centre and Periphery. Spatial Variations in Politics*. Beverly Hills – London: Sage.
- Sadowski A. (2009). „Tożsamość miasta jako kapitał kulturowy”, w: U. Abłażewicz-Górnicka, K. Krzysztofek, R. Oryszczyński, A. Sadowski (red.), *Kapitały społeczne i kulturowe miast środkowoeuropejskich i wschodnioeuropejskich pograniczy*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Said E.W. (1991). *Orientalizm*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Siisiäinen M. (2000). *Two Concepts of Social Capital: Bourdieu vs. Putnam*. ISTR Fourth International Conference „The Third Sector: For What and for Whom?”. Trinity College, Dublin, Ireland.
- Stypułkowski W. (2011). „Wschodnia granica Polski szansą czy barierą rozwoju w świetle badań statystycznych ruchu granicznego”. Referat przedstawiony na III Międzynarodowej Konferencji „Węzeł Gordyjski Rozwoju Polski Wschodniej” w Kazimierzu Dolnym, 19–20 maja 2011 r.
- Suchocka R. (2005). „Tożsamość i obywatelstwo w warunkach pogranicza”, w: Ż. Leszkowicz-Baczyńska (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Nowe pogranicza?* Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.
- Szwed R. (2010). „Kultura i tożsamość wschodniego pogranicza Polski”, *Sprawy Narodowościowe*, nr 36.
- Świątkowski Z. (2005). „Klimat innowacyjny pogranicza”, w: Ż. Leszkowicz-Baczyńska (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Nowe pogranicza?* Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.
- Turner F.J. (1893). *The Significance of the Frontier in American History*. Report of the American Historical Association.
- Wacquant L.J.D. (2004). „Critical thought as solvent of Doxa”, *Constellations*, nr 11.
- Woroniecka G. (2003). „Etniczność z perspektywy hegemonii politycznej: polityki państwowe a treść pojęcia”, w: M. Kempny, G. Woroniecka (red.), *Wymiary globalizacji kulturowej. Wyzwania badawcze*. Olsztyn: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Informatyki i Ekonomii.
- Zarycki T. (2007). „Interdyscyplinarny model stosunków centro-peryferyjnych. Propozycje teoretyczne”, *Studia Regionalne i Lokalne*, nr 1(27).
- Zarycki T. (2009). *Peryferie. Nowe ujęcia relacji centro-peryferyjnych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Koncepcje pogranicza i peryferii w socjologii i geografii

Wstęp

Koncepcje pogranicza i peryferii analizowano zarówno na gruncie socjologii, jak i geografii społeczno-ekonomicznej, przy czym analizy socjologiczne były wtórne wobec geograficznych, mimo że socjologowie nieczęsto eksponowali ten fakt, a nawet rzadko byli go świadomi. Istota tej zależności rozwojowej jest dość stara i wywodzi się, jak można sądzić, z chicagowskiej szkoły ekologii społecznej. Między socjologią a geografią społeczno-ekonomiczną istnieją jednak oczywiste różnice nie tylko przedmiotowe, lecz także metodologiczne. Wystarczy wspomnieć, że geografia zajmuje się w analizowanym tu kontekście zasadniczo obiektami, socjologia zaś stanami. Przedmiotem zainteresowań geografii społeczno-ekonomicznej są więc peryferie, granice, pogranicza, przygranicza, rubieże, kresy, bariery przestrzenne, enklawy i eksklawy, socjologii natomiast – peryferyjność, granice, transgraniczność, transkulturowość, kresowość i enklawowość. Pojęcia te i koncepcje omówiono w dalszej części niniejszego tekstu.

Geografia obiektów

Pojęcie peryferii można na gruncie geografii społeczno-ekonomicznej rozpatrywać w trzech kontekstach koncepcyjnych: lokalizacji, zdominowania i dialektyki z rdzeniem. W kontekście lokalizacji peryferie

charakteryzują się położeniem z dala od centrum lub centrów. Implikuje to oparcie tego pojęcia na koncepcji ujemnej funkcji odległości, gdzie wraz ze wzrostem odległości od centrum maleją wskaźniki bogactwa lub stopnia rozwoju. W kontekście zdominowania peryferie rozpatruje się jako antonim rdzenia. Relacje rdzenia i peryferii nie są związane – przynajmniej bezpośrednio – ani ze wskaźnikami bogactwa, ani stopnia rozwoju, lecz są relacjami dominacji i podporządkowania (Wallerstein 2007). Istotą peryferii jest więc podporządkowanie rdzeniowi i zdominowanie przezeń (Rykiel 2006). W kontekście dialektyki peryferie rozpatruje się natomiast – jeszcze wyraźniej niż w poprzednich kontekstach – jako pojęcie nierozdzielne od pojęcia rdzenia. Rdzeń jest dlatego rdzeniem, że dominuje nad peryferiami, te ostatnie zaś są dlatego peryferiami, że pozostają zdominowane przez rdzeń (Taylor, Flint, 2000).

Pojęcie *g r a n i c y* rozumiano w klasycznej geografii dość szeroko i mało precyzyjnie. Na gruncie współczesnej geografii politycznej przyjmuje się jednak, że granica (ang. *boundary*) jest obiektem politycznym, liniowym i formalnym (Rykiel 2006). To pierwsze oznacza, że nie ma innych granic niż polityczne (Rykiel 1990a), do opisu zjawisk przyrodniczych i społecznych należy więc używać odmiennych terminów, o czym dalej. Liniowość granicy wynika z dwóch faktów: 1) jej definicji prawnej oraz 2) stąd, że jej nazwa wywodzi się z tego samego źródłosłowu, co *g r a ń*. Formalność granicy stanowi konsekwencję tego, że jest ona obiektem politycznym i prawnym. Każda granica jest więc formalna, kwestią empiryczną pozostaje natomiast stopień jej formalizacji, a więc i kontroli. Z powyższego punktu widzenia granice można podzielić na silnie sformalizowane i słabo sformalizowane, ogólnie zaś można stwierdzić stopniowalność formalizacji granic. W tym miejscu warto jeszcze wspomnieć o podziale granic na antecedentne i subsekwentne (Hartshorne 1933), tj. pierwotne i wtórne, przy czym ich pierwotność i wtórność odnosi się do danych form zagospodarowania przestrzennego (Rykiel 1990a). Granice wtórne mogą się więc przekształcać w pierwotne, lecz nie odwrotnie, w związku z czym lepiej byłoby w tym kontekście mówić o granicach wcześniejszych i późniejszych.

P o g r a n i c z e nie może istnieć bez granicy, w przeciwieństwie do tej ostatniej jest jednak obiektem strefowym. Wyróżnia się pogranicze wąskie (ang. *border*) i pogranicze szerokie (ang. *borderland*). Na gruncie języka polskiego przyjmuje się konwencjonalnie, że pojęcie pogranicza

odnosi się do obiektu położonego po jednej stronie granicy (fr. *cisfrontalier*), nie zaś po obu (Rykiel 1990b). Konwencja ta znajduje odbicie w fakcie, że Korpus Ochrony Pogranicza, a później Wojska Ochrony Pogranicza działały po jednej stronie granicy, nie zaś po obu.

Przygranicze również nie może istnieć bez granicy i jest obiektem strefowym. Przyjmuje się jednak konwencjonalnie, że – w przeciwieństwie do pogranicza – jest ono położone po obu stronach granicy (fr. *transfrontalier*). Konwencja ta jest jednak słabo ugruntowana i niełatwa do podważenia (Rykiel 2006).

Rubież (ang. *limit*) jest niesformalizowaną strefą styku lub wygasania zjawiska (Rykiel 1991). Jest obiektem przyrodniczym bądź kulturowym, w przeciwieństwie do granicy jako obiektu politycznego. Rubież jest obiektem strefowym, a jej odróżnienie od granicy wynika z faktu, że w przyrodzie nie ma granic – co w geografii zauważono już sto lat temu (Semple 1911), w kulturze zaś granice są bardzo rzadkie, rubieże natomiast – powszechne.

O ile pogranicze i przygranicze są zlokalizowane wzdłuż granicy, o tyle kresy istnieją zamiast niej. Termin „kresy” (ang. *frontier*) wywodzi się z tego samego źródłosłowu, co „kres” i „bezczes”, oznaczając subekumenę położoną między ekumeną a anekumeną. Oznacza on nieefektywny obszar państwa pokrywający się z jego nieefektywnym terytorium. Ten pierwszy to obszar, gdzie nie dotarła jeszcze kultura, a nawet stałe osadnictwo, państwo nie ma więc nad kim sprawować jurysdykcji; to drugie natomiast to obszar, gdzie władza centralna jest słaba lub zbyt odległa, by narzucić swą efektywną kontrolę, państwo sprawuje tam zatem władzę czysto nominalnie (Rykiel 2000).

Bariera przestrzenna jest pojęciem i obiektem, który różni się od granicy formalizacją i genezą. O ile granicę cechuje formalizacja, o tyle barierę przestrzenną – ograniczona przenikalność dla przepływów i interakcji. Bariery przestrzenne jest każda przeszkoda w przestrzeni fizycznej, powodująca zazwyczaj osłabienie przepływów, niekiedy jednak odkształcenie lub zmianę ich kierunku (Rykiel 1988). Bariery przestrzenne można podzielić na słabo przenikalne i silnie przenikalne, generalnie jednak przenikalność ta jest stopniowalna (Rykiel 1991). Bariery przestrzenne mogą mieć genezę przyrodniczą lub antropogeniczną. Te pierwsze mają postać fizyczną, te drugie natomiast – przede wszystkim symboliczną, niekiedy wzmacnianą obiektami fizycznymi.

Relacje między barierami przestrzennymi a granicami są asymetryczne. Każda granica jest bowiem barierą przestrzenną dla jakiegoś rodzaju interakcji, jednakże większość barier przestrzennych nie jest granicami. Stopień formalizacji granicy nie ma też jednoznacznego związku z jej przenikalnością jako bariery przestrzennej. Silnie sformalizowana, tj. strzeżona i kontrolowana, granica może być z jakichś powodów intensywnie przekraczana, podczas gdy niesformalizowana, tj. niekontrolowana, bariera przestrzenna może być słabo przenikalna dla danego rodzaju interakcji m.in. dlatego, że pokrywa się z wyraźną przeszkodą fizyczną (np. łańcuchem górskim), a nawet z rubieżą kulturową, na przykład językową (Mackay 1958).

Enklawa i eksklawa są terminami i kategoriami związanymi z nieciągłością terytorialną, ale i z przebiegiem granic. Terminy te pochodzą od francuskich czasowników *enclaver* („przyłączyć”) i *exclaver* („wyłączyć”), oznaczając inkluzywność i ekskluzywność terytorialną. Terminem ogólniejszym jest „eksklawa”, co wynika z faktu, że nie każde wyłączenie musi być jednocześnie włączeniem. Pojęcia enklawy i eksklawy dotyczą różnych jednostek terytorialnych. Przyjmując jednak dla przykładu, że chodzi tu o państwa, należy stwierdzić, że eksklawa to taki obszar kraju, który jest wyłączony spod jurysdykcji odpowiadającego mu państwa; enklawa natomiast to taka część terytorium państwa, która doń należy, mimo że nie wykazuje ciągłości z pozostałą częścią terytorium państwa (Rykiel 2006). Jako obiekty empiryczne enklawy i eksklawy mogą się charakteryzować trojakiemu rodzaju relacjami; można mianowicie wyróżnić: 1) eksklawy, które są jednocześnie enklawami; 2) eksklawy niebędące enklawami i 3) enklawy niebędące eksklawami.

We współczesnych systemach społeczno-terytorialnych enklawy i eksklawy uznaje się *implicite* za przypadki układów peryferyjnych. W literaturze wyróżnia się (Eisenstadt, Rokkan 1973; Rokkan, Urwin 1983) peryferie stykowe lub przejściowe (ang. *interface peripheries*) i peryferie marginalne (ang. *marginal peripheries*). Te pierwsze są peryferiami wewnętrznymi, te drugie zaś peryferiami zewnętrznymi (Flora, Kuhnle, Urwin 1999), przy czym terminy te – jedynie implikowane – wydają się bardziej odpowiednie.

Socjologia stanów

W socjologii pojęcie *p e r y f e r y j n o ś c i* jest związane z pojęciami marginalizacji (Szarfenberg 2006), zdominowania i deprivacji.

Termin *g r a n i c a* jest w tej dziedzinie nauki stosowany nader swobodnie i szeroko, w czym trudno nie zauważyć inspiracji klasycznej geografii dziewiętnastowiecznej lub nawet języka potocznego. Pod terminem tym kryje się jednak pojęcie rubieży. Częstym przedmiotem rozważań socjologicznych i antropologicznych są „granice etniczne” (Barth 2004; Lipiński 2011), dzielone na *g r a n i c e s t y k o w e* i *g r a n i c e p r z e j ś c i o w e* (Chlebowczyk 1975). Z logicznego punktu widzenia ten pierwszy termin ma cechy pleonazmu, drugi zaś oksymoronu. Pomijając jednak tę okoliczność, wskazywano, że „granice stykowe” są wąskimi barierami przestrzennymi między etnosami rozdzielonymi znacznymi dystansami społecznymi, „granice przejściowe” natomiast – szerokimi rubieżami między etnosami rozdzielonymi niewielkimi dystansami społecznymi. Poza tym terminy te ilustrują typy idealne, które bardzo trudno odnieść do jakichkolwiek typów empirycznych.

Z powyższych rozważań wynika, że język traktuje się w tym kontekście jako barierę i podstawę dystansów społecznych. Bariery te i dystanse mogą, ale wcale nie muszą, znajdować odzwierciedlenie w przestrzeni fizycznej, chociaż bez wątpienia znajdują je w przestrzeni społecznej. Szczególną barierą, chociaż nieprzestrzenną, są – kontekstowo identyfikowane – języki opresji, na przykład afrykanerski w czasach apartheidu i niemiecki w okresie okupacji hitlerowskiej.

Pojęcia *t r a n s g r a n i c z n o ś c i* nie da się oderwać od pojęcia granicy, co jest jednak na gruncie socjologii bardzo często ignorowane, nawet jeśli przez termin „granica” rozumie się rubież lub barierę przestrzenną (Rykiel 2010b). Niektórzy socjologowie (Słomczyński, Bojanowski, 2003; Świątkowski 2003) konsekwentnie akceptują – przedstawioną w poprzednim podrozdziale – konwencję rozróżniania terminów „pograniczność” i „przygraniczność”, inni natomiast (Sadowski 1996) jej nie przyjmują. W kontekście aprzestrzennym nierozróżnianie tych terminów da się zresztą zaakceptować, gdyż przez pojęcie *p o g r a n i c z a n a u k* rozumie się zakres działalności intelektualnej po obu stronach konwencjonalnej linii rozgraniczającej zasięg zainteresowań badawczych sąsiednich dyscyplin, nie zaś tylko po jednej ze stron.

Brak rozróżnienia między pogranicznością a przygranicznością odnosi się jednak w socjologii również do kontekstu przestrzennego, w którym rozpatruje się proces społecznego wytwarzania pogranicza (Golka 1999), analizując aspekty naturalności granic i pograniczy, romantyzowanie przyrody pogranicza oraz badając pogranicza w kulturze wysokiej, ludowej i masowej. Prowadzi to do traktowania pogranicza jako *m i e j s c a*, czego rezultatem jest analiza inkluzji i ekskluzji, swojskości i obcości oraz dominacji i podporządkowania. Niekiedy jednak pojawia się wątpliwość, czy chodzi tu o badanie kultury lub kultur pogranicza, pogranicza w kulturze czy pogranicza kultur.

Wątpliwość ta prowadzi do pytania, czy jest możliwe rozpatrywanie transgraniczności w oderwaniu od terytorialności. Narzucająca się odpowiedź negatywna wynika z kilku kwestii, którymi socjologia zajmuje się z dobrym skutkiem. Pierwszą z nich jest zawłaszczanie przestrzeni publicznych lub ich prywatyzacja symboliczna. Drugą jest przewyżczanie – luźno rozumianych – granic symbolicznych i mentalnych oraz tworzenie wspólnot. Trzecią – asymilacja, przy czym pojawia się nieuchronnie pytanie o to, do czego asymilacja ta następuje, tj. nie tylko do jakiej kultury, lecz także na jakim szczeblu organizacji terytorialnej. Czwartym wreszcie zagadnieniem jest relacja między marginalizacją a peryferializacją, co obejmuje procesy rywalizacji, współdziałania i wspólnego przewyżczania.

Transkulturowość jest w socjologii faktyczną treścią terminu *transgraniczność* (Rykiel 2010b). W tym kontekście pojawia się logika obcości zawarta w dychotomii przyjaciel–wróg, szerzej zaś – pomiar tej obcości za pomocą dyferencjału semantycznego. Transkulturowość jest też podstawą typologii przestrzeni symbolicznych. W tym kontekście można wyróżnić przestrzenie inwazji i sukcesji, dominacji, konfrontacji (Dąbrowski 2008), pamięci (Benedyktowicz 1989), wykluczenia i zamknięcia (Solarska 2006), rywalizacji (Szydlowska 2010), oporu (Gandhi 2008), nadziei (Solak 2002), integracji oraz wiele innych.

Kresowość jest ważną kategorią socjologiczną. Punkt wyjścia stanowi konstatacja, że kresy są przestrzenią kulturową (Uliasz 1997) i kuźnią paranacjonalizmu politycznego. Stąd właśnie wyrasta etos kresowy i mitotwórstwo kresów, wynikające z faktu dodatkiego wartościowania przybyszów jako etnoklasy panującej (Kwaśniewski 1997). Kresy jawią się wówczas jako metaprzestrzeń przygody (Kolbuszewski 1996);

w powyższym kontekście dokonuje się romantyzowanie kresów, będących elementem kultury wysokiej, ludowej i masowej. Tym ostatnim przypadkiem są westerny.

E n k l a w o w o ś ć oznacza inkluzję. Jak jednak wiele terminów względnie nowych na gruncie socjologii, jest ona mylona z eksklawowością, tj. z ekskluzją (zob. Gołdyka, Machaj 2007, 2009). Inkluzja i ekskluzja odnoszą się do zbiorowości, miejsca i czasu, zawierając się w trzech dychotomiach: my – oni, tu – tam oraz teraz – wtedy.

Socjologia a geografia społeczno-ekonomiczna – pogranicza czy peryferie

Wspomniane we wstępie różnice koncepcyjne, przedmiotowe i metodologiczne między socjologią a geografią społeczno-ekonomiczną można sprowadzić do ich stosunku do neopozytywizmu i określić przedrostkami post- i pre-. Współczesna geografia społeczno-ekonomiczna jest mianowicie na etapie postneopozytywizmu, który implikuje minioną już fascynację formalizmem oraz akceptację kanonu precyzji terminologicznej i dyscypliny wywodów. Współczesna socjologia, a w każdym razie główny nurt socjologii polskiej, jest natomiast na etapie preneopozytywizmu. W kontekście rozpatrywanych tu koncepcji peryferii i pogranicza, chociaż bynajmniej nie tylko w tym, socjologia niepewnie wkracza na grunt względnie dla niej nowy, eksplorując wiedzę dawno odkrytą poza socjologią, świadomie przy tym ignorując dorobek geografii i ograniczając się często do wiedzy potocznej (Rykiel 2010a). Towarzyszy temu filologizacja narracji, przybierającej nierzadko formę pseudohumanistycznej publicystyki (Rykiel 2009). W tym więc kontekście warto stwierdzić, że prawa socjologii niekoniecznie są prawami funkcjonowania społeczeństw, lecz jedynie prawami socjologii. Skoro zaś tak, to istotne okazuje się pytanie, czy socjologia jest aby na pewno nauką stosowaną, jak się naucza kolejne pokolenia studentów socjologii.

Bibliografia

- Barth F. (2004). „Grupy i granice etniczne – społeczna organizacja różnic kulturowych”, w: F. Barth (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznych. Kontynuacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Benedyktowicz Z. (1988). „Przestrzenie pamięci”, w: D. Palczewska, Z. Benedyktowicz (red.), *Film i kontekst*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Chlebowczyk J. (1975). *Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu*. Warszawa–Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Dąbrowski M. (2008). „Opozycja «metropolia–prowincja» w literaturze polskiej XX wieku. Kilka aspektów”, w: T. Bruns, G. Ressel (red.), *Metro-pole–Provinz. Urbanität und Ruralität in der Slavischen Sprachen, Literaturen und Kulturen*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.
- Eisenstadt S., Rokkan S. (red.) (1973). *Building States and Nations*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Flora P., Kuhnle S., Urwin D. (red.) (1999). *State Formation, Nation-building, and Mass Politics in Europe. The Theory of Stein Rokkan*. Oxford: Oxford University Press.
- Gandhi L. (2008). *Teoria postkolonialna*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Golka M. (1999). „Pogranicza – transgraniczność – transkulturowość”, w: L. Gołdyka (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacje*. Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.
- Gołdyka L., Machaj I. (red.) (2007). *Enklawy życia społecznego*. Szczecin: Uniwersytet Szczeciński, *Rozprawy i Studia*, t. 671.
- Gołdyka L., Machaj I. (red.) (2009). *Enklawy życia społecznego – kontynuacje*. Szczecin: Uniwersytet Szczeciński, *Studia i Rozprawy*, t. (828)754.
- Hartshorne R. (1933). „Geographic and political boundaries in Upper Silesia”, *Annals of the Association of American Geographers*, nr 23.
- Kolbuszewski J. (1996). *Kresy*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Kwaśniewski K. (1997). „Społeczne rozumienie relacji kresów i terytorium narodowego”, w: K. Handtke (red.), *Kresy – pojęcie i rzeczywistość*. Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Lipiński W. (2011). *Ludzie tundry. Tożsamość i granice etniczne na północy Syberii*. Warszawa: DiG.
- Mackay J.R. (1958). „The interactance hypothesis and boudaries in Canada: A preliminary study”, *Canadian Geographer*, nr 11.
- Rokkan S., Urwin D.W. (1983). *Economy, Territory, Identity: Politics of West European Peripheries*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Rykiel Z. (1988). „Spatial barriers: Concepts, use and an application to intra-regional migration”, *Geographia Polonica*, nr 54.

- Rykiel Z. (1990a). „Koncepcje granic w badaniach geograficznych”, *Przegląd Geograficzny*, nr 62.
- Rykiel Z. (1990b). „Region przygraniczny jako przedmiot badań geograficznych”, *Przegląd Geograficzny*, nr 62.
- Rykiel Z. (1991). *Rozwój regionów stykowych w teorii i badaniach empirycznych*. Polska Akademia Nauk, Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania, Prace Habilitacyjne. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Rykiel Z. (2000). „Kresy, ich ewolucja i kontekst geopolityczny”, *Kwartalnik Geograficzny*, nr 4(12)/99.
- Rykiel Z. (2006). *Podstawy geografii politycznej*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Rykiel Z. (2009). „Enklawy życia społecznego i eksklawy śmierci społecznej a język socjologii”, w: L. Gołdyka, I. Machaj (red.), *Enklawy życia społecznego – kontynuacje*. Szczecin: Uniwersytet Szczeciński, *Studia i Rozprawy*, t. (828)754.
- Rykiel Z. (2010a). „Socjologia a teoria geografii”, w: Z. Rykiel (red.), *Tożsamość terytorialna w różnych skalach przestrzennych*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Rykiel Z. (2010b). „Tożsamość terytorialna jako uczestnictwo w kulturze”, w: Z. Rykiel (red.), *Tożsamość terytorialna w różnych skalach przestrzennych*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Sadowski A. (1996). „Od miast przygranicznych do miast pogranicza. Na podstawie miast obszaru przygranicznego wschodniej Polski”, w: A. Sadowski (red.), *Pogranicze. Studia społeczne*, t. V. Białystok.
- Semple E.C. (1911). *Influences of Geographic Environment*. New York: Holt.
- Słomczyński K.M., Bojanowski M. (2003). „Pogranicze jako przedmiot badań socjologicznych: uwagi metodologiczne”, w: M. Zielińska (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Teorie, studia, interpretacje* (t. I). Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.
- Solak A. (2002). *Przestrzenie nadziei*. Tarnów: Zakłady Graficzne „Drukarz”.
- Solarska M. (2006). *Historia zrewoltowana. Pisarstwo historyczne Michela Foucaulta jako diagnoza teraźniejszości i projekt przyszłości*. Poznań: Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Szarfenberg R. (2006). *Marginalizacja i wykluczenie społeczne. Wykłady*. Warszawa: Instytut Polityki Społecznej UW.
- Szydłowska J. (2010). „Pogranicze na talerzu. Rytuał konsumpcji jako wzór kultury i nośnik tożsamości pojałtańskiego pogranicza (Bambino Ingi Iwaszów)”, *Anthropos*, nr 14–15.
- Świątkowski Z. (2003). „Społeczno-ekonomiczne perspektywy zachodniego obszaru przygranicznego po wstąpieniu Polski do Unii Europejskiej”, w:

- M. Zielińska (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Teorie, studia, interpretacje* (t. I). Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe.
- Taylor P., Flint C. (2000). *Political Geography. World-economy, Nation-state and Locality* (wyd. 4). London–New York: Prentice Hall.
- Uliasz S. (1997). „Kresy jako przestrzeń kulturowa”, w: K. Handtke (red.), *Kresy – pojęcie i rzeczywistość*. Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Wallerstein I. (2007). *Analiza systemów-światów*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Magdalena Bartnik

Doktorantka Uniwersytetu Warszawskiego

Przestrzenie niczyje

Wstęp

Pojęcie „przestrzeni niczych” przełamuje tradycyjne podejście socjologów do zagadnienia miejsca. Koncentrowało się ono na połączeniu obszaru i czasu. Jego cechą charakterystyczną było to, że konkretna przestrzeń należała do danej grupy. Opracowanie dotyczy koncepcji przestrzeni niczych głównie w odniesieniu do teorii stworzonej przez Marca Augé. Moim celem jest pokazanie procesu rozprzestrzeniania się przestrzeni niczych jako efektu globalizacji świata oraz analiza, czy ma to wpływ na zanikanie granic. Rozważania rozpocznę od prezentacji pojęcia „nie-miejsca” w ujęciu Marca Augé i przedstawię je w opozycji do miejsca antropologicznego. Następnie przejdę do analizy „nie-miejsc” w dobie globalizacji oraz zaprezentuję lotnisko jako ich przykład.

Od „miejsc antropologicznych” do „nie-miejsc”

Autorem, który w największym stopniu przyczynił się do rozpowszechnienia koncepcji przestrzeni niczych jest Marc Augé. W książce *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności* analizuje on przestrzenie, w których toczy się coraz większa część życia społeczeństw zachodnich. Nazywa je „nie-miejscami” i jako ich przykłady podaje lotniska, autostrady, dworce, centra handlowe. To obszary tranzytowe, których rolą jest umożliwienie sprawnego ruchu i przepływu:

Nie-miejsca tworzą zarówno rozwiązania niezbędne do przyspieszonego przemieszczania się osób i dóbr (drogi ekspresowe, bezkolizyjne skrzyżo-

wania, porty lotnicze), jak i same środki transportu, wielkie centra handlowe, ale także obozy przejściowe, w których stłoczeni są uchodźcy z całej planety (Augé 2010, s. 20).

Ich wspólną cechą jest to, że przebywa się w nich z konieczności, a nie z wyboru. Nie ma w nich miejsca na indywidualne traktowanie człowieka. Wszyscy otrzymują takie same komunikaty i są zobowiązani przestrzegać tych samych zasad, żeby osiągnąć cel (udać się w podróż, zrobić zakupy). Mimo, że są to przestrzenie niczyje, tłumy anonimowych, podobnych do siebie jednostek pojawiają się w nich codziennie. Ludzie nie odczuwają tam przywiązania do wartości i własnej, rozpoznawalnej historii, co jest charakterystyczne dla miejsc antropologicznych. Wojciech Burszta zauważa, że kultury etniczne i narodowe są jednorodne, czasowo ograniczone, wyraziste i odwołują się do wspólnych dla całej grupy uczuć, wartości, wierzeń oraz poczucia historycznej tożsamości. W przeciwieństwie do nich w globalnej i kosmopolitycznej kulturze brakuje takich odniesień. Nie ma historycznej tożsamości, wspólnych wspomnień czy tego samego przeznaczenia. Taka kultura nie tworzy żadnej wspólnej tożsamości (Burszta 1998, s. 183).

Analizując koncepcję przestrzeni niczych, warto zwrócić uwagę na antropologiczne rozumienie miejsca. W tradycyjnym ujęciu miejsce lub przestrzeń kojarzone są ze zbiorowością. Marc Augé stwierdza, że miejsce jest obszarem zajmowanym przez tubylców, w którym żyją i pracują, którego bronią przed obcymi i które jest kojarzone z własnymi przodkami (Augé 2010, s. 27). Miejsce antropologiczne jest historyczne i służy identyfikacji. Każdy jego element ma związek ze zbiorem reguł i nakazów. Augé podaje przykład sytuowania człowieka w hierarchii społecznej i określania sposobu dziedziczenia poprzez miejsce zamieszkania dziecka u boku matki, ale i wuja czy babki. Historyczność polega na tym, że miejsce nierozzerwalnie wiąże się z mitami założycielskimi, odwołuje się do przodków i definiuje się przez stabilność. W kontekście przemian społeczeństwa ponowoczesnego pojawiają się miejsca, które zrywają z tradycyjną definicją. Zdaniem Yi-Fu Tuana każde miejsce odczuwamy jako pauzę, zatrzymanie w ruchu (Yi-Fu Tuan 1987, s. 16). Paradoks „nie-miejsce” polega na tym, że są to obszary, które mają umożliwić ruch, przyspieszyć przemieszczanie się.

Wyjątkowość przestrzeni niczych tkwi w tym, że nie należą one do konkretnej grupy: „Jeśli jakieś miejsce można definiować jako tożsamościowe, relacyjne i historyczne, to przestrzeń, której nie można zdefiniować ani jako tożsamościowej, ani jako relacyjnej, ani jako historycznej, definiuje nie-miejsce” (Augé 2010, s. 53). John Urry pisze, że „nie-miejsca nie są ani miejskie, ani wiejskie, lokalne czy kosmopolityczne: są to obszary czystej mobilności” (Urry 2009, s. 94).

Czym są dla Augé „nie-miejsca” hipernowoczesności? Są to dwie komplementarne, ale odrębne rzeczywistości: jednocześnie przestrzenie ustanowione w relacji do pewnych celów (tj. transport, tranzyt, handel, wypoczynek) oraz relacje, które jednostki utrzymują z tymi przestrzeniami. Augé stwierdza, że „nie-miejsca” tworzą samotną umowność (Augé 2010, s. 64). Charakteryzuje je anonimowość. Budują one tożsamość, która jest podzielana przez pasażerów, klientów, użytkowników. W „nie-miejscach” wszyscy są do siebie podobni. Pozbawiani własnej tożsamości, stają się numerem w systemie lub są rozpoznawani za pośrednictwem kodu swojej karty kredytowej. Nie stanowią grupy i identyfikuje się ich jedynie w momencie wejścia i wyjścia. Powracają do swojej tożsamości w momentach takich, jak kontrola dokumentów. W przypadku „miejsc antropologicznych” jest odwrotnie. To tożsamość grupy ludzi tworzy je poprzez wspólnotę języka, religii, norm i wartości.

Regułami postępowania w „nie-miejscach” są instrukcje obsługi ich użytkowania, komunikaty w rodzaju „trzymaj się prawej strony”, „zakaz palenia”, „wejście do samolotu”. Między człowiekiem a „nie-miejscem” istnieje pewien rodzaj umowy, o której przypomina się mu na każdym kroku. Żeby przejechać autostradą, trzeba pokazać dowód opłaty, żeby dostać się do wejścia do samolotu, trzeba się najpierw odprawić i udowodnić czystość swoich zamiarów, poddając się kontroli dokumentów i osobistej. Nie ma miejsca ani czasu na indywidualne podejście. Słowa nie mają znaczenia, liczą się twarde dowody w postaci zakupionego biletu lub stosownych dokumentów.

Tablice informacyjne i monitory są typowym elementem krajobrazu „nie-miejsc”. Często pojawiają się w nich oznaczenia i symbole charakterystyczne dla nich wszystkich. O istnieniu tradycyjnych miejsc przypominają tablice wzdłuż autostrad informujące o atrakcjach danego regionu. Pasażer pociągu i samolotu jest pozbawiony nawet takiego kontaktu

z miejscami. Prędkość, z jaką pokonuje się drogę, uniemożliwia odczytanie choćby tablic informacyjnych.

„Nie-miejsca” przemierza się w szybkim tempie. Augé zwraca uwagę na to, że są one zatopione w teraźniejszości i zdają się nie mieć przeszłości. Świadczą o tym komunikaty o bieżącej temperaturze, korkach, punkcie, w którym w danej chwili znajduje się samolot, aktualna prasa oraz radio i telewizja nadające bieżące wiadomości.

„Nie-miejsca” rozprzestrzeniają się, reklamując i rozpropagowując siebie nawzajem. W hotelach reklamuje się linie lotnicze, w samolotach – hotele, supermarkety w radiu, radio w supermarketach: „Wszyscy konsumenci przestrzeni zostają w ten sposób uwięzieni w pewnego rodzaju kosmologii (...) obiektywnie uniwersalnej” (Augé 2010, s. 72). Sprawia to, że świat staje się coraz bardziej konsumpcyjny, a krajobraz – bardziej globalny. Podróżnicy bez względu na to, w jakim kraju się znajdują, pod warunkiem że jest to świat zachodni, swobodnie czują się w „nie-miejscach”, takich jak autostrady, lotniska, supermarkety, sieci hoteli. Tam wiedzą, czego się spodziewać i czego się od nich oczekuje.

Według Augé zarówno miejsca, jak i „nie-miejsca” nie występują w czystej postaci. Jedne i drugie ulegają rekompozycji, przenikają się nawzajem. „Nie-miejsca” są mimo wszystko miarą współczesnej epoki. Trasy kolejowe i powietrzne, autostrady, środki transportu, takie jak samoloty i szybka kolej, porty lotnicze, dworce, a nawet stacje kosmiczne – oto obraz nowoczesności. Trudno ją już sobie wyobrazić bez międzynarodowych sieci hoteli i przedsiębiorstw produkcyjnych czy usługowych, bez centrów handlowych, supermarketów, parków rozrywki, skomplikowanych węzłów komunikacyjnych, telewizji kablowych, satelitarnych oraz oczywiście bez dostępnego wszędzie Internetu (ibidem, s. 54).

„Nie-miejsca” Augé przypominają „miejsca zniaczone” (*placelessness*) opisane przez Edwarda Relpha. W ten sposób określił on przestrzenie takie, jak sieciowe restauracje czy centra handlowe. We współczesnym świecie brak jest autentyczności, co sprawia, że miejsca przeobrażają się w „miejsca zniaczone”, które charakteryzują się standaryzacją przestrzeni. *Placelessness* wyrastają z bezkrytycznej akceptacji masowych norm i wartości, co powoduje, że różnorodne, znaczące miejsca na świecie zmieniają się w anonimowe przestrzenie (Seamon, Sowers 2008). *Placelessness* to przestrzenie, z którymi nie identyfikuje się żadna grupa. Relph uważa, że na skutek masowej komunikacji i wszechobecności

wysoko rozwiniętej technologii miejsca upodabniają się do siebie i tracą swój pierwotny sens. Mobilność ludzi sprawia, że przestają oni identyfikować się z jednym, konkretnym miejscem, być do niego przywiązani. Może to doprowadzić do homogenizacji miejsc. *Placelessness* nie mają związku z obszarami, na których się znajdują. Mogą być wszędzie (www.answers.com/topic/placelessness).

Przestrzenie niczyje a globalizacja

Dzięki rozwojowi szybkich środków transportu świat staje się coraz mniejszy, podróż – prostsza, a stolicy europejskie dzieli najwyżej kilka godzin lotu.

Kurczenie się czasoprzestrzeni, o której mowa, to nie zjawisko fizyczne, lecz głębokie odczucie, które przenika nas na wylot. Wynika ono z ciągłego zacieśniania się więzów współzależności, przede wszystkim między aktorami gospodarczymi, ale nie tylko. Współzależność oznacza obopólną zależność: nie tylko ja zależę od kogoś, ale równocześnie on zależy ode mnie (Dembiński 2000).

Wprawdzie świat nadal dzieli się na odrębne państwa, jednak coraz więcej zjawisk społecznych, ekonomicznych i kulturowych przekracza politycznie rozumiane granice. Współcześnie mamy do czynienia z intensyfikacją relacji społecznych na skalę światową, bo świat to jedna wielka globalna ekumena.

Ujednolicanie się świata, czyli używając terminologii George'a Ritzera, mcdonaldyzacja (Podemski 2005, s. 94–97), doprowadziło do rozwoju „nie-miejsc”. Zakłada ona, że ludzie nie lubią być zaskakiwani, że chcą mieć nad wszystkim kontrolę, że oczekują konkretnych usług, na konkretnym poziomie. Mcdonaldyzacja jest sprzeczna z koncepcją podróżnika – odkrywcy, który nie wie dokładnie, co przyniesie kolejny dzień, szuka przygody i nowości, który nastawiony jest na poznawanie nowych kultur, choćby przez próbowanie lokalnych potraw. Według Ritzera ludzie obecnie chcą mieć wszystko zaplanowane, dokładnie przewidziane, za co płacą, i oczekują ustandaryzowanych usług zgodnych z normami europejskimi.

Koncepcję mcdonaldyzacji można potraktować jako współczesną wersję racjonalizacji w ujęciu Maxa Webera. Dla niemieckiego socjologa

modelowym przykładem racjonalizacji jest biurokracja (Weber 2004, s. 382). Przewidywał on, że zracjonalizowaniu podlegać będą coraz rozleglejsze sfery życia. Jednostka nie jest już zdana na własne siły, wystarczy, że skorzysta z proponowanego systemu. Nie musi wybierać, wystarczy, że podporządkuje się ustalonym zasadom i procedurom. Pozbędzie się własnej tożsamości, podda się regułom i poczeka na dalszy bieg wydarzeń (Weber 2004). Takiego zachowania oczekuje się właśnie od użytkowników „nie-miejsc”.

Przyczyn rozwoju „przestrzeni niczyich”, określanych przez Martę Smagacz jako niezakorzenione w lokalnej kulturze, jednorodne jakościowo i zorientowane na konsumpcję, można upatrywać w postępującej globalizacji obejmującej wszystkie dziedziny życia – od ekonomii do kultury (Smagacz 2008, s. 11). Świat się kurczy, lokalność jest zastępowana przez globalność. Czy oznacza to totalną unifikację? Dla Wojciecha Burszty globalizacja oznacza, że procesy społeczne i kulturowe przekraczają coraz częściej granice terytorialne i kulturowe i mają charakter ponadnarodowy. Granice przestają istnieć, odległości tracą znaczenie dzięki rozwojowi szybkich środków transportu. Ludzie są w ciągłym ruchu. Zwrócił na to uwagę także Zygmunt Bauman, konstruując swoje „ponowoczesne wzory osobowe”. Mobilność jest jego zdaniem najwyższą cenioną i pożądaną wartością w dobie późnej nowoczesności oraz w czasach ponowoczesnych. Swoboda poruszania się stanowi czynnik kształtujący podziały społeczne (Bauman 2000, s. 6). Dwie dominujące w globalnym świecie figury to włóczęga i turysta.

Włóczęga charakteryzuje się tym, że obiera jedynie ogólny kierunek swojej wędrówki, który jednak może zostać w każdej chwili zmieniony, jeżeli okoliczności będą tego wymagały. Nie planuje długofalowo, to, czy zatrzyma się w danym miejscu na dłużej, zależy w głównej mierze od tego, czy znajdzie schronienie i środki do życia (Bauman 1994, s. 29). Taki styl życia jest typowy dla pracowników międzynarodowych korporacji. Jak pisze Richard Sennett, nowy kapitalizm wymaga raczej orientacji na częste zmiany i umiejętności przystosowywania się, ciągłego uczenia i dostosowywania swoich umiejętności do zmiennej sytuacji niż bazowania na zdobytej wiedzy i doświadczeniach. Człowiek jest mobilny, elastyczny, dynamiczny, z nikim niezwiązany. Nowy kapitalizm wymusza na jednostce rezygnację ze stabilności na rzecz niezależności (szerzej: Sennett 2010).

Włóczęga nie zna kresu swojej wędrówki, nie ma ostatecznego celu, którego osiągnięcie zakończy jego drogę. Co istotne, ta niewiedza mu nie przeszkadza. Świat ciągle się zmienia i nigdy nie wiadomo, czy kolejny dzień nie przyniesie czegoś nowego, godnego odwiedzenia. Włóczęga żyje i planuje z dnia na dzień (Bauman 1994, s. 28). Jest to typowe zachowanie w czasach ponowoczesnych, w których wszystko ciągle się zmienia, nic nie jest pewne, a przyszłości nie warto planować. Ludzie zaczynają żyć chwilą.

Bauman zauważa, że w dobie ponowoczesności wszyscy ludzie są po trosze turystami. Nie dotyczy to wyłącznie okresu urlopu i wakacyjnych wyjazdów.

Świat ma nam służyć do kolekcjonowania wrażeń; i tyle on wart, ile wrażeń dostarcza. Wszędzie, gdzie jesteśmy, jesteśmy przejazdem; kolejne przystanki życiowe są hotelami, których główny walor polega na tym, że są położone blisko miejsc „ciekawych”: frapujących, pobudzających wyobraźnię, przyjemnych, a nade wszystko niecodziennych (Bauman 1994, s. 32).

Turystę od włóczęgi odróżnia to, że nie musi podróżować. Robi to tylko dla przyjemności i poszukiwania wrażeń. Zawsze jednak może wrócić do domu, który jest dla niego punktem odniesienia.

Jan Szczepański nazywa współczesną cywilizację cywilizacją nomadów. Píše, że jeszcze nigdy w dziejach ludzkości wędrówki ludów nie przybierały tak ogromnych rozmiarów. Dawniej klęski żywiołowe, wojny, podboje i prześladowania zmuszały rzesze ludzi do zmian miejsca zamieszkania. Jest to jednak ułamek w porównaniu z dzisiejszym przemieszczaniem się ludności. Codziennie samoloty przerzucają między krańcami świata tłumy pasażerów (Szczepański 1988, s. 110). Wędrówka to cecha człowieka nowoczesnego.

W wyniku nieustannego przemieszczania się ludzi tworzą się „nie-miejsca”, czyli przestrzenie mające wszędzie identyczne parametry. Zdaniem Wojciecha Burszty w miejscach takich, jak lotniska, sieciowe bary i restauracje, centra handlowe i globalne przedsiębiorstwa, ludzie stają się anonimowymi osobnikami pozbawionymi odniesień kulturowych, bywalcami doskonale kosmopolitycznej rzeczywistości, jaką jest globalna ekumena (Burszta 1998, s. 161). W ujęciu Ulfa Hannerza „globalna ekumena” kulturowa może się przyczynić do globalnej homogenizacji,

która doprowadzi do całkowitej dominacji kultury zachodniej: „Obraz nowoczesności jako kompleksu cywilizacyjnego, rozprzestrzeniającego się globalnie, dotyczącego kultur coraz większej liczby społeczeństw” (Hannerz 2006, s. 76). Postępuje proces, w którym wszystkie społeczności staną się mniej lub bardziej udaną repliką zachodniego stylu życia, aspiracji, wartości, norm, wzorów konsumpcyjnych, idei, ideałów i przekonań. Nowoczesność jawi się jako ekspansywna cywilizacja, sprzeczna z ideą istnienia odrębnych organizmów państwowych czy kulturowych. Wyraźnie wyczuwalne jest coś, co pokonuje, przenika, a wręcz wypiera granice (ibidem). Związki transnarodowe, relacje globalne stają się coraz bardziej powszechne, m.in. dzięki rozwojowi technologii umożliwiających szybkie przemieszczanie się (ibidem, s. 15).

Pojęcie „przestrzeni niczych” i ich rozwój nawiązuje do stworzonego przez Manuela Castellsa pojęcia „społeczeństwa sieci” i „przestrzeni przepływów”. Powstanie Internetu w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia było jego zdaniem wydarzeniem przełomowym. Zapoczątkowało ono nową erę w historii dziejów, którą Castells nazywa wiekiem informacji. Charakteryzuje się on dominacją gospodarki globalnej, informacyjnej, sieciowej, która jest ciągłym przepływem kapitału oraz informacji. Nowego znaczenia nabierają pojęcia przestrzeni i czasu. Przestrzeń staje się przestrzenią przepływów, natomiast czas – czasem bezczasowym. Oba pojęcia tracą swoje pierwotne znaczenie, gdyż jak zauważa Castells, „kiedy komunikacja wymaga coraz mniej czasu, który niemalże traci wymiar, kurcząc się do jednej chwili, przestrzeń i jej wyznaczniki przestają się liczyć przynajmniej dla tych, którzy swe posunięcia potrafią realizować z szybkością przepływu informacji przez elektroniczne łącza (...). Czas i miejsce nie giną, ale są w społeczeństwie sieciowym podporządkowane logice sieci” (Bendyk 2005).

Sieć stanowi zbiór wzajemnie powiązanych węzłów, co oznacza, że społeczeństwo jest skonstruowane wokół przepływów kapitału, informacji, technologii (Castells 2008, s. 412). Warunkiem utworzenia się i rozwoju poszczególnych sieci jest komunikacja między jej punktami, co pokazuje wagę technik szybkiego komunikowania: „(...) pierwsze materialne wsparcie przestrzeni przepływów tworzy obecnie obieg wymian elektronicznych (...) oraz transportu (...) łącznie tworzących materialną bazę dla procesów, które (...) odgrywają strategicznie kluczową rolę w sieci społeczeństwa” (ibidem, s. 413). Castells zauważa, że przestrzeń

przepływów staje się dominującą formą zagospodarowania przestrzeni w społeczeństwie sieciowym. Przestrzenie przepływów to przestrzenie niczyje, ponieważ nie występują w nich struktury społeczne. Ludzie są ich częścią, ale nie wpływają w żaden sposób na ich kształt. Są jedynie gośćmi, przechodniami (Borysewicz 2008, s. 17). Podobnie jak Marc Augé, Castells zauważa, że architektura w nich jest ahistoryczna i akulturowa.

Lotnisko jako przykład przestrzeni niczyich

Odpowiedzią na zapotrzebowanie globalnego świata na szybkie komunikowanie się i życie w ciągłym ruchu są m.in. nowoczesne porty lotnicze, które przyjmują postać odrębnych organizmów społecznych. Nie mieć do nich dostępu to jak odciąć się od świata i dobrowolnie, na własne życzenie ograniczyć możliwości rozwoju i wykluczyć się z sieci relacji z partnerami, które pokrywają większość globu (Urry 2009, s. 94). Wydawać się może, że lotniska są selektywne i korzystać z nich może tylko garstka ludzi na świecie. Należy jednak zauważyć, że „nie-miejsca” stanowią integralną część świata zachodniego, którego obywatele mają dostęp do takich środków transportu, jak samolot. Porty lotnicze są efektem globalizacji, która polega na rosnącej nieważności odległości, przestrzeni i na kurczeniu się świata (Ziółkowski 1998, s. 55). Stają się one integralną częścią globalnych miast, skupiają w sobie rozwiązania wymagane przez międzynarodowych klientów. Rodzą zapotrzebowanie na identyczne niemal rozwiązania architektoniczne czy przestrzenne ułatwiające i przyspieszające obsługę pasażerów.

„Nie-miejsca” nie są wyraźnymi, odrębnymi przestrzeniami, których inność jest od razu zauważalna. Można powiedzieć, że podszywają się pod miejsca, przypominają je, ponieważ ich architektura jest do nich zbliżona. Galerie handlowe konstruowane są na wzór miejskich rynków z roślinami, ławkami. Cechą definicyjną „nie-miejsc” jest to, że „wszystko zaczyna przypominać wszystko” (Augé 2010, s. XII). Thomas Hylland Eriksen, znany antropolog norweski analizujący kulturę lotnisk, zauważył, że wszystkie porty lotnicze są do siebie podobne, ponieważ zawierają te same elementy składowe – jeżeli widziałeś jeden, to widziałeś prawie wszystkie. Każdy musi odpowiadać na konkretne i wszędzie

te same potrzeby pasażerów. Poza podobieństwami architektonicznymi charakteryzują się one uniwersalnymi regułami zachowań i procedurami, które mogą być przenoszone z jednego na drugi (Eriksen, Døving 1992).

Lotniska to przestrzenie, w których należy ściśle przestrzegać procedur. Mimo że pasażerowie dzielą się na klasy ze względu na rodzaj posiadanego biletu, to nadal podlegają tym samym procedurom, na które ewentualnie dłużej lub krócej oczekują (osobna kolejka dla pasażerów klasy biznes, wcześniejsze wejście na pokład samolotu). Nad prawidłowym przebiegiem procedur czuwa armia pracowników i służb porządkowych. Nie zawłaszczają oni jednak lotniska, nie czynią z niego miejsca przynależnego jednej grupie. Sprawowanie kontroli nie powoduje, że lotnisko zyskuje tożsamość kulturową grupy czuwającej nad przestrzeganiem zasad, które są przecież uniwersalne bez względu na kraj, w jakim port się znajduje. W jednym z wywiadów Augé zasugerował, że „nie-miejsca” oferują rodzaj łagodnego totalitaryzmu, ponieważ nad przestrzeganiem obowiązujących w nich zasad ciągle czuwa czujne oko suwerena, co jest szczególnie widoczne w przypadku kontroli na lotniskach.

Lotniska mają specyficzną architekturę. Przestrzeń pełna jest granic, miejsc o ograniczonym dostępie, do których dostać się można po spełnieniu szeregu warunków. Usytuowanie na obrzeżach miasta uzupełnia obraz odizolowanego miejsca. Obecność sklepów, restauracji, własnego zaopatrzenia i transportu, służb porządkowych, a także kaplicy zapewnia lotnisku względną samowystarczalność i sprawia, że upodabnia się ono do zwykłego miasta. Dobrze oddaje to literacki opis Olgi Tokarczuk:

W czym lotniska miałyby być gorsze od zwykłych miast? Są tam ciekawe wystawy sztuki, centra konferencyjne, urzęda się w nich festiwale i przeglądy. Są ogrody i deptaki, prowadzona jest działalność oświatowa (...) na pewnym lotnisku azjatyckim znajduje się muzeum religii (...). Mamy na nich ponadto dostęp do przyzwoitych hoteli i wielkiej różnorodności restauracji i barów. Są małe sklepy, supermarkety i galerie handlowe (...). Są fitness cluby, gabinety masażu klasycznego i wschodniego, są fryzjerzy i doradcy handlowi, przedstawicielstwa banków i telefonii komórkowych. W końcu zaspokoivszy potrzeby ciała, możemy udać się po wsparcie duchowe do licznych kaplic i miejsc medytacji (Tokarczuk 2007, s. 64).

Współczesne lotniska zajmują ogromne przestrzenie. Kilometry pasów startowych, rozległe zabudowania w postaci terminali i hangarów,

sieci szybkich kolei i autostrad dookoła, samoloty odlatujące co kilkadziesiąt sekund oraz miliony pasażerów pokonujących codziennie ten labirynt – oto obraz największych portów lotniczych na świecie.

Obowiązkowe elementy składowe każdego lotniska stanowią naturalnie hale odlotów. Zazwyczaj są to duże, otwarte przestrzenie przedzielone rzędami stanowisk odprawy biletowo-bagażowej. Obwód hal zagospodarowany jest na potrzeby biur podróży i stanowisk linii lotniczych. Ważną częścią są tablice informacyjne z godzinami odlotów samolotów i numerami stanowisk odpraw. Hale pozostają oddzielone od strefy tranzytowej przejściami pilnowanymi przez Straż Graniczną wyposażoną w wykrywacze metalu i sprzęt do prześwietlania bagażu.

W strefie ograniczonego dostępu najważniejszym elementem są wejścia do samolotu oddzielone od siebie szklanymi szybami, na straży których stoją pracownicy kontrolujący za pomocą czytników karty pokładowe i dokumenty podróźnych. Umiejscowiona jest tu także kontrola paszportowa dla podróżujących poza strefę Schengen. Wszystko oddzielone linkami, bramkami, szlabanami. Są tu sklepy wolnocłowe, w których zakupy można zrobić po okazaniu karty pokładowej, restauracje, saloniki dla VIP-ów. Ważny element strefy stanowi kaplica. Ma ona charakter ekumeniczny i urządzona jest tak, aby mogli modlić się w niej przedstawiciele wielu wyznań i religii. W powszechnym przekonaniu kapelanie lotniskowe służą duchowym potrzebom podróźnych. Dla przykładu, na każdym z terminali londyńskiego Heathrow znajdują się miejsca modlitwy dla anglikanów, katolików, żydów, muzułmanów oraz sikhów. Obecność kaplicy ułatwia wyobrażenie sobie lotniska jako miasta czy miejsca posiadającego odrębną kulturę. W miastach są kościoły – na lotnisku jest kaplica, mieszkańcy miast mają możliwość kontaktu z księdzem – obywatele portu również.

Poza halami odlotów na lotniskach obowiązkowo znajdować się muszą także hale przylotów przedzielone ścianą na strefę zarezerwowaną wyłącznie dla podróźnych, gdzie odbierają oni bagaż, ewentualnie przechodzą kontrolę dokumentów i celną, oraz część, w której mogą przebywać osoby oczekujące na przylatujących. Architektura lotnisk potwierdza tezę Eriksena o ich istnieniu jako odrębnych organizmów społecznych (Eriksen, Døving 1992).

Mobilność staje się najważniejszym czynnikiem stratyfikacji społecznej w dzisiejszych czasach. „Podróż lotnicza to oczywiście typowa forma

zamieszkiwania we współczesnym globalizującym się świecie” (Urry 2009, s. 94). Globalizacja prowadzi do ujednolicenia się świata jako całości, wspólnej kultury oraz powstawania miejsc, które wszędzie mają identyczne znaczenie i rolę. Do takich właśnie miejsc należą lotniska, które można nazwać globalnymi węzłami komunikacyjnymi.

Lotniska są miejscami tranzytowymi, są poczekalnią w podróży. Zdaniem Urry’ego podobną funkcję spełnia motel, który tak jak poczekalnia w strefie tranzytowej na lotnisku nie jest ani miejscem docelowym, ani miejscem wyjazdu, ale przerwą w podróży (ibidem, s. 50). Zgadza się co do tego, że nie można powiedzieć, iż było się w jakimś mieście, jeżeli tylko było się na jego lotnisku lub zatrzymało się w motelu przy autostradzie. Współczesne lotniska upodabniają się do miast światowych, ponieważ tak jak one „zaczynają prowadzić życie raczej odrębne od życia swoich państw terytorialnych” (Hannerz 2006, s. 213). Są na nich muzea, centra konferencyjne, hotele, restauracje, sklepy, fitness kluby, banki, kaplice wszelkich wyznań. Stają się one „globalnymi ekumenami” w rozumieniu Hannerza, czyli „regionami trwałej interakcji i wymiany kulturowej” (ibidem, s. 27).

Lotniska zostały wybrane przez Marca Augé jako przykład „nie-miejsca”, ponieważ są to przestrzenie, których celem jest umożliwienie transportu, przepływu, handlu i wypoczynku. Podobnie sytuacja przedstawia się w przypadku dworców kolejowych „Tokijskie dworce... kwintesencja «przestrzeni niczyjej». Już na początku lat siedemdziesiątych Roland Barthes pisał: «Centrum [dzielnicy] jest duchowo puste: jest nim zwykle dworzec (...). Przeznaczony do handlu, przejścia, odjazdu»” (Wąsik 2008, s. 22). Zarówno lotniska, jak i dworce definiują się poprzez instrukcje obsługi ich użytkowania, które tworzą reguły postępowania („zakaz palenia”, „wejście do samolotu”).

Lotniska tworzą szczególny rodzaj tożsamości ściśle związanej z miejscem. Ludzie podlegają identycznemu traktowaniu, mają te same obawy i problemy. Podczas wielokrotnych kontroli muszą dowodzić swojej „niewinności”. Poza lotniskiem nie można stać się pasażerem (www.cityscripts.com/refugee.html). Nie ma miejsca oraz czasu na indywidualne podejście. Słowa nie mają znaczenia, liczą się fakty – bilety i dokumenty. Wszyscy podlegają tym samym procedurom, w rezultacie których osiągają ten sam status – stają się pasażerami.

Lotniska przypominają organizację biurokratyczną, w której panują ściśle i jasne zasady. Różnią się od jakiejkolwiek społeczności. Są wyjątkowe, bo panuje tam ciągły ruch. Pasażerowie przechodzą, z godziny na godzinę powtarzają się te same interakcje. Zachowania, jakich oczekuje się na lotnisku, można nazwać rytuałem, ponieważ są one sformalizowane i ujednolicone. Dotyczą wszystkich lotnisk. Ten specyficzny rytuał to szereg zachowań, gestów i słów, które pomagają osiągnąć cel, jakim jest podróż, i przeprowadzają człowieka przez wszystkie procedury od momentu odprawy, przez kontrolę bezpieczeństwa, do wejścia na pokład samolotu. Czego oczekuje się od pasażera? „Pasażer linii lotniczej powinien słuchać, gdy go wzywają, iść w kierunku wyznaczonym strzałkami, dochodzić do określonej bramy, okazywać wręczony mu uprzednio skrawek papieru lub tektury. Koniec” (Szczepański 1988, s. 104). Oczekuje się znajomości podstawowych zasad, takich jak zakaz wnoszenia ostrych przedmiotów na pokład, przybycie na lotnisko dwie godziny przed odlotem, niepozostawianie bagażu bez opieki.

Eriksen pisze, że lotniska mogą być postrzegane jako miejsca posiadające „trzecią kulturę”, odrębną od kultury społeczności kraju, w którym się znajdują, oraz od kultury kraju, do którego się podróżuje. Co więcej, kultura ta jest typowa dla wszystkich lotnisk. Pozostaje odrębna, ponieważ członkowie tej społeczności (podróżni i pracownicy) posługują się specyficznym kodem kulturowym. Jest on uniwersalny dla wszystkich, którzy z lotniska korzystają. Pasażerowie dysponują pewnymi atrybutami swojego stanu „bycia pasażerem”, takimi jak bilet, paszport czy karta pokładowa.

O istnieniu odrębnej kultury lotniskowej może świadczyć według Eriksena także to, że jest to miejsce, w którym trzeba bezwzględnie zaufać technice i biurokratycznej machinie. Bagaże powierza się obcej osobie, która wysyła je w nieznane miejsce za pomocą taśmociągu, który jakimś „cudem” dostarcza walizkę do właściwego samolotu. Bezwzględna jest także ochrona, która w razie jakichkolwiek podejrzeń przeświecili człowieka, zrewiduje lub z konieczności zniszczy pozostawiony bez opieki bagaż. Najważniejszym przejawem wiary w niezawodność technologii jest przekonanie, że samolot szybko i bezpiecznie dowiezie nas do miejsca przeznaczenia, z niewyobrażalną lekkością odrywając się od ziemi.

Podsumowanie

„Przestrzenie niczyje” przeżywają współcześnie rozkwit, czego dowodem może być rozwój portów lotniczych.

Kiedys umieszczano je na peryferiach miast, jako ich uzupełnienie, jak dworce. Dziś jednak wyemancypowały się na tyle, że mają już własną tożsamość. Niedługo będzie można powiedzieć, że to miasta dołączyły do lotnisk w charakterze miejsc pracy i sypialń. Wiadomo przecież, że prawdziwe życie odbywa się w ruchu (Tokarczuk 2007, s. 64).

Trudno wyobrazić sobie codzienne życie bez konieczności przebywania w „nie-miejscach”, zwłaszcza że „bez wychodzenia z samochodu można zrobić praktycznie wszystko – «iść» do kina, do kościoła, załatwić sprawy bankowe, zrobić zakupy. Wszystko dostępne *online*, *take-away*, *driver-through*” (Borkowska 2010). Postępująca automatyzacja wszelkich dziedzin życia pozwala oszczędzać czas, ale jednocześnie potęguje uczucie osamotnienia.

Hipernowoczesność, używając terminologii Augé, prezentuje się dość smutno, jako rzeczywistość, w której ludziom brakuje miejsc odniesienia i w której są zdani sami na siebie. Samodzielnie interpretują otrzymywane komunikaty, w samotności i pośpiechu przemierzają przestrzenie, takie jak galerie handlowe, lotniska czy autostrady. Nowoczesna komunikacja odbywa się głównie za pomocą słowa pisanego i coraz częściej maszyn. Towary w sklepie ludzie ważą sami, pieniądze pobierają z bankomatów, wielu zakupy robi przez Internet. Augé nazywa to inwazją przestrzeni przez tekst. Komunikaty na tablicach czy w urządzeniach dostarczają informacji („wejście na pokład samolotu do Paryża godzina 13.00”, „odbierz kartę”, „przyjemnej podróży”, „dziękujemy za zakupy”). Autostrady omijają historyczne miejsca, o których przypominają tylko tablice przy drogach.

Kontakty międzyludzkie ograniczane są do minimum, pośpiech jest coraz większy, „nie-miejsc” przybywa, zwłaszcza w metropoliach.

Tokijskie dworce zlewają się w jedną całość z olbrzymimi domami towarowymi i „zagłębiami” restauracji... pod ziemią ciągnie się kilometrami nieskończona przestrzeń tranzytu, przedłużenie dworca (...). To tutaj zlokalizowane są dwudziestoczerogodzinne salony gry *pachinko*, całodobowe fast

fody i kawiarnie internetowe, a także tak zwane *love hotels* – hotele z pokojami na godziny (...). Anonimowe przestrzenie niczyje do wynajęcia (Wąsik 2008, s. 22).

Można śmiało powiedzieć, że postępująca globalizacja sprzyja rozprzestrzenianiu się przestrzeni niczych, ponieważ wymusza na nas życie w coraz szybszym tempie, a to właśnie „nie-miejsca” zapewniają rozwiązania umożliwiające funkcjonowanie w pośpiechu. Czy można powiedzieć, że globalizacja i rozpowszechnianie się przestrzeni niczych mają również wpływ na zanikanie granic? Sądzę, że lepszym sformułowaniem jest powiedzenie, że wpływają na spadek znaczenia granic i na ich niezauważalność. Podróżując samolotem czy przemierzając autostrady, nie zauważamy nawet, że przemiesciliśmy się z jednego kraju do drugiego. Międzynarodowe przedsiębiorstwa zatrudniające pracowników z całego świata sprzyjają zacieraniu różnic kulturowych. W portach lotniczych czy supermarketach bez względu na kraj ich położenia obowiązują podobne zasady zachowania, co sprzyja unifikacji i niezauważalności granic.

Moim zdaniem mentalność ludzi zmieniła się na tyle, że nie wyobrażają sobie życia bez przestrzeni niczych, ponieważ przyspieszają one przemieszczanie się, pozwalając zaoszczędzić tak cenny w dzisiejszym świecie czas. Mimo to ludzie niezmiennie potrzebują miejsc, z którymi mogą się identyfikować. Świadczy o tym ciągle przywiązanie do tradycji narodowych czy deklaracje migrantów o chęci powrotu do ojczyzny. „Hipernowoczesność znajduje swój pełny wyraz w nie-miejscach” (Augé 2010, s. 74). Przemieszczając się z jednego „nie-miejsca” do drugiego, nie czujemy się zupełnie obcy. Nie mają one tak wyraźnych granic i progów jak miejsca. Mimo że zajmują coraz więcej przestrzeni miejskiej, nie obejmują całego świata zachodniego, a „hipernowoczesność nie jest całością współczesności” (ibidem, s. 75). Ludzie nadal poszukują miejsc zakorzenionych w kulturze czy tradycji, szukając ucieczki od globalnej jednorodności.

Bibliografia

- Augé M. (2010; oryg. 1992). *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności* (przeł. R. Chymkowski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Bauman Z. (1994). *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Bauman Z. (2000; oryg. 1998), *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika* (przeł. E. Klekot). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bendyk E. (2005). „Jak nas zmieniają nowe technologie. Niezapowiedziane rewolucje”, *Polityka* z 18 grudnia, <http://www.polityka.pl/spoleczenstwo/niezbednikinteligenta/202034,1,jak-nas-zmieniaja-nowe-technologie.read#ixz-zlFdajFO1l>.
- Borkowska J. (2010). „Pocztówki z Ameryki”, *Polityka* z 1 września, <http://www.polityka.pl/swiat/obyczaje/1508190,1,pocztowki-zameryki.read>.
- Borysewicz P. (2008). „Miejsca trzecie”, *Autoportret*, nr 23(2), *Przestrzenie nicyje*. Kraków: Małopolski Instytut Kultury.
- Burszta W.J. (1998). *Antropologia kultury*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Castells M. (2008). *Spoleczeństwo sieci* (przeł. M. Marody). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dembiński P.H. (2000). „Globalizacja – wyzwanie i szansa”. Referat wygłoszony na konferencji KIK-u w Otwocku, <http://porozumienie.kik.opoka.org.pl/tekst/gl/dembinski.html>.
- Eriksen T.H., Døving R. (1992). „In limbo: Notes on the culture of airports”. Referat wygłoszony na konferencji EASA, Praga, 30 sierpnia–2 września.
- Hannerz U. (2006; oryg. 1996). *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca* (przeł. K. Franek). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Podemski K. (2005). *Socjologia podróży*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Seamon D., Sowers J. (2008). „Place and placelessness, Edward Relph”, w: P. Hubbard, R. Kitchen, G. Vallentine (red.), *Key Texts in Human Geography*. London: Sage.
- Sennett R. (2010). *Kultura nowego kapitalizmu* (przeł. G. Brzozowski, K. Osłowski). Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Smagacz M. (2008). „Miejsca i nie-miejsca, strategie osvajania”, *Autoportret*, nr 23(2), *Przestrzenie nicyje*. Kraków: Małopolski Instytut Kultury.
- Szczepański J. (1988). *Sprawy ludzkie*. Warszawa: Czytelnik.
- Tokarczuk O. (2007). *Bieguni*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Urry J. (2009; oryg. 2000). *Socjologia mobilności* (przeł. J. Stawiński). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wąsik D. (2008). „W szczelinach rzeczywistości. Nicyje Tokio”, *Autoportret*, nr 23(2), *Przestrzenie nicyje*. Kraków: Małopolski Instytut Kultury.
- Weber M. (2004). *Racjonalność, władza, odczarowanie* (przeł. M. Holona). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Yi-Fu Tuan (1987). *Przestrzeń i miejsce* (przeł. A. Morawińska). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Ziółkowski M. (1998). „Miejsce społeczeństwa polskiego w światowym systemie kapitalistycznym. Dylematy teoretyczne i praktyczne”, *Kultura i Społeczeństwo*, nr 4.

Strony internetowe

www.answers.com/topic/placelessness

www.cityscripts.com/refugee.html

Część II

Polityka przestrzeni pogranicznych
i peryferyjnych

Elżbieta Anna Sekuła, Marek S. Szczepański

Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej

Między wioską a metropolią – dwie dekady polskiej prowincji

Peryferie wewnętrzne? Bez publicznych przestrzeni?

W ostatnim czasie Narodowe Centrum Kultury zrealizowało dwa projekty badawcze, związane ze stanem kultury miast i wsi w Polsce po roku 1989. Zespół badaczy starał się przyjrzeć dynamice dwóch minionych dziesięcioleci i porównać pod względem kulturowym te, wydawałoby się tak odmienne, obszary. Raporty powstałe w efekcie tych badań tworzą zaskakujący być może obraz, który chcielibyśmy teraz przybliżyć, analizując polską prowincję, czyli rodzimy świat pozametropolitalny i pozawielkomiejski. Interesują nas zmiany, które zaszły w nim w okresie transformacji, a zwłaszcza procesy zacierania granic pomiędzy kulturą miejską i wiejską. Refleksje te obejmują zarówno kształtowanie i funkcjonowanie przestrzeni, w tym publicznej, jak i zanikanie różnic dotyczących gustów, kulturowych nawyków i sposobów wykorzystywania czasu wolnego. Problem jednak w tym, że dobrze zorganizowanej przestrzeni publicznej właściwie na prowincji nie ma.

Dominacja miejskiego modelu kultury i wielkiego miasta jako generatora kulturowych tendencji znalazła w ciągu ostatniego dwudziestolecia odzwierciedlenie w przestrzeni wsi i małych miast. Doprowadziła też do powstania tworu, któremu nadaliśmy nazwę „miastowieś”. Spotykaliśmy już wcześniej takie zjawiska w PRL – wiejskie miniblokowiska (na przykład w Ryczywole pod Kozienicami czy w górnośląskiej Woli), ale były to formy wynaturzone. Dzisiaj organizacja, kształt i sposób użytkowania przestrzeni publicznej wsi i miasteczek zbliżają się powoli do obrazu,

z jakim stykamy się w miastach, ze wszystkimi niemal wadami i zaletami. Powiedzieliśmy jednak wyżej, że na prowincji właściwie takiej przestrzeni nie ma. Paradoks jest pozorny – nie ma dobrej przestrzeni publicznej, natomiast złe i najgorsze elementy jej wielkomiejskiego pochodzenia przeniknęły tutaj płynnie i niepostrzeżenie.

Możemy však podjąć próbę opisu szeroko rozumianej sfery publicznej, w której skład wchodzi elementy materialnej przestrzeni publicznej, ale także przestrzeni społecznej, komunikacyjnej i politycznej. Dodatkowo możemy wyszczególnić i scharakteryzować przestrzeń mobilną oraz trwałą. Uzupełniają ten obraz portrety ludzi obecnych w sferze publicznej prowincji – zarówno postaci ikonicznych, jak i przeciętnych jej mieszkańców. Wybrane miejsca i obiekty, organizujące strukturę przestrzeni fizycznej, również poddane zostaną analizie. Spróbujemy na zakończenie wskazać też bardziej ogólne charakterystyki prowincji – przestrzenne, lecz nie tylko. W podrozdziale ostatnim pokusimy się o wysunięcie ogólnych tez dotyczących reguł i sposobów funkcjonowania sfery publicznej w polskich miasteczkach i wsiach.

Przestrzenie miejskie, przestrzenie wiejskie – szkic do portretu

Rozpocniemy nasze rozważania od paru spostrzeżeń natury ogólnej, by potem przejść do bardziej już drobiazgowej wiwisekcji sfery publicznej polskiej prowincji. W przypadku małych miast i wsi mamy do czynienia z silniejszym chyba związkiem dwóch wymiarów – czasowego i przestrzennego – niż w wielkich miastach. Objawia się to m.in. sezonowym charakterem funkcjonowania prowincjonalnej przestrzeni publicznej. Wszelkiego typu festyny, konstruujące dużą część kulturowych relacji w sferze publicznej na prowincji, mają bezpośredni związek z czasem. Odbývają się albo latem (imprezy plenerowe), albo łączą się z czasem „świętym”, kolistym. Przebiegają w określonym cyklu sakralnym (święta religijne) lub profanicznym (uroczystości lokalne, rozmaite dni miejscowości i inne jednorazowe inicjatywy).

Drugą istotną cechą przestrzeni publicznej prowincji jest jej podział na trwałą i mobilną. Do tego rozróżnienia jeszcze powrócimy, omawiając je dokładnie w kolejnych podrozdziałach, jednak już teraz chcielibyśmy zaznaczyć, że sami mieszkańcy prowincji mają świadomość

pewnej dysproporcji aktywności kulturalnej realizowanej w sferze publicznej oraz w sferze prywatnej. Respondenci zwracają uwagę na coś, co można określić mianem „kultury *shotów*”. Pojęcie to obnaża punktowyy, doraźny charakter działań związanych z kulturą na prowincji. W tym kontekście warto przytoczyć dosadną wypowiedź jednego z uczestników badań:

Bardzo popularne są na pewno Dni Tłuszcza – stwierdził. W ogóle w Tłuszczu bardzo popularne są takie *one shots*, pojedyncze strzały. Bo tam każdy się zmobilizuje, żeby się wybrać z rodziną i to naprawdę są świetne pomysły (...).

Jakie różnice występują pomiędzy wydarzeniami kulturalnymi w miastach i wsiach? – pyta z kolei badany z Włodawy. No to już jest inna skala (...). Właśnie widoczna jest zmiana. Coraz częściej widoczna jest współpraca miasta i wsi. Często na wsiach prezentowane są zespoły miejskie podczas festynów, pikników. Niestety nie zawsze te imprezy tak wyglądają. Najczęściej są to jakieś stanowiska z wiatraczkami i piwem, co niestety cieszy większość ludzi, ale właśnie to nie o to chodzi.

W dialogach na temat różnic między miastem a wsią i małymi miasteczkami można często usłyszeć głosy pesymistyczne – przekonania zakładające, że dystans pomiędzy centrum a peryferiami jest na stałe wpisany w umysły mieszkańców polskiej prowincji. „Nasz Bolimów jest na końcu świata” – z takim stwierdzeniem można często spotkać się wśród mieszkańców tej miejscowości.

Gliczarów Górny wydaje się miejscowością martwą, jeśli chodzi o ofertę kulturalną – mówi kolejny uczestnik badań. Nie dzieje się tam nic, mimo tego, że jest to miejsce, przez które przewija się wielu turystów. Tym bardziej szkoda, że zrezygnowano z organizacji „Festynu Gliczarowskiego”. I szkoda, że podcina się skrzydła ludziom, którzy mają w sobie energię, aby coś w tej sytuacji zmienić.

Trzecią ogólną cechą przestrzeni publicznej prowincji jest zacieraanie się granic (dosłownych i symbolicznych) pomiędzy miastem i wsią. W ciągu ostatnich dwóch dekad ukształtowała się *miastowość*. Dotyczy to nie tylko powielania na prowincji pewnych wielkomiejskich modeli zamieszkiwania i użytkowania przestrzeni. Uwidacznia się także w sferze kontaktów międzyludzkich, w sferze publicznej. Gust kulturalny

provincjuszcy upodabnia się do wielkomiejskiego, sposoby spędzania wolnego czasu również. Następuje homogenizacja kulturowa (oraz przestrzenna) wsi z miastem. Ludzie na wsi mają świadomość tej zmiany, jak wynika z wypowiedzi respondentów. Nie chodzi jednak tylko o narzekania i wspomnianie, że kiedyś było lepiej, ale o realne porównania, dotyczące m.in. kształtu sfery publicznej.

Badania ukazały ponadto, że dość często dochodzi do przemieszania miejskości i wiejskości w obrębie jednej miejscowości. To zasadnicza cecha przestrzeni publicznej na wsi, która, o ile da się ją w ogóle wskazać, jest właściwie przestrzenią miejską. Nawet badacze często się mylą, mówiąc o konkretnej wsi „miasto”, ale – co ciekawe – takie „miękkie rozgraniczanie” pojawia się też w wypowiedziach samych mieszkańców:

(...) takie poplątanie klimatu miejskiego z wiejskim, takie małe miasteczko, ale bardzo zgrabne, zżyte [Włodawa].

(...) takie przespacerowanie się po Strzałkowie i sfotografowanie go to coś niesamowitego... – No! Tak że mówię, nie mamy się czego wstydzić. Zresztą wielokrotnie byliśmy pytani: dlaczego nie macie aspiracji do bycia miastem? Bo jakoś tak w hierarchii przeciętnego człowieka wydaje się, że byłby to jakiś awans. Proszę mi wierzyć – od zawsze uznawaliśmy, że wolimy być dobrą wsią niż byle jakim miastem. I u nas nie ma presji [Strzałkowo].

Łambinowice są takie pół na pół. Troszeczkę miasteczko, troszeczkę wieś. (...) To jest w małej miejscowości, gdzie jest jakiś tam plac, przy świetlicy wiejskiej, który wyglądał, jak wyglądał, ale że będą dożynki gminne, to plac jest remontowany, będzie takie zaplecze typu, gdzie jest scena wybudowana, jest taka płyta taneczna, będą ławeczki, no i to tak jakby się połączy. Próbuje się łączyć te elementy infrastrukturalne z elementami miejskimi [Łambinowice].

Pierwsze, co zdziwiło w Bolimowie, to jego zabudowa. Przede wszystkim typowo wiejska, ale Bolimów ma rynek. Część uliczek odchodzących od rynku jest wąska, a budynki wzdłuż nich są typową zabudową miejską. Rozwiązanie tego paradoksu podsuwa historia Bolimowa. Kiedyś miasto, teraz osada, mieszkańcy nie używają słowa „wieś” (prawa miejskie uzyskał w XV wieku, a stracił w XIX) [Bolimów].

Ostatnio było pięćsetlecie. Pięćsetna rocznica nadania lokacji miastu Orchówek. To było dwa lata temu. Czyli pięćset lat temu Orchówek był miastem, dostał prawa miejskie, ale po jakimś tam czasie przemianował się na wieś ze względów na korzyści, podatki [Orchówek].

Nierzadko bywa i tak, że wsie są sztucznie zamieniane w przestrzenie o zabudowie miejskiej. Znakomitym przykładem jest duży zespół mieszkaniowy, wręcz blokowisko w Woli, ulokowane w środku Puszczy Pszczyńskiej. Konsekwencją takiej lokalizacji stanowi wykorzenienie, skazanie na alienację społeczną, kulturalną, zawodową i przestrzenną mieszkańców, które nastąpiło po zamknięciu kopalni utrzymującej mieszkańców bloków. Górnośląska Wola jest typową wsią „dwudzielną”, ponieważ druga jej część ma tradycyjną zabudowę, podobnie jak i źródła utrzymania miejscowych.

Wola, która w przeszłości funkcjonowała jako typowa, mała wieś rolnicza, dzięki kopalni zyskała status osady górniczej. Zmiany w krajobrazie, jakie wprowadziła zaistniała sytuacja, są widoczne na pierwszy rzut oka. Miejscowość zabudowana jest wzdłuż jednej drogi, z nielicznymi ulicami przecinającymi główną trasę. Za budynkami od strony południowej od razu zaczyna się linia lasu, zaś od strony północnej na widnokręgu królują zabudowania nieczynnej już Kopalni Czeczot (...). Charakterystyczną zabudową minionych czasów są wszedobylskie bloki, w Woli niezbyt wysokie, trzy-, czteropiętrowe, przypominają o socrealistycznych czasach wielkiej płyty (...). Między blokami co jakiś czas wyrastają „zapomniane” domy i gospodarstwa. Mieszkańcy bloków z okien patrzą na stodoły, dzieci bawiące się na małych placach zabaw oglądają za płotem kury i inne zwierzęta, zaś przy zaparkowanych autach osobowych przemyka co jakiś czas traktor. Podział na Wolę – wieś, osadę rdzennych mieszkańców i Wolę – osiedle (I i II), którą zamieszkują osoby napływowe, jest ciągle żywy [Wola].

W drodze do hotelu musieliśmy przejechać przez całą wieś. Wydała mi się ona miejscem podzielonym na dwie części. Część typowo wiejską i część miejską. W pierwszej centralnym punktem był kościół, a wokół znajdowały się typowo wiejskie zabudowania. Przy wjeździe, obok cmentarza, znajdowała się stacja benzynowa, której asortyment był dość ubogi, nawet jak na wieś. Z kolei dobrze zaopatrzoną wydawał się sklep. Druga część miasta to zabudowania wielorodzinne. PRL-owskie bloki i fabryka w oddali sprawiały bardzo miejskie wrażenie [Łąbinowice].

Dwudzielność przestrzeni prowincjonalnych wsi i miasteczek wynika też z lokalizacji w pobliżu większych miast. Proces związany z powstawaniem miejscowości satelickich obejmuje na przykład coraz liczniejsze wyprowadzki z Kielc do oddalonych o 10 km Chęcin. Ci nowi mieszkańcy tworzą już jednak zupełnie inne miasto. Zaznaczają się w ten sposób

społeczne, funkcjonalne i estetyczne kontrasty w przestrzeni publicznej. Respondenci są też świadomi przekleństwa miasta satelickiego.

To chyba wyróżnia Tłuszcz, że jest i za blisko, i za daleko do Warszawy, taki jest, już miejscowości dosłownie kilkanaście kilometrów oddalone dalej mają już własne życie. Miasto podzielone jest na pół przez tory i już sama jego budowa zdradza podstawową funkcję Tłuszcza, miasta służącego przede wszystkim jako sypialna dla Warszawy. Brak tu ścisłego centrum (ryнку), chyba że za takie uznać główną ulicę, idącą równolegle do torów, wzdłuż której umiejscowionych jest większość sklepów (głównie z tanią odzieżą i spożywczę), restauracja. Za to dużo zieleni. Brak komunikacji miejskiej, stosunkowo pusto na ulicach; w ciągu dnia, kiedy większość mieszkańców jest w pracy, Tłuszcz sprawia wrażenie uspionego miasta, w którym niewiele się dzieje [Tłuszcz].

Położenie miejscowości ma znaczenie nie tylko ze względu na przyjemną lokalizację czy bliskość granicy. Istotna jest także rola połączeń komunikacyjnych miasteczka lub wsi – a zatem możliwość „wylotu”. Dotyczy to zarówno poszukiwania źródeł utrzymania w najbliższej okolicy, ale poza miejscem zamieszkania (co wiąże się z późnymi powrotami i minimalnym korzystaniem z lokalnej oferty kulturalnej), jak też permanentnej emigracji i drenażu prowincjonalnego kapitału społecznego – szczególnie młodego pokolenia.

(...) co wyróżnia Krzyż spośród innych miast w okolicy? (...) Na pewno to, że jest dużym centrum, dużym węzłem komunikacyjnym. To jest istotne. To jest pod tym względem dziwne miasto, dlatego że jest poza obszarem dróg, takich dużych dróg komunikacyjnych, nie jest na trasie żadnych dużych miast. Natomiast jest węzłem komunikacyjnym. I to PKP, które tutaj funkcjonuje od wielu lat, w jakiś sposób oddziaływało tutaj mocno na to miasto. To również bliskość dojazdu w różne, że tak powiem, rejony do dużych miast, to również wyróżnia to miasto wobec innych małych miast tutaj na tym terenie (...). Tu była młodzież, która miała łatwość dojazdu do dużych ośrodków. Co ma swoje przełożenie pozytywne, ale i negatywne. A więc pozytywne przełożenie no to było to, że ta młodzież miała dużo wzorów kulturowych, bo mogła uczestniczyć w kulturze Poznania, Gorzowa, Szczecina, Wrocławia i tak dalej, a więc dużych ośrodków. Ale również negatywnych, a więc narkotyki, a więc patologie z tym związane. To jest dla mnie najistotniejsza rzecz, która wyróżnia to miasto od innych podobnych tutaj miejscowości [Krzyż].

Zdecydowanym, jednoznacznym charakterystykom towarzyszą też pewne wahania, wskazujące na postępującą homogenizację przestrzenią obszarów miejskich i wiejskich. Do tego wątku będziemy jeszcze niejednokrotnie powracać. „Co wyróżnia Pana/i miejscowość spośród innych? – Od innych wiosek?... No, tu jest jak w mieście. W wakacje jest jak w mieście, a może jeszcze bardziej” [Okuninka]. Zwraca uwagę fakt, że respondenci odwołują się chętnie do tradycji miejskich nawet wtedy, gdy należą one do zamierzchłej przeszłości: „Co wyróżnia Bolimów? Przede wszystkim to, że to było kiedyś miasto. Jedynie car nam zabrał prawa miejskie w 1870, zresztą świadczy o tym zabudowa miejska, poza tym bolimowiacy czują się jak mieszkańcy miasta” [Bolimów].

Obcy na prowincji

Napływowi mieszkańcy do małych miasteczek i wsi to „świeża krew” prowincji. Używając określeń metaforycznych, można ich nazwać: „nasi obcy” i „obcy obcy”. Ci pierwsi wnoszą nierzadko do małej miejscowości duży potencjał. Nie mają zahamowań, kompleksów i obaw właściwych dla obywateli wsi i miasteczek: „(...) bardzo dużo wnoszą nowi ludzie, tak zwani napływowi, z sympatią, ponieważ udaje im się pobudzić mieszkańców, którzy już tutaj są i klapnęli trochę, bo cały czas myślą coś i próbują się namówić i nie zawsze się udaje” [Gietrzwałd]. Przestrzenie zajmowane przez „nowych” niekiedy zdecydowanie różnią się od reszty miejscowości i pozostają za jak gdyby niewidzialną granicą. Estetyka przestrzeni publicznej takich miasteczek i wsi budowana jest na podziałach i kontrastach.

W tej części miasta znajduje się przychodnia, szkoły (w jednej z nich schronisko młodzieżowe), policja, wraz z nowymi osiedlami domków jednorodzinnych, gdzie mieszkają osoby „przyjezdne” z Kielc. Ta część miasta wygląda jak przedmieścia większych miast, diametralnie różniąc się od centralnej części Chęciny [Chęciny].

Te fizyczne bariery nie zawsze jednak wpływają negatywnie na stosunki między ludźmi. W przestrzeni społecznej różnice się zacierają, a kontakty niekiedy stają się bliskie i pełne życzliwości – nawet wtedy, gdy sytuacja nie dotyczy stałych mieszkańców, ale letników, działkowiczów, wczasowiczów czy właścicieli podmiejskich domów:

I po prostu tych ludzi, którzy tu przyjeżdżają, z Warszawy, z Łodzi, tu właśnie do tych domków kempingowych na Mogiły, znamy. Po prostu tutaj bardzo dużo jest osób takich, które z nami się zaprzyjaźniły nawet. Bo od trzydziestu lat przynajmniej przyjeżdżają i bez przerwy coś tam, coś świeżego się o nich wie i oni przychodzą [Bolimów].

Dystans działa jednak przeważnie tylko w jedną stronę:

Chęciny, a teraz to jest takie upa... małe miasteczko. Właściwie już przestaje być upadające, dlatego że na tyle jest wygodna droga dojazdowa do Kielc, ludzie się przekonali, że to nie jest odległość, dojechać stąd do Kielc, 10 kilometrów z Chęcin, ludzie sobie kupują już z Kielc tutaj mieszkania. Albo budują, jak ktoś ma pieniądze, domy w okolicach. Na przykład jest takie osiedle, powstaje nowe osiedle domków jednorodzinnych [Chęciny].

Inną kategorię stanowią „obcy obcy”, czyli przypadkowi jednorazowi wizytanci, turyści etc. Oni traktowani są w przestrzeni publicznej inaczej. Turystów hołubi się na prowincji i mają uprzywilejowaną pozycję w strukturze społecznej. Nie wszyscy jednak akceptują taki stan rzeczy – zdarza się, że pracownicy instytucji kultury czują, że nie spełniają oczekiwań mieszkańców i to właśnie dla nich chcieliby stworzyć ofertę:

Marzy mi się taka placówka, sama się zastanawiałam, jak to nazwać, żeby mogła skupiać... żeby można było organizować te imprezy kulturalne dla środowiska. Nie dla turystów. Bo turysta to turysta, on jest bogaty, zobaczy, przyjedzie, zapłaci, ale dla tej lokalnej społeczności [Gwizdały].

Nierzadko też festyny odbierane są jako atrakcja przygotowana z myślą o turystach, a mieszkańcy skarżą się, że o ich potrzeby nikt nie dba. Stają się wyrzutkami we własnej przestrzeni publicznej:

To jest miejscowość turystyczna (...). – No to te imprezy, co są, letnie, to są dla ludzi nie z Okuninki, choć, aczkolwiek powiem, że ludzie z Okuninki młodzi korzystają, bo starsi w ogóle nie chodzą (...). Starsi to mają o tak dosyć, tej muzyki, tego tarabanienia, co cały czas wali. My mieszkamy... w centrum mieszkańcy, to mają już dość tego wszystkiego (...). Wszyscy, którzy przyjeżdżają na te imprezy, to są ludzie z zewnątrz. Miejscowych jest bardzo mało [Okuninka].

Respondenci żalą się też, że duża część sfery publicznej prowincji funkcjonuje przy wyłącznym niemal nastawieniu na turystę z całkowitym pominięciem interesów, oczekiwań i potrzeb mieszkańców:

(...) tu miejscowości funkcjonują osobno każda, tak, że nie ma takiej integracji gminnej, że tak powiem. (...) tutaj jest wszystko pod turystów i ludzie zostawiają sobie wszelkie „atrakcje” na lato, kiedy są turyści [Gliczarów].

Poza przestrzeniami dla *l o k a l s ó w* coraz więcej jest też miejsc i obiektów przeznaczonych dla turystów, przyjezdnych, „miastowych”, letników etc. – zatem dla wszelkiego autoramentu Obcych. Dotyczy to zwłaszcza wsi i miasteczek definiowanych w założeniach badawczych jako miejscowości aktywne. Otóż wydaje się, że każda znaczniejsza aktywność jest na polskiej prowincji skierowana niejako „na zewnątrz”, a nie w stronę własnych mieszkańców. Obiekty takie mają różny charakter i odgrywają rozmaite role. Prócz atrakcji – takich jak sanktuaria, skanseny czy pijalnie wód – przywołać trzeba elementy podstawowej infrastruktury, które nie zawsze są w odpowiedniej kondycji. Nie jest też do końca jasny związek między takimi miejscami a rozwojem lokalnej kultury. Na przykład park zdrojowy to miejsce niepoddające się jednoznacznej ocenie jako potencjalny generator przestrzeni publicznej:

Paradoks Parku zdrojowego: z jednej strony centrum życia (kulturalnego, rozrywkowego) – lokale, które powstawały w zbyt dużej odległości od parku, zawsze upadały. Tylko w parku i w okolicach parku coś się dzieje. Z drugiej strony jest to park należący do uzdrowiska, więc imprezy w nim i w okolicach muszą się kończyć do 22:00. Problemy z działalnością mają właściciele lokali, a turyści wieczorem nie mają gdzie się podziać [Kudowa].

Muzeum ziemi ojczystej?

Muzeum czy skansen wcale niekoniecznie muszą oddawać regionalny charakter przestrzeni, stawiać na autentyzm i tradycję. Chodzi przede wszystkim o to, by były to miejsca atrakcyjne – i to dla rozmaitych grup (na przykład dla różnych kategorii wiekowych). Powinny zatem znaleźć się tam obiekty mogące przyciągnąć uwagę zarówno starszej osoby, jak i dziecka. Stąd być może wśród tradycyjnych elementów pojawia się, niekiedy bardzo odległa, egzotyka – polskie bażanty dostojnie przechadzają się w towarzystwie kanadyjskich bobrów, a wszystko to pośród pozostałości indiańskiej wioski.

To był tylko wiatrak dopiero stawiany, bo cała konstrukcja była przywieziona pięćset kilometrów stąd. (...) jest spod Sandomierza (...) i tutaj wstawili ten wiatrak, makietę pieca ziemnego postawili, mini zoo. I wioska indiańska jeszcze wtedy była (...). Później postawili piec chlebowy (...) do pieca dobudowali chatkę, ale w stylu góralskim, czyli chatki są nowe (...). No i minizoo też nam się powiększyło, bo są bobry kanadyjskie, muflony, jelenie, kiedyś nie było tych zwierząt. Na początku były przede wszystkim ptaszki, piękne polskie bażanty [Kudowa].

Estetyczne kontrasty w przestrzeni prowincji wiążą się też z czasoprzestrzenną dynamiką kultury. Coraz częściej spotykamy we wsiach i miasteczkach elementy egzotyczne, pochodzące z odległych stron świata. Taka estetyka przeplata się z lokalnymi, tradycyjnymi wzorami (na przykład ludowymi):

Towary były zróżnicowane, niektóre według mnie kiczowate i tandetne (np. karabiny-zabawki, kolorowe peruki, maskotki, szczekające pieski na baterie, gumowe pająki, błyszczące balony z helem, (...) a inne – choć było ich mniej – nawiązujące estetycznie do lokalnego folkloru (kwiaty z bibuły, ceramiczne naczynia z charakterystycznym wzorem, pochodzące z miejscowego warsztatu państwa Konopczyńskich; pomysłowo zrobione sznury koralu oplecione tkaniną w kwiaty i kolczyki robione na oczach przechodniów, które można było samodzielnie zaprojektować) (...) dzieci korzystały z rozstawionych nieopodal sceny trampolin i karuzeli ozdobionej rysunkami w rodzaju japońskiej mangi, które przedstawiały wizerunki półnagich, młodych dziewczyn [Bolimów].

Egzotyczna rewolucja nie ominęła również tak istotnej części sfery publicznej, jaką jest spożywanie posiłków w przestrzeni publicznej. Poniżej przykłady potraw tworzących na prowincji (choć w tym wypadku znów mówić można o silnym metropolitalnym oddziaływaniu) menu kuchni polskiej: „«Gastronomia» – królestwo kebabów, hamburgerów, hot-dogów, bar oraz zajazd” [Chęciny].

Wreszcie, podobnie jak w metropoliach i wielkich ośrodkach turystycznych, na prowincji pojawia się przestrzeń zorganizowana tematycznie. Możemy do niej zaliczyć zarówno obiekty związane z sakroturystyką – klasztory czy sanktuaria (na przykład miejsce objawień w Gietrzwałdzie), jak też różnorodne mapy tworzone właściwie bez bazy historycznej czy religijnej, a odwołujące się do sfery *sacrum* (Ścieżka Mnicha), lub – przeciwnie – całkowicie laickie (chęcińska Aleja Miłości).

Chociaż wczoraj już żeśmy też oddali na przykład taki turystyczny projekt – było to budowa Ścieżki Mnicha. Jest to całkowicie wymyślony, szczerze powiedziawszy, projekt nowo wybudowanej ścieżki, nie było tej ścieżki. Postawione są jakieś tablice informujące o zabytkach w Chęcinach, nowy deptak wybudowano, latarnie, ławeczki, figura mnicha. To wszystko, co może zachęcić i sprawić, że te Chęciny będą jeszcze bardziej atrakcyjne dla turystów, dzięki również temu projektowi [Chęciny].

Przestrzeń trwała – pejzaż estetyczny

Ze względu na działania ludzi w przestrzeni publicznej warto wyróżnić dwie wspomniane już jej odmiany: trwałą i mobilną. O tej drugiej powiemy więcej w kolejnym podrozdziale, natomiast na pierwszą składają się elementy decydujące o codziennym wyglądzie wsi i miasteczka na polskiej prowincji – architektura i urbanistyka, estetyka i funkcje, obecność (lub brak) ważnych obiektów, punktów i zjawisk budujących przestrzenny wymiar tożsamości. Respondenci podkreślają specyfikę, wyjątkowe cechy swoich miejscowości, gwarantujące im szczególną pozycję w gminie lub regionie, a niekiedy na większym nawet obszarze (jak w przypadku miast nadgranicznych). Wskazują też na konsekwencje takiej, a nie innej lokalizacji i charakterystyki dla rozwoju kultury.

Co wyróżnia Kudowę spośród innych miejscowości na plus i na minus? (...) przede wszystkim specyfika dolnego Śląska, którego Kudowa jest częścią (...) ziemi kłodzkiej, która przez to, że przez lata (...) tzn. po II wojnie światowej tutaj przyjechała ludność napływowa. Ja, pracując w kulturze, widzę, że jest to szalenie ważne, że ten podział na Polskę nienapływową a tzw. ziemię odzyskane ma szalony wpływ na pracę w kulturze i na klimat cały... ponieważ nie ma u nas folkloru. Paradoksalnie może być, a może nie być – folklor nie jest dziś jakimś widocznym, silnym i kreatywnym środowiskiem, natomiast jednak ta „bigosowata” społeczność, jaka jest tutaj, powoduje, że jakby ciężko jest docierać z wszelaką ofertą kulturalną (...) dwie kolejne rzeczy to jest położenie na granicy z Czechami – (...) tam jest naprawdę – kurde – i praca w kulturze i odbiór całkiem inny niż u nas (...) i tu (...) się zaplata trzeci wątek: my jesteśmy miejscowością turystyczną, nie? To jest to nieszczęście miast turystycznych, że mówiąc „kultura”, myśli się, że ma się coś dziać dla turysty (...) [Kudowa].

Niekiedy mieszkańcy, mówiąc o wyróżniających się w przestrzeni elementach, nawiązują do przemysłowej tradycji regionu czy miejscowości. Peerelowski mit „zakładu” utrzymującego całe miasteczko – dziś przeważnie senne i mało aktywne zarówno w sferze zawodowej, jak i kulturalnej – ma się całkiem dobrze. Zdarza się jednak również, że industrialna przeszłość traktowana jest jako kulturalne dziedzictwo, świadomie pielęgnowana, a nawet wykorzystywana jako podstawowy budulec *t r a d y c j i w y n a l e z i o n e j* – chociażby na Górnym Śląsku albo w przytoczonym poniżej przykładzie z Lubelszczyzny.

U nas nie ma historii jako takiej, z tego względu, że miasteczko powstało na bazie cementowni Firlej. – To jest dosyć ciekawe i charakterystyczne. – No to jest charakterystyczne. Jeśli chodzi o obiekty, to jest kilka bloków, za dworcem PKP, które zostały wybudowane w szczyrych polach, dla pracowników tejże cementowni. I one są zabytkowe [Rejowiec].

Kolejna bardzo ważna subprzestrzeń na prowincji, przede wszystkim ze względu na jej odmienny, sakralny charakter, na rytualne traktowanie czasu spędzanego w tym miejscu i wreszcie na rolę wciąż dość odbiegającą od tej, jaką odgrywa ona w społeczności wielkomiejskiej, to kościół i sfera *sacrum*. Istotne jest również przestrzenne ich przełożenie na działania o charakterze kulturowym i kulturalnym – znajdujące wyraz w budowaniu obiektów mających temu służyć. Ważnym czynnikiem kreowania sfery publicznej we wsiach i miasteczkach są, podobnie jak w wielkim mieście, przestrzenie pamięci. I w wielkich miastach, i w świecie prowincjonalnym nekropolie to kotwice pamięci, choć estetyka i symboliczny przekaz różnią się znacznie.

Odrębną sprawą są na prowincji instytucje typowe raczej dla kultury miejskiej czy nawet wielkomiejskiej, co nie zmienia faktu, że w małych miastach (a sporadycznie nawet we wsiach) również możemy je napotkać. Chodzi o miejsca takie, jak basen, kino, niekiedy teatr (choć wówczas ma on raczej prywatny, offowy charakter, jak w przypadku grupy realizującej spektakle w Kobiórze). „Basen jest. Ten basen to cała taka struktura, są tam różne sekcje sportowe, pływackie. Głównie dzieci się tam realizują” [Wola]. Najrzadziej występującą na prowincji instytucją kultury jest chyba teatr.

No właśnie, to nie jest normalne, że w miejscowości tej wielkości działa teatr. No bo my nie som normalni, tu je mało normalnych ludzi [śmiech] (...) KTK, o to pytosz? To ni ma instytucja. No ale to jest kwestia sformułowania... pomniejszych może nie będę wyliczał, ale dlo mje sukcesem było to, że spektakl „Kartoteka Kobiórska” na bazie „Kartoteki” Różewicza, wystawiona była w domu kultury w Kobiórze i jak było, tak było, w każdym razie wystawili my to potem w Teatrze Małym w Tychach. I co się okazało? Brakło miejsc na widowni! I to se uważom za sukces nasz [Kobiór].

Na zakończenie przeglądu obiektów ważnych i użytecznych dla samych mieszkańców warto wspomnieć o jeszcze jednym *novum*. Ciekawym składnikiem dopełniającym obraz prowincji jest też przestrzenna reprezentacja kultury fizycznej, czyli słynne Orliki, pojawiające się bardzo często w wypowiedziach respondentów jako przedmiot dumy i ważny element przestrzeni publicznej. Łatwiej by chyba było wskazać te miejscowości, w których Orlika nie ma, niż wymieniać miasteczka i wsie mogące się poszczycić tymi kulturalnymi zdobyczami.

Przestrzeń mobilna – prowincjonalne *eventy* i imprezy

Z mocną relacją czasoprzestrzenną wiąże się podział przestrzeni wspólnej na odświętną i profaniczną – a zatem na codzienną sferę publiczną i tę związaną ze szczególnymi dla miejscowości okolicznościami. Z tej perspektywy obserwować można proces, który określiliśmy mianem *desakralizacji wiejskiej zabawy*. Podstawową dawniej jej formułą było wesele i odpust, a zatem uroczystości silnie osadzone w kontekście religijnym i bazujące na tradycji. Dziś wiejskie wesele ma wymiar znacznie bardziej popkulturowy i laicki, a odpusty straciły swoje znaczenie kulturowo-społeczne. Wypierane są przez rozmaite festyny, których charakter jest co prawda odpustowy (na przykład w wymiarze estetyki i przestrzeni), ale „tematyka” imprezy – już inna. Natomiast element *sacrum* pojawia się jeszcze podczas uroczystości dożynkowych, ale także to święto ulega regułom homogenizacji i coraz bardziej przypomina inne prowincjonalne imprezy masowe.

Na przestrzeń mobilną składają się różnego rodzaju prowincjonalne imprezy (w szczególności plenerowe, choć nie tylko): festyny, zabawy, obrzędy, rocznice, konkursy, zawody, święta, uroczystości

etc. – słowem coś, co Edward T. Hall mógłby nazwać *dospołeczną przestrzenią całkowicie nietrwałą*. Przestrzeń ta z definicji jest ruchoma, ale nie znaczy to, że pozbawiona w zupełności stałych, powtarzalnych elementów. Wręcz przeciwnie, i spróbujemy teraz tę „scenografię” pokrótce scharakteryzować.

Wzdłuż uliczki przecinającej plac, po stronie sceny były zamieszczone dwie alejki straganów. Można było zakupić kolorowe peruki, zabawki, samochodziki, bączki, pluszaki, hitem sezonu były koszulki „najlepszy mąż”, „najwspanialsza żona”, „córeczka mamusi” etc. Ciekawym zjawiskiem były loterie (los kosztował przeciętnie 5 zł), a każdy los wygrywał. Taką loterię znalazłam na co najmniej czterech stoiskach. Były też stoiska z popcornem, watą cukrową, sprężynkami (coś podobnego do chipsów), lodami włoskimi, goframi. Znajdowały się także stoiska z biżuterią, okularami przeciwsłonecznymi, ludowym rękodziełem oraz stoisko inicjatywy ziemi bolimowskiej z wystawą fotografii reprezentującą działalność stowarzyszenia (m.in. rekonstrukcja bitwy pod Rawką) oraz stoisko najprawdopodobniej reprezentujące Bolimowski Park Krajobrazowy (...). Po drugiej stronie na wysokości sceny był rozstawiony ogródek piwny pizzerii z Nieborowa. Głównym sprzedawanym towarem było piwo Tyskie w cenie 4 zł w plastikowym kuflu. Można było także kupić pizzę, robioną na miejscu i pieczoną w przenośnym piecu, oraz grillowanie jedzenie: kaszanka, kiełbaska, karkówka. Zestaw: mięso, ogórek, chleb, ketchup, musztarda w cenie 10 zł. Dalej na trawie ustawione były karuzele różnego typu, trampoliny, dmuchany zamek dla dzieci [Bolimów].

Na typową scenę takiej imprezy składają się rozmaite powtarzalne elementy. Miejsce akcji stanowić może rynek albo odpowiedniej wielkości plac czy boisko szkolne (jeśli zacznie padać, uczestnicy przenoszą się najczęściej do gościnnych pomieszczeń urzędu gminy lub ośrodka kultury), nierzadko także plaża lub jakaś polana w lesie nad brzegiem jeziora (wyposażona w amfiteatr albo przynajmniej przenośną scenę). Dekoracje stanowią namioty organizatorów, sponsorów, lokalnych działaczy (politycznych, sportowych, kulturalno-oświatowych etc.) i różnego rodzaju „umilacze” (usługi spożywcze, handel, loterie, strzelnice etc.) oraz to, co konieczne – obozowiska strażaków, medyków, policjantów, „tojtoje” i sagany z nieśmiertelną grochową. Za każdym razem zwracają uwagę bliźniacze podobieństwa w obrębie festynowej formuły. Nieodzowne składowe to także dmuchany plac zabaw i trampoliny oraz koncerty

coverów, występy kabaretów i zespołów discopolowych, orkiestry dętej Ochotniczej Straży Pożarnej czy lokalnych *cheerleaderek*, stoiska z watą cukrową, grill i oczywiście piwo (mniej lub bardziej regionalne). Elementy te powielane są na wszystkich małomiasteczkowych i wiejskich imprezach tego rodzaju. Co ważne, dokładnie tak samo wyglądają wielkomiejskie *eventy* dla popkulturowej publiki.

Odrębnego spojrzenia wymagają prowincjonalne dożynki. Gdy analizujemy przebieg tej imprezy w górnośląskiej Woli, zastanawiamy się, czy mamy faktycznie do czynienia z ważnym momentem, w którym spotykają się przedstawiciele lokalnej społeczności, czy już tylko z festynem, jakich wiele. Trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Na marginesie, dobrze oddane zostały tutaj problemy organizacyjne towarzyszące niejednokrotnie tego rodzaju masowym przedsięwzięciom w przestrzeni publicznej. Ponadto wyraźnie widać, że imprezy o charakterze tradycyjnym, regionalnym, niepozbawione wątków sakralnych, również odznaczają się podobnymi cechami przestrzennymi (stoiska i atrakcje), co czysto rozrywkowe festyny. Są też akcenty regionalne (śląski kołocz). Istotny wydaje się także wątek społeczny, związany z towarzyskim, integracyjnym wymiarem dożynek. Wreszcie nie bez znaczenia jest aspekt charytatywny i pragmatyczny tego spotkania – zbiórka pieniędzy dla powodzian z sąsiedniej miejscowości. Na dożynkach można było zauważyć kilka charakterystycznych elementów dla tego typu przedsięwzięć.

Całość ulokowana została na trawiastym boisku, podczas spaceru trzeba było mijać wkopane w ziemię piłkarskie bramki. Boisko znajdowało się naprzeciwko domu sołtysa, co dawało pewne możliwości organizacyjne. Obok domu ustawione zostały toi-toie, obok nich korytko z kranikami z wodą dla umycia rąk (...). Parking dla samochodów został ulokowany na czymś polu, natomiast nad organizacją ruchu i kierowaniem aut na parkingu, bezpieczeństwem przybyłych oraz dostarczaniem kegow z piwem czuwała straż pożarna (...). Na środku boiska, naprzeciwko sceny ustawiony został olbrzymi namiot, zapewne przezorne ubezpieczenie przed niepewną pogodą. Sama scena była profesjonalna, zaś nagłośnieniem zajmowali się zawodowcy. Wokół namiotu znajdowały się dożynkowe stoiska z lokalnymi wyrobami, w tym z miodem od lokalnych bartników, sztuką amatorską, klatkami z hodowlanymi gołębiami. Dla dzieci zostały przygotowane dmuchane zamki i zjeżdżalnie oraz trampolina, stało także kilka stoisk z zabawkami. Oczywiście

głównym punktem imprezy był namiot z piwem (...). Prócz kielbasy z grilla na stołach pojawiał się także śląski kołocz. Na scenie królował folklor i zespoły ludowe. Chóry i grupy taneczno-wokalne prezentowały śląski repertuar pieśni oraz barwne stroje ludowe śląskiej wsi. Odnosiłem jednak wrażenie, że to nie występy były najważniejszym punktem programu (...), a właśnie możliwość spotkania się i wspólnego biesiadowania z rodziną, z sąsiadami, ze znajomymi. Prawdopodobnie to jest powodem, dla którego dożynki cieszą się w gminie dużą popularnością. Są wyczekiwany i celebrowany świętem, przynajmniej przez starsze pokolenie mieszkańców. Świadczą o tym eleganckie stroje, przypięte do marynarek kłosa pszenicy i życzliwość wobec spotykanych znajomych [Wola].

Trzeba też zwrócić uwagę na to, że zachowania i zjawiska charakterystyczne dla kultury rozrywkowej, *e v e n t o w e j*, przedostają się dość płynnie i całkiem niepostrzeżenie także do uroczystości o zupełnie innym charakterze. Proces ten może się wiązać z faktem, że innych niż festynowe zgromadzeń publicznych w zasadzie na prowincji nie ma, toteż w sposób naturalny wzorce czerpane są właśnie stąd.

(...) odnowiony Krzyż Grunwaldu, gdzie odsłonięto trzy pamiątkowe tablice, poświęcone sześćsetnej rocznicy bitwy pod Grunwaldem, upamiętniające ofiary zbrodni katyńskiej i katastrofy lotniczej pod Smoleńskiem. Posadzono też pięć Dębów Katyńskich, upamiętniających żołnierzy grodzkich poległych w Katyniu. Pod koniec dnia uroczystości przeniosły się do Ośrodka Kultury, gdzie strażacy rozdzielali grochówkę przez siebie przygotowaną [Grodzisko].

Poszukiwanie centrum

Następną cechą prowincjonalnej przestrzeni jest jej późnonowoczesna płynność, przeciwstawiona tradycyjnej centralności małych osad. Na prowincji czasami centrum znajduje się klasycznie w środku miejscowości (rynek w tradycyjnych miasteczkach), ale często też bywa przesunięte, usytuowane gdzieś z boku – będąc centrum atrakcji (na przykład zalew, ośrodek nad wodą etc.). Niekiedy w ogóle trudno je odnaleźć.

Miejscowość ta, poza zogniskowanym rejonem skrzyżowania, sprawia wrażenie sztucznego tworu wśród leśnej dziczy leśnego pasa Parku Narodowego. Brak tu poboczy (co stanowi główną bolączkę mieszkańców), widocznego punktu centralnego, który w tym przypadku prawdopodobnie stanowi sklep

i bar. Natomiast wszelkie ośrodki władzy, tj. Urząd Gminy, oraz ośrodki socjalne znajdują się w oddalonym ok. 10 km Bodzentynie, który nosi widoczne znamiona osadnicze – zwarta zabudowa, rynek, park [Święta Katarzyna].

Ciekawym przykładem „decentralizacji kultury eventowej” jest Węgrów. Coraz powszechniejsza staje się opinia, że mieszkańcy nie są usatysfakcjonowani z lokalizacji festiwalu. Dawniejsze edycje odbywały się na rynku miasta, a więc w centrum, sercu Węgrowa. Obecnie przeniesiony został nad zalew, poza granicę miasta, a mieszkańcy jakby przestali się z nim utożsamiać. Dużo mówią o panującym tam pijaństwie, paradoksalnie, gdyż zaraz wspominają „stare, dobre czasy”, kiedy to na rynek można było przynieść własny alkohol, a na nadzorowany przez ochronę teren nad zalewem to już nie uchodzi.

Co ciekawe, dla postronnego obserwatora mechanizm kierujący niechęcią do tego rodzaju przestrzennych zmian jest często słabo uchwytany. Przyjezdny nie zwraca uwagi na to, że jest „gorzej, niż było”, bo nie wie, jak było. Dopiero po pewnym czasie zaczyna dostrzegać niuanse związane z całą sytuacją – takie jak utrata miejskiego charakteru imprezy, wykorzenienie jej ze współkształtowanej przez mieszkańców przestrzeni publicznej i przeszczerpienie na terytorium postrzegane przez nich jako element królestwa natury, cenny dla obywatela metropolii, natomiast pozbawiony tak jednoznacznych walorów dla (nierzadko zakompleksionego) mieszkańca małego-ale-jednak-miasteczka, który domaga się „miejskiej zabawy”. Jednym z poważniejszych grzechów władzy lokalnej jest w tym przypadku odbieranie *l o k a l s o m* tego „poczucia miejscowości”.

Bardzo zdziwiły nas narzekania na nową formę festynu. Odbywa się on nad zalewem dopiero od 2 lat, wcześniej organizowano go na miejskim rynku. Choć z pozoru zmiana wydaje się korzystna (większa przestrzeń, ładne otoczenie), praktycznie każdy z naszych rozmówców uważał ją za złą decyzję. Po pierwsze, „Biesiada” na rynku gromadziła o wiele więcej ludzi. Wydaje się, że wtedy miała ona bardziej „miejski” charakter, a teraz, kiedy trzeba wyjść poza miasto – niedaleko, ale zawsze – żeby dojść nad zalew, festyn wydaje się o wiele bardziej „festynowy”. Po drugie, argumentowano, że na rynku wszystko było bliżej, w kupie, i ludzie bawili się ze sobą, a nie rozchodzili na boki [Węgrów].

Prowincjonalna szata informacyjna

Przestrzeń komunikacyjna to także język reklam i rozmaitych innych przekazów, jakie pojawiają się w sferze publicznej – wizualnych, dźwiękowych etc. Ogólne wrażenie chaosu i braku dbałości o estetykę takich komunikatów powtarza się właściwie w każdej z badanych miejscowości. Reklama w przestrzeni publicznej wielkich miast jest w Polsce problemem i wydaje się, że – zachowując oczywiście odpowiednie proporcje – jej stan na prowincji nie przedstawia się wcale lepiej. A niekiedy nawet gorzej, bo w tym przypadku znacznie łatwiej o dominację z racji braku symboli i reperów charakterystycznych dla metropolii. Nie tylko jakość pomysłów, lecz także nośników pozostawia wiele do życzenia – złowrogim symbolem reklamy i informacji w przestrzeni publicznej polskiej prowincji staje się nabazgrana flamastrem, rozmiękła częściowo kartka papieru (czasami w wymiętej plastikowej koszulce), przymocowana bezpośrednio do kory drzewa za pomocą zardezewiałych gwoździików.

Elementem współtworzącym estetyczny wymiar przestrzeni publicznej są również rozmaite formy twórczej aktywności w postaci *graffiti*, murali etc. Pojawiają się one także na prowincji, niekiedy budząc kontrowersje, kiedy indziej zyskując akceptację mieszkańców.

- Czyli niektóre elementy kultury „złej” można pozytywnie wykorzystać?
- Tak, jak najbardziej. Za pomocą *graffiti* można zrobić naprawdę fajne rzeczy. Nie mówię tutaj o wulgarnych napisach na ścianach, bo to jest dla mnie ewidentnie kultura „zła”. Każdy przejaw tego rodzaju kultury można wykorzystać pozytywnie. Rysunki upamiętniające jakieś ważne rocznice. Taka forma trafia do młodych ludzi, więc to również jest ważne [Rejowiec].

Nie ma gorszej i lepszej kultury. Jest nabyta i wrodzona. Wszystkie kultury są wartościowe, nawet te malunki na murach [Kudowa].

Aktorzy prowincjonalni – lokalne gwiazdy socjometryczne

Co mamy na myśli, mówiąc o *m o b i l n e j* przestrzeni publicznej? Przede wszystkim to, co robią w niej ludzie, zwłaszcza gdy zgromadzi się ich sporo w jednym miejscu i czasie. Nie tylko trwałe obiekty czy też

ograniczone w czasie imprezy decydują o kształcie, charakterze i jakości przestrzeni publicznej. Wpływ na to ma również – czy może: przede wszystkim – obecność w niej ludzi. Jednostek i grup. *L o k a l s ó w* i przyjezdnych. Postaci znanych, prawdziwych symboli (nie tylko tych pozytywnych) i wreszcie *n o r m a l s ó w* – przeciętnych, szarych, zwyczajnych obywateli, których obecności w sferze publicznej nierzadko w ogóle nie rejestrujemy, mimo że jest ich tam najwięcej.

Jak wygląda aktywność w przestrzeni publicznej prowincji? Co robią ludzie? Jak? Z kim? Kiedy? Gdzie? Dlaczego? I po co? Kogo możemy nazwać prowincjonalnym bohaterem, a którzy mieszkańcy współtworzą bezkształtną, bezimienną, wyzutą z tożsamości masę? Jak wyglądają lokalne relacje, związki i hierarchie? Co w przestrzeni robią rozmaite grupy społeczne? Jakie działania kulturalne podejmują zamożni, a jakie bezrobotni? Jak spędzają swój czas wolny w przestrzeni miasteczek i wsi przedstawiciele różnych pokoleń – dzieci, młodzi, dorośli i starsi ludzie? Spróbujemy przybliżyć teraz nieco obraz obecności człowieka w przestrzeni publicznej prowincji.

Wśród prowincjonalnych *g w i a z d s o c j o m e t r y c z n y c h* wskazać możemy z pewnością figury wójta/sołtysa/burmistrza, księdza proboszcza, strażaka, kierownika ośrodka kultury, prezesa lokalnego stowarzyszenia czy fundacji, dyrektora muzeum lub skansenu, twórcy ludowego, właściciela galerii albo sklepu, restauratora, szefa policji, bibliotekarki, „pana od wuefu” (sportowego zapaleńca) i wreszcie lokalnego menedżera i/lub sponsora kultury.

Charakterystyczna (i chyba tradycyjna w jakiś sposób) postać to osoba lokalnego małego Pana Boga (od kultury i nie tylko). Uosabia ona szczególny rodzaj *g w i a z d y s o c j o m e t r y c z n e j*, zdecydowanie mniej natchnionej, a bardziej pragmatycznej. Czasami zdarza się, że jest to człowiek o niejednoznacznej opinii, kontrowersyjny, budzący mieszane odczucia swoich sąsiadów. Raz wynika to z niejasnej przeszłości, kiedy indziej po prostu z zawiści.

(...) to miejscowy węgrowski animator kultury. W pobliżu Węgrowa organizuje plenery malarskie, na które zaprasza artystów z Rosji, Białorusi i Ukrainy. Należy też do stowarzyszenia Masters Promotions, które organizuje wydarzenia, pomaga realizować projekty z zakresu sportu, kultury i sztuki [Węgrów].

Zastanawiam się, na ile działalność takich osób – zamożnych animatorów w niewielkich społecznościach – to często jedyny sposób, żeby zapadła z pozoru miejscowość posiadała jakiś znak rozpoznawczy, własną imprezę, z którą może pokazać się na zewnątrz, napędzając choćby ruch turystyczny [Węgrów].

W naszym zestawieniu nie może oczywiście zabraknąć twórcy ludowego, choć wydaje się, że zaczyna on odgrywać na prowincji rolę marginalną, a tego rodzaju działalność artystyczna ulega silnej komercjalizacji. Niemniej jednak, zwłaszcza w miejscowościach turystycznych, wciąż jeszcze można takie osoby napotkać.

Zainteresowanie jest coraz mniejsze. Konkurencja na rynku jest coraz większa. Nie chodzi akurat o ten segment towaru, ale generalnie jest bardzo dużo ciekawych rzeczy do kupienia. – A żyje pan z rzeźbiarstwa? – Tak, ale nie z tego sektora [chodzi o rzeźby wystawione na festynie – przyp. bad.]. To są rzeczy na specjalne zamówienia. Ludzie nie chodzą do galerii. Do galerii chodzą artyści i patrzą ze smutkiem na galernika. Z problemem trzeba wyjść do ludzi, bo inaczej się nie da. (...) [wskazujemy na krasnała wysokości około 35 cm, z bardzo drobiazgowo wyrzeźbionymi szczegółami] [Gietrzwałd]. (...) pokazała nam swoje wycinanki – pocztówki i makatki (...). Przedstawiają one tradycyjne motywy sannickie, przede wszystkim koguty i inne ptaki. Nietradycyjny jest tylko materiał, z którego są wykonane. Jak na XXI wiek przystało, pani Barbara używa złotych folii i fluorescencyjnego papieru [Sanniki].

Inny jeszcze gatunek „gwiazd” obecnych w przestrzeni publicznej prowincji to rozmaite ikony popkultury, goszczące tutaj w związku z imprezami – zwłaszcza plenerowymi koncertami czy kabaretami. Niekiedy są to rzeczywiście utrzymujący się w czołówce piosenkarze i aktorzy, kiedy indziej bohaterowie serialowych tasiemców albo gwiazdy wyblakłe, przebrzmiałe i spadające. Zdarzają się także celebryci jednego sezonu, tacy jak świeżący chwilowe triumfy uczestnicy programów telewizyjnych w rodzaju *Mam talent*. Zestaw ten przypomina panteon bóstw obecnych w metropolitalnych galeriach handlowych – na przykład z okazji ich „urodzin”.

Aktorzy prowincjonalni – epizodyści i halabardnicy

Prześledźmy teraz obecność (i nieobecność) w przestrzeni publicznej prowincji zwykłych, niepowiązanych z formalnymi instytucjami kultury, obywateli. Co robią, jak się zachowują, gdzie i kiedy możemy ich spotkać? Oczywiście pojawiają się tutaj rozmaite podziały społeczne, związane chociażby z kategoriami wiekowymi, zawodowymi czy przynależnością łączącą się z pochodzeniem, zamieszkaniem etc. Jak wyglądają ludzie na prowincjonalnej ulicy? Dla wielu „szaraków” przestrzenia, w której najczęściej spędzają wolny czas, nie są wcale miejsca ożywionych kontaktów i spotkań ze znajomymi czy sąsiadami, ale własne cztery ściany. Bardzo często na pytanie o aktywność pozazawodową pada odpowiedź „w domu”. Ale to nie jedyna przestrzeń rekreacji. Wielu respondentów wskazywało na realizowane w szeroko rozumianej przestrzeni publicznej, ale bliżej niedookreślone, formy codziennego wypoczynku. Przeważnie wiążą się one z ruchem, czy może raczej ruchem pozorowanym, bezcelowym i gnuśnym. W przekonaniu wielu badanych nawet stworzenie odpowiedniej oferty kulturalnej nie jest w stanie niektórych spośród ich ziomków odciągnąć od takiej pasywnej formuły spędzania wolnego czasu: „A u nich nawet jak im się stwarza możliwość, to ich nie ma. Oni wolą się szwendać, pojeździć na rowerze i ponarzekać” [Tuszczy]. Kolejne przestrzenie chętnie i tłumnie odwiedzane w czasie wolnym to – podobnie zresztą jak w wielkich miastach – rozmaite „świątynie konsumpcji”, skrojone oczywiście na prowincjonalną miarę. „Gdzie mieszkańcy spędzają swój wolny czas? W supermarketach. Supermarkety akurat się tu dobrze rozwijają. No są już... ile? Trzy” [Wola].

Ujawniają się też wyraźne różnice w sposobie spędzania czasu wolnego przez przedstawicieli różnych kategorii wiekowych. Brak odpowiednich miejsc w przestrzeni publicznej (takich jak kino czy kawiarnia albo właściwie przygotowane, atrakcyjne instytucje kultury w postaci żywego muzeum) doskwiera jednak wszystkim grupom i ostatecznie skutkuje bezcelowym przesiadywaniem na rynku, w parku czy po prostu na przystanku autobusowym. Niezmiennie też przyciąga przestrzeń metropolii – w szczególności ludzi młodych.

Jak spędzają tu czas poszczególne grupy wiekowe? Dzieci to w domach generalnie. Młodzież, martwi nas to, że spędza czas tu w rynku, pijąc często

tanie wino. Tak, jakąś dać im alternatywę, odskocznię, zainteresować, żeby oni się nie wstydzieli tej miejscowości (...). Seniorzy nigdzie nie spędzają czasu, chyba że na kółku różańcowym. Tylko i wyłącznie w parafii (...). Ewentualnie Warszawa, do teatru, kina, prawda, ale to już tacy ludzie młodszy [Bolimów].

Przeważnie jednak starszym mieszkańcom prowincji sfera publiczna nie oferuje zbyt wielu atrakcji kulturalnych, raczej nie wykazują oni też własnej inicjatywy.

Seniorzy? Seniorzy siedzą po domach albo na ławkach i boją się. Nauczyłem się już tego terminu. „Bojcie się” oznacza plotkę negatywną, przeciwko sąsiadowi albo innym mieszkańcom wsi. I starsi ludzie tym się zajmują. Nudzą się, siedzą po domach [Chęciny].

Starsi ludzie na wsi i w małych miasteczkach są mało widoczni, choć w stosunku do obszarów wielkomiejskich sytuacja przedstawicieli tej grupy prawdopodobnie i tak jest lepsza. Nie bardzo wiadomo, jakie są ich potrzeby kulturalne ani na ile są one zaspokajane – z wyjątkiem zespołów ludowych i kółek zainteresowań zlokalizowanych przy domach kultury czy świetlicach nie ma właściwie przeznaczonych specjalnie dla seniorów propozycji. Można zatem stwierdzić, że wykluczenie i autowykluczenie starszych ludzi ze sfery publicznej widoczne jest także na wsi, a nie tylko w metropoliach – łączy się to zapewne ze zmianami kształtu i sposobów użytkowania prowincjonalnej przestrzeni. A kiedyś byli oni tacy ważni w kulturach tradycyjnych, ale dwie dekady transformacji przyspieszyły proces ich symbolicznej degradacji.

Sytuacja najmłodszych nie jest wcale o wiele lepsza. Dzieci pozostawione same sobie wykorzystują przeznaczone dla nich fragmenty przestrzeni publicznej (place zabaw, świetlice etc.). Trzeba też przyznać, że chyba najczęściej są odbiorcami propozycji gminnych ośrodków i domów kultury. Kiedy indziej jednak osławiają terytoria zgoła nieznane, a nawet groźne. „Nieznajomość” atrakcją dla najmłodszej generacji pozostaje oczywiście przestrzeń sieci, która coraz częściej wypiera – nadal obecne – zainteresowania sportowe.

Dzieciaki na przykład teraz, jak jest lato, siedzą, piją sobie gdzieś tam alkohol, albo siedzą, bawią się gdzieś na podwórku, gdzieś latają po polach i nie

ma tutaj prawie dzieci w tej chwili. Ale jak jest Internet, to równo, tak że nawet kolejka do stanowisk, których jest tam 8–10. Więc to dobrze działa na dzieci. Zresztą wiadomo, w Polsce kwestia miejsca rekreacji, typu boiska, to jest w miarę w gminie rozwinięte, przynajmniej w części, którą znam lepiej, czyli Bolmin ma boisko, dzieciaki grają. Chęciny mają boisko. Jakby rozwijają to, takie rzeczy, sportowe chociaż zajęcia dla dzieci były [Chęciny].

Paradoks całej tej sytuacji polega na tym, że brakuje dobrej przestrzeni publicznej, ale w ocenie respondentów problemem staje się fakt, że dzieci czy nastolatki próbują sobie taką przestrzeń „zorganizować” na własną rękę. Zamiast robić coś sensownego (zdaniem badanych), kręcą się po mieście bez celu. Zauważalna jest też luka pokoleniowa w zakresie „obsługi kulturalnej” – oferta prowincjonalnych instytucji kultury trafia do dzieci i do starszych ludzi. Młode i średnie pokolenie ma do dyspozycji formy aktywności w przestrzeni publicznej, które sama wygeneruje. I to jest przede wszystkim aktywność quasi-kulturalna, raczej „sportowa” (na przykład „palenie gumy”) albo „rozrywkowa” (picie „jaboła” czy „browara” na skwerze). Przypomina to bardzo rozrywki, jakim oddają się metropolitalni b l o k e r s i. W młodszej generacji nasila się też tendencja do przestrzennej izolacji, zwłaszcza przez odgródkowanie się od rzeczywistości stertą kabli prowadzących do bram „nowego, wspaniałego świata”. Trudno jednak się dziwić jednostkom nastawionym na indywidualne działania kulturalne, bo co można robić w t a k i e j przestrzeni publicznej, jaką oferuje polska prowincja?

Network society po polsku...

Sfera publiczna, oprócz materialnych obiektów ulokowanych w przestrzeni fizycznej, zawiera w sobie także obszary związane ze strukturą i relacjami społecznymi, komunikacją czy nawet lokalną polityką. Podstawowe kategorie pojęciowe, jakie należy tutaj uwzględnić, to wspólnota, współpraca i zaangażowanie. Ale także relacje władzy, przekaz publiczny i media nim zawiadujące oraz codzienne kontakty sąsiedzkie. To również brak anonimowości i wszechobecna plotka. Oraz rozmaite lokalne układy, wspierające lub – przeciwnie – uniemożliwiające podejmowanie konkretnej aktywności kulturalnej (zarówno w zakresie konstruowania oferty, jak i uczestnictwa).

Tendencje indywidualistyczne, generowane w wielkich miastach, uwidoczniają się również w sferze publicznej prowincji. Wyrażne jest tu rosnące rozdrobnienie społeczne i przestrzenne, postępuje dezintegracja tradycyjnych wspólnot. W opinii respondentów kurczy się sieć kontaktów opartych na regułach wspólnego bytowania – dotyczy to zarówno pracy, jak i zabawy. Zarazem jednak nie można odmówić integrującego na wielu płaszczyznach charakteru małomiasteczkowym i wiejskim festynom ani innym lokalnym uroczystościom. Mamy w tym przypadku do czynienia nierzadko z uczestnictwem wielopokoleniowym, rodzinnym, a także z ożywieniem kontaktów pomiędzy mieszkańcami kilku co najmniej ościennych miejscowości. Imprezy są zatem przestrzenią komunikacyjnej i towarzyskiej wymiany – spotykają się na nich ludzie z różnych wsi należących do gminy, ale mieszkają się także miejscowi z turystami oraz z gośćmi z innych części Polski i ze świata (na przykład występującymi na scenie).

Rozdrobnienie na wsi, zdaniem badanych, również nie sprzyja bliższym kontaktom – małe działki ludzie są w stanie obrobić samodzielnie, zanika więc „wspólnota pracy”. Kurczy się również potencjalny czas wspólny, bo trudno wyżyć ze skrawka ziemi. Można tam co najwyżej hodować pomidory czy marchewkę, natomiast trzeba szukać dodatkowej pracy. A ta często jest w oddalonym mieście i późne powroty eliminują właściwie takiego „permanentnego migranta” ze sfery publicznej i z sieci kontaktów sąsiedzkich.

Kiedyś ludzie bardziej obcowali ze sobą, bo chodzili jedni do drugich, wieczorki czy nawet prace jakieś, bo nawet i w polu, wiem, że jedni drugim pomagali. Teraz, no niestety, praktycznie te gospodarstwa to takie sporadyczne, rozdrobnione, kawałeczki, kilkuhektarowe, nie ma takich typowych, żeby się utrzymywali tylko z tego [Gwizdały].

W wywiadach pojawia się wątek komputera jako czynnika wykluczającego z przestrzeni publicznej materialnej (bo przebywa się przed monitorem, przeważnie we własnych czterech ścianach), ale po części też ze wspólnoty komunikacyjnej, kulturowej – bo już nie rozmawia się z kimś, tylko siedzi się z nim przed ekranem i robi coś mniej lub bardziej wspólnego. I jest to pewna forma bycia razem, ale... obok. Ludzie nie tworzą grupy na zewnątrz (na przykład zespołu w domu kultury czy drużyny piłkarskiej), tylko parę wpatrzoną w szklany obraz.

(...) obserwuję, że gdzieś ucieka ta potrzeba bycia z innymi, uczestniczenia razem w czymś, w jakichś działaniach, że dzieci, młodzież zamyka się teraz jakby. No, nie chcę teraz psioczyć na komputer itd., ale mam w domu też syna i widzę to, że nawet jeśli się spotkają, to kończą i tak przy tym komputerze, oni nie potrafią się bawić. Jakoś tak nie mają potrzeby, żeby się zorganizować i coś wspólnie robić (...) nie możemy stworzyć grupy tanecznej, która tu od lat była zawsze (...). Nie widzę tej potrzeby wspólnego działania także, uczestniczenia razem [Bolimów].

Ważnym czynnikiem zmiany sfery publicznej na prowincji jest – podobnie jak w wielkich miastach – Internet. Z wypowiedzi respondentów można wywnioskować, że sieć z jednej strony łączy ludzi, z drugiej jednak dzieli ich i czyni coraz bardziej zamkniętymi we własnych, sprywatyzowanych przestrzeniach kultury. Podział rozumieć można co najmniej dwojako. Po pierwsze, powstaje kwestia dostępu – jedni mają możliwość funkcjonowania w sieci (tutaj w grę wchodzi z kolei dwa rodzaje uwarunkowań: ekonomiczne i kompetencyjne), inni nie. Po drugie, Internet oddziela ludzi od siebie, bo powoduje kurczenie się wspólnej przestrzeni fizycznej, z której ich niejako „wyłuskuje”, wprowadzając w przestrzeń wirtualną. Po(d)łączenie następuje natomiast na poziomie ponadlokalnym, bo dzięki nowym mediom także dla mieszkańców prowincji – mniej mobilnych – możliwe stają się kontakty z wieloma grupami i jednostkami, od których dawniej byli oni właściwie całkowicie odcięci. Z tej perspektywy więc internet powiększa (wirtualną) i zarazem pomniejsza (realną) przestrzeń wspólną. Mechanizacja (w pracy) i informatyzacja (w komunikacji) wprowadzają istotne zmiany w sferze publicznej – ludzie mniej rozmawiają niż kiedyś, mniej ze sobą przebywają, bo mniej jest typowych dla wsi wspólnych zajęć. Zwraca uwagę fakt, że komputer i sieć pojawiają się także w wypowiedziach starszych ludzi (zwłaszcza tych aktywnych, zaangażowanych). Nierzadko widać, że zajmują ważne miejsce w ich życiu.

– I komputery, i na pewno Internet. – Dużo Pani korzysta? Z czego konkretnie? – Wszystko. Portale społecznościowe... W takim małym mieście to właśnie człowiek też szuka kontaktu. Tak samo zresztą jak ci ludzie, o których mówiłam. Troszeczkę też tak robię, tak że ich absolutnie rozumiem, bo sama coś takiego robię [Krzyż].

Zarazem jednak rodzi się też wyraźna tęsknota za – ginącą – wspólną przestrzenią fizyczną. Tradycyjne wiejskie „posiady” są dzisiaj coraz częściej zastępowane przez czaty i sms-y.

– A czy mieszkańcy spotykają się w większym gronie? – Teraz już nie, kiedyś było inaczej, bo nie było tych komórek, Internetu. Dawniej spotykali się spontanicznie na tych tam... posiady takie były, to się tak nazywało, to ludzie gawędzili, śpiewali, tańczyli. Wystarczyło, że ktoś grał na grzebieniu, tańce były do białego rana. Teraz ludzie zamknęli się w sobie, myślą tylko o zarabianiu pieniędzy, to i przestali się spotykać [Gliczarów].

Z wypowiedzi wielu badanych wynika, że ludzie zamknęli się w sobie, więc zamknęli się też w swoich domach. Obserwujemy zatem bezpośrednie przełożenie kondycji jednostki i jej preferowanych projektów „ja” na wzory tworzenia i użytkowania przestrzeni wspólnej. Na prowincji także nadeszła era Internetu, a obdarzona ogromnym potencjałem przestrzeń sieci generuje zasadnicze zmiany w materialnej przestrzeni publicznej.

Bardzo tereny wiejskie się zmieniły w ostatnich latach. Ludzie są aktywniejsi, inaczej myślą. Kiedyś, jakby ktoś zdiagnozował problemy na terenach wiejskich, to by było: wodociąg, telefon i droga. A teraz mamy Internet, świetlicę wiejską, poprawa jakiejś tam estetyki [Węgorzewo].

Komputer i sieć odgrywają rolę nie tylko w zakresie zmiany komunikacji i relacji towarzyskich. Także na prowincji upowszechnia się edukacyjna rola Internetu.

A w jakich zajęciach pani uczestniczy w tym Ośrodku Kształcenia na Odległość? – W czym tylko jest możliwe, to owszem, przecież no jestem w takim wieku, że kiedyś nie uczyliśmy się na komputerze, bo nie było ich. No, też chodziłam na takie kursy, też ukończyłam. Po trochu mnie interesuje wszystko, tak że wolny czas nieraz spędzam i przy komputerze. Tak jak nieraz krzyczałam na syna, że za długo siedzi, tak bywa, że ja przed pójściem spać też siedzę te pół godziny, tam się trochę pobawię w tym komputerze [Sanniki].

Powstają również wioski internetowe, których celem jest niwelowanie różnic i podziałów związanych z brakiem dostępu do nowych przestrzeni kultury.

W jednej z instytucji kultury w Kolbuszowej: Co najbardziej utrudnia pracę? Brak dostępu do Internetu. (...) z Internetem jest problem, bo jest słaby zasięg, a trudno rozprowadzić przewody do kilku budynków [Kolbuszowa].

Mamy na przykład przecież, my to nazywamy centrum kształcenia, czyli tą wioskę internetową [Łambinowice].

Zwraca też uwagę fakt, że kody właściwe dla przestrzeni wirtualnej trafiają we wsie i małych miastach do fizycznej przestrzeni publicznej, stając się w niej równoprawnym nośnikiem informacji: „Wioska strasznie cicha, jedno rondo, przy którym na murku jest wielki napis promujący stronę internetową miejscowości” [Łambinowice].

Konsekwencją upowszechniania się kultury dostępu i tworzenia wirtualnej przestrzeni wspólnej jest również brak czasu. W przekonaniu wielu respondentów kiedyś więcej było czasu „pustego”, „zjadanego” dziś przez media i ich intensywną obecność w życiu mieszkańców prowincji.

– Dlaczego według pana ludzie swój wolny czas spędzają w domu? – Proszę pani, zawsze brakuje czasu na wszystko. Ja powiem tak: człowiek kiedyś miał dużo więcej wolnego czasu. Nie było tych mediów, nie było tego wszystkiego, za czym my gonimy. Proszę zwrócić uwagę: ja jestem świadomy tego wszystkiego, co się dzieje, bo: mam w domu satelitę, mam telefony komórkowe, mam sprzęt taki, taki i taki, no a na to wszystko trzeba zapracować, a to proszę pani wymaga czasu i większych nakładów środków [Grodzisko].

Pożegnanie wspólnotowości?

W przestrzeni społecznej prowincji można też zarejestrować znaczące zmiany, jeśli chodzi o „dynamikę wspólnotowości”. Respondenci chętnie porównują „dawniej” i „dziś” swojej lokalnej społeczności. I przeważnie porównania te wypadają na korzyść przeszłości. W tym wypadku wymiar przestrzenny powiązany zostaje zatem z czynnikiem czasu.

Kiedyś było powszechne takie mniemanie, że trzeba się spotykać. To nie było odgórne, to było oddolne, to była inicjatywa ludzi. Teraz starsi się zamykają w czterech ścianach, młodszy tym bardziej [Łędziny].

Dawniej, zdaniem badanych, ludzi łączyły wspólne zajęcia w polu i obejściu oraz wzajemna pomoc. Kiedyś integrowała praca, dziś jest to

raczej rola rozrywki. W przeszłości wspólna zabawa była dla uczestników nagrodą za „znojne razem”. Kiedyś, zdaniem respondentów, ludzie mieli ponadto więcej czasu, także wspólnego, tego, w którym dzielili jako grupa jakąś przestrzeń. Jak jest dziś? W mieście integruje określone miejsce, o przypisanej mu, specyficznej funkcji (kawiarnia, bar etc.). Na wsi takiego miejsca przeważnie nie ma, jest wspólnota płotu czy ganku – zdecydowanie więcej interakcji generuje przestrzeń komunikacyjna, społeczna niż jej fizyczny aspekt. Taka sytuacja ogranicza zbiorowe zachowania codzienne. Podczas nielicznych imprez dochodzi do kontaktów z wieloma osobami, ale poza nimi – raczej nie.

Ludzie kiedyś, tak dawniej, to mieli czas pójść ze sobą porozmawiać. Nie było maszyn i obrabiali się w polach, na wsi i był czas na wszystko. Pierze darli, pierzarki były organizowane. Darli puch, obdzierali tych i śpiewali piosenki różne. Tak to się działo kiedyś po wsiach. Teraz to już wszystko zamarło. Nic się nie dzieje. No kiedyś się... Świętej pamięci ojciec to też uczestniczył, był na wojnie, nie? Dziadek był we wsi takim jakby wójtem, nie? Tutaj też prowadził takie kółko rolnicze. Ludzie wszyscy pracowali ze wsi. I wtenczas jakoś więcej ludzie mieli czasu, bo jak prowadził to kółko, to ja z opowieści znam, to jak były żniwa, to wszyscy do żniw ze wsi. Jak była młocka, to wszyscy do tej młocki. Wiadomo, że po takim czymś to się pobawili trochę (śmiejch), potańczyli, nie? Kiedyś było więcej przebywania ze sobą. I jak ludzie spędzali ten czas wolny kiedyś? Więcej się spotykali ze sobą. A teraz to nawet, znam takie wsie, to nawet każdy, jak się tak rozmawia, zamknięty taki w sobie. Tylko własny dom, podwórko (...). I mówię, tak żeby się cała wieś spotykała, to nie ma tego [Okuninka].

Tym samym formułę, która coraz częściej towarzyszy aktywności mieszkańców miasteczek i wsi w ich codziennych działaniach, można określić mianem *k u l t u r a l n e j o s o b n o ś c i*.

Bo co się obserwuje np. na takiej kopalni? Organizujemy dla tysiąca osób, pracowników, wyjazd do teatru. Nie uzbieraliśmy nawet autobusu. A to za darmo! Bez żadnych opłat. Nikt nie chce się ruszyć stąd. Tak od siebie. Każdy sobie woli siedzieć przed domem i coś tam robić swojego [Wola].

Z wyjątkiem przygotowywania przedsięwzięć o charakterze odświeżającym zanika potrzeba codziennego współuczestnictwa.

W sferze publicznej ujawnia się za to coraz częściej złość, agresja, brak empatii, pośpiech i niecierpliwość – te tradycyjnie wielkomiejskie cechy płynnie przenoszą się na prowincję, która dość bezkrytycznie i lekceważąc kontekst lokalny, adaptuje i internalizuje metropolitalne wzorce zachowań. Przekłada się to na „gęstą atmosferę” i niekiedy niezbyt przyjemne interakcje między mieszkańcami.

Mimo naprawdę znikomego ruchu na ulicach niecierpliwi kierowcy używają klaksonów, żeby pośpieszyć pieszych przechodzących na drugą stronę w miejscach do tego nieprzeznaczonych. Spotkałam się z taką sytuacją dwa razy i udzielono mi nawet ostrej reprimendy słownej podniesionym, rozemocjonowanym głosem. Z moich obserwacji wynika, że w Bolimowie atmosfera między mieszkańcami jest dość napięta. Ludzie są podenerwowani i nieufni. Wnioskuje to z interakcji podczas Dni Bolimowa [Bolimów].

Mieszkańcy zwracają też uwagę na lokalne konflikty i niski kapitał społecznego zaufania. Jest to raczej nowe zjawisko na prowincji, która tradycyjnie kojarzona jest z bliskimi relacjami typu *face to face*. To kolejny element, który, choć nie przeważa w opisach, jednak pojawia się w nich od czasu do czasu, wskazując na przemiany sfery publicznej i przestrzeni społecznych kontaktów na wsiach i w małych miasteczkach. „Czy jest coś, co się tutaj Pani nie podoba? – Ludzka nieufność i skonfliktowanie” [Gliczarów].

Lokalne przebudzenia? Unijni kresowanie?

Współpraca z innymi, niekiedy odległymi, instytucjami kultury (i nie tylko) stanowi również element tworzenia lokalnej sieci kontaktów w sferze publicznej. W tym wymiarze we wsiach i miasteczkach – podobnie jak dzieje się to od dłuższego czasu w wielkich miastach – zaznacza się coraz mocniej rola różnych organizacji formalnych i nieformalnych. Dzisiejsza prowincja w zakresie kapitału społecznego to zatem także liczne – mniej i bardziej aktywne – organizacje, wszelkie stowarzyszenia, fundacje, towarzystwa i bractwa, których nazw tutaj nie będziemy przytaczać – z wyjątkiem może jednej, która wywarła na nas szczególne wrażenie: „Członek towarzystwa «Honor, obywatel, puszcza»” [Tuszczy].

Stwarzają one nowe obszary aktywności i współdziałania w sferze kultury dla mieszkańców.

Stowarzyszenie to właśnie nie zamknęło się tylko w sensie swoich członków, ale pracują z wszystkimi mieszkańcami. Biorą czynny udział w wystawach, projektach, które są elementami promocji Włodawy i okolic. Dom Kultury również korzysta z ich pomocy [Włodawa].

Coraz bardziej ekspansywna obecność tego rodzaju organizacji w sferze publicznej to kolejne zjawisko pokazujące procesy homogenizacji na wsi i szeroko pojętej prowincji – jej upodobnienie do trzeciosektorowych struktur wielkomiejskich. Respondenci często akcentują te formy współpracy pomiędzy różnymi placówkami w sferze kultury, które przebiegają poziomo, na stopniu lokalnym.

Jak już mówiłam, współpracujemy z biblioteką, nie wojewódzką, ale gminną. Zasadniczo żadne instytucje kultury na szczeblu wojewódzkim nie przychodzą mi do głowy. Działamy raczej z lokalnymi instytucjami, ponieważ są nam bliższe. W tak małym miasteczku łatwiej nam iść do biblioteki i o coś poprosić, coś razem zorganizować, niż dzwonić gdzieś do władz województwa (...). Więc tak jak już mówiłam, raczej tak na szczeblu lokalnym współpracujemy [Włodawa].

Instytucje kultury coraz częściej włączają się w sieć międzynarodowych powiązań – na przykład przez współpracę z zagranicznymi miastami partnerskimi oraz przez realizację projektów unijnych.

– (...) widzieliśmy mnóstwo tabliczek, że jest ze środków unijnych rewitalizacja różnych miejsc. – Tak. – A jak wygląda od strony właśnie działań kulturalnych? – Dużo tego organizujemy. Bardzo dużo, właściwie Kudowa, nasz burmistrz to ma bzika na tym punkcie. Stąd właśnie tu naprawdę bardzo dużo rzeczy zostało zrobionych z pieniędzy unijnych, jeżeli chodzi o takie duże inwestycyjne rzeczy, ale także w ramach mikroprojektów dużo robimy każdego roku [Kudowa].

Artur Rojek na prowincji

Frontman zespołu Myslovitz, Artur Rojek, twórca Off-festival, najpierw w Mysłowicach, a później w Katowicach, nie przypuszczał zapew-

ne, że jego idea ukazywania niszowych zjawisk artystycznych znajdzie twórczą czy epigonalną kontynuację na polskiej prowincji. Pojawiają się w jej przestrzeni działania offowe, dotyczą one jednak grup lepiej wykształconych i mających kontakt z przestrzenią wielkomiejską. Dobrą tego ilustrację znaleźć można w poniższej wypowiedzi, której autor pracuje w Warszawie, w środowisku telewizyjnym.

– To jak spędzacie ten swój wolny czas? – Wyjeżdżamy stąd przeważnie lub sami sobie organizujemy na przykład jakieś takie domowe imprezy typu seanse filmowe z projektora, jak ostatnio, czy jakiś grill u któregoś z nas na przykład itd. Zapraszamy 30 osób albo coś, albo co? Albo gramy, bo tutaj nad bankiem jest taka sala i mój brat cioteczny właśnie gra na perkusji, ja gram na gitarze, *Paik jest djem* na przykład (...) bardzo interesujemy się muzyką, na maksa [Bolimów].

Wszystko, o czym mowa była powyżej – relacje władzy oraz dynamika odgórznej oferty kulturalnej i społecznego zaangażowania – prowadzi coraz częściej do intensyfikacji tego rodzaju działań w przestrzeni publicznej prowincji. Dotyczy to przede wszystkim gmin bardziej aktywnych, o dobrze zintegrowanej społeczności lokalnej, do których należy na przykład górnośląski Kobiór. Warto zwrócić uwagę, że ta aktywność nie ma charakteru kontestacji – jest raczej wyrazem niezaspokojonych potrzeb mieszkańców prowincji.

Po wizycie na koncercie oraz po rozmowie z następnymi rozmówcami odnoszę wrażenie, że istnieją także aktywni kulturowo ludzie bardziej sfrustrowani względem bierności gminy niż mój pierwszy rozmówca. Wydaje się, że spora część osób widzi, że już w ościennych Tychach sytuacja wygląda zasadniczo inaczej. Rzadko padają jednak oskarżenia *ad personam*, raczej kwestia dotyczy sytuacji, nie oskarża się szefa domu kultury (za wyjątkiem urzędnika gminy), ale cały ośrodek jako archaiczny i niedopasowany do potrzeb i aspiracji młodzieży. Pośród 30-latków panuje przekonanie, że „kiedyś było lepiej” i że gmina w żaden sposób nie wychodzi muzykom oraz innym działającym na polu kultury naprzeciw. Trzeba to jednak z nich wyciągnąć – stosunek do urzędu nie jest pierwszą rzeczą, jaką poruszają napotkani młodzi ludzie w dredach, afro, glanach, ale i trampkach. Nie wywierają oni na władze presji, na apatyczność urzędników machają ręką i tworzą coś w rodzaju „półpodziemia”, niezależnego i samofinansującego się, aczkolwiek nie antysystemowego czy nawet buntującego się. Łatwiej trafić tu na wytrawny blues czy wesołe reggae niż oskarżycielskie w wymowie punk-rock czy rap [Kobiór].

Wiejsko-miejski przekładaniec. Zamiast zakończenia

Na zakończenie przyjrzyjmy się powtórnie cechom wpływającym na kształt prowincjonalnej przestrzeni publicznej. Prowincja, a w szczególności wieś, w dużej części wypełniona jest przez przyrodę. Implikuje to automatycznie inne rozwiązania w zakresie organizacji przestrzeni, podzielanej w niej aktywności kulturalnej czy wyboru form wspólnego spędzania wolnego czasu.

Zasadnicza dystynkcja prowincjonalnej przestrzeni to przede wszystkim nieustanne współwystępowanie przemieszanych elementów folkloru i popkultury. To jeden z wyznaczników niespójności i symbolicznego nieładu, jaki charakteryzuje przestrzeń publiczną polskiej prowincji. We wsiach i miasteczkach brakuje porządku – zarówno ideowego, jak i w znaczeniu dosłownym.

Na prowincji uderza przede wszystkim powtarzający się związek aktywności kulturalnej z turystyką. Zwraca też uwagę kulturotwórcza rola niezakorzenionych mieszkańców – napływowych „kaowców”, ale także jednorazowych gości, którzy potrafią zarazić lokalną społeczność swoją ideą.

Porównanie z wielkim miastem niezmiennie powraca w materiałach badawczych. Miasto wielokrotnie przedstawiane bywa jako zmonopolizowany generator kultury.

(...) uważam, że kultura... poza wielkimi aglomeracjami, jak Warszawa, Kraków czy Poznań, to jest fatalnie. No naprawdę, jeśli się człowiek sam nie upiera, żeby gdzieś pójść, coś zobaczyć, to ci dyrektorowie domów kultury to... No a ludziom zawsze można coś tam innego [Gliczarów].

No, ja wiem, że na to się wiele rzeczy składa, jednak, jeśli mam być szczerą, a chyba takich odpowiedzi oczekujecie, to jednak miasto, zdecydowanie miasto jest w chwili obecnej tą wylęgarnią kultury [Włodawa].

Są też istotne różnice. Problematyka religijna, w sferze publicznej wielkich miast właściwie nieobecna, na prowincji pojawia się dość często. Podobnie jak wątek przyrodniczy, zestawiany tutaj z aktywnością kulturalną. No i oczywiście sport – kultura prowincji to głównie kultura fizyczna. Tak przynajmniej można by sądzić po proporcji niezłych obiektów sportowych we wsiach i miasteczkach oraz dobrze rozwiniętych

placówek kultury. Także aktywność kulturalna wskazywana przez respondentów często zalicza się do sfery kultury fizycznej (sport i pogranicza), jak również działania instytucjonalne i inwestycje podejmowane w prowincjonalnych miejscowościach.

W tak naszkicowanej sytuacji zawodowo-ekonomicznej mieszkańców prowincji rysują się przed nimi dwie możliwe drogi. Niestety, żadna nie wiąże się z aktywnym uczestnictwem w lokalnej kulturze. Żadna też nie prowadzi do budowania autentycznej, wysokiej jakości, przestrzeni publicznej. Pojawiają się nowe rodzaje turystyki, próbujące wykorzystywać dostępny potencjał, na razie przybierające jednak dość kulawe formy i zniekształcające oryginalną przestrzeń.

Są domy, domy goszczące turystów, domy agroturystyczne. Kilka jest ich w Orchówku i tutaj bardzo dużo osób z okolic Warszawy przyjeżdża, z Krakowa też przyjeżdżają osoby. Słynne są lody u pani Miaziowej na całą okolicę i one są właśnie obok świetlicy [Orchówek].

Tożsamość lokalna budowana jest jak *brand*. To atrakcyjne dla przyjeźdźnych, ale czy na pewno dobre dla miejscowych?

A zatem, w obu przypadkach widać chęci lokalnych władz i niektórych obywateli. To daje asumpt do założenia, że obie miejscowości wykreują swoją markę. Węgorzewo na fundamencie „ludowo-turystycznym”, a Gietrzwałd na bazie „religijno-ludowej” [Gietrzwałd].

Drugi problem, wynikający z sytuacji ekonomicznej mieszkańców prowincji i z form zatrudnienia, to emigracja młodych. Często bezpowrotna – zarówno do większych ośrodków w regionie czy gdzieś na terenie kraju, jak i za granicę.

– Z czego ludzie w Grodzisku Dolnym się utrzymują, czym się zajmują? – Na pewno nie z pracy na roli. Wszyscy twierdzą, że to jest gmina rolnicza, natomiast to rolnictwo, owszem, jest źródłem dochodów, ale w tej chwili nie jest to główne źródło utrzymania. Oni żyją z pracy w okolicznych zakładach pracy, wyjeżdżają coraz dalej, np. w tym momencie sporo osób dojeżdża codziennie do Rzeszowa, sporo wyjeżdża też za granicę [Grodzisko].

Działania w polu kultury i dobra organizacja przestrzeni publicznej mają, między innymi, temu zjawisku zapobiegać. Pytanie: czy to wystarczy? Czy też po emigrantach zostaną tylko „szklane domy”?

– Ale tak zwykli mieszkańcy wyjeżdżają za granicę do pracy? – Mnóstwo, mnóstwo. Powiem Pani, ten cykl trwa od końca XIX w. Tu są miejscowości, gdzie w ogóle nie ma nikogo z rodziny w Polsce. Głównie Stany i są miejscowości w Stanach, gdzie praktycznie jest sama Kolbuszowa, nie? Czyli mają swoje gniazda. Niektórzy – część nie potrafi tego wykorzystać, chociaż w miarę dobrze zarabiają. Te ładne domy w Kolbuszowej to są domy emigrantów. Ich życie kończy się na super takim domu, żeby mieć ładniej niż sąsiad, i samochodzie. Dorobek całego życia to są właśnie te dwie rzeczy; harują tam, żyją pod psem, ale dom muszą mieć ładny [Kolbuszowa].

Jak więc rysuje się całościowy obraz prowincjonalnej przestrzeni komunikacyjnej i sfery publicznej? Otóż wszystko wskazuje na to, że mamy tu do czynienia ze swoistą formułą prywatyzacji codziennej przestrzeni kultury. Nie tyle właśnie przestrzeni publicznej (z tym procesem spotykamy się raczej w metropoliach), ile przestrzeni kultury rozumianej najszerzej – również jako uczestnictwo i wymiana, podzielane przez określoną grupę normy i wartości, podejmowane przez nią działania i wspólnie realizowane cele kulturowe. Wyjątek stanowią, rzecz jasna, festyny, odwiedzane raczej masowo – często także przez publiczność spoza bezpośredniego kręgu sąsiedzkiego organizatorów imprezy. Natomiast codzienność to przede wszystkim odbiór kultury spersonalizowany, wyalienowany, odspołeczniiony – przed monitorem komputera, ekranem telewizyjnym, przy gazecie czy we własnym samochodzie. Paradoksem jest to, że respondenci pytani o braki w sferze kultury najczęściej wskazują właśnie wspólne, publicznie dostępne przestrzenie umożliwiające uspołecznione formy aktywności kulturalnej. Pozostaje zatem zagadnienie kolejności: czy to zła przestrzeń publiczna staje się przyczyną wycofania ludzi w sferę kultury uprywatnionej, zamknięcia w swoistej bańce kulturalnej o s o b n o ś c i? Czy może jest przeciwnie i wysoko cennione w późnej nowoczesności indywidualistyczne formy bycia w kulturze wpływają na kurczenie się sfery i przestrzeni publicznej oraz trwałe obniżanie jej jakości?

W wymiarze instytucjonalnym sfery publicznej prowincji pojawia się istotny rozdzźwięk. Instytucje kultury w danej miejscowości a wiedza lokalna o ich działaniach to często dwie różne rzeczy. Ludzie w nich pracujący mają poczucie wyobcowania, zepchnięcia na margines; zwracają często uwagę na niesprawiedliwy ich zdaniem podział publicznych środków na kulturę pomiędzy centrum i prowincję. Przestrzeń UE także

stwarza różne problemy. Projekty unijne przyjęły się na prowincji i mają realne znaczenie dla lokalnego rozwoju kultury, ale często biurokracja zabija znakomite inicjatywy. Mieszkańcy generalnie dostrzegają tę zmianę i płynące z niej korzyści, słowa „projekt” czy „grant” także na prowincji stały się formułami magicznymi – ale problemy pozostają. Stosunek respondentów (szczególnie tych reprezentujących instytucje) do badaczy jest ambiwalentny. Wielu pracowników prowincjonalnych placówek kultury to osoby mało zaangażowane i głęboko przekonane, że i tak stan kultury na wsi jest zły i będzie jeszcze gorszy. Zdarzają się też pasjonaci, pewni, że to oni robią wszystko (co niekiedy jest prawdą).

Informacje o zawodowych zajęciach oraz podstawach utrzymania mieszkańców prowincji (zwłaszcza na wsi) budują bazową wiedzę o charakterze danej miejscowości. Wiąże się ona także z przestrzennym kształtem miasteczka czy wioski. Podstawowe pytanie brzmi: „Z czego żyją ludzie?”.

Część utrzymuje się z rolnictwa oczywiście, ale wbrew pozorom to jest bardzo niewielka część. Na wsiach nie jest aż tak wiele czynnych rolników, farmerów, że tak powiem, w stosunku do całej reszty mieszkańców. To nie jest tak, jak było kiedyś, że praktycznie każdy był gospodarzem. W tej chwili oni są w mniejszości [Rychliki].

Jest to gmina typowo rolnicza, chociaż takich rolników z prawdziwego zdarzenia można by na palcach dwóch rąk policzyć – są to rolnicy, co mają więcej, są też tacy drobni, ale też niewiele ich jest. Poza tym to tak: tu jest prywatna pieczarkarnia, jest prywatna ubojnia, jest kilku panów murarzy, którzy mają swoją działalność, jest zakład gospodarki komunalnej, urząd gminy, szkoła, bank spółdzielczy, poczta, dom kultury i część ludzi tu pracuje, część wyjeżdża za granicę, część wyjeżdża do Nysy, do Grodkowa do pracy. No jeszcze jest ośrodek zdrowia, lecznica, no i sklepy. I to jest główne zatrudnienie tych ludzi [Kamiennik].

A z czego się utrzymują ludzie? – Często z pracy, z Kielc, a często nie wiadomo z czego. Wcale nie żartuję [Chęciny].

Większość utrzymuje się z turystyki, część ma prace dorywcze w budownictwie. Można powiedzieć, że teraz rolnictwo jest traktowane jako coś dodatkowego, raczej jako hobby [Gliczarów].

Większość ludzi budowała tu życie na rolnictwie. No i to tak przetrwało. W tej chwili się zmienia, prawda. Zmieniają się czasy, mamy środki transportu, ten Bolimów odskoczył trochę od tego zaścianka. Żyje przy dwóch takich

dużych aglomeracjach, a jednocześnie w takim zacisznym zaułku, prawda. No i kontakty z Warszawą. Dużo ludzi już... Zmieniły się czasy, prawda. Można mieszkać na wsi i być informatykiem, prawda. Pracować przez internet [Bolimów].

Praca na roli to nie jest praca? Nawet nie mogę wymyśleć żadnej osoby, która żyje z rolnictwa. Z tych, które tutaj znam, naprawdę... jednak wszyscy już gdzieś pracują [Święta Katarzyna].

Zasadniczą kategorią prowincjonalnej kultury jest rozrywka. Ludzie są permanentnie zmęczeni. Nawet ludzie kultury szukają w niej „wytchnienia, odpoczynku [Kudowa]”. Kultura i sztuka prezentują się jako formy relaksu. Trudno powiedzieć, czy to jest cecha prowincji. Być może współczesności w ogóle? Na pewno natomiast rozrywkowa kultura nie może się obejść bez alkoholu, który w sferze publicznej prowincji traktowany jest z większą tolerancją niż w metropolii.

Podjęta przez nas refleksja nad stanem prowincjonalnej kultury ma charakter diagnostyczny i niewątpliwie wymaga rozwinięcia w przyszłości. Można jednak stwierdzić, że ciągu ostatnich dwóch dekad także na wsiach i w małych miastach nastąpiły znaczące przemiany w sferze kultury.

Niniejszy tekst zamykamy sześcioma głównymi тезami – „prowincjonalnym sekstetem”.

TEZA I. Nie ma wsi jako takiej – dobrze widoczne jest to także w wymiarze przestrzennym. Pojawia się natomiast twór, który określiliśmy jako „miastowieś”, charakteryzujący się namiastką przestrzeni publicznej, kulturą materialną, ale także mentalnością i gustem stanowiącymi symboliczne pogranicze tradycyjnej wioski i wielkiego miasta.

TEZA II. W sferze publicznej prowincji mamy do czynienia z dwiema zasadniczymi tendencjami uczestnictwa w kulturze. Formą „odświeżającą” są przede wszystkim imprezy o charakterze masowych, objętych stereotypowymi regułami festynów, współtworzące przestrzeń *m o b i l n ą* i silnie integrujące (na czas ich trwania) lokalne społeczności. Natomiast w ramach przestrzeni *t r w a ł e j* mamy do czynienia z rodzajem aktywności, który określiliśmy mianem „osobności kulturalnej” (dostęp do sieci przeważnie wzmacnia ten proces). Wspólne działania podejmowane są zatem rzadko, sezonowo lub cyklicznie, natomiast na co dzień obowiązują reguła uczestnictwa jednostkowego i inicjatyw kulturalnych na własną

rękę. Wydaje się, że na prowincji tradycyjne formy uczestnictwa w kulturze (także w przestrzeni publicznej) się wyczerpały. Różnego rodzaju imprezy podlegają uniformizacji, a ich jakość się obniża. Natomiast często niewykorzystane pozostają regionalne walory badanych miejscowości – na przykład architektoniczne (zabytki), przyrodnicze (jeziora, rzeki, parki krajobrazowe) oraz inne charakterystyczne dla danego miasteczka czy wioski elementy ich potencjału (takie jak postindustrialny charakter i związane z tym tradycje).

TEZA III. Kultura na prowincji to, oprócz wspomnianego sportu, przede wszystkim rozrywka. Jeśli chodzi o klasycznie pojmowane dziedziny kultury, dominuje kategoria zabawy, a nie sztuki czy nauki. Być może wynika to z faktu, że zgodnie z opiniami respondentów „wszyscy są zmęczeni”, w czasie wolnym od pracy potrzebują więc głównie wypoczynku i rekreacji.

TEZA IV. Schematyczne reguły rządzą zarówno kulturą „odświeżoną” (charakter lokalnych imprez), jak i kulturalną codziennością (oferta ośrodków kultury i innych, zbliżonych do nich instytucji).

TEZA V. Na prowincji, w szczególności na wsi, nie ma w zasadzie kultury ludowej. Nieobecna jest ona również w przestrzeni publicznej. Jest kicz i folklorizm, którego przejawami są pseudoartystyczne galerie rękodzieła czy silnie skomercjalizowane punkty gastronomiczne oferujące „chłopskie jadło” (grillowany oscypek jest daniem regionalnym od Kaszub po Górny Śląsk). Zarazem godne uwagi są – rzadkie bo rzadkie, ale jednak obecne w sferze publicznej – interesujące, oryginalne i wartościowe działania offowe.

TEZA VI. Na prowincji nie ma autentycznej, oddolnej integracji w sferze kultury, mamy natomiast do czynienia z wielowymiarową „wspólnotą ucieczki” (do metropolii lub w „kulturalną osobność”).

Wydaje się, że jednym z podstawowych problemów prowincji jest rozpowszechnione tutaj przekonanie, że teoretycznie na kulturze zna się każdy. Gorzej jednak sprawa się przedstawia, gdy trzeba coś zrealizować. Jak wpływa to na funkcjonowanie kultury w sferze publicznej, nie musimy tłumaczyć.

Jest też tak w naszym społeczeństwie, że na kulturze zna się każdy. Każdy potrafi robić kulturę. (...) ja to też dokładnie odczuwam, bo co to jest zrobienie imprezy kulturalnej? Zamówić gwiazdę i po kłopotcie... (...) że każdy się

na wszystkim zna, ale jak przychodzi do organizacji, to za bardzo nie wiemy, czym to jeść [Lędziny].

Materiały źródłowe, z których pochodzą fragmenty cytowanych wywiadów

Wojciech Józef Burszta, Izabela Bukraba-Rylska (red.), *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast. Kanon i rozproszenie*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2011, s. 167–269.

Wojciech Józef Burszta, Mirosław Duchowski, Barbara Fatyga, Albert Hupa, Piotr Majewski, Jacek Nowiński, Mirosław Pęczak, Elżbieta Anna Sekuła, Tomasz Szlendak, *Kultura miejska w Polsce z perspektywy interdyscyplinarnych badań jakościowych*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2010.

Lech Haydukiewicz

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Przemiany etniczne pogranicza polsko-litewskiego w XX wieku – tempo i kierunki

Wstęp

We współczesnej społeczno-politycznej rzeczywistości świata za jeden z istotnych czynników przemian uważa się uwarunkowania etniczne. W wyniku trwającego w XIX i XX w. w Europie Środkowej przejścia świadomości społeczeństw z samoidentyfikacji kształtowanej na podstawie przynależności terytorialno-administracyjnej w kierunku dominacji czynnika etnicznego nastąpiło odejście od modelu państw wieloetnicznych ku państwom homogenicznym narodowo. Wraz z kształtowaniem się współczesnej świadomości etnicznej wśród szerokiej masy społeczeństwa, czynnik wspólnoty narodowej stawał się coraz istotniejszy, a wynikające z niego wspólne pragnienia miały główny wpływ na polityczne i społeczne kształtowanie przestrzeni.

W XIX w. rozpoczęła się konsolidacja ludności chłopskiej mówiącej różnymi gwarami języka litewskiego w jeden współczesny naród. Cechą charakterystyczną był brak elit trwających przy swoim etnicznym języku i kulturze, a w konsekwencji konieczność wyjścia impulsu przemian narodowościowych z prostego ludu. Mógł on zaistnieć dopiero przy pewnym poziomie wiedzy i zamożności. Litwinów od wielu sąsiednich narodów różniły dwa fakty: historyczne funkcjonowanie własnego państwa i istnienie przez stulecia pokojowego związku państwowego Litwy z Polską. Narodowy ruch litewski zderzył się z mozaiką dążeń idących

w przeciwnym kierunku, a realizowanych przez społeczeństwa narodów ościennych. Doszło do konfrontacji dążeń litewskich do podkreślenia i zinstytucjonalizowania swojej narodowości z dążeniami polityki carskiej do rusyfikacji zachodnich rubieży imperium. Na konflikt ten nałożyły się równocześnie napięcia między coraz silniejszymi wpływami polskości a litewskością. Spektakularną i dramatyczną cechą zmagania z okresu emancypacji narodowej był fakt przeciwstawiania się szerokich mas społeczeństwa litewskiego licznej grupie słowiańskojęzycznej, traktującej siebie również jako Litwinów. Tak więc sprzeczność w grupie ludzi odwołujących się do pojęcia „Litwin” uwidoczniła się nawet w odmiennym podejściu do samego terminu. Zaczęło przechodzić do historii anachroniczne znaczenie Litwina jako osoby pochodzącej z wielonarodowościowego terenu byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego, w którym liczebnie dominowała ludność mówiąca po białorusku, wśród elit zaś – osoby oddane całkowicie kulturze polskiej i posługujące się językiem polskim. W to miejsce ewolucyjnie wkraczał nowy sens pojęcia „Litwin” – był to przedstawiciel nowoczesnego narodu litewskiego, osoba posługująca się w życiu codziennym językiem litewskim, charakteryzująca się właściwą tylko sobie kulturą materialną. Ze starcia obu prądów umysłowych, przekładających się na działania praktyczne, w zasadzie zwycięsko wyszła opcja litewska, choć nie na całym obszarze, do którego współcześni Litwini rościli sobie lub roszczą pretensje. W toku ostrych starć zachodzących na pograniczu polsko-litewskim wykrystalizował się nowoczesny naród, jednak wielowiekowe oddziaływania kulturowe i demograficzne Polaków wpłynęły na ukształtowanie się bardzo licznej mniejszości polskiej. Istnienie dużej, w niektórych okresach XX w. bardzo bogatej i wpływowej grupy polskiej na ziemiach litewskich oddziaływało na negatywne zjawiska we współistnieniu obu nacji, lecz stanowiło także istotny czynnik życia społeczno-gospodarczego i politycznego Litwy. Siłę polskości na Litwie obrazuje fakt, że wskutek historycznych uwarunkowań jeszcze w drugiej połowie XIX w. dość częste było niedostrzeganie sprzeczności pomiędzy byciem Polakiem i równocześnie Litwinem. W różny sposób z istnieniem polskich mieszkańców Litwy liczyła się każda litewska i polska władza, jak również okupacyjne rządy niemieckie i sowieckie. Polacy współkształtowali wszystkie dziedziny życia i mieli wielki wpływ na wzajemne oficjalne relacje między oboma krajami.

Istnieje bardzo bogata literatura dokumentująca historyczną siłę polskości na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego bądź współczesnej Litwy, jednak w większości geograficzny, historyczny, etnologiczny i socjologiczny dorobek edytorski uwzględniający całość procesów przemian etnicznych ogranicza się do jakościowej prezentacji problemu albo do niepogłębionych ujęć o charakterze ilościowym¹.

Celem niniejszej pracy jest szczegółowe wskazanie różnych ilościowo i jakościowo obszarów związanych z obecnością ludności polskiej oraz powiązanie ich z czynnikami przemian etnicznych i wykazanie w tym świetle zróżnicowania tempa przemian świadomości narodowej.

Tło historyczne

Dostępne dane statystyczne sprzed okresu II wojny światowej istnieją dla lat 1897, 1909, 1916, 1919 oraz 1923 i 1931, przy czym ostatnie dwa zbiory występują odrębnie dla polskiej i litewskiej części. Z dużego zbioru danych powojennych wykorzystano spisy z 1959 i 1989 r. Liczbę Polaków w poszczególnych latach, obliczoną dla współczesnego terytorium państwa, pokazuje tabela 1. Liczba Polaków szacowana przez Piotra Eberhardta (1997b) dla okresu międzywojennego wynosiła 410 tys. i była oparta m.in. na oficjalnych danych litewskich, które autor ten uznaje za zaniżone. Twierdzi za Henrykiem Wisnerem (1991), że prawdziwa liczba powinna być wyższa o około 100 tys., gdyby zaś przyjąć najwyższe szacunki (*Statystyka...* 1926) dla okresu międzywojennego, całkowita liczba Polaków kształtowałaby się na poziomie 600 tysięcy.

¹ Zob. *Baltijos šalių istorija* 2000; Bardach 1988, 1993; Brensztejn 1919; Błaszczuk 1991, 1992; Czekanowski 1918; Eberhardt 1996, 1997a, 1997b; Gaučas 1993, 1997, 1999; Gaučas, Vidugiris 1983; Grinblat 1959; Gudavičius 1992; Jakubowski 1912; Łopalewski 1937; Łossowski 1982, 1994, 1995, 1996, 1997; Łowmiański 1931; Ochmański 1981; Ostrowski 1930; „Pochodzenie...” 1939a; „Pochodzenie...” 1939b; Römer 1994; Różycki 1929; Safarewicz 1947; Šapoka 1989; Turska 1982, 1995; Vidugiris 1993; Wakar 1917a, 1917b; Wisner 1991; Zinkevičius 1993a, 1993b; Żagieł 1980).

Tabela 1. Liczba Polaków na Litwie do II wojny światowej (w tys.)

Rok	Liczba
1897	483,9
1909	551,2
1916	dla Wileńszczyzny 309,0
1919	dla Wileńszczyzny 343,2
1931	dla Wileńszczyzny 377,5
	szacunki całościowe dla Litwy Kowieńskiej i Wileńszczyzny w okresie międzywojennym wahają się w granicach 410–600 tys.
1959	231,0
1989	258,0
2001	234,0

Źródło: opracowanie własne na podstawie: 1989 metų... 1991; Eberhardt 1995, 1997b; Gaučas 1997; Ilogi... 1963; Ostateczne... 1920; „Spis...” 1920; Wakar 1917b.

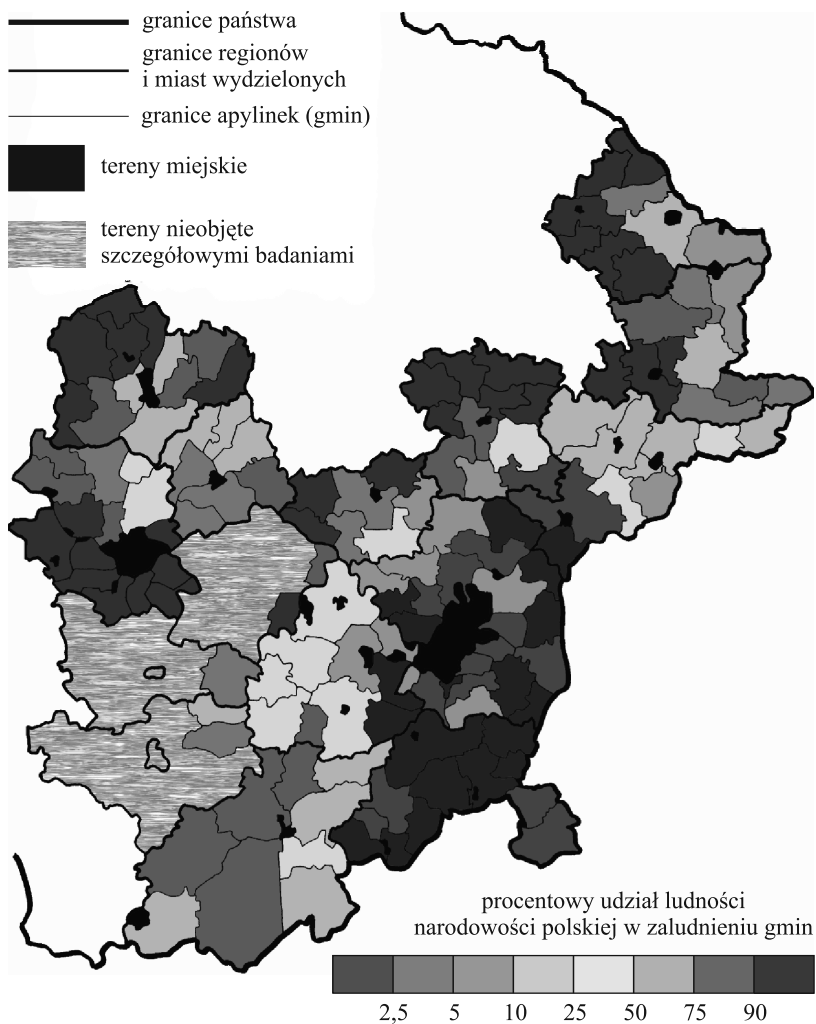
Trudno jednoznacznie wykazać stabilny kierunek zmian ogólnego udziału Polaków w zaludnieniu dzisiejszego terytorium Litwy, gdyż rozbieżności, zwłaszcza dotyczące okresu międzywojennego, są dość znaczne. W ogólnym zarysie należy jednak uznać, że udział Polaków sięgał w tym czasie około 15–20%. Symptomatyczne jest natomiast zwiększanie ich udziału w zaludnieniu wschodniej części badanego obszaru, przy jednoczesnym spadku w części zachodniej. Na Litwie Kowieńskiej do lat dwudziestych można mówić o wzroście odsetka Polaków jedynie w nielicznych wybranych miejscach ich koncentracji, na przykład na północ od Kowna. Taki stan rzeczy należy przyjąć za tło zasadniczych zmian zapoczątkowanych wybuchem II wojny światowej. 17 września 1939 r. Związek Radziecki zajął Wileńszczyznę, której wąski fragment 27 października 1939 r. przejęli z ich rąk Litwini. 3 sierpnia 1940 r. Litwa została ostatecznie wcielona w organizm sowiecki i tego dnia przekazano Litewskiej SRR dalsze fragmenty Wileńszczyzny, ustanawiając tym samym współczesne granice kraju. Pomimo licznych ofiar śmiertelnych i trwale ujemnego przyrostu naturalnego w latach wojennych, większe znaczenie dla zmiany liczby ludności i struktury etnicznej kraju miały towarzyszące wojnie i okresowi powojennemu migracje. Najważniejsze to początkowa zsyłka ludności w głąb ZSRR od czerwca 1941 r. do czasu

wkroczenia armii niemieckiej, wywóz ludności na roboty do Niemiec trwający do lata 1944 r., kolejna fala deportacji w głąb ZSRR do 1952 r. (Walichnowski 1989; Ciesielski, Hryciuk, Srebrakowski 1993) oraz ostatecznie repatriacja ludności polskiej w latach 1944–1946 i 1956–1957. Odnośnie do wywozu do Niemiec – w świetle przeprowadzonych badań terenowych uprawnione wydaje się stwierdzenie, że na mieszanych etnicznie obszarach Kowieńszczyzny, przy intensywnej współpracy litewskiej policji z władzami hitlerowskimi, Polacy byli wielokrotnie częściej przeznaczani do wywózki niż miejscowi Litwini. Po wojnie natomiast oficjalnie nie udało się repatriacja chętnych do wyjazdu z terenów przedwojennej Litwy, choć utworzono tam początkowo cztery punkty przesiedleńcze do rejestracji Polaków. Do opuszczenia miasta zmuszono zaś prawie całą polską ludność Wilna. Pomimo akcji repatriacyjnej nadal na dużych obszarach Wileńszczyzny (a także na jej zachodnich rubieżach, przed wojną wchodzących w skład Litwy) zamieszkiwała ludność Polska, stanowiąca miejscami całość populacji. Praktycznie nie istniała wśród niej znajomość języka litewskiego. Ze względu na bliskość terytorialną i językową wobec ludności białoruskiej oraz procesy asymilacji językowej zachodzące dwa lub trzy pokolenia wcześniej większość łatwo było opanować język rosyjski. Państwo litewskie jawiło się polskim mieszkańcom Wileńszczyzny tylko jako republika sowiecka, w związku z czym nie występowała konieczność posługiwania się językiem litewskim. Oświata, początkowo wprowadzona na ziemiach o przewadze Polaków w języku rosyjskim, szybko powróciła do wykładowego polskiego (Vazniokaitė 1994). Zaczęto nawet tworzyć szkoły polskie na terenie przedwojennej Litwy. Wilno, w przeciwieństwie do Kowna, nie stanowiło ośrodka lituanizacyjnego, gdyż Litwini byli w nim w mniejszości. Także kolektywizacja nie spowodowała istotnego zaburzenia składu etnicznego na centralnych obszarach Wileńszczyzny. Zasiedlanie Wilna po akcji repatriacyjnej odbywało się przy znacznym udziale Polaków, w związku z czym liczna mniejszość polska w mieście nie uległa szybko i łatwo wynarodowieniu. Badania naukowe Kairiūkšytė (1992, 1993), Czerniakiewicz (1987) i Kosińskiego (1960) ukazują liczbę zarejestrowanych do wyjazdu w wysokości 379 498, a oficjalnie repatriowanych pomiędzy 170 a 200 tysiącami.

Stan w 1959 roku

Nawet nie do końca uświadomiona we wcześniejszych dekadach etnicznie słowiańska ludność pogranicza uległa do tej pory całkowitemu zespoleniu z narodowością polską. Szczegółowe wyniki spisu z 1959 r. nie pozostawiają cienia wątpliwości co do takiej opcji narodowościowej (ryc. 1). W latach 1956–1957 zaznaczyła się druga fala repatriacji, w ramach której Litwę opuściło 46,6 tys. osób. Jak podaje Eberhardt (1997b), łącznie w okresie powojennym z Litwy wyjechało co najmniej 270 tys. Polaków. Spis z 1959 r. wykazał 231 tys. Polaków, co dawało w przybliżeniu około 500 tys. osób. Uogólniając, wartość ta odpowiada łącznej liczbie Polaków zamieszkujących Wileńszczyznę w chwili jej włączenia do Litwy – 344 tys. (ibidem) oraz Litwę Kowieńską u progu II wojny światowej – 210 tys. (Albin 1985, zob. też tab. 1). Oznaczałoby to stratę wojenną w wysokości 54 tys. Według spisu Litwę zamieszkiwało 231 tys. Polaków, czyli 8% ogółu. Zarówno miejska, jak i wiejska ludność polska skupiała się głównie we wschodniej części kraju. W centralnych obszarach Kowieńszczyzny ludność wiejska była rozproszona wśród miejscowych Litwinów i nie przekraczała 10% społeczeństwa. W żadnym z miast Kowieńszczyzny Polacy nie stanowili znaczącego odsetka, a najwyższy udział wahał się w granicach 2,5–5%. Obraz taki może świadczyć o schyłkowej fazie przemian etnicznych i zaniku polskości tych ziem (Haydukiewicz 2000b). Pomimo uwzględnienia wszystkich niesprzyjających kultywowaniu polskości wydarzeń z lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX w. dziwić musi tak szybki spadek liczebności polskiej populacji. Tylko zatem dokładniejsza analiza terytorialna, w układzie gminnym oraz nawet pojedynczych wsi, przybliżyć może procesy, którym poddawane było lokalne społeczeństwo Kowieńszczyzny.

Podobne procesy jak na Kowieńszczyźnie zachodziły również we wschodniej części Wileńszczyzny, na obszarze, który przed II wojną światową wchodził w skład państwa litewskiego. Zmniejszanie się liczebności Polaków oraz terytorialny regres obszaru zasiedlenia polskiego są wyraźnie widoczne w stosunku do lat trzydziestych. Włączenie sporej liczby Polaków do państwa litewskiego nie spowodowało procesów polonizacyjnych ani nie uruchomiło znaczącego strumienia migracji tej ludności w kierunku zachodnim. Dlatego na całym obszarze zachodniej i północnej Litwy ludność polska praktycznie nie występowała.



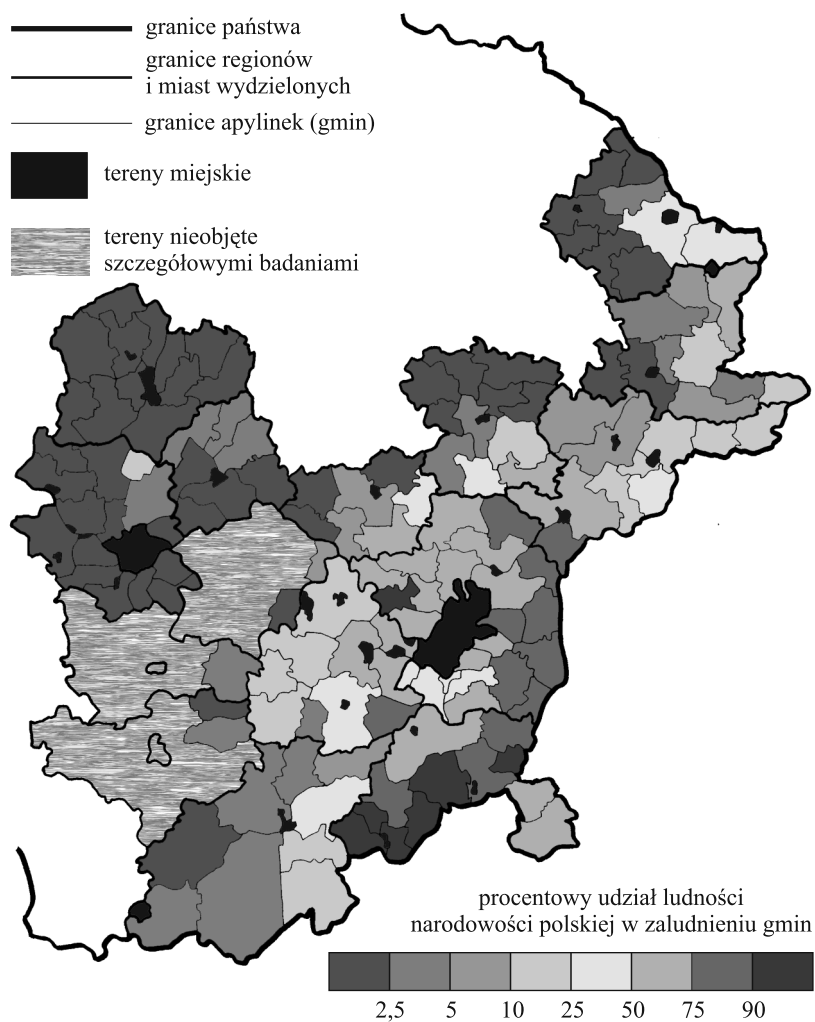
Rycina 1. Udział ludności narodowości polskiej w zaludnieniu gmin badanego obszaru w 1989 r.

Źródło: opracowanie własne na podstawie archiwalnych i rękopiśmiennych wyników spisu z 1959 r.

Odmienne kształtowała się sytuacja Polaków na Wileńszczyźnie, włączonej w latach 1939 i 1940 do Litwy. Centralna część, mająca przedłużenie ku południowi aż do Druskienik, zachowała całkowicie oblicze polskie, a udział ludności polskiej nie uległ znacznemu spadkowi od okresu przedwojennego. W wielu gminach Polacy stanowili jedynych mieszkańców. Znacznie większym spadkiem udziału ludności polskiej charakteryzowała się północna Wileńszczyzna. Ta polska „wyspa”, mająca przedłużenie na obszarze północnej Białorusi oraz Łotwy, jest na terenie Litwy obszarowo i ilościowo niewielka.

Stan w 1989 roku

Według spisu ludności na Litwie było 258 tys. Polaków. Skupiali się prawie wyłącznie we wschodniej części kraju, w pasie, który przed II wojną światową wchodził w skład II Rzeczypospolitej (ryc. 2). Obszar zwartego wyłącznie polskiego osadnictwa obejmował większość rejonu solecznickiego oraz wschodnią część wileńskiego, z „wyspą” w gminie Suderwa położoną na zachód od Wilna. Obszar, na którym Polacy stanowili ponad 75% ludności, w całości leżał wzdłuż granicy z Białorusią. Okolice Wilna cechowała przewaga Polaków, jednak z dużą domieszką ludności litewskiej i rosyjskiej, niekiedy przekraczającej łącznie 50% zaludnienia. Prawie zupełnie zaniknęła mniejszość polska w rejonach Kowieńszczyzny, gdzie tylko w jednej gminie Wędziagoła udział Polaków nieznacznie przekraczał 10%. W stosunku do zgeneralizowanego obrazu dla 1959 r. skurczył się zdecydowanie obszar zaludnienia polskiego, co uwidoczniło się przez przesunięcie pasa etnicznej rubieży w kierunku Wilna. Szczególnie intensywny spadek uwidocznił się w obszarze rejonu trockiego, małackiego i święciańskiego. Mniejszymi zmianami udziału Polaków charakteryzowały się gminy rejonu orańskiego i szyrwinskiego oraz obszary tzw. wyspy smołwieńskiej leżącej w obrębie rejonu ignalińskiego i jezioroskiego. Tylko w czterech gminach widać relatywny wzrost udziału Polaków. W obrębie zwartego polskiego obszaru etnicznego największy wpływ ludności niepolskiej uwidocznił się w gminach usytuowanych na południe od Wilna. Stan ten był wynikiem pogłębienia się tendencji zaznaczających się już podczas spisu z 1959 r. Główną był napływ dużej liczby ludności na ten obszar na skutek dynamicznie



Rycina 2. Udział ludności narodowości polskiej w zaludnieniu gmin badanego obszaru w 1989 r.

Źródło: opracowanie własne na podstawie *1989 metų* 1991.

rozwijających się nowych funkcji, m.in. ogrodniczych i sadowniczych, transportowych oraz militarnych. Z tej racji obszar ulegał szybkiej urbanizacji, stając się najlepiej wykształconą strefą podmiejską Wilna i w latach osiemdziesiątych był już tradycyjnym terenem osadnictwa ludności miejskiej. Znacząco obniżył się również udział Polaków w zaludnieniu okolic Druskienik, gdzie praktycznie cała niewielka mniejszość polska skupiała się w mieście, podczas gdy wsie były czysto litewskie.

Cechą charakterystyczną osadnictwa wiejskiego Litwy był systematyczny spadek liczby ludności, powodowany intensywnym, zachodzącym przez cały okres radziecki zjawiskiem migracji do miast (Długosz 1980; Haydukiewicz 2000a). Temu największemu strumieniowi migracji towarzyszył mniejszy, skierowany do wybranych wsi, które stały się centrami większych kołchozów. Były one dodatkowymi ośrodkami absorpcji, powodującymi spadek zaludnienia okolicznych mniejszych wsi. Historyczne ukształtowanie rozplanowania wsi litewskich, wśród których dominowały małe ludnościowo, wybitnie rozproszone jednostki, spowodowało mocny regres demograficzny towarzyszący sowieckim zmianom gospodarczym. Proces ten postępował na terenie całego kraju, choć większym jego natężeniem cechowała się Wileńszczyzna. Reasumując, na całym omawianym wiejskim obszarze populacja uległa zmniejszeniu.

Badania terenowe

Sama analiza statycznego obrazu sytuacji etnicznej w tych dwu przekrojach oraz dynamika zmian nie ukazują w pełni obrazu. Statystyka nie obejmuje ludności, która z różnych względów zadeklarowała nieprawdziwą przynależność etniczną. Nie ujmuje również dodatkowego elementu, który powinien być uwzględniony przy badaniu stosunków etnicznych, czyli stopnia znajomości języka ojczystego. Wreszcie nie odnosi się do przyczyn przemian etnicznych, a jedynie umożliwia spekulacje na ich temat. Dlatego poniżej przedstawiono wyniki badań przeprowadzonych w latach 1998–2003 na wybranych obszarach Litwy, które w połączeniu z dodatkowymi informacjami statystycznymi, dotyczącymi języka ojczystego, szkolnictwa polskiego, posługi religijnej i in., ukazują i hierarchizują przyczyny przemian etnicznych.

We wszystkich przypadkach wywiady miały charakter luźnej aczkolwiek kontrolowanej rozmowy, obejmującej takie stałe elementy, jak pytanie o rok i miejsce urodzenia, miejscowość, w której respondent uczęszczał do szkoły, oraz język wykładowy, dostępność posługi religijnej w języku polskim, zaludnienie wsi, w której badany mieszka i mieszkał w czasach młodości (czy dawniej była to wieś liczniejsza, czy mniejsza, jaka narodowość dominowała, w jakim języku mówiło się w domach i na ulicy). Ostatecznie zadawano pytania dotyczące języka, którym się na co dzień posługuje respondent oraz jego przynależności narodowej. Pytanie o narodowość często nastroczało trudności, stąd rozmowa kierowana była na narodowość rodziców lub dziadków oraz kładziono nacisk na motywacje konkretnej deklaracji narodowościowej. Końcowe pytania odnosiły się do języka, jakim się posługują, oraz narodowości dzieci i młodzieży, a także obecności innych instytucji służących kultywowaniu tradycji, kultury i języka polskiego, na przykład domów kultury, bibliotek, dostępności prasy i książek. Rozmowy przeprowadzano z osobami w różnym wieku, pomijając jednak dzieci i młodzież, natomiast na Kowieńszczyźnie głównie z osobami starszymi, w starych częściach wsi, gdzie z reguły skupia się ludność, która pochodzi z danej wsi, a więc gdzie szanse spotkania Polaków były większe.

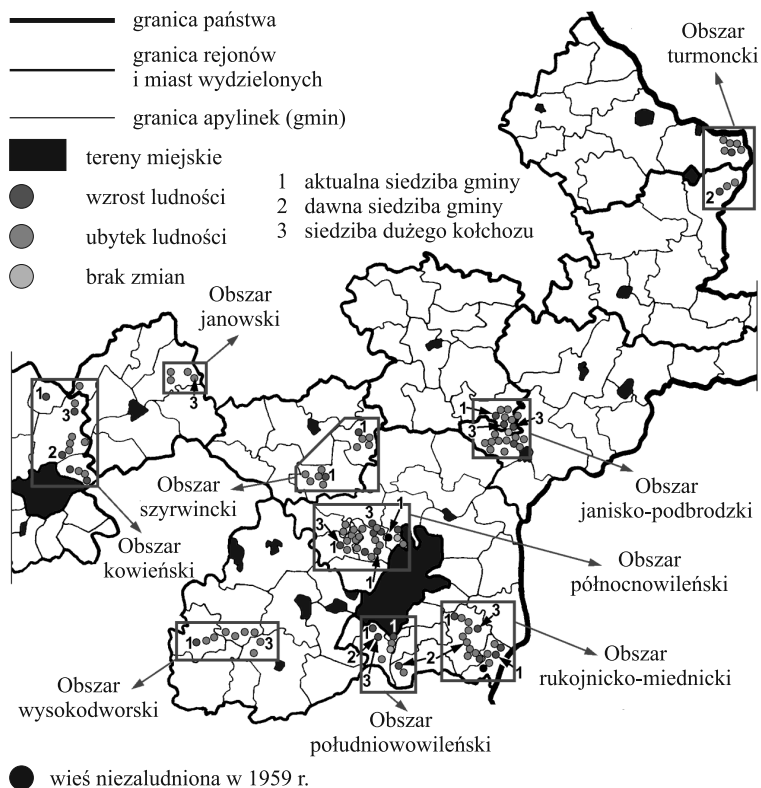
Tabela 2. Udział Polaków w zaludnieniu badanych obszarów

Obszar	Polacy (w %)	Obszar	Polacy (w %)
rukojnicko-miednicki	84,1	wysokodworski	16,9
południowowileński	45,6	turmoncki	61,4
północnowileński	60,9	kowieński	4,5
szyrwincki	54,3	janowski	31,0
janisko-podbrodzki	48,6		

Źródło: opracowanie własne na podstawie archiwalnych i rękopiśmiennych wyników spisu z 1989 r.

Do badań terenowych wybrano 115 wsi, pogrupowanych w dziewięciu obszarach przedstawionych na rycinie 3. Obszary te zostały wybrane według kilku kryteriów, gdyż ważne było uchwycenie wszystkich aspektów przemian etnicznych zachodzących w różnym środowisku demograficzno-społecznym. Podstawową przyczyną dywersyfikacji wspomniana-

nego środowiska jest uwarunkowany historycznie różny udział ludności polskiej w lokalnych społecznościach. Przy wyborze dziewięciu obszarów kierowano się przede wszystkim uchwyceniem zróżnicowania procentowego udziału Polaków (tab. 2).



Rycina 3. Rozmieszczenie badanych wsi

Źródło: opracowanie własne.

Poddane analizie zostały obszary z absolutną przewagą ludności etnicznie polskiej, której udział niekiedy był bliski 100% (obszar rukojnisko-miednicki czy większa część obszaru północnowileńskiego), obszary z udziałem Polaków znacznie przekraczającym 50%, jednakże z istotną domieszką pozostałych narodowości (obszar południowowileński, południowa część obszaru janisko-podbrodzkiego). Wybrano do analizy

również kilka obszarów pogranicza etnicznego polsko-litewskiego, gdzie udział narodowości polskiej wahał się od kilku procent do absolutnej większości (wysokodworski, janisko-podbrodzki). Dokładnie scharakteryzowano także dwa obszary położone na Kowieńszczyźnie, czyli na terenach, gdzie udział narodowości polskiej, znaczny w przeszłości, dziś ogranicza się do kilku procent lub plasuje się nawet poniżej 1%, a Polacy to przeważnie najstarsza grupa ludności. Osobnym zagadnieniem było umieszczenie obszaru turmonckiego, który choć był zamieszkały prawie wyłącznie przez Polaków, jest historycznie ukształtowaną wyspą etniczną powstałą w oderwaniu od zwartego obszaru wileńskiego czy kowieńskiego, a mającą swoje przedłużenie na obszarach dzisiejszej Łotwy. Ze względu na wielką skalę problemów badawczych, jakie generuje istnienie dwóch wielkich organizmów miejskich Wilna i Kowna, w niniejszym opracowaniu pominięto przemiany wewnątrz tych jednostek.

Tabela 3. Liczba i narodowość respondentów

Obszar	Ogółem	Polacy	Litwini	Rosjanie	Białorusini	Inni	Nieokreśleni
Rukojnicko-miednicki	90	83	4	1	2		
Południowowileński	63	43	12	4	3	1	
Północnowileński	136	113	16	3	2	2	
Wysokodworski	56	20	18	2		2	14
Szyrwinski	43	33	8	1			1
Janisko-podbrodzki	58	40	8	2			8
Turmoncki	44	28	2	12			2
Kowieński	95	44	29	9		1	12
Janowski	23	16	2	1			4
Łącznie	608	420	99	35	7	3	41

Źródło: opracowanie własne.

We wszystkich badanych obszarach wiejskich starano się przeprowadzać rozmowy głównie z Polakami, jednakże przy każdorazowym uwzględnieniu różnorodności etnicznej terenu. Dlatego też w składzie

etnicznym respondentów udział Polaków jest wyższy od ich udziału na poszczególnych obszarach, niekiedy bardzo znacznie (np. na obszarze kowieńskim).

Luźny styl przeprowadzania rozmów pozwolił na uwzględnienie pięciu głównych aspektów, takich jak:

- ocena wiarygodności spisu w 1989 r.;
- ukazanie dynamiki zmian pomiędzy 1989 r. a okresem badań;
- ukazanie dynamiki w dłuższej perspektywie sięgającej okresu przedwojennego, a potem II wojny światowej i krystalizowania się władzy sowieckiej;
- identyfikacja i hierarchizacja czynników przemian etnicznych;
- ukazanie stosunku miejscowej ludności do zmian, jakie zaszły po odnowieniu państwowości litewskiej.

Do zbadania pierwszego i drugiego aspektu posłużono się prośbą o określenie dzisiejszego składu etnicznego badanej wsi, a także i innych, okolicznych wsi w miarę możliwości respondenta. Starano się przy tym, aby dobrany skład etniczny badanych uwzględniał wszystkie występujące w okolicy narodowości, tak aby wysłuchać każdej strony i na tej podstawie wyrobić sobie opinię odnośnie do stanu faktycznego. Dodatkowo zawsze pytano o zmiany ludnościowe, jakie zaszły po upadku ZSRR, aby wy badać ruch migracyjny spowodowany na przykład nowym budownictwem podmiejskim bądź zmianą powiązań gospodarczych w ostatnich latach. Metoda ta, w porównaniu ze szczegółowymi danymi etnicznymi dla poszczególnych wsi z 1989 r., umożliwiła ustalenie, czy rozbieżność pomiędzy danymi spisowymi a późniejszymi wynika głównie z niedoskonałości spisu czy też jest skutkiem późniejszych procesów osadniczych bądź etnicznych.

W celu uzyskania wyników dotyczących zgeneralizowanych zmian etnicznych i demograficznych w dłuższej retrospekcji pytano respondentów o skład etniczny okolicy przed wojną i przed kolektywizacją. Oczywiście pytanie takie musiało być weryfikowane innymi, mianowicie na temat wieku i miejsca urodzenia respondenta, ewentualnie czasu zamieszkiwania w badanym regionie. Pytano również o narodowość rodziców oraz ich geograficzne pochodzenie. Dla weryfikowania poprawności odpowiedzi proszono ponadto o nakreślenie sytuacji etnicznej obecnej i przedwojennej w najbliższych miastach, które swoim oddziaływaniem obejmowały każdorazowo badany obszar. Uzyskanie informacji

o stanie etnicznym miast od stosunkowo dużej grupy ludzi pochodzących z różnych wsi pozwoliło ustalić wiarygodność odpowiedzi.

Najważniejszym aspektem było wydobycie od rozmówców informacji o przyczynach, które decydowały o ukształtowaniu się odpowiedzi na poprzednie grupy pytań, czyli ustalenie, co rzeczywiście kryje się za następującymi faktami:

- zakwalifikowaniem własnej osoby do danej narodowości;
- zmianą przynależności do określonej narodowości dokonaną albo przez pojedynczego człowieka, albo wraz ze zmianą pokoleniową;
- rozbieżnością pomiędzy deklaracją przynależności etnicznej danej osoby, wygłaszaną na różne potrzeby i w różnych sytuacjach.

Oprócz pytań zadanych bezpośrednio, typu: „Dlaczego uważa się Pan/Pani za Polaka (bądź przedstawiciela innej narodowości)?”, próbowano ująć wiele innych aspektów, mianowicie pytano o możliwość używania języka ojczystego w oświacie i posłudze religijnej, urzędach etc., a także o wpływ zmieniającego się na skutek strumieni migracji środowiska sąsiedzkiego oraz o język używany przez dzieci na podwórku, w czasie zabaw z innymi dziećmi. Starano się zdobyć informacje odnośnie do zrzeszeń bądź instytucji, na przykład zespołów ludowych czy bibliotek gminnych, które mogły współkształtować sytuację etniczną. W trakcie rozmów usiłowano także wydobyć ewentualną obecność czynników politycznych, na przykład naciski lokalnych władz (sowieckich bądź litewskich), przejawiające się w utrudnieniach związanych z zatrudnieniem bądź dostępem do dóbr reglamentowanych. Ponadto usiłowano ustalić wpływ mass mediów, głównie pod kątem ich języka, sprawdzając zarazem aktywność lokalnych społeczności w korzystaniu z gazet i czasopism, radia bądź telewizji. Wszystkie pytania ujęte w tej grupie, wraz z danymi uzyskanymi metodą analityczną (np. co do położenia geograficznego) bądź ze statystyk, umożliwiły wyznaczenie terenów o oddziaływaniu różnej liczby czynników; tereny te porównano z obszarami różnych jakościowo i ilościowo zmian etnicznych w latach 1959–1989 uzyskanych metodą analizy statystyk.

W ostatniej grupie faktów, potraktowanej jako dodatkowa i uzupełniająca, starano się na podstawie wypowiedzi określić jakość życia i zmiany, które zaszły w ostatnich latach. W znakomitej większości przypadków nie istniała potrzeba formułowania specjalnych pytań na temat lat dziewięćdziesiątych, gdyż respondenci pytani o zmiany historyczne, właściwie

zawsze uwzględniali także stan bieżący. Pomagano im jedynie, pytając o ruch budowlany w ostatnich latach oraz inwestycje gospodarcze. Inne fakty, a zwłaszcza zmiana kierunku migracji i ewentualny napływ na wieś nowych mieszkańców, prawie zawsze były podawane samorzutnie.

Podczas opracowywania wyników rozmów ujawniła się potrzeba ich ujednolicenia, ze względu na duże rozbieżności spowodowane specyfiką badanych obszarów. Zupełnie inne fakty były ważne dla mieszkańców Kowieńszczyzny, a inne Wileńszczyzny, dlatego też trochę odmienny był styl zadawania pytań. Przykładowo dla mieszkańców Kowieńszczyzny bardzo istotne okazały się aspekty istnienia na przykład polskiego chóru czy zespołu artystycznego, które choć małe, były bardzo pozytywnie postrzegane i zawsze uwzględniane. Na Wileńszczyźnie, w warunkach znacznie bardziej sprzyjających kultywowaniu polskości, nawet większe i obiektywnie lepsze artystycznie zespoły nie były przez ogół mieszkańców dostrzegane.

Synteza czynników przemian etnicznych

Należy uznać, że zbiór istotnych czynników wpływających na zmiany stosunków etnicznych zarówno w sensie ilościowym, jak i jakościowym składa się z następujących elementów:

- **p o l i t y c z n e g o** (przynależność do konkretnego organizmu politycznego oraz jego aktywność w dziedzinie kwestii etnicznych);
- **h i s t o r y c z n e g o** (ukształtowana w dłuższej perspektywie przez wydarzenia historyczne świadomość lokalna, której częścią są również napięcia pomiędzy grupami etnicznymi);
- **i ł o ś c i o w e g o** (wpływ różnego udziału ludności obcej etnicznie, zamieszkującej ten sam obszar);
- **s t o p n i a** w y m i e s z a n i a ludności różnorodnej etnicznie oraz językowo;
- **s y s t e m u** o ś w i a t o w e g o (głównie języka nauczania i punktu widzenia władz szkolnych i nauczycieli);
- **j ę z y k a** p o s ł u g i r e l i g i j n e j i postawy kleru;
- **a k t y w n o ś c i** k u l t u r o w e j poszczególnych grup etnicznych i atrakcyjności jej wytworów duchowych i materialnych;
- **r u c h ó w** m i g r a c y j n y c h (mających w poszczególnych etapach historii różne podłoże, kierunki i natężenie);

- zasobności materialnej poszczególnych grup etnicznych;
- wpływu dużych ośrodków miejskich.

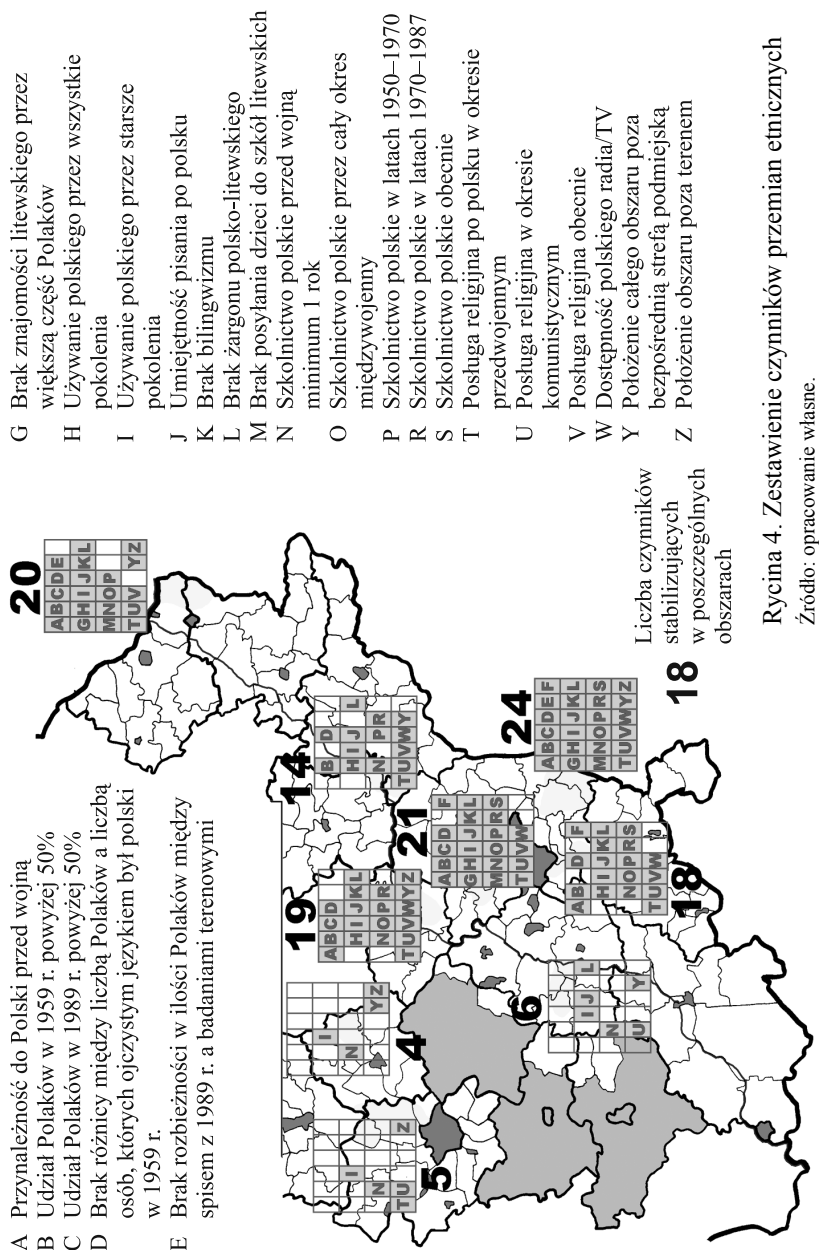
Są one wyraźnie zróżnicowane zarówno pod względem czasu działania, jak i zakresu terytorialnego. Nie zawsze można w sposób oczywisty ustalić, który z czynników jest najważniejszy, gdyż ich łączne występowanie czyni proces przemian etnicznych niejednokrotnie silniejszym niż przy odrębnym działaniu kilku, a dołączyć do tego należy chronologię pojawiania się kolejnych czynników.

Część z nich, mianowicie polityczny i historyczny, są czynnikami totalnymi, oddziałującymi na całe terytorium będące w ich władaniu, a zarazem silnie warunkującymi inne czynniki, które w XX w. leżały w przeważającej mierze bądź całkowicie w gestii administracji państwowej. Mowa tu głównie o systemie oświatowym, a także po części o posłudze religijnej. Pozostałe są związane z czynnikiem politycznym pośrednio, często dosyć luźno. Ruchy migracyjne oraz pozycja ekonomiczna mniejszości są na tyle pochodną czynnika politycznego, na ile wytwarza on warunki makroekonomiczne regulujące przepływ ludności i kumulację kapitału. Najbardziej niezależnymi czynnikami, kształtowanymi spontanicznie i ewolucyjnie, są kreatywność i aktywność kulturowo-twórcza grup etnicznych oraz ich geograficzne rozprzestrzenienie i różny ilościowo udział w lokalnych społecznościach, aczkolwiek i one nie są całkowicie wolne od czynników totalnych, czego dobrym przykładem była Litwa w okresie władzy radzieckiej, kiedy to wszechwładza aparatu państwowego regulowała, a nawet ściśle reglamentowała wszelkie przejawy życia, nawet kulturowego, a także procesy osadnicze. Ważnym, choć ograniczonym terytorialnie czynnikiem, pozostaje wpływ kulturowy i demograficzny dużych miast, który może być traktowany jako odbicie wszystkich wymienionych wyżej czynników, jednakże zintensyfikowanych i odniesionych do skali mikroregionalnej.

Czynniki mniej lub bardziej zależne od totalnych, głównie od politycznego, działają z różną intensywnością w przestrzeni geograficznej i prawie nigdy nie są jednakowe jakościowo na całym obszarze swojego występowania. Mozaika więc wszystkich kombinacji, wynikająca z różnorodności czasowej, terytorialnej i jakościowej w obrębie poszczególnych czynników oraz tworzenia nowych jakościowo oddziaływań przez łączenie wpływów różnych czynników, jest bardzo wielka. W niniejszej części opracowania dokonano próby syntezy czynników przez

stworzenie modelu przestrzennego oddziaływania ich wszystkich łącznie. Na tej podstawie wydzielono obszary o różnej liczbie czynników, a także, w razie potrzeby, uwzględniono rozmaite ich natężenie.

Syntetyczne ujęcie czynników przemian etnicznych obrazuje rycina 4. Poszczególne czynniki (A–Z) przyporządkowano odpowiednim obszarom, uzyskując w ten sposób liczbę impulsów oddziałujących na każdym z nich. Są to impulsy utrwalające stan etniczny obszarów, a więc stabilizujące udział oraz rozmieszczenie ludności polskiej. Wszystkie istnieją tylko na obszarze rukojnicko-miednickim, dlatego też stan zachowania świadomości etnicznej polskiej jest najlepszy, a zarazem najmniej zmian etnicznych zaszło pomiędzy 1959 a 1989 r. Pozostałe obszary różnią się znacząco pod względem liczby czynników stabilizujących układ etniczny, przy czym wyraźnie zaznacza się podstawowa dysproporcja pomiędzy terenami byłej Litwy Kowieńskiej i Rzeczypospolitej Polskiej. Oznacza to, że najważniejsze dla przemian etnicznych są czynniki polityczny i historyczny. Oddziałują one w dłuższej perspektywie czasowej oraz warunkują pojawienie się wielu innych czynników. Dlatego też obszary kowieński, janiski oraz wysokodworski cechuje bardzo mała liczba czynników warunkujących przetrwanie mniejszości polskiej. Wpływ czynnika polityczno-historycznego uwiadcza się także na obszarze janisko-podbrodzkim, który leży po obu stronach przedwojennej granicy państwowej. Pozostałe obszary cechują się dużą liczbą czynników. Wśród nich zauważa się negatywny wpływ położenia w strefie podmiejskiej, uwiadczony spadkiem liczby uwzględnionych czynników na obszarze południowowileńskim. Należy oczywiście podkreślić, że czynniki totalne wpływają o tyle, o ile regulują pojawianie się takich impulsów, jak szkolnictwo, posługa religijna i swobodna działalność kulturalna. Z tych trzech czynników jednakże zdecydowanie najważniejszy jest związany ze szkolnictwem i to on ma decydujący wpływ na skłonność do porzucania języka ojczystego, a z biegiem czasu również i rezygnacji z pierwotnego poczucia identyfikacji narodowej. Na obszarach, gdzie w ciągu całego badanego okresu istniało polskie szkolnictwo, zaszły najmniejsze zmiany, największe zaś na terenach, gdzie było ono epizodyczne i funkcjonowało jedynie w okresie międzywojennym. Warto zauważyć, że to właśnie brak szkolnictwa w języku ojczystym jest przyczyną bilingwizmu lub żargonu, a oba te zjawiska osłabiają poczucie przynależności etnicznej, utrudniając proces identyfikacji narodowej.



Na podstawie częstości wypowiedzi respondentów odnośnie do grup zagadnień będących istotnymi czynnikami przemian etnicznych wybrano 24 zmienne (ryc. 4), według których dokonano syntezy liczby czynników stabilizujących układ etniczny na badanych obszarach.

Totalny czynnik historyczny i polityczny uwzględniono jeden raz (A), lecz jego wpływ uwidocznia się również pod postacią zmiennych N, O, P, R, S – dotyczących szkolnictwa, T, U, V – języka posługi religijnej, oraz W – związanego z językiem mass mediów. Te właśnie czynniki są najważniejsze, chociaż szkolnictwo w większym stopniu niż posługa religijna, natomiast język mass mediów jest najmniej istotny z wyżej wymienionych, mniej od czynnika ilościowego i stopnia wymieszania grup etnicznych. Czynnik ilościowy i wymieszania został uwzględniony pod postacią zmiennych B i C. Zmienne zaś od D do M obejmują tę grupę zjawisk, która powstała wskutek działania większości czynników, a dzisiaj stanowią same w sobie czynniki różnicujące aktualne tempo przemian etnicznych. Większość z nich dotyczy sytuacji językowej (D, G, H, I, J, K i L). Dwa (E i F) związane są z sytuacją etniczną. Czynnik M, odzwierciedlający zachowania rodziców, pokazuje głębokość przemian świadomościowych w kierunku przejmowania języka i kultury litewskiej. Może on być zarazem doskonałym wyznacznikiem presji czynnika politycznego. Ostatnie dwie zmienne Y i Z – związane z czynnikiem migracyjnym i urbanizacyjnym – są najbardziej ze wszystkich zróżnicowane przestrzennie. Należy nadmienić, iż uwzględniają one jedynie najnowsze strumienie migracji zachodzących współcześnie. Migracje historyczne ujęte są w ramach zmiennych B i C, choć niestety nie w sposób pełny.

Należy zauważyć, że w przypadku zjawisk społeczno-politycznych hierarchia czynników przemian etnicznych może być chwiejna, jednak w XX stuleciu, w okresie gdy administracja państwowa regulowała coraz większą liczbę dziedzin, wcześniej od niej niezależnych, za najważniejszy trzeba uznać czynnik polityczny. Kolejnym jest system oświatowy oraz czynnik historyczny i związane z nim proporcje różnych grup etnicznych na wspólnym obszarze, a także stopień ich wymieszania. W dalszej kolejności przemiany etniczne zależą od wpływów posługi religijnej. Stosunkowo najmniejszy był wpływ języka mass mediów oraz prasy i literatury. Oczywiście mowa tu o dodatkowej aktywności kulturowej społeczeństwa, gdyż czytelnictwo związane z systemem oświatowym, a będące jego integralną częścią, jest, jak wiadomo, bardzo

ważnym czynnikiem przemian etnicznych. Na podstawie przeprowadzonych badań i analiz najtrudniej wyznaczyć miejsce aktywności kulturowej rozmaitych zespołów artystycznych i organizacji społeczno-kulturowych. Jej znaczenie jest silnie zróżnicowane terytorialnie i uwidocznia się szczególnie na obszarach, gdzie zachodzą schyłkowe etapy przemian etnicznych, czyli tam, gdzie polskość ulega zanikowi, a zatem spowalniają one zanik mniejszości polskiej. Natomiast ich rola na obszarach etnicznie jednolitych wymaga dodatkowych badań.

Hierarchiczne uporządkowanie pozostałych czynników nie jest precyzyjne, gdyż ich położenie zależy bezpośrednio od obszaru poddanego analizie. Skala oddziaływania migracji oraz wpływ procesów urbanizacyjnych są ściśle uzależnione od zjawisk ekonomicznych, stąd mogą ulegać radykalnym zmianom w czasie i przestrzeni. Ich intensywność nawet w tym samym okresie jest diametralnie inna na różnych obszarach i tak też oddziałują te czynniki na Litwie. Zarówno w epoce komunizmu, jak i obecnie zaznaczają się obszary o dodatnim i ujemnym saldzie migracji, a także z saldem zbilansowanym. Wokoło Wilna i Kowna istnieje pierścień bardzo intensywnych procesów urbanizacyjnych, podczas gdy tereny położone peryferyjnie względem obszarów metropolitalnych są ich pozbawione. Należy więc te czynniki traktować odrębnie.

Konieczne jest również ustosunkowanie się do problemu relacji pomiędzy zamożnością poszczególnych grup narodowościowych a intensywnością przemian etnicznych. Intensywne zróżnicowanie ekonomiczne według grup narodowościowych, w warunkach tej samej cywilizacji, a więc podobnych sposobów gospodarowania, zachowań społecznych i ekonomicznych, wynika prawie zawsze z zaburzeń demograficznych bądź czynników politycznych. Na terenie Litwy oba fakty zachodzą równocześnie. Zaburzenia demograficzne związane są z czynnikiem historycznym – wymuszonymi przemieszczeniami ludności wskutek II wojny światowej oraz w okresie repatriacji. W ich wyniku społeczność polska uległa deformacji – stała się w przeważającej mierze ludnością wiejską oraz słabo wykształconą. Już ten fakt doprowadził do nierówności ekonomicznej między większością litewską a Polakami. Czynniki polityczne, obecny – choć w łagodnej formie – pod postacią trudniejszego dostępu do bardziej prestiżowych, czyli lepiej opłacanych zawodów w okresie komunistycznym, został zintensyfikowany po 1990 r. Narodowo nastawione państwo litewskie nie zawsze równo traktuje swoich obywateli

należących do kategorii mniejszości narodowych. U Polaków przejawia się to głównie w nierówności w odzyskiwaniu gruntu i nieruchomości oraz w poszczególnych przypadkach trudności dotyczącej znalezienia pracy większej niż w odniesieniu do Litwinów.

Podsumowanie

Jak wykazano w opracowaniu, ludność polska na Litwie, stanowiąca trwałą i znaczący element strukturalny, ulega nieustannie przemianom zarówno pod względem ilościowym, jakościowym, jak i terytorialnym.

O ile w 1959 r. według statystyki narodowościowej Polacy stanowili 8,49% społeczeństwa Litwy, o tyle biorąc pod uwagę język ojczysty, udział tej grupy kształtował się na poziomie 9,02%. W globalnym ujęciu wartości te niewiele się różniły, jednak gdy się uwzględni jej koncentrację i przestrzenne zróżnicowanie, to w takich rejonach, jak janowski, kowieński i trocki, odsetek Polaków zasadniczo odbiegał od faktycznego stanu i był znacznie wyższy, co świadczyło o zachodzących tam żywych przemianach etnicznych. Podobnie rzecz się miała w 1989 roku.

W analizowanym okresie (lata 1959–1989) przy systematycznym, choć coraz wolniejszym zwiększaniu się liczby Polaków, ich udział w społeczeństwie malał. Wolniejszy niż w przypadku Litwinów przyrost wynikał z zachodzących procesów asymilacyjnych. Niższy był również w tym czasie przyrost Polaków w stosunku do Rosjan, którzy intensywnie napływali na Litwę.

W układzie systemu osadniczego w ciągu całego analizowanego okresu systematycznie zmniejszała się liczba Polaków zamieszkujących obszary wiejskie, natomiast rosła ona w miastach, szczególnie w Wilnie, które w 1989 r. skupiało 108,2 tys., czyli 42% litewskich Polaków. Na obszarach wiejskich wszędzie zaznaczał się spadek udziału Polaków, największy na Kowieńszczyźnie oraz pograniczu etnicznym, czyli w zachodnim pasie Wileńszczyzny. Intensywność tego spadku była odwrotnie proporcjonalna do liczby czynników stabilizujących układ etniczny. Przy czym nie zawsze stopień zmian udziału Polaków był skorelowany ze stopniem zmiany ich liczby na poszczególnych terenach. Można nawet stwierdzić, iż obniżanie potencjału demograficznego lokalnych społeczności przez proces depopulacji wręcz sprzyjały niekiedy wzmocnieniu żywiołu polskiego w wymiarze procentowym.

Zgromadzony materiał z przeprowadzonych wywiadów w latach 1998–2003, czyli w 10–15 lat po ostatnim radzieckim spisie, pozwolił ukazać w pracy cały wachlarz czynników odnoszący się do przemian etnicznych, według których dokonano ich syntezy. Zgeneralizowany obraz pierwszych wstępnych wyników spisu z 2001 r. (*Alytaus...* 2002; *Kauno...* 2002; *Utenos...* 2002; *Vilniaus...* 2002) potwierdza tempo zmian etnicznych i trafność doboru przyjętych zmiennych. Jak można wnosić z dostępnych materiałów, na wszystkich obszarach pogranicza etnicznego udział ludności polskiej uległ redukcji, przy czym najsilniejszy ubytek w proporcji do wyjściowej liczby ludności nastąpił na Kowieńszczyźnie. Ze wszystkich obszarów położonych na terenie przedwojennej Litwy jedynie w Szyrwintach i Jewiach zwiększył się nieznacznie udział Polaków. Odsetek ludności polskiej wzrósł także w Wisaginii, mieście usytuowanym na skraju zwartego polskiego obszaru etnicznego północnej Wileńszczyzny, oraz w sąsiednich Duksztach, które leżą już poza granicami polskiego etnikum. Stabilizację (wzrost w miastach, niewielki ubytek na wsi) zanotowano w rejonie solecznickim oraz w Podbrodziu (południowa część rejonu święciańskiego). Na terenie rejonu wileńskiego stwierdzono większy niż na innych obszarach Wileńszczyzny spadek udziału Polaków.

Istniejące kierunki zmian są zgodne z liczbą wykazanych czynników stabilizujących układ etniczny. Na terenach zbliżonych cechami do obszaru rukojnicko-miednickiego nie zanotowano znacznej zmiany udziału Polaków (rejon solecznicki, południowa część rejonu święciańskiego, wschodnia część rejonu trockiego – Landwarów). Również obszar turmoncki, gdzie występuje znaczna większość zmiennych stabilizujących układ etniczny, zachował lub nawet nieznacznie zwiększył udział ludności polskiej. Średnim spadkiem w stosunku do wyjściowej liczby Polaków odznaczyły się tereny pozbawione niektórych cech (na przykład polskiego szkolnictwa) czyli rejon szyrwinski, małacki i święciański. Największy spadek odnotowano na Kowieńszczyźnie – w rejonie kowieńskim o około 40%, w janowskim – około 25%.

Ubytek procentowy ludności polskiej w rejonie wileńskim wiąże się z intensywnymi procesami urbanizacyjnymi i migracyjnymi uwidocznionymi w południowej części obszaru północnowileńskiego i na obszarze południowowileńskim.

Reasumując, na podstawie dokonanej analizy można wydzielić dwa tereny stabilnej sytuacji etnicznej. Pierwszy z nich obejmuje rejon sołecznicki i południowo-wschodnią oraz wschodnią część rejonu wileńskiego. Jest to obszar zwarty, gdzie intensywne procesy przemian etnicznych zaczęła zachodzić najpóźniej. Niewielkie jego fragmenty obejmują też południowo-wschodnią część rejonu trockiego oraz okolice Podbrodzia w rejonie święciańskim. Rozrastająca się tkanka miejska Wilna rozewrzała teren stabilności etnicznej, oddzielając od niego gminy Suderwa i Dukszty. Na ich obszarze należy się spodziewać przyspieszonych procesów przemian etnicznych.

Drugim terenem są okolice Turmontu. Trzeba jednak nadmienić, że ze względu na jego niewielki potencjał demograficzny oraz mimo posiadania aż 20 cech stabilizujących, z powodu braku polskiego szkolnictwa obszar ten jest potencjalnie narażony na stopniowe zanikanie.

Jak wykazało powyższe badanie, zjawiska społeczne podlegające nieustannej ewolucji wymykają się kwantyfikacji matematycznej oraz jednoznacznej i niezmiennej klasyfikacji. Niemniej dokonana hierarchizacja może być uznana za jedną z prób i po ewentualnych niewielkich modyfikacjach stanowić dobre narzędzie do badania stopnia zaawansowania przemian etnicznych w innych regionach Europy. Warunkiem jest wszakże istnienie niepodobieństwa językowego na wzór polsko-litewskiego, gdyż przenikanie się języków podobnych (na przykład polskiego i białoruskiego) wytwarza inne zależności i inaczej klasyfikuje czynniki przemian etnicznych, takie jak ilościowy, wymieszania etnicznego czy systemu szkolnego. Należy również zaznaczyć, iż hierarchia ta odnosi się do społeczeństw żyjących w krajach dwudziestowiecznych, które roszczą sobie pretensje do ingerencji w życie społeczne, a nawet prywatne, wielokrotnie mocniej niż państwa europejskie w minionych stuleciach.

Bibliografia

- 1989 metų visuotinio gyventojų surašymo duomenys* (t. I) (1991). Vilnius.
- Albin J. (1985). „Liczba i rozmieszczenie Polaków na Litwie w latach 1919–1939”, w: W. Wrzesiński (red.), *Liczba i rozmieszczenie Polaków na świecie* (cz. 2). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Alytaus apskrities gyventojai pagal lytį, amžių, tautybę ir tikybą. Lietuvos gyventojų ir būstų surašymas* (2002). Vilnius: Statistikos Departamentas.

- Baltijos šalių istorija* (2000). Vilnius: Kronta.
- Bardach J. (1988). *O dawnej i niedawnej Litwie*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Bardach J. (1993). „Od narodów politycznych do narodów etnicznych w Europie Środkowowschodniej”, w: J. Kłoczowski, P. Kras (red.), *Mniejszości narodowe i religijne w Europie Środkowowschodniej*. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.
- Błaszczuk G. (1991). „Polacy na Litwie. Zarys problematyki historycznej i współczesnej”, *Przegląd Wschodni*, t. I, z. 1.
- Błaszczuk G. (1992). *Litwa współczesna*. Warszawa–Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brensztejn M. (1919). *Spisy ludności m. Wilna za okupacji niemieckiej od d. 1 listopada 1915 r.* Warszawa.
- Ciesielski S., Hryciuk G., Srebrakowski A. (1993). *Masowe deportacje radzieckie w okresie II wojny światowej*. Wrocław: Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego Towarzystwo Miłośników Historii.
- Czekanowski J. (1918). *Stosunki narodowościowo-wyznaniowe na Litwie i Rusi*. Lwów: Książnica Polska Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych.
- Czerniakiewicz J. (1987). *Repatriacja ludności polskiej z ZSRR 1944–1948*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Długosz Z. (1980). „Przestrzenne zróżnicowanie przyrostu naturalnego i migracji w Litewskiej Socjalistycznej Republice Radzieckiej w latach 1951–1975”, *Zeszyty Naukowe UJ, Prace Geograficzne*, z. 52. Kraków.
- Eberhardt P. (1995). „Struktura narodowościowa Polski Północno-Wschodniej w latach trzydziestych XX wieku”, w: M. Giżejewska, T. Strzembosz (red.), *Spółeczeństwo białoruskie, litewskie i polskie na ziemiach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej (Białoruś zachodnia i Litwa wschodnia) w latach 1939–1941*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Eberhardt P. (1996). *Między Rosją a Niemcami. Przemiany narodowościowe w Europie Środkowo-Wschodniej w XX w.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Eberhardt P. (1997a). „Problematyka narodowościowa Wileńszczyzny”, *Czasopismo Geograficzne*, t. LXVIII, z. 1.
- Eberhardt P. (1997b). *Przemiany narodowościowe na Litwie*. Warszawa: Przegląd Wschodni.
- Gaučas P. (1983). „Lietuvos gyventojų skaičius 1897–1914 m.”, *Geografija*, t. XIX. Vilnius.
- Gaučas P. (1993). „Lietuvių – gudų kalbų paribio etnolingvistinė situacija 1795–1914 m.”, w: *Lieuvos rytai*. Vilnius: Valstybinis Leidybos Centras.
- Gaučas P. (1997). *Etnolingvistinė rytų Lietuvos gyventojų raida XVII a. antrojoje pusėje – 1939 m. Istorinė – geografinė analizė* (niepublikowana rozprawa doktorska). Vilnius.

- Gaučas P. (1999). „Lietuvių kalba rytų Lietuvos bažnyčiose XIX a. pabaigoje – XX a. pirmojoje pusėje (iki 1939 m.)”, *Geografijos metraštis*, t. XXXII. Vilnius.
- Gaučas P., Vidugiris A. (1983). „Etnolingvističeskaja situacija litovsko-bielorusskogo pogranič’ja s konca XVIII po načalo XX v.”, *Geografija*, t. XIX. Vilnius.
- Grinblat M.J. (1959). „K voprosu ob učasti litovcov v etnogeneze belorussov”, *Voprosi etničeskoj istorii nrodov Pribaltiki*, Moskva.
- Gudavičius E. (1992). „Lenkų atsiradimas rytų Lietuvoje”, w: V. Milius (red.), *Rytų Lietuva: istorija, kultūra, kalba*. Vilnius: Moksas.
- Haydukiewicz L. (2000a). „Obszary depopulacyjne na Litwie”, w: Z. Ziolo (red.), *Działalność człowieka i jego środowisko*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe AP.
- Haydukiewicz L. (2000b). „Przemiany etniczne ludności polskiej na Kowieńszczyźnie”, *Rocznik Naukowo-Dydaktyczny Akademii Pedagogicznej w Krakowie*, z. 209, *Prace geograficzne*, t. XVIII, Z. Ziolo (red.). Kraków.
- Itogi vsiesojuznoj pieriepsi naselienija 1959 goda. Litovskaja SRR*. (1963). Vilnius.
- Jakubowski J. (1912). *Studia nad stosunkami narodowościowymi na Litwie przed Unią Lubelską*. Warszawa: nakł. Towarzystwa Naukowego Warszawskiego.
- Kairiūkštytė N. (1992). „Lenkų repatriacija iš Lietuvos 1944–1947 m.”, w: V. Milius (red.), *Rytų Lietuva: istorija, kultūra, kalba*. Vilnius: Moksas.
- Kairiūkštytė N. (1993). „Vilniaus krašto gyventojų sudėties pokyčiai 1939–1946 m.”, w: V. Milius (red.), *Rytų Lietuva: istorija, kultūra, kalba*. Vilnius: Moksas.
- Kauno apskrities gyventojai pagal lytį, amžių, tautybę ir tikybą. Lietuvos gyventojų ir būstų surašymas* (2002). Vilnius: Statistikos Departamentas.
- Kosiński L. (1963). *Procesy ludnościowe na ziemiach odzyskanych w latach 1945–1960*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Łopalewski T. (1938). *Między Niemnem a Dźwiną. Ziemia wileńska i nowogrodzka*. Poznań: Wydawnictwo Polskie.
- Łossowski P. (1982). *Litwa a sprawy polskie 1939–1940*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Łossowski P. (1994). „Polacy w Estonii, Łotwie i Litwie 1918–1939”, w: P. Łossowski (red.), *Studia z dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej* (t. XXIX). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Łossowski P. (1995). „Lithuanian territorial claims”, w: *Conference Papers*, nr 22, „Polish Eastern Border. Past and present problems”, Warsaw.
- Łossowski P. (1996). *Konflikt polsko-litewski 1918–1920*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Łossowski P. (1997). *Stosunki polsko-litewskie 1921–1939*. Warszawa–Łowicz: Instytut Historii PAN – Mazowiecka Wyższa Szkoła Humanistyczno-Pedagogiczna.

- Łowmiański H. (1931). *Studia nad początkami społeczeństwa i państwa litewskiego*. Wilno: Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Ochmański J. (1981). *Litewska granica etniczna na wschodzie od epoki plemiennnej do XVI wieku*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- „Ostateczne wyniki spisu ludności terenów wykonanego w grudniu 1919 r. Tablice skorygowane i tablice etniczne. Okręgi: Wileński, Brzeski, Miński, Komisarjat Centralny Z.C.Z.W., Centralne Biuro Spisu Ludności” (1920), z. V, czerwiec (maszynopis w zbiorach autora).
- Ostrowski J. (1930). *Mapa województwa Wileńskiego: Kościoły rzymsko-katolickie i cerkwie prawosławne*, 1:1 000000. Wilno.
- „Pochodzenie Polaków na Litwie” (1939a), *Głos Młodych / Janujū Balsas*, nr 7–8.
- „Pochodzenie Polaków na Litwie” (1939a), *Głos Młodych / Janujū Balsas*, nr 9–10.
- Römer M. (1994). „Dwie teorie o Polakach litewskich”, *Kurier Wileński* z 19 października. Wilno.
- Różycki J. (1929). *Polacy na Litwie*. Warszawa: Towarzystwo Opieki Kulturalnej nad Polakami Zamieszkałymi Zagranicą im. A. Mickiewicza.
- Safarewicz J. (1947). „Rozmieszczenie nazw na -iszki na pograniczu słowiańsko-litewskim”, w: *Sprawozdanie Polskiej Akademii Umiejętności*, t. XLVIII. Kraków.
- „Spis ludności na terenach administrowanych przez Zarząd Cywilny Ziem Wschodnich (grudzień 1919)” (1920), w: *Prace geograficzne wydawane przez Eugenjusza Romera*, z. VII.
- Statystyka narodowościowa na podstawie danych głosowania do Sejmów* (1926). Kowno.
- Šapoka A. (red.) (1989). *Lietuvos istorija*. Kaunas: Mokslas.
- Turska H. (1982). „O powstaniu polskich obszarów językowych na Wileńszczyźnie”, w: J. Rieger, W. Werenicz (red.), *Studia nad polszczyzną kresową* (t. I). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Turska H. (1995). *O powstaniu polskich obszarów językowych na Wileńszczyźnie*. Vilnius (ze wstępem i tłumaczeniem na jęz. litewski i rosyjski).
- Utenos apskrities gyventojai pagal lytį, amžių, tautybę ir tikybą. Lietuvos gyventojų ir būstų surašymas* (2002). Vilnius: Statistikos Departamentas.
- Vazniokaitė L. (1994). *Pietryčių Lietuvos švietimo sistemos delituanizacija 1944–1993 metais* (niepublikowana praca magisterska). Vilnius.
- Vidugiris A. (1993). „Etnolingvistinė pietryčių Lietuvos padėtis XX a. pirmojoje pusėje”, w: *Lieuvos rytai*. Vilnius: Valsbybinis Leidybos Centras.
- Vilniaus apskrities gyventojai pagal lytį, amžių, tautybę ir tikybą. Lietuvos gyventojų ir būstų surašymas* (2002). Vilnius: Statistikos Departamentas.
- Wakar W. (1917a). *Rozwój terytorialny narodowości polskiej*, cz. II: *Statystyka narodowościowa Królestwa Polskiego*. Warszawa: Kasa im. Mianowskiego.
- Wakar W. (1917b). *Rozwój terytorialny narodowości polskiej*, cz. III: *Statystyka narodowościowa kresów wschodnich*. Kielce: Kasa im. Mianowskiego.

- Walichnowski T. (red.) (1989). *Deportacje i przemieszczenia ludności polskiej w głąb ZSRR 1939–1945. Przegląd piśmiennictwa*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wisner H. (1991). *Litwa i Litwini. Szkice z dziejów państwa i narodu*. Olsztyn: Spręcograf.
- Zinkevičius Z. (1993a). „Pietryčių Lietuva nuo seniausių laikų iki mūsų dienų”, w: *Lietuvos rytai*. Vilnius: Valstybinis Leidybos Centras.
- Zinkevičius Z. (1993b). *Rytų Lietuva praeityje ir dabar*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- Żagiell E. (1980). „Polacy na Litwie”, *Zeszyty Historyczne*, z. 53. Paryż.

Joanna Kusiak

Uniwersytet Warszawski, Technische Universität Darmstadt

Peryferie w kontekście całości miasta. Eksperyment badawczy „Physis City Tirana”

Socjologiczne badania nad miastem często unikają postawienia czysto filozoficznego pytania: czym w ogóle jest miasto? Oczywiście, wybór jakiegokolwiek perspektywy badawczej zawsze opiera się na założeniach dotyczących miasta jako takiego, większość przyjętych definicji ma jednak charakter operacyjny i redukujący. Nawet jeśli się zgodzimy, że miasto jest siecią, przestrzenią wymiany rynkowej lub laboratorium społeczeństwa, jest ono również nieskończenie złożoną całością materialno-społeczną istniejącą w czasie i jako takie wykracza poza wszystkie te ujęcia. Najbardziej ogólne ujęcie miasta jako złożonej całości istniejącej w czasie nie jest definicją, gdyż nie obejmuje różnic, które odgraniczają je od innych złożonych fenomenów: społeczeństwa, państwa itd. Do specyfiki miasta należy również jego materialny wymiar, który – w przeciwieństwie do na przykład społeczeństwa – daje się stosunkowo łatwo wyodrębnić. Nawet jeśli nie jesteśmy w stanie skonstruować w języku zadowalającej definicji miasta, daje się ono zdefiniować ostensywnie. Możemy nie wiedzieć, czym jest Paryż, ale gdy z okien samolotu dostrzegamy kształt miasta, wszystkie historie, które znamy z podręczników i powieści, prasowe doniesienia o płonących autach na przedmieściach, ryciny z dziewiętnastowiecznymi kurtyzanami i nasze własne wizyty w piekarni, a także czarny sweter Sartre’a i Plan Voisin Le Corbusiera, wszystko to krystalizuje się w geście, którym wskazujemy miasto

i mówimy: „Oto Paryż”. Ale kto z nas widział kiedykolwiek cały Paryż? Kto z nas zna dokładnie i systematycznie peryferie własnego miasta?

W marcu 2009 r. razem z grupą badawczą Physis Stadt, przy wsparciu Studienstiftung des Deutschen Volkes i Hertie Stiftung, przeprowadziliśmy eksperyment metodologiczny, którego celem było zbadanie miasta jako całości materialnej – jako materialnego, dynamicznego przedmiotu. Opierając swoją metodologię na ujęciu fenomenologicznym, postanowiliśmy świadomie „wziąć w nawias” inne, niematerialne wymiary miasta. Grupa sześciu badaczy i badaczek przeszła kolejno wszystkimi materialnie istniejącymi¹ ulicami Tirany, wielorako je dokumentując. Podczas projektu przebyliśmy około 400 km w ciągu 16 dni, wykonaliśmy około 12 tys. zdjęć oraz kilkaset filmów, notatek głosowych i nagrań dźwięku czy szkiców. Przejście i udokumentowanie wszystkich ulic miasta oznacza – oczywiście w miarę możliwości – zobaczenie w mieście wszystkiego, co materialne, trwałe i co da się wizualnie identyfikować: wszystkich domów, latarni, nawierzchni dróg, postsocjalistycznych punktów etc. Jednocześnie projekt nie miał wymiaru ilościowego i tylko w wybranych przypadkach jego zadaniem było „katalogowanie” miejskich elementów. W szczególności był pomyślany jako swoiste całościowe „zjęcie” Tirany, „stop klatka” z miasta, która – paradoksalnie – ujmuje jego dynamikę.

Ramy pojęciowe

Ramy pojęciowe projektu opierały się zarówno na pytaniu o materialną całość miasta, jak i na roboczo przyjętym fenomenologicznym rozróżnieniu na ciało fizyczne (*Körper*) i ciało ożywione (*Leib*). W fenomenologicznym ujęciu człowieka rozróżnienie to dobrze ilustruje przykład tancerki, która z jednej strony ma intencjonalną kontrolę nad formami przyjmowanymi przez jej ciało (*Leib*), z drugiej zaś wbrew własnym intencjom może na przykład potknąć się i upaść pod wpływem grawitacji. Niezależnie od woli ciało jej pozostaje czysto fizycznym przedmiotem (*Körper*), obdarzonym określonym ciężarem i strukturą. Powyższe rozróżnienie daje się przełożyć na miasto, nawet jeśli chcemy uniknąć

¹ Więcej o różnicy pomiędzy materialnym i administracyjnym istnieniu miejskich ulic poniżej.

perspektywy antropomorfizującej. Miasto ma w sobie wymiar zarówno materiałowy, jak i intencjonalno-społeczny. Proces włączania i przekształcania nowych elementów w całość miasta – moment, w którym dom staje się nie tylko konstrukcją z cegieł, ale elementem ulicy i krajobrazu; w którym upuszczona folia staje się miejskim śmieciem – jest *per se* momentem wytwarzania się miasta. W założeniach projektu badanie miejskiej materialności obejmowało również zależności pomiędzy miejskim *Körper* i *Leib*. Takie ukierunkowanie badania pozwoliło wyodrębnić materialne przejawy społecznego oddziaływania bez konieczności zapośredniczenia ich przez analizę dyskursów i opinii. Obserwacje ukierunkowane były bezpośrednio na sposoby użytkowania i przekształcania miejskiej materii przez mieszkańców miasta oraz na przekształcanie miejskiej materii poprzez praktyki społeczne. Zarazem szczegółowe obserwacje interpretowane były zawsze również w kontekście pytania o całość miasta.

Filozoficzny charakter pytania inicjującego projekt określił jego eksperymentalną metodologię. Otwarte, ogólne i jakościowe pytanie o całość i materialność miasta uniemożliwia szczegółowe i domknięte określenie wyznaczników badania przed rozpoczęciem projektu, gdyż taka metodologia z góry definiowałaby możliwe jego wyniki. Celem nie było zbudowanie ścisłej definicji miasta jako materialnej całości, ale wyodrębnienie wskaźników, które pozwoliłyby określić tę całość i postawić hipotezy dotyczące materialności miasta oraz zależności pomiędzy jego materialnym aspektem a miastem w ogóle. Dlatego metodologia projektu i wyjściowe ramy teoretyczne miały charakter otwarty, zgodnie z fenomenologicznym postulatem możliwie największej bezzałożeniowości oraz metodologicznym postulatem „świadomego oka” (Sennett 1992), „pracy oka i stóp” (Schlögel 2003). Jednocześnie wyjściowe pytania badawcze w trakcie badania rozwijały się, tworząc szczegółowe wskaźniki, niemniej ich lista z założenia nie mogła być zamknięta i wyczerpująca. Oto wybrane z nich:

Czym jest miasto jako całość?

- spójność/zależności pomiędzy częściami
- granice
- centrum/periferie
- sieci/systemy połączeń
- wewnętrzna logika/*habitus* miasta

Czym jest/jak przejawia się miasto jako materialny przedmiot?

- ciało fizyczne/ciało ożywione miasta
- miejskie systemy
- estetyzacja/dekoracje
- głębia i powierzchnie
- materialne wyrazy praktyk społecznych
- powstawanie/transformacja miasta

Wybór miasta i praktyczne aspekty metody

Do badania wybraliśmy stolicę Albanii, Tiranę. Z jednej strony wybór musiał uwzględniać praktyczne kryterium wielkości (miasto musiało dać się całkowicie przejść w czasie nieprzekraczającym 20 dni), z drugiej zaś priorytet miały miasta stołeczne, ze względu na największy potencjał różnorodności i dynamiczności, nawet przy stosunkowo niewielkim rozmiarze miasta. Jednocześnie Tirana znajduje się obecnie w procesie intensywnej transformacji, zarówno polityczno-społecznej, jak i urbanistyczno-materialnej. Duża dynamika przemian – politycznych, społecznych i gospodarczych – pozwala na uchwycenie całości miasta poprzez jej działanie polegające na włączaniu i przekształcaniu nowych elementów. W procesie transformacji można uchwycić miasto *in statu nascendi* – jego rozrost, wytwarzanie i przekształcanie się ulic, procesy definiowania i redefiniowania przestrzeni. Nieznajomość Tirany przez żadnego z biorących udział w projekcie badaczy sprzyjała postulatowi bezzakończoności.

Mimo że materialna całość miasta jest nieskończona o tyle, o ile istnieje ono również pod ziemią oraz we wnętrzach budynków, ze względów praktycznych należało wcześniej określić wyznacznik, który pozwoliłby stwierdzić, że zobaczyliśmy całość miasta i jej doświadczyliśmy. Jako podstawową jednostkę miejskiej materialności wybraliśmy ulicę, nie definiując jej jednak w kategoriach czysto administracyjnych, ale praktyczno-materialnych. W takim ujęciu ulica jest przestrzenią publiczną, otwartą i dostępną dla obcych/przechodniów, organizującą sposoby poruszania się w przestrzeni miasta. Praktycznym zadaniem decydującym o kształcie badania było przejście wszystkimi ulicami miasta (wliczając w to przestrzeń między blokami na obszarze otwartych blokowisk oraz

zaznaczenie dużych otwartych przestrzeni). Zdecydowaliśmy się przejść wszystkimi ulicami wybranego miasta możliwie na raz, dzień pod dniem, przez około 10 godzin dziennie.

Przejście wszystkich ulic miasta łącznie jak najkrótszą trasą, najlepiej bez powracania tymi samymi ulicami, odpowiada matematycznemu „problemowi komiwojażera” (*travelling salesman problem*). Jak się okazało, w przypadku Tirany komputerowa optymalizacja trasy nie była możliwa ze względu zarówno na brak szczegółowej, cyfrowej mapy wektorowej lub mapy GPS, jak i na poważniejszą niezgodność pomiędzy istniejącą mapą a materialną rzeczywistością (więcej o tym poniżej). Trasę należało więc planować „ręcznie”, na podstawie istniejącej mapy. Z powodu dynamicznego i w dużej mierze nieformalnego rozwoju Tirany podczas badania wielokrotnie musieliśmy konfrontować mapę z rzeczywistością lub dorysowywać na niej oficjalnie nieistniejące, a jednak materialnie obecne ulice. Jednym z elementów dokumentacji projektu był GPS-Tracking – odwzorowanie realnej trasy badacza za pomocą nadajników satelitarnych i w ten sposób stworzenie nowej mapy ulic Tirany, która w wielu punktach odbiega od map oficjalnych.

Wybrane obserwacje

Miasto oficjalne/miasto materialne

Według oficjalnych informacji Urzędu Miasta Tirana ma około 160 km wyasfaltowanych ulic. Szybko jednak się okazało, że granice administracyjne, choć mają duże znaczenie dla sposobów rozwijania się miasta, nie są istotne do wyznaczenia jego wielkości. Poza oficjalnymi granicami miasta i poza oficjalnym rejestrem ulic rozciąga się ogromna, zurbanizowana przestrzeń, oficjalnie doń nienależąca i wymykająca się jego instancjom kontrolnym. Jako badacze mający za cel zobaczenie całego miasta musieliśmy podjąć decyzję, czy nielegalne tereny o miejskim charakterze uznajemy jeszcze za miasto. Opieranie się w badaniach nad miastem na kryteriach administracyjnych jest częste i ma praktyczne uzasadnienie. O uznaniu nielegalnych osiedli za realne części Tirany zdecydowało kryterium materialne, które w badaniu było najistotniejsze.

Nielegalne przestrzenie przypominające typowe slumsy (baraki utworzone z dykty, kartonu etc.) mieszczą się w Tiranie w okolicach rzeki. Nielegalne i nieformalne osiedla na przedmieściach tego miasta w niczym ich nie przypominają. W większości tworzą je kilkupiętrowe wille, w dużej części pozostające w stanie surowym nawet kilka lat po ich powstaniu (nieotynkowana fasada, brak barierki na schodach), jakkolwiek zbudowane są raczej solidnie. Po układzie ulic można rozpoznać odwrócenie typowego procesu urbanistycznego. Nieregularny przebieg niewy-asfaltowanych dróg bez chodników świadczy o tym, że ulice najczęściej powstawały wtórnie, jako ciągi komunikacyjne pomiędzy ogrodzeniami domów. Dużo jest również ślepych uliczek oraz zaułków. O ich materialnej przynależności do całości miasta decyduje jednak przede wszystkim bardzo dobre połączenie z obszarami, które stanowią miasto oficjalne. Przejście z części legalnej do nielegalnej bywa niemal niezauważalne. Widać, że większość nielegalnych osiedli rozwinęła się organicznie, naturalnie przyłączając się do istniejących, oficjalnych części miasta. Zarazem połączenie z miastem znakomicie funkcjonuje również w wymiarze infrastruktury. Większość domów jest nieformalnie podłączona do prądu, wody, a nawet telefonu oraz Internetu. Prowizoryczne słupy elektryczne, na których wiszą splątane kable prowadzące do poszczególnych okien, niejako potwierdzają wyznaczony przez domy przebieg ulicy. O nieobecności oficjalnego wymiaru administracyjnego świadczy jedynie całkowity brak adresów, numeracji domów oraz tabliczek z nazwami ulic. Zdarzały się jednak materialne oznaki symbolicznego przyłączenia do miejskiego systemu – samodzielnie wykonane tabliczki z wymyśloną nazwą ulicy. W częściach bogatszych jedynym funkcjonującym adresem ogromnej liczby gospodarstw domowych pozostaje adres mailowy, w częściach biedniejszych oraz o niższym statusie społecznym mieszkańców adresów w ogóle brak. Adres podawany gościom z innych części miasta jest zwykle opartym na materialnych detalach opisem drogi. O stosunkowo dużej stabilności nielegalnych dzielnic świadczy to, że taki „adres” często zawiera również elementy, które intuicyjnie mogłyby wydawać się nietrwałe (zaparkowany samochód, sarta materiałów budowlanych²). Mimo ogromnej dynamiki wzrostu miasta raz powstałe

² Oto fragment opisu drogi, wysłanego nam mailem wraz z zaproszeniem na kolację przez wykładowcę jednego z tirańskich uniwersytetów: „(...) idźcie dalej tą ulicą, aż

nielegalne ulice szybko okazują się bardzo trwałe w swojej prowizoryczności (utrzymywanej prawdopodobnie ze względu na niepewny status budynku – same domy mimo braku wykończenia wskazują na relatywną zamożność właścicieli). W codziennej praktyce społecznej nielegalne dzielnice często działają tak samo jak cała reszta miasta – a sarta materiałów budowlanych okazuje się równie dobrym punktem orientacyjnym jak sklep czy dom handlowy.

Granice

Ponieważ granice administracyjnie w większości okazały się w Tiranie materialnie nieobowiązujące, należało przyjąć jakieś nowe kryterium, gdzie kończy się miasto. Oficjalne tablice informujące o końcu Tirany w niczym nie zakłócają materialnej ciągłości miasta wykraczającej poza administracyjnie wyznaczony teren. Jedynymi naprawdę ostrymi granicami okazały się granice naturalne: góry na wschodzie od miasta oraz las na południu (na południowym wschodzie i południowym zachodzie miasto niejako „rozlewa się” wokół lasu). Na północy granica przesuwa się niemal z dnia na dzień. Na rozległych łąkach ciągle powstają nowe domy i ulice. Na północnym zachodzie poza spójną tkankę miasta przebiega droga szybkiego ruchu łącząca Tiranę z portowym miastem Dürres. Na zdjęciach satelitarnych wygląda ona niczym rozciągnięta macka między tymi miastami. Obie jej pierzeje są gęsto zabudowane na długości kilku kilometrów od Tirany. Trudno jest praktycznie określić, w którym jej miejscu Tirana się kończy (oczywiście w pewnym punkcie postawiono stosowną tablicę, pod względem materialnym rozdzielenie to jest jednak czysto arbitralne, i można przypuszczać, że również dla części mieszkańców domów tuż za tablicą informującą o końcu miasta to właśnie Tirana pozostaje głównym punktem odniesienia). O przynależności znacznej części tej ulicy do Tirany świadczy zarówno architektura, jak i szyldy reklamowe oraz tablice rejestracyjne samochodów.

dotrzenie do niewielkiego «placyku». Placyk, który może lepiej byłoby nazwać «kawałkiem wolnej przestrzeni», znajduje się przed domem, w którym mieszkam. Rozpoznanie ten placyk po tym, że częściowo zawalony jest gruzem (przykrytym białą plastikową plandeką) i najczęściej stoi tam jeszcze zielone BMW 3”.

Całość miasta

Włączenie do badania oficjalnie nieistniejących, ale dobrze skomunikowanych z resztą miasta przedmieść pokazało, że w przypadku Tirany materialna całość miasta istotnie różni się od miasta zdefiniowanego w kategoriach administracyjnych. O tym, że uznaliśmy legalną i nielegalną Tiranę za jedną całość, zdecydowało wiele kryteriów. Po pierwsze, nielegalne części miasta są w realny i spójny sposób połączone zarówno z nielegalnym systemem dróg, jak i najważniejszą z punktu widzenia funkcjonowania miasta nielegalną infrastrukturą. Co więcej, zjawisko nielegalnej budowy i przebudowy dotyczy także legalnych dzielnic Tirany oraz ścisłego centrum. Również sposoby budowania niewiele się różnią w dzielnicach legalnych i nielegalnych. Ponadto nawet relatywna zamkniętość społeczna niektórych, szczególnie północno-wschodnich przedmieść (po reakcji na pojawienie się badaczy, jak również po specyficznej strukturze ulic z wysokimi ogrodzeniami oraz dużą liczbą ślepych uliczek stanowiących dojścia jedynie do kilku domów można było się domyślić, że obcych prawie się tu nie spotyka) nie wyklucza społecznego współoddziaływania z resztą miasta. Niekontrolowane rozrastanie się Tirany powoduje wzrost liczby mieszkańców, którzy z jednej strony przenoszą do miasta wiejskie, tradycyjne modele życia społecznego i architektury (wysokie mury zbrojone tłuczonym szkłem, wieszanie na nowo postawionych budynkach maskotek przynoszących szczęście, tradycyjny podział ról społecznych), z drugiej zaś stopniowo przejmują lokalne, miejskie zwyczaje, na przykład kopiując dominujące w Tiranie modele drobnego biznesu (myjnie samochodowe, przenośne stoiska z używaną odzieżą, małe lokalne bary kawowe), kupując te same samochody (choć nie są to dane potwierdzone, Tirana chwali się największym na świecie odsetkiem mercedesów różnych modeli i roczników – rzeczywiście, stare mercedesy widać w mieście wszędzie). Ponadto, część zwłaszcza młodych mieszkańców nielegalnych dzielnic prędzej czy później pojawia się w centrum miasta w poszukiwaniu pracy.

Materialne istnienie nieistniejącej oficjalnie peryferyjnej Tirany musi mieć wpływ na działania polityczne. Regularnie przed kolejnymi wyborami legalizowane są wybrane fragmenty przedmieść (dopiero posiadając adres, mieszkańcy stają się wyborcami), a niekiedy również burzone nielegalne budynki komercyjne w centrum (zasłynął tym burmistrz Edi

Radma). W świeżo zalegalizowanych dzielnicach asfaltuje się drogi, maluje znaki drogowe i legalizuje podłączenie do prądu i wody. O nieformalnej przeszłości miasta i o wtórności ulic wobec domów świadczą często wyraźne niespójności pomiędzy nowym planem urbanistycznym a dawnym, ograniczonym rozwojem miasta.

Centrum/peryferie

Przejsie wszystkimi ulicami miasta ukazuje w nowym świetle również zależności pomiędzy centrum a peryferiami. Nasza metoda zakładała traktowanie wszystkich ulic jednakowo – przez całe miasto przeszliśmy w dość jednostajnym tempie, w efekcie poświęcając tyle samo uwagi tętniącej kawiarnianym życiem ulicy w centrum i spokojnej, prawie pustej ulicy na przedmieściu. W ten sposób wyraźna stała się przede wszystkim ilościowa dominacja peryferii. Nawet szeroko rozumiane centrum można było w całości przejść w dwa-, trzy dni (70–80 km ulic), podczas gdy przejście wszystkich ulic i uliczek peryferyjnych wypełniło większość projektu (ponad 10 dni). Oczywiście, centrum swój niewielki rozmiar kompensuje dużo większą intensywnością życia publicznego oraz różnorodnością architektoniczną i funkcyjną, pozostając najgęstszym znaczeniowo terenem miasta.

Obserwacje centrum i peryferii pozwalają dostrzec różne przejawy działania wewnętrznej logiki miasta (zob. Berking, Löw 2008), które – wbrew pozornej odmienności centrum i przedmieść – okazuje się spójne. Z jednej strony na pierwszy rzut oka centrum Tirany jest – jak większość centrów miast europejskich – w dużym stopniu zdominowane globalną estetyką, z drugiej zaś wyraźniejsza analiza pozwala wyodrębnić lokalne przekształcenia tego, co globalne. Materiału do interpretacji dostarczają zarówno architektura, rodzaje i sposoby zastosowania materiałów budowlanych, jak i liczne tablice oraz szyldy. Szczególnym pod tym względem miejscem w Tiranie jest Blokku, niegdyś zamknięta i strzeżona dzielnica partyjna mieszcząca willę dyktatora, dziś najmodniejsza dzielnica miasta, w której kumulują się i materializują wszystkie wyobrażenia dotyczące wolności i luksusu. Na pierwszy rzut oka Blokku jest swoistą karykaturą Zachodu, zagęszczającą wyobrażenia na temat zachodniego kapitalizmu do stopnia, który tam nie byłby możliwy. Ta dzielnica służy

zresztą jako symboliczna reprezentacja Tirany dla zachodnich turystów, jest obowiązkową pozycją w przewodnikach. Z jednej strony nie można powiedzieć, by była ona reprezentatywna dla całości miasta, z drugiej zaś w sposobach symbolicznych odwołań do Zachodu, w strojach, budynkach i szyldach można odnaleźć ten sam specyficzny rys, widoczny na przedmieściach Tirany. O ile w centrum do lokalnej specyfiki dociera się pośrednio, poprzez metody zapożyczania i przekształcania wzorców globalnych i ich miejscowe interpretacje, o tyle na przedmieściach elementy specyficzne dla lokalnej kultury widoczne są niemal od razu. Sposób, w jaki badaliśmy przedmieścia, pozwolił jednocześnie na negatywną weryfikację powszechnej opinii, że są one jednorodne. Przejście wszystkimi przedmiejskimi ulicami wystrzyło percepcję badacza na drobne, ale istotne różnice (znaki drogowe lub ich brak, charakterystyczne dekoracje domów, obecność lub brak kobiet na ulicy) oraz łączące podobieństwa (mężczyźni grający w karty lub domino, małe bary kawowe, zgubione przedmioty, rodzaj śmieci leżących na ulicach).

Krażenie materii w transformującym się mieście

Jedną z cech charakterystycznych Tirany, odnajdywalną we wszystkich dzielnicach, jest obecność „luźno” leżących przedmiotów w przestrzeni miasta, materialnych elementów, które są podatne na przesuwanie, rozpad czy transformację, a jednak występują w Tiranie w dużej ilości i – jako szersze zjawisko – stanowią stały element miejskiego pejzażu (por. przypis 2). W szerszym kontekście można z tego wnioskować o niedobrze służb porządkowych poza centrum miasta (tam leżące na ulicy rzeczy usuwane są znacznie szybciej – widać je wprawdzie, ale również widać po nich, że leżą od niedawna). Z kolei na przedmieściach stan przedmiotów świadczy nieraz o bardzo długim leżeniu na ulicy – i o społecznej akceptacji dla śmieci, szczególnie poza centrum. Przedmioty są dosłownie wdeptywane w ziemię. Na jednej z dróg znaleźliśmy piłkę do gry, która stała się zupełnie płaska, osiągając grubość około 3 mm, podobnie sprasowane są plastikowe butelki.

Towary, zgubione przedmioty, śmieci

Jak w większości miast postsocjalistycznych zmiana ustrojowa przyniosła w Albanii wysyp prywatnej inicjatywy. W Tiranie, być może również ze względu na negowaną przez socjalizm orientalną przeszłość, towary dosłownie zalewają miasto. Nie ma takiej dzielnicy, legalnej czy nielegalnej, w której prosto z ulicy nie sprzedawałoby się butów, ubrań, owoców, mebli, sprzętów, części samochodowych lub czegokolwiek innego. Nie ma przy tym wyraźnej specjalizacji na dzielnice, choć istnieje na przykład aleja z materiałami budowlanymi. Stoiska rozkładane są bezpośrednio na chodniku, na przenośnych stelażach, ale również na dawnych socjalistycznych pomnikach (ryc. 1). Akt sprzedaży i kupna organizuje życie miasta. Jednocześnie można odnieść wrażenie, że wartość towaru leży w samym akcie wymiany bardziej niż w jego materialnych właściwościach. Często podczas przenoszenia prowizorycznych stoisk część towaru – w porównaniu do innych towarów pełnowartościowych



Rycina 1. Stoisko zorganizowane na pomniku (fot. J. Kusiak)

– gubi się i zostaje na ulicy. Zgubiony przedmiot może leżeć tam tygodniami (co widać po jego stanie materialnym), niezabrany przez nikogo – tak, jakby zgubiony towar tracił swoją wartość użytkową. Przeczy to potocznym interpretacjom zachodnich turystów, uznających uliczny handel używanym towarem za wyznacznik biedy. Chociaż w niektórych dzielnicach bieda mieszkańców jest dobrze widoczna, nadmiar tanich towarów w mieście pełni wyraźnie szersze funkcje niż tylko zaspokajanie bieżących potrzeb. Stoiska handlowe są, oprócz myjni samochodowych, najłatwiejszym sposobem zarobkowania niewymagającym wysokich kwalifikacji. Ale wyraźny nadmiar towarów może być również swoistą rekompensatą niedoborów socjalizmu. W Tiranie zarówno zachowania kupujących i sprzedających, jak i architektura oraz sposoby dekorowania domów zorientowane są na pewien nadmiar (ryc. 2); trudno znaleźć minimalistycznie zorganizowane przestrzenie.

Wśród zgubionych przedmiotów niebędących towarami powtarzają się leżące na ulicy pojedyncze karty do gry (naliczyliśmy ich ponad 100). Ich obecność – oraz obecność mężczyzn grających bezpośrednio na ulicy w karty lub w domino – należy do specyfiki tirańskiej przestrzeni



Rycina 2. Dekoracja domu w nieformalnej części miasta (fot. J. Kusiak)

publicznej. Podczas gdy w Blokku czas spędza się w (często bardzo drogich, a więc ekonomicznie wykluczających) barach i kawiarniach, na przedmieściach czas wolny spędzają na ulicy głównie mężczyźni, rozmawiając, pijąc kawę i grając w gry towarzyskie. Zgromadzenia graczy z jednej strony są bardzo otwarte na obcych (chętnie nawiązywali z nami kontakt, pozwalali się fotografować, w miarę możliwości językowych pytali o projekt i zachęcali do przyłączenia się do gry), z drugiej zaś wewnątrz lokalnej społeczności pozostają zamknięte ze względu na kryterium płci (obca badaczka może się przyłączyć, natomiast nie mogłaby tego zrobić kobieta z lokalnej społeczności).

Innym z elementów materialnych powszechnie obecnych w Tiranie są śmieci. Nie znaczy to, że jest ich więcej niż w innych miastach – są po prostu bardziej widoczne. Im dalej od centrum, tym śmieci więcej, niemniej są one obecne również w centralnych partiach miasta. Wśród nich jest bardzo niewiele śmieci organicznych – przeważają plastikowe torby i butelki. W nielegalnych częściach miasta ich obecność da się wytłumaczyć brakiem służb komunalnych. Łatwość wyrzucania śmieci na ulicę, wielokrotnie przez nas obserwowana, jest nie tylko dowodem na brak dbałości o przestrzeń publiczną. Ponieważ w reżimie Hodży mieszkańcy musieli przymusowo sprzątać swoje dzielnice, akt śmiecenia można również traktować jako specyficzną manifestację indywidualnej wolności. Ponadto, jak twierdzili nasi rozmówcy, w czasach realnego socjalizmu w Tiranie niemal nie było śmieci – towary sprzedawane były w papierowych opakowaniach, które się najczęściej paliło, rzadko również wyrzucano rzeczy ze względu na niedobory. W tym świetle ciągle wyrzucanie i kupowanie nowych rzeczy, tak widoczne w nowym ustroju z uwagi na brak stabilnych systemów regulacyjnych, ma wyłącznie pozytywną konotację. Nadmiar i krążenie materii, przekształcającej się z towaru w zgubiony przedmiot i wreszcie w śmieć, oraz specyficzny obieg przedmiotów użytkowych stają się w przestrzeni publicznej Tirany niezwykle widoczne.

Materialny charakter interakcji

Bezpośrednie empiryczne poznanie miasta z konieczności musi mieć charakter performatywny. Nie da się „obejrzeć” miasta niczym

przedmiotu, jednocześnie nie wchodząc w nie, nie stając się jego użytkownikiem. Obserwowanie całości miasta z samolotu może pouczyć nas o geometrycznej strukturze ulic, nie pozwoli jednak w pełni go poznać – również dlatego, że miasto oddziałuje także poprzez swoją dynamikę, skalę, dźwięki i prędkości.

Perspektywa pieszego pozwala na prowadzenie obserwacji w tempie odpowiadającym naturalnej percepcji oraz na cielesne doświadczenie miejskiej materialności – nawierzchni i szerokości drogi, możliwych sposobów poruszania się, dostępności lub ograniczeń przestrzeni. Jednocześnie taka perspektywa nadaje badaniu wyraźny charakter performatywny – badacz, a tym bardziej ich grupa, współtworzy dynamikę miejsca, mimowolnie ją zmieniając. Również ta zmiana na przedmieściach jest dużo wyraźniejsza niż w przystosowanym do obecności przyjezdnych centrum. Już samo pojawienie się obcych (tym bardziej ze sprzętem fotograficznym) na przedmieściach, do których rzadko docierają turyści, budziło reakcję mieszkańców – pytania, życzliwość lub wyraźnie okazywaną obawę. Badając miejską materię, sami staliśmy się materialnym elementem w przestrzeni miasta, obcym ciałem, na które musi ono reagować. Systematyczny charakter projektu, zakładający krążenie w dość jednostajnym tempie wzdłuż sąsiadujących ulic i kilkakrotne (za każdym razem z innej strony) powracanie na określone skrzyżowania i do punktów węzłowych, często spotykał się ze zdziwieniem, nieufnością lub nawet oporem. Nieustannie łamiąc reguły „zwyczajnego” zachowywania się na ulicach Tirany, jednocześnie ujawniliśmy te reguły, ukazując na przykład, jakie jest zwyczajowe tempo poruszania się po danej dzielnicy, gdzie wolno, a gdzie nie wolno robić zdjęć itp.

Reakcje na naszą obecność przybierały w zależności od miejsca i sposobu odchylenia od typowego zachowania bardzo różne formy. W centralnej i południowej części miasta (w rozrywkowej dzielnicy Blokku i w okolicach uniwersytetu) badaczy często utożsamiano ze zwykłymi turystami. Z jednej strony zdecydowanie mniej wyróżnialiśmy się jako obcy, z drugiej zaś istotniejszy stał się nasz ubiór. W rozrywkowej dzielnicy Blokku turystyczne szorty, plecak i płaskie sportowe sandały wyraźnie odbiegały od stroju przypadkowego przechodnia. Z kolei w północnej części miasta, w peryferyjnych dzielnicach o tradycyjnej zabudowie z wysokimi murami, dodatkowo zabezpieczonymi tłuczonym szkłem, w oczy rzucała się nie tylko nasza obecność jako obcych, lecz także

– w szczególny sposób – pojawienie się w przestrzeni publicznej kobiet-badaczek. Na północnym obszarze Tirany na ulicach widoczni byli niemal wyłącznie mężczyźni lub dzieci. Kilkakrotnie zdarzyło się również, że nasz widok na ulicy spowodował wywoływanie dziewczynek do domu. Zachowanie takie nie powtórzyło się w innych częściach miasta.

W dzielnicach peryferyjnych nierzadko pytano nas, czego szukamy i czy się zgubiliśmy, oraz oferowano pomoc. Szczególnie często kontakt spontanicznie nawiązywały z nami dzieci, wyrażnie podekscytowane obecnością obcych i kamer. Kilkakrotnie w dzielnicach peryferyjnych oraz na terenach poindustrialnych dzieci wyśmiewały nas, pokazując palcami i komentując między sobą, że fotografujemy brzydkie i niewarte uwiecznienia rzeczy (domy, pola, stertę śmieci). Prawie niemożliwe okazało się przejście wzdłuż sześciopasmowej trasy szybkiego ruchu – wielokrotnie oferowano nam podwiezienie oraz pytano, czy nic się nie stało. Mimo że chodnik był dość szeroki, przejezdnym wydawało się niemożliwe, że można tak po prostu iść nim pieszo. Na mniejszych ulicach często wyraźne stawało się odchylenie tempa – byliśmy zbyt wolni lub zbyt szybcy w stosunku do innych.

Podsumowanie

Przeprowadzony projekt był metodologicznym eksperymentem. Miał na celu zbadanie jedynej jasno definiowalnej całości miasta – jako materialnego obiektu, który da się zdefiniować ostensywnie i którego granice można wyodrębnić. Nie chodziło przy tym o to, aby wyeliminować dyskursywne lub społeczne wymiary miasta, ale o to, by zbadać je w miarę możliwości wyłącznie poprzez ich materialne przejawy. Obserwacje Tirany jako specyficznego *case study* pozwoliły na wyciągnięcie szerszych wniosków dotyczących materialności miasta jako takiego oraz związków pomiędzy jego całością a ujęciem fragmentarycznym.

W przypadku Tirany materialna całość miasta odbiega zarówno od kryteriów administracyjnych, jak i od społecznego postrzegania miasta przez jego mieszkańców. Z jednej strony jego nielegalne części są bardzo dobrze zintegrowane z oficjalną częścią, z drugiej zaś na peryferyjnych obszarach, nawet tych całkowicie legalnych, zdarzało się, że przechodnie, dowiedziawszy się, iż badamy Tiranę, odpowiadali: „to już nie jest

Tirana”. Kryterium materialnego połączenia można by oczywiście również zastosować do małych miast na przedmieściach wielkich aglomeracji oraz konurbacji. W przeciwieństwie jednak do konurbacji przedmieścia Tirany nie wykształciły odrębnej tożsamości³ ani samodzielnej materialnej struktury, która nie wymagałaby połączenia z centrum. Jeśli zaś chodzi o monocentryczne aglomeracje, z czysto materialnego punktu widzenia sensowne wydaje się postawienie pytania, czy rozległe przedmieścia, a nawet małe miejscowości, o ile nie wykształciły swojej odrębności, materialnie nie należą do całości miasta. Oznacza to również, że w badaniach miast ani kryterium administracyjne, ani tożsamościowe nie powinno być przyjmowane jako oczywiste, bez sprawdzenia i uzasadnienia dla konkretnych miast i celów badawczych. W przypadku Tirany bowiem przyjęcie kryterium administracyjnego automatycznie powoduje odrzucenie około jednej trzeciej realnie funkcjonującego miasta. Reprezentatywność badania staje się tym samym pozorna.

Spontaniczny rozwój Tirany, miasta podlegającego głębokiej transformacji, o słabych ramach polityczno-organizacyjnych, zarówno potocznie, jak i w niektórych publikacjach naukowych określa się mianem chaosu. Z perspektywy materialnej widać, że za tym pozornym chaosem kryją się inne reguły działania miasta, które kształtują się poza oficjalnymi strukturami. W trakcie naszego badania na głównym placu w Tiranie liczba pasów jazdy w jedną i drugą stronę zmieniała się i samoregulowała w zależności od pory dnia i konieczności⁴. To budowa domów determinuje na przedmieściach kształt ulic, które często nie są proste, zawsze jednak przejezdne. Pod ciekące rury, dostrzegalne w wielu miejscach, podstawiane są zbiorniki. Nie znaczy to, że wszystko w mieście działa bez zarzutu – panujące reguły, nawet jeśli nie optymalne, nie są jednak chaosem. Co więcej, ich działanie da się obserwować niemal wyłącznie materialnie, gdyż ich spontaniczny charakter nie znajduje żadnego odzwierciedlenia w oficjalnych dokumentach.

Obserwacja różnorodności materialnej Tirany pokazuje również swoiste upłynnienie pojęć, które potencjalnie podważa wyniki badań

³ Twierdzenie „To nie Tirana” zawsze okazywało się czysto negatywne – na postawione dalej pytanie: „A co to w takim razie jest?”, padała ta sama negatywna odpowiedź: „To już nie Tirana”.

⁴ Obecnie stan ten został oficjalnie uregulowany, a plac czeka na gruntowną przebudowę.

ilościowych. Już samo pojęcie „ulica” jest w Tiranie niejednoznaczne. Część formacji przestrzennych, które intuicyjnie nazwalibyśmy ulicami, ulicami nie jest, i odwrotnie – czasami ulicami są twory przestrzenne, które nie pasują do przeciętnego wyobrażenia o ulicy (ryc. 3). Podobna niejednoznaczność definicji dotyczy pojęć „legalne”, „nielegalne”, „granica”, „przestrzeń publiczna”, różnie definiowane są też praktyki społeczne. Tym samym wszelkie czysto ilościowe porównania pomiędzy Tiraną a innymi miastami wydają się nieuzasadnione ze względu na brak odpowiedniości pojęć i zjawisk.



Rycina 3. Mostek przedstawiony na mapie jako ulica

Z zagadnieniem całości miasta nierozzerwalnie związana jest kwestia reprezentatywności. Projekt świadomie przeciwstawiał temu pojęciu materialną całość miasta. Wiadomo jednak, że taki eksperyment nie może być powtarzany we wszystkich miastach – a szczególnie w wielomilionowych metropoliach. Problem reprezentatywności powraca zresztą już na etapie opracowywania wyników projektu – powyższy tekst nie jest ostatecznym raportem i również nie rości sobie prawa do reprezentatywności

dla całościowych wyników projektu. Wyniki projektu zdecydowanie przeczą jednak teoriiom stawiającym tezę o fragmentaryczności miasta. To, że w świadomości większości mieszkańców obecne są tylko fragmenty miasta, w niczym nie wyłącza pozostałych części z realnego oddziaływania na jego resztę. Materialnie miasto pozostaje całością, w której często połączenia pomiędzy nawet odległymi dzielnicami są bardzo wyraźne – ze względu nie tylko na miejskie sieci, lecz także powtarzające się praktyki społeczne. Zarazem w świetle wyników projektu przeceniana wydaje się realna reprezentatywność centrum miasta – co prawda, centrum jest „gęstą” przestrzenią, jednak pewne zjawiska i zachowania mieszkańców stają się widoczne dopiero na przedmieściach.

Poznanie miasta uzyskane metodą przejścia wszystkimi ulicami jest bardzo specyficzne i różni się istotnie od perspektywy mieszkańca, turysty lub *flâneura*. Z jednej strony perspektywa ta umożliwia bardzo dokładne poznanie miasta i pozostawia szeroką wiedzę, z drugiej – poznanie takie jest stosunkowo wolne od osobistych preferencji. Ponieważ każdą ulicą przeszliśmy tylko raz, a w centrum nie spędziliśmy więcej czasu niż na przedmieściach, doskonale znając Tiranę, badacze nie mieli swojej ulubionej kawiarni, codziennej trasy do pracy lub „własnej okolicy”, co jest charakterystyczne dla stosunku do miasta jego mieszkańców, a także większości turystów, którzy spędzają w nim więcej niż kilka dni. Miasto, dla turystów przeciętnie ciekawe, okazało się niezwykle bogate, a efekt nowości sprzyjający skupieniu uwagi utrzymywał się praktycznie do końca. Projekt, będący również specyficznym wyzwaniem fizjologicznym (przejście codziennie około 25 km w 10 godzin, przy utrzymaniu możliwie dużej koncentracji), okazał się pod tym względem zaskakujący. Wielogodzinne wędrówki po, wydawałoby się, jednostajnych przedmieściach oraz przeładowanie bodźcami powodowało u badaczy raczej wyostrenie percepcji na różnice niż utratę uwagi. Utrzymaniu koncentracji sprzyjał ciągły proces dokumentacji – fotograficznej, dźwiękowej i rysunkowej.

Szczegółowe wyniki projektu czekają wciąż na opracowanie. Wydaje się jednak, że materialne badanie miasta – zarówno całościowe, jak i fragmentaryczne – jest wyjątkowo istotne w miastach, w których proces transformacji pozostaje ciągle bardzo intensywny. Najważniejszy wniosek z projektu dotyczy bowiem swobodnego nienadążania dyskursów miejskich produkowanych przez badaczy, mieszkańców, polityków, za

podlegającym własnej logice rozwojem miasta. Całość miasta, ta, którą możemy wskazać, mówiąc „oto miasto” – całość zawierająca w sobie miejskie społeczeństwo – w pewnych momentach historycznych zmienia się dużo szybciej niż język, którym mogłoby ją ono opisać. Mówiąc słowami Marksa, w czasach miejskiej rewolucji baza zawsze wyprzedza nadbudowę.

Bibliografia

- Berking H., Löw M. (red.) (2008). *Die Eigenlogik der Städte. Neue Wege für die Stadtforschung*. Frankfurt am Main: Campus.
- Burckhardt L. (2006). *Warum ist Landschaft schön? Die Spaziergangswissenschaft*. Berlin: Martin Schmitz Verlag.
- Kusiak J. (2011). „Tyranny in Tirana: Political utopia and its urban afterlife”, w: J. Lizardi Pollock (red.), *From Local Dreams to Global Dystopias: Memory and Histories of Modern Social Housing*. San Juan: School of Architecture, University of Puerto Rico.
- Löw M. (2008). *Soziologie der Städte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schlögel K. (2003). *Im Raume lesen wir die Zeit: Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*. München: Carl Hanser Verlag.
- Sennett R. (1992). *The Conscience of Eye. Design and Social Life of Cities*. New York – London: W.W. Norton & Company.
- Simmel G. (1984; oryg. 1903). „Die Großstädte und das Geistesleben”, w: G. Simmel, *Das Individuum und die Freiheit: Essays*. Berlin: Wagenbach.
- Waldenfels B. (1998). „Gleichzeitigkeit des Ungleichartigen. Moderne Ordnung im Spiegel der Großstadt”, w: B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels B. (2009). *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen: Modi leibhaftiger Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Regiony ideologiczne w Niemczech i Polsce

Pytania badawcze

Przedmiotem opracowania jest długofalowa analiza porównawcza polskich i niemieckich wschodnich terytoriów przygranicznych z punktu widzenia ich roli w ideologii narodowej oraz miejsca w gospodarce obu państw. Polskie Kresy Wschodnie oraz Prusy określone zostaną mianem regionów ideologicznych. Dalsze analizy podporządkowane będą udzieleniu odpowiedzi na kilka pytań badawczych:

1. Na czym polega fenomen regionu ideologicznego Prus i Kresów Wschodnich?
2. Jaka była pozycja gospodarcza regionów ideologicznych w Niemczech i w Polsce?
3. Na czym polegała polityka Niemiec i Polski wobec regionów ideologicznych?
4. Na czym polegała polityka wobec odmiennej etnicznie ludności Prus i Kresów Wschodnich?

Metoda

W trakcie analiz posłużę się metodologią wypracowaną na gruncie francuskiej szkoły historycznej na potrzeby badania procesów długiego trwania. Termin ten wprowadzony został do nauki przez F. Braudela – francuskiego historyka społecznego. Procesy długiego trwania są domeną badań historycznych operujących miarą stuleci, dla prześledzenia

powtarzalności struktur, nawyków myślenia i działania. „Człowiek w ciągu długich stuleci jest więźniem klimatów, typów roślinności, fauny, upraw, powoli ukształtowanej równowagi, od której nie może odejść bez ryzyka, iż zarysuje się cały gmach” (Braudel 1999, s. 55).

Dodajmy tu komentarz od czytelnika cytowanej pracy, że struktura, gmach i opisywany dalej model są synonimami zjawisk w miarę jednorodnych i powiązanych ze sobą, takich jak wspomniany wcześniej wschodnioeuropejski kompleks gospodarczy. Jest to jednak jednorodność przede wszystkim analityczna, czyli uznana za taką przez badacza. Nie oznacza to rzecz jasna obojętności na empiryczne podobieństwo i związki analizowanych zjawisk, do badacza jednak należy zdefiniowanie i zakreszenie granic badanej struktury. Termin „struktura” może zatem odnosić się do takich całości, jak: cywilizacja, własność, gospodarka morska bądź rolna, kultura, etniczność, postawy, wzory myślenia, obyczaje, rozwój, regres, społeczność lokalna itp.

Studia długiego trwania to badanie czasu w trybie zwolnionym, niemal na granicy ruchu w poszukiwaniu struktur prawie pozaczasowych (ibidem, s. 58 i 61). W przeciwieństwie do historii „wydarzeniowej” skoncentrowanej na datach i konkretnych decyzjach wodzów czy królów, badacze procesów długiego trwania skupiają się na dziejach nieświadomych form rzeczywistości społecznej. W tym celu konstruują modele, czyli systemy wyjaśniające, w których „określony element nie pojawia się bez innego, a między nimi istnieją ściśle i stałe stosunki” (ibidem, s. 68). Wartość heurystyczna modelu polega na wielokrotności zastosowań. Możemy model przenieść z jednej społeczności do drugiej i sprawdzić, czy znajduje w niej empiryczne odpowiedniki, na przykład opracowaliśmy model kapitalizmu na podstawie obserwacji krajów protestanckich i możemy sprawdzić, czy znajduje on swoje odpowiedniki w krajach Europy Wschodniej.

Pamiętać jednak należy o tym, że, jak pisze polski badacz procesów długiego trwania, nie można abstrahować od przeszłości, gdy się chce wyjaśnić teraźniejszość, jakkolwiek przeszłość nigdy nie tłumaczy jej bez reszty (Kula 1983, s. 245). Budując modele, należy także pamiętać o tym, żeby nie tworzyć artefaktów. Może do tego dojść wtedy, gdy mylnie uznamy, że rozwój obserwowanej struktury ma charakter jednokierunkowy albo uniwersalny. Nie zawsze tak jest i – jak zwraca uwagę W. Kula – nawet w tak wydawałoby się oczywistych sprawach, jak rozwój kapitalizmu,

nie wspominając o badaniach kultur, mnożą się argumenty na rzecz wielokierunkowości i równoważności (ibidem, s. 253 i nast.). Ma to znaczenie dla mocy predykcyjnej modeli. Jeżeli na przykład uznamy, że rozwój cywilizacyjno-kulturowy jest jednokierunkowy, to narzuca się wniosek, że to, co obserwujemy m.in. w USA, jest przyszłością innych kultur. Jest to jednak mało prawdopodobne. Modele procesów długiego trwania bardzo rzadko spełniają wymogi matematycznej precyzji, niemniej są użyteczne i mogą mieć duże walory heurystyczne, gdy są poprawnie skonstruowane. Badania prowadzone na podstawie modeli procesów długiego trwania muszą „prowadzić stale od rzeczywistości społecznej do modelu, potem znów przeciwnie, i tak kolejno przez szereg uściśleń, przez cierpliwie powtarzane podróże. Model staje się w ten sposób kolejno próbą wyjaśnienia struktury, narzędziem kontroli, porównania, sprawdzenia solidności i sprawności danej struktury” (Braudel 1999, s. 76). Jak widać, mamy tu do czynienia z ucieleśnieniem kartezjańskiego ideału epistemologicznego – chodzi o oddzielenie badacza od przedmiotu badań, których celem jest dojście do prawdy, etycznie neutralnej i definiowanej jako odtworzenie i ewentualne wyjaśnienie przebiegu fragmentu dziejów. Odtworzenie, czyli pokazanie trwałości jakiegoś jednorodnego zjawiska w czasie, na przykład socjalizacji wielopokoleniowej polegającej na przekazywaniu podobnych wzorów zachowań. Wyjaśnienie, czyli uchwycenie przyczyn badanych zjawisk; na przykład w średniowieczu spadek śmiertelności powodował ekspansję demograficzną i kolonizację niezaludnionych dotychczas terytoriów albo nierówności społeczne były i są nadal powodem konfliktów społecznych. Szczególnym przypadkiem opisanych wyżej modeli są regiony ideologiczne występujące w dziejach Polski i Niemiec.

Przesłanki powstania regionów ideologicznych

Zróżnicowanie wewnętrzne przestrzeni danego państwa może niekiedy być następstwem uwarunkowań geopolitycznych. Geopolityka „nie jest nauką. Jest refleksją poprzedzającą działanie polityczne (...) umożliwia (...) wyodrębnienie interesów i celów konkretnego podmiotu politycznego” (Jean 2003, s. 40, 41). Jednym z ważniejszych podmiotów politycznych jest państwo, a przedmiot geopolityki stanowi analiza celów danego państwa na tle celów innych państw albo podmiotów

politycznych. Państwa narodowe mają swoje strategie postępowania wobec innych państw, narodów i grup etnicznych. Strategie narodowych państw europejskich do II wojny światowej nastawione były na utrzymanie albo rozszerzenie własnego terytorium kosztem państw sąsiednich. Naturalnym przedłużeniem tych strategii były wojny. Tak określone strategie wymagały szerokiego spektrum zasobów ekonomicznych, militarnych, ideologicznych itp., różnie rozmieszczanych w przestrzeni poszczególnych państw. I tak na przykład w II Rzeczypospolitej podjęto budowę Centralnego Okręgu Przemysłowego, którego ważnym składnikiem były zakłady zbrojeniowe. Z tego względu zlokalizowano je tak, aby były możliwie oddalone od granic ZSRR i Niemiec, dwu państw, które uznano za potencjalnie wrogie.

Zróżnicowanie wewnętrzne motywowane strategią narodową danego państwa cechuje się głębią historyczną i ideologiczno-kulturową. Związek strategii narodowej z procesami długiego trwania wymaga komentarza. Uważa się, że narody jako podmioty polityki europejskiej pojawiły się dopiero po Wielkiej Rewolucji Francuskiej. W tym ujęciu zaistnienie narodu jest równoznaczne z upowszechnieniem się poczucia przynależności narodowej w klasach ludowych.

Zarazem jednak można sądzić, że wspólnota języka, terytorium i doświadczeń z tym związanych wpływała na zachowania ludzi już w średniowieczu. I tak, w 1409 r. Hieronim z Pragi zdefiniował naród jako wspólnotę krwi, języka i wiary (Kłoczowski 1998, s. 471). Z kolei w 1467 r. polski poseł wygłosił na dworze papieskim przemówienie, w którym poczucie misji szło o lepsze z poczuciem dumy narodowej (ibidem, s. 472). Zarówno podówczas, jak i później więź narodowa ograniczała się do szlachty i z tego względu terminy „polski naród szlachecki” albo „państwo polskie narodu szlacheckiego” odzwierciedlają istotę rzeczy. Podobnie było w Prusach, gdzie więź etniczna już w czasach krzyżackich miała dość duże znaczenie. Na początku XV w. w pismach propagandowych Zakonu Krzyżackiego argumentowano, że książęta i szlachta niemiecka powinni wspomóc Zakon, ponieważ był on zawsze schronieniem tej niemieckiej (Boockmann 2002, s. 146). Przyjmowanie do Zakonu nie-Niemców, dość częste w XIV stuleciu, w wieku XV nie miało już prawie miejsca (ibidem, s. 157).

Problematyka narodowa odgrywała ważną rolę w stosunkach polsko-krzyżackich. Po zwycięskiej dla Polski wojnie trzynastoletniej

wymuszono na państwie krzyżackim zgodę na przyjmowanie do zakonu polskich rycerzy, którzy w przyszłości mieli stanowić 50% jego stanu osobowego. Można przypuszczać, że stronie polskiej chodziło o zerwanie związku zakonu z niemieckością.

Terytoria przygraniczne będące areną wielowiekowych zmagania grup o wyraźnie odmiennej etniczności mogą uzyskać szczególny status i rolę w ramach danego narodu. Na ogół jest to terytorium sąsiadujące z posiadłościami innych narodów uznawanych za wrogie lub przeciwstawiające się „słusznym interesom” danej nacji. Rola takiego terytorium i jego mieszkańców jest interpretowana zależnie od ideologicznych potrzeb w konkretnej chwili. Może to być obrona zagrożonego jestestwa narodowego, ale także szerzenie cywilizacji. Reszta narodu uważa takie terytorium za wysuniętą placówkę, bastion czy szaniec. Chodzi tu o taki stan rzeczy, że terytorium przygraniczne jest źródłem bodźców kształtujących ideologię narodową. Znajduje to wyraz w przekazach kulturowych, w których danemu terytorium poświęca się więcej uwagi niż innym, czemu towarzyszy apoteoza jego mieszkańców. Terytorium takie jest źródłem większości mitów narodowych i wydarzenia mające tu miejsce są uważane za szczególnie istotne dla danego narodu. Stosownie do tego jego mieszkańcy uważają, że mają większy od innych wkład w pomyślność własnego narodu. Jak widać, nie chodzi tutaj o zwykłe terytorium przygraniczne, które ma każde państwo europejskie i na którym od czasu do czasu toczono wojny z sąsiadami. Chodzi o terytoria ideologiczne. Terytorium ideologiczne nazwę bierze z wyjątkowego i uprzywilejowanego usytuowania w ideologii¹ danego narodu. Mieszkańców regionu ideologicznego cechuje historycznie utrwalone przekonanie o pełnieniu misji albo szczególnych funkcji wobec własnego narodu. Jeżeli pozostała część wspólnoty narodowej podziela to przekonanie, to rośnie znaczenie polityczne danego regionu. Może się to wyrażać w dominacji jego interesów w państwie narodowym, w podatności opinii publicznej na idee stąd płynące itp. Towarzyszy temu na ogół silna pozycja kulturowa, czyli duże znaczenie problematyki regionu ideologicznego w przekazach kulturowych danego narodu. Możemy oczekiwać, że geopolityczne zróżnicowania przestrzeni kraju mogą sięgać dość odległych epok historycznych.

¹ Zespół idei definiujących i uzasadniających cele narodowe.

Prusy – region ideologiczny na tle niemieckiego otoczenia

Państwo pruskie niektórzy historycy określają mianem nowożytnej Sparty (Landes 2000, s. 273). Trafność tej analogii wynika z nałożenia idei romantycznych na redystrybucjonizm zmierzający do maksymalizowania militarnego potencjału. Cel ten realizowano przez podporządkowanie polityki gospodarczej interesom armii. Dotyczyło to również struktury i sposobu działania administracji państwowej (Salmonowicz 1985, s. 53). Koncentracja środków była zapewniana przez monarchię absolutną i jej względnie sprawną administrację.

Po wojnie trzydziestoletniej pogłębił się dualizm gospodarczy Niemiec. I tak, na wschód od Łaby zwiększał się areal ziemi pańskiej kosztem chłopskiej. Poprzez zmuszanie chłopów do pracy w folwarkach dokonało się dalsze ograniczenie ich wolności. Na zachodzie Niemiec proces powiększania własności szlacheckiej opierał się na migracji chłopów do miast (Wawrykowa 1976, s. 14). Jednocześnie trwało ograniczanie autonomii miast i obniżanie ich statusu prawnego w drodze przyłączania ich do państw niemieckich. Mieszczaństwo było ograniczone prawnie, a także politycznie m.in. w dostępie do stanowisk państwowych (Salmonowicz 1985, s. 140–143). W efekcie poza kilkoma większymi miastami na zachodzie Niemiec mieszczaństwo przekształciło się w uległą grupę społeczną. Skłoniło to w XVIII w. niemieckiego filozofa społecznego Karla Mosera do stwierdzenia, że „każdy naród ma jakąś siłę napędową – a Niemcy mają posłuszeństwo” (Wawrykowa 1976, s. 19).

Stan szlachecki pełnił jednocześnie funkcję korpusu oficerskiego. Poprzednik Fryderyka II, Fryderyk Wilhelm, zlikwidował wybujały arystokratyzm szlachty, zmuszając ją do służby wojskowej. W efekcie w dość krótkim czasie wykształcił się wśród szlachty etos oficera wiernego i podległego monarchii, silnie przesycony symbolami honoru, wierności, misji. Najcenniejszym dobrem oficera pruskiego był honor zależny od sprawnego i bohaterskiego wykonania rozkazów przełożonego.

Jak z tego wynika, Prusy były państwem o podobnie przestarzałej strukturze gospodarczej i społecznej co ówczesna Polska. Nic więc dziwnego, że już na początku XIX w. realizacja misji państwa polegająca na osiągnięciu jego celów *manu militari*, została zakwestionowana przez dotkliwe klęski zadane Prusom przez Napoleona pod Jeną i Auerstadt. Niewydolności dotychczasowego ustroju gospodarczego starano się

zapobiec przez zniesienie podziału na stany, zlikwidowanie poddaństwa chłopów i powinności pańszczyźnianych oraz wprowadzenie wolnego obrotu ziemią (Ciepielewski et al. 1971, s. 97 i nast.).

Reformy te nie zmieniły jednak istoty państwa, w którym nadal wiodącą rolę odgrywali oficerowie i właściciele ziemscy. Działo się tak, mimo że sektor rolny stawał się coraz bardziej niewydolny w zakresie kreowania dochodów, na tle przemysłu i handlu. Dotyczyło to nie tylko Prus, lecz także Anglii i Francji. Wyrazem tej niewydolności stał się stały spadek cen tony pszenicy w tych trzech krajach w latach 1816–1892 (Krzywicki 1967, s. 212).

Ponieważ misja państwa nadal polegała na budowie militarnej potęgi zarządzanej przez oficerów, pauperyzacja dowódców – junkrów – stanowiła zasadnicze zagrożenie tej misji. W efekcie następowały próby odwrócenia nieuchronnej deprecjacji gospodarki folwarcznej m.in. przez restytucję poddaństwa. I tak na przykład w 1827 r. właściciele ziemscy otrzymali dziedziczne prawo do nakładania na chłopów kar do 14 dni więzienia i grzywny, bez konieczności udziału kwalifikowanych sędziów w tego typu procesach (Wąsicki 1986, s. 255). W efekcie takich uregulowań właściciele folwarków uzyskali narzędzie do zwiększania dochodów w drodze przejmowania gospodarstw chłopskich. W XIX w. obszar własności folwarcznej stale się powiększał (Krzywicki 1967, s. 252).

Od czasów Otto von Bismarcka pruskie cele polityczne zdefiniowane w kategoriach „obrony bastionu niemieczyny” w coraz większym stopniu pochłaniały zasoby wytworzone poza Prusami na innych ziemiach niemieckich. Zasoby te nie służyły Prusom do restrukturyzacji gospodarczej, ale osiągnięciu romantycznych celów typu obrona bastionu niemieczyny, a także konserwacji stosunków społecznych i politycznych – tj. podtrzymaniu warstwy junkierskiej i jej wpływów. Wynikało to z priorytetowego znaczenia „polityki bastionu”. Uznano bowiem, że ideową ostoją niemieczyny pozostaje dwór szlachecki, wiodącym zaś realizatorem polityki bastionu jest szlachcic-oficer. W XVIII w. mawiano, że Prusy to armia, która ma swój naród. W XIX w. bardziej adekwatna byłaby metafora, że Prusy to region, który szukał własnego państwa i faktycznie je znalazł w 1871 roku².

² Data zjednoczenia Niemiec pod egidą Prus.

Z czasem narodowe cele defensywne uzyskały priorytetowe znaczenie i doszło do fiksacji polityki gospodarczej wokół nich. I tak na przykład już po I wojnie światowej, kiedy odsetek ludności słowiańskiej na ziemiach pruskich był nieznaczny, ustawa z 1931 r. oferowała bardzo korzystną konwersję długów majątkom ziemskim na wschodzie Niemiec, jakkolwiek dotyczyło to tylko tych majątków, które zatrudniały Niemców. Była to więc obrona przed Słowianami bez Słowian.

Zdaniem D. Landesa w „nowożytnej Sparcie”, tzn. w Prusach, przetrwały wschodnioeuropejskiego kompleksu gospodarczego utrzymywały się jeszcze w XX w., zwłaszcza tam, gdzie niemieccy szlachcice byli panami słowiańskich chłopów (Landes 2000, s. 273, 274). W pamiętnikach Konrada Adenauera możemy przeczytać, że gdy przed II wojną światową jeździł on do Berlina z zachodnich Niemiec, po minięciu Łaby zaciągał firanki, ponieważ nie chciał oglądać Azji.

W skład Prus wchodziły, co prawda, przemysłowy Śląsk oraz Nadrenia i Westfalia, ale na plan pierwszy polityki gospodarczej wysuwały się zawsze interesy kompleksu rolnego i warstwy junkierskiej. Warto zauważyć, że Górny Śląsk był typowym wschodnioeuropejskim zagłębiem przemysłowym, które na kształt wyspy wyłoniło się z rolniczego otoczenia. Panowały tu zawsze gorsze warunki życiowe niż w zachodnioeuropejskich centrach przemysłowych. Za dowód niech posłuży fakt, że w latach 1910–1913 płaca górnika była tu o 50–60% niższa niż w Westfalii (Szeremietiew 1998, s. 16). Znalezione się w jednym państwie z wiodącymi w skali Europy okręgami przemysłowymi stworzyło dość dogodne warunki dla importu kulturowego i restrukturyzacji gospodarczej. Wystarczy wspomnieć o wspólnej administracji i języku. Nie zostało to jednak wykorzystane i Prusy zakończyły swoje istnienie jako klasyczny składnik wschodnioeuropejskiego kompleksu gospodarczego. Potem na niemieckich terenach należących wcześniej do Prus powstała Niemiecka Republika Demokratyczna.

Zanim to jednak nastąpiło, mieliśmy do czynienia z dość dużym marnotrawstwem zasobów i fiksacją polityczną. I tak, realizacja głównych celów państwa pruskiego, tj. obrony bastionu niemczyzny przed słowiańskim zagrożeniem, przebiegała równoważnie z imperatywem utrzymania dominującej roli liderów tej polityki, czyli ziemian, i ich gospodarstw rolnych.

Ugruntowanie się cywilizacji industrialnej na ziemiach na zachód od Łaby powodowało, że wraz ze wzrostem wydajności pracy i rentowności w przemyśle oraz regresem w rolnictwie zaczęła się powiększać różnica poziomu stopy życiowej między Prusami a Niemcami zachodnimi. Prusy w XIX w. były peryferiami gospodarczymi Niemiec, coraz mniej atrakcyjnymi do zamieszkania, na co wskazywała przewaga emigracji nad imigracją do leżących na wschód od Łaby prowincji pruskich. Konsekwencje takiego stanu rzeczy nabrały w drugiej połowie XIX w. dramatycznych rozmiarów. I tak na przykład w rejencji opolskiej w 1861 r. Polacy stanowili 59,1% ogółu ludności, a w 1911 r. aż 70,1%. Z kolei w Wielkopolsce w 1871 r. przewagę ludności niemieckiej notowano w 43 miastach poznańskiego, w cztery lata później zaś spadła ona do 21 miast. W samym Poznaniu odsetek Polaków podniósł się w tym okresie z 51 do 60 (Szeremietiew 1998). Inicjatywy wspierania niemieckiego osadnictwa w coraz większym stopniu wspierane były z zasobów ogólnoniemieckich. Romantyczny irracjonalizm tej polityki przypominał w gruncie rzeczy próbę zawrócenia koła historii gospodarczej, które wyraźnie kręciło się w odwrotnym niż Prusy kierunku. Było to widoczne zwłaszcza w zachowaniach ludzi, dla których ucieczka ze wschodu okazywała się bardziej atrakcyjna niż pomoc państwa dla jego mieszkańców. Za potwierdzenie niech posłuży fakt, że latach 1870–1914 wschodnie tereny Niemiec opuściło ponad 4 mln ludzi z 14 mln tam zamieszkałych (ibidem).

Polityka bastionu była kontynuowana w okresie międzywojennym. Systematycznie wypłacano fundusze w ramach tzw. pomocy dla wschodu. Jeden z największych obszarników, sąsiad Hindenburga, otrzymał 620 tys. marek (Engelmann 1978, s. 210). Na początku lat trzydziestych Komisarz Rzeszy Hans Schlange-Schöningen opracował projekt reformy polegający m.in. na osiedleniu w Prusach mieszkańców wielkich miast i wypłacaniu pomocy dla wschodu głównie drobnym chłopom (ibidem, s. 182). Odpowiedzią był silny sprzeciw szlachty pruskiej, który zaowocował na przykład memoriałem barona von Gayla do prezydenta Rzeszy. Można w nim było przeczytać, że regulacje te mogą doprowadzić na Wschodzie do demoralizacji umysłów; ta z kolei osłabiałaby odporność kręgów, „które dotychczas podtrzymywały narodową wolę oporu przeciwko Polsce” – dotyczyło to także instancji wojskowych, a że czas był krytyczny, należało unikać wszystkiego, co osłabiałoby wolę oporu

(ibidem, s. 186). Niewykluczone, że bastion po raz kolejny zatrzęsł swoimi Niemcami, jak bowiem pisze cytowany tu Engelmann, solidarność prezydenta Hindenburga i niechęć do rządu szkodzącego interesom junkrów skłoniły go do zmiany kanclerza. A to z kolei, zdaniem tego autora, stworzyło bardziej sprzyjające okoliczności dla dojścia Hitlera do władzy (ibidem, s. 183 i nast.).

Kresy wschodnie – region ideologiczny na tle polskiego otoczenia

Kapitalistyczne wzory gospodarowania nie były spontanicznym wytworem Polaków, a ich implementacja dokonywała się w drodze importu kulturowego z Europy Zachodniej. Z tego względu terytoria położone przy zachodniej granicy zawsze były lepiej rozwinięte niż te usytuowane we wschodniej części kraju. Na ziemiach etnicznie polskich podział ten zarysował się już w XVI wieku.

I tak, w zachodniej części Polski, tj. w Wielkopolsce, na Pomorzu Zachodnim i na Śląsku, ukształtował się w XVI i XVII w. odmienny niż w reszcie kraju model folwarku. Jego *differentia specifica* polegała na tym, że produkcja była nastawiona głównie na rynek wewnętrzny i obsługiwała rozwijające się miasta. Świadczy to o dość wyraźnym podporządkowaniu procesów gospodarczych klasie rzemieślniczo-kupieckiej, co jest równoznaczne z zaistnieniem stosunków gospodarczych typowych dla kapitalizmu (Topolski 1993, s. 43 i nast.). Opisane tu odrębności cywilizacyjne były widoczne również dla ówczesnych Polaków. U niektórych siedemnastowiecznych kronikarzy polskich podziw budziły miasta i ośrodki przemysłowe Wielkopolski (Ihnatowicz, Mączak, Zientara 1979, s. 230).

W tym samym czasie dokonał się w polskim rolnictwie dość doniosły postęp techniczny polegający na wprowadzeniu żelaznego lemiesza i żelaznej radlicy. Innowacje te nie objęły jednak całego kraju, a tylko jego zachodnią część. Na wschód od linii Wisły i Bugu nadal używano sochy (Topolski 1993, s. 43 i nast.).

Regionalne zróżnicowanie wdrażania postępu technicznego w rolnictwie nie mogło nie wywrzeć wpływu na późniejszą efektywność gospodarki rolnej. I rzeczywiście, w myśl ówczesnych szacunków,

w XVIII w. jedna wielkopolska wieś licząca 200 gospodarzy przynosiła dwa razy tyle dochodu, co w rawskim i łęczyckim, i trzy razy tyle, co na Litwie i Ukrainie (Ihnatowicz, Mączak, Zientara 1979, s. 234). Zdaniem Jerzego Topolskiego od połowy XVII w. coraz silniej zaczęły się zaznaczać regionalne różnice rozwoju gospodarczego polegające na przeciwstawieniu Wielkopolski ziemiom mazowieckim i podlaskim i związane z relatywnie szybszym załamywaniem się gospodarki pańszczyźnianej oraz oczynszowaniem chłopów w Wielkopolsce (Topolski 1971, s. 184). Towarzyszyły temu wyraźne rozbieżności w przyswajaniu innowacji transportowych. I tak, u progu epoki rozbiorowej „wszędzie poza Wielkopolską i Prusami Królewskimi woły stanowiły podstawę sprzężaju” (Mączak 1973, s. 302).

W XVIII w., mimo wyraźnego regresu całej gospodarki polskiej, stosunki kapitalistyczne w Wielkopolsce, a także na Śląsku, utrwaliły się na tyle, że oba te regiony odgrywały rolę pośredniczącą w imporcie kapitału do Warszawy i na Litwę. Podobnie rzecz się miała z początkami produkcji przemysłowej, przy czym manufaktury osiemnastowieczne rozwijały się głównie w Wielkopolsce (Ihnatowicz, Mączak, Zientara 1979, s. 244).

Przemysł w Polsce osiemnastowiecznej koncentrował się w późniejszej Galicji, tj. w Zagłębiu Staropolskim, które dawało 80% krajowej produkcji żelaza. Niestety przemysł żelaza nie miał w tamtych czasach takiej mocy sprawczej dla uruchomienia procesów urbanizacji i akumulacji, co przemysł włókienniczy. Generalnie rzecz biorąc, polscy historycy gospodarczy dowodzą, że Wielkopolska znacznie lepiej niż pozostałe części kraju znosiła osiemnastowieczną depresję (Mączak 1969, s. 117).

Reasumując ten skrótowy zestaw statystyczny, należy stwierdzić, że w epokę rozbiorową ziemie polskie weszły jako wyraźnie zróżnicowany strukturalnie organizm gospodarczy z lepiej rozwiniętą częścią zachodnią. Te różnice strukturalne dotyczą w głównej mierze odmiennych funkcji folwarku, większego znaczenia handlu i rzemiosła, a później manufaktury, i oczywiście struktury zawodowej ludności.

Jakkolwiek dokumentacja statystyczna procesów gospodarczych jest dość uboga, zwłaszcza w odniesieniu do południowej części Polski, niemniej można przyjąć, że wyraźną linię podziału kraju na część zaawansowaną i słabiej rozwiniętą gospodarczo stanowiła pod koniec XVIII w. Wisła. Na ziemiach wówczas etnicznie polskich regionem najbardziej zaawansowanym w procesie restrukturyzacji prokapitalistycznej była

Wielkopolska i Prusy Królewskie, natomiast wyraźnie słabiej rozwinięte gospodarczo pozostawały Małopolska i Mazowsze. Na te różnice nałożyły się w 1815 r. granice zaborowe. Relatywnie bardziej rozwiniętym gospodarczo (od Rosji i Austrii) Prusom przypadła Wielkopolska i Prusy Królewskie, Austrii – Małopolska, a Rosji – Mazowsze. Okres zaborów nie zmienił w zasadniczym stopniu różnicowań gospodarczych i cywilizacyjnych, które zarysowały się przed rozbiorami. Istnienie tych różnic na początku XX w. odnotowali także zewnętrzni obserwatorzy. I tak na przykład klasyk badań nad kulturą gospodarczą Max Weber porównywał wydajność pracy robotników rolnych i stwierdził, że „Polak (...) im dalej na wschód, tym jest – w porównaniu z Niemcem – mniej wydajny” (Weber 1944, s. 43). Współczesne badania potwierdzają trwałość zarysowanego podziału gospodarczego Polski z granicą na linii Wisły (Gorzelać 1998; Gorzelać, Jałowiecki 1998; Hryniewicz 2004, s. 184 i nast.).

Rolę polskiego regionu ideologicznego miała szansę odgrywać Wielkopolska. Stało się jednak inaczej, najprawdopodobniej dlatego, że zachowania Wielkopolan słabiej dawały się wkomponować w etos kultury szlacheckiej i towarzyszące mu mity narodowe. W Polsce Ludowej do lat siedemdziesiątych starano się kreować Ziemie Zachodnie na polski region ideologiczny.

Historia Polski, Niemiec i Prus biegła odmiennymi torami. Niemniej jednak w obu przypadkach mieliśmy do czynienia z ukształtowaniem się swoistego, terytorialnego podziału pracy, gdzie pewnym regionom w sposób trwały przyporządkowano funkcje „obrony bastionu”, trwania w gotowości itp.

Warto zauważyć, że w drugiej połowie XIX w. w opiniach mieszkańców Galicji i Kongresówki stosunki gospodarczo-społeczne w Wielkopolsce, znajdującej się pod panowaniem pruskim, uchodziły za godne naśladowania (Wapiński 2002, s. 112). Zarazem jednak drastyczna polityka germanizacyjna prowadzona przez władze pruskie pod koniec tego stulecia, jednoczyła polską opinię publiczną w innych zaborach przeciwko Prusom. Wielu polskich działaczy niepodległościowych uznawało Prusy, z racji większego zaawansowania cywilizacyjnego, za bardziej niebezpiecznego przeciwnika niż Rosję. Sprzyjało to swoistemu idealizowaniu *à rebours* pruskiej polityki bastionu i skłonności do jej naśladowania. I tak na przykład Roman Dmowski, znany przeciwnik Prus i Niemiec, w *Myślach nowoczesnego Polaka* stawiał Polakom państwo pruskie jako

wzór do naśladowania z racji skuteczności w realizacji celów narodowych (Dmowski 2008).

W ciągu XIX w. wśród ludności polskiej zamieszkującej tereny na wschód od granicy Królestwa Kongresowego (na wschód od Bugu) ukształtowała się specyficzna kultura, którą tamtejsze polskie elity uważały za odmienną od polskość mazowieckiej czy małopolskiej. I tak na przykład litewscy Polacy uważali, że ich polskość jest lepsza od innych rodzajów polskość (Snyder 2006, s. 70). Wśród polskiego ziemiaństwa z terenów leżących w otoczeniu białoruskim i ukraińskim dość powszechne było poczucie misji związane ze swoistą odpowiedzialnością za utrzymanie nieskażonej polskość i poczucie naturalnego uprawnia do decydowania o losach niepolских mieszkańców (Wapiński 2002, s. 117). Przeświadczenie polskiej ludności Kresów o swojej odmienności od reszty Polaków miało uzasadnienie w takim właśnie ich postrzeganiu przez mieszkańców innych dzielnic Polski. W szczególności zwracano uwagę na wpływy rosyjskie na osobowość mieszkańców Kresów wyrażające się w bezceremonialnym anarchizmie, bałagańskiej fantazji oraz patriarchalnym stosunku do służby folwarcznej i chłopów (ibidem, s. 118). Jednocześnie ziemie te cechowała stagnacja gospodarcza i cywilizacyjna, nawet w porównaniu z Królestwem Kongresowym. Stanisław Roztworowski porównywał Poznań z Wilnem na podobieństwo pomników potęg, które zmiażdżyły Polskę. Jedna wyrabiała siłę, druga, zadżumiona, niosła ciemnotę i cofała kulturę o lat 200. A następnie przenosząc się myślą na zachód, stwierdzał: „Tłukąc Niemca, czasem mu się wielu rzeczy zazdrości” (cyt. za: ibidem, s. 209).

Po odzyskaniu niepodległości rozpoczął się w Polsce spór o sposób traktowania własnych Kresów Wschodnich. Doktryna Piłsudskiego mówiła o pozyskiwaniu, natomiast doktryna Dmowskiego – o polonizowaniu. Dość szybko górę wzięła ta druga. Na przykład w trakcie rokowań poprzedzających podpisanie traktatu ryskiego polska delegacja doprowadziła do włączenia do państwa polskiego mniejszego terytorium, niż oferowała strona sowiecka. Było to zgodne z koncepcjami Dmowskiego, który uważał włączenie dużej liczby mieszkańców niepolских za niekorzystne dla państwa.

Zarówno w przypadku Prus, jak i polskich Kresów mieliśmy do czynienia ze znacznym zacofaniem gospodarczym tych terytoriów wobec reszty kraju. Wraz z powstaniem państwa polskiego zetknięto się

z regresem cywilizacyjnym ziem wschodnich jako problemem do rozwiązania, który był na tyle poważny, że znalazł odzwierciedlenie w podręcznikach szkolnych. Jego istnienie tłumaczono słabym przenikaniem kultury zachodnioeuropejskiej (Wapiński 2002, s. 207). W 1936 r. w mowie sejmowej Eugeniusz Kwiatkowski zarysował podział Polski na strefy rozwojowe A (zachodnią) i B (wschodnią). Inni autorzy wyróżniali także strefę C, do której zaliczali Kresy Wschodnie, czyli województwa: wołyńskie, poleskie, nowogródzkie i wileńskie (ibidem, s. 206 i nast.). Mimo tych niedostatków polskie środowiska opiniotwórcze i przywódcze postrzegały Kresy jako „najmilszy sercu zakątek” (ibidem, s. 208).

W ideologii narodowej problematyka Kresów odgrywała pierwszoplanową rolę, podobnie jak w przekazach literackich. Tu również prowadzono politykę bastionu wyrażającą się w pacyfikacjach, polonizowaniu, nawracaniu albo utrudnianiu niekatolickich praktyk religijnych. Towarzyszyły temu analogiczne do pruskich usiłowania kolonizacyjne. W latach dwudziestych realizowano akcję kolonizacyjną polegającą na osadzaniu polskich osadników, którym przyznawano specjalne kredyty. Miało to miejsce m.in. na Wołyniu. W 1921 r. mieszkało tam 68% ludności ukraińskiej i 16% ludności polskiej, a stolicą Wołynia było Równe, zamieszkane przez 42 tys. mieszkańców, w większości Żydów (Snyder 2006, s. 164). Innym przejawem polskiej polityki bastionu była uchwalona w tej samej dekadzie reforma rolna, zdaniem Snydera tak przeprowadzona, aby faworyzować Polaków (ibidem, s. 165). Podobne usiłowania podejmowały władze pruskie w Wielkopolsce, a ich koordynowaniem zajmowała się tzw. HAKATA³. Organizacja ta zgromadziła dość duży budżet przeznaczony na wykup ziemi od Polaków i osadzanie niemieckich kolonistów. Analogicznie jak w Prusach wobec Polaków, na polskich Kresach prowadzono politykę bastionu wyrażającą się w pacyfikacjach, polonizowaniu, nawracaniu albo utrudnianiu niekatolickich praktyk religijnych. Na przykład w październiku 1938 r. odbyła się akcja burzenia 127 cerkwi na terenach zamieszkałych przez ludność ukraińską (Kuprianowicz 2008).

Warto zauważyć, że polski region ideologiczny zachodził (do 1939 r.) na ukraiński region ideologiczny, czyli Ukrainę Zachodnią. Następnym

³ Nazwa pochodzi od nazwisk trzech założycieli: Hansemanna, Kennemanna i Tiedemanna.

były dramatyczne starcia narodowe, zwłaszcza w latach 1942–1943 na Wołyniu.

W II Rzeczypospolitej za Kresy można uznać obszar czterech województw (wileńskie, nowogródzkie, poleskie i wołyńskie) oraz trzy z czterech województw południowych (lwowskie, stanisławowskie i tarnopolskie). Obecnie żadne z nich nie wchodzi w skład państwa polskiego. Przyjrzyjmy się nieco bliżej województwom wschodnim. Obejmowały one tereny rolnicze, ale trudno je nazwać spichlerzem Polski. Dla przykładu dochodowość netto jednego gospodarstwa o wielkości 250 ha w latach 1931–1934 wynosiła w Polsce 25 zł z hektara, podczas gdy w województwach wschodnich tylko 13 zł, a w centralnych 32 zł (Rocznik 1936, s. 35). Również i stopa życiowa była wyraźnie niższa niż w pozostałej części Polski.

Cukier podówczas był uważany za bardzo wartościowy element diety. W 1935 r. jego spożycie *per capita* wynosiło w Polsce 9 kg, z czego w województwach wschodnich 4,4 kg, a w zachodnich 13,1 kg (*ibidem*, s. 99). Jeszcze silniej zróżnicowany był poziom życia w miastach. W 1931 r. mieszkania wyposażone w kanalizację, wodociąg oraz elektryczność lub gaz stanowiły 10% ogółu mieszkań w polskich miastach, ale w województwach wschodnich tylko 1,8% (obliczenia własne na podstawie: *ibidem*, s. 38).

Odpowiedzi na postawione pytania badawcze i wnioski

1. Region ideologiczny to takie terytorium, które jest źródłem mitów narodowych, a mające tu miejsce wydarzenia są uważane za szczególnie istotne dla danego narodu. Stosownie do tego mieszkańcy danego terytorium są zdania, że mają większy od innych wkład w pomyślność własnego narodu. Region ideologiczny cechuje szczególne i uprzywilejowane usytuowanie w ideologii danego narodu. Jeżeli pozostała część wspólnoty narodowej podziela to przekonanie, to rośnie znaczenie polityczne danego regionu. Może się to wyrażać w dominacji jego interesów w państwie narodowym, w podatności opinii publicznej na idee stąd płynące itp. Towarzyszy temu na ogół silna pozycja kulturowa, czyli duże znaczenie problematyki regionu ideologicznego w przekazach kulturowych danego narodu.

2. Pozycja gospodarcza obu regionów ideologicznych w ramach ich państw była podobna. Cechowały się one relatywnym zacofaniem gospodarczym.
3. Polityka obu państw wobec ich regionów gospodarczych była zbliżona. W obu przypadkach realizowano „politykę bastionu” polegającą na tym, że decyzje gospodarcze podporządkowywano realizacji celów narodowych definiowanych w kategoriach obrony niemieczyny lub polskości.
4. Podobna była polityka obu państw wobec odmiennego etnicznie otoczenia. W obu przypadkach „polityka bastionu” polegała na splocie asymilowania, wypierania i kolonizowania.

Spróbujmy teraz ocenić, jak regiony ideologiczne mają się do współczesnej geopolityki europejskiej. Regiony ideologiczne są wytworem nacjonalizmów bądź patriotyzmów europejskich i towarzyszących im zmaganiom militarnym. Nie ulega wątpliwości, że w sytuacji, gdy państwa europejskie podejmują wspólny wysiłek na rzecz wyeliminowania przyczyn konfliktów militarnych, regiony ideologiczne są trochę anachroniczne. Ich obecność w geopolityce europejskiej ma wyraźnie dysonansowy charakter. Jakkolwiek nie można zabronić kultywowania pamięci o przodkach i dawnych małych ojczyznach, tworzenia stron internetowych czy pisania pamiętników, działalność taka powinna mieć charakter prywatny, ewentualnie pozarządowy. Z tego względu krytycznie należy ocenić finansowanie przez państwo struktur i wydarzeń utrwalających istnienie regionów ideologicznych w polityce państwowej i pamięci zbiorowej.

Bibliografia

- Boockmann H. (2002). *Zakon krzyżacki* (przeł. R. Traba). Gdańsk–Warszawa: Wydawnictwo Marabut – Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Braudel F. (1999). *Historia i trwanie* (przeł. B. Geremek). Warszawa: Czytelnik.
- Ciepielewski J., Kostrowicki J., Landau Z., Tomaszewski J. (1971). *Historia gospodarcza świata XIX i XX w.* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Dmowski R. (2008). *Myśli nowoczesnego Polaka*. Wrocław: Wydawnictwo Nortom.

- Engelmann B. (1978). *Zjednoczeni przeciwko prawu i wolności. Antypodęcznik historii Niemiec* (przeł. B. Jodkowska). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Federal (2005). Federal Statistical Office Germany 2005, http://www.destatis.de/e_home.htm/.
- Gorzelak G. (1998). *Regional and Local Potential for Transformation in Poland*. Warszawa: EUROREG.
- Gorzelak G., Jałowiecki B. (1998). „Koniunktura gospodarcza i mobilizacja społeczna w gminach w latach 1995–97”, w: G. Gorzelak, B. Jałowiecki (red.), *Koniunktura i mobilizacja społeczna w gminach*. Warszawa: EUROREG.
- Hryniewicz J.T. (2004). *Polityczny i kulturowy kontekst rozwoju gospodarczego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Ihnatowicz I., Mączak A., Zientara B. (1979). *Spółeczeństwo polskie od X do XX w.* Warszawa: Książka i Wiedza.
- Jean C. (2003). *Geopolityka* (przeł. T. Orłowski, J. Pawłowska). Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kłoczowski J. (1998). *Młodsza Europa*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Krzywicki L. (1967). „Kwestia rolna”, w: L. Krzywicki, *Dzieła* (t. VIII). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kula W. (1983). *Historia, zacołanie, rozwój*. Warszawa: Czytelnik.
- Kuprianowicz G. (2008). *Akcja burzenia cerkwi prawosławnych na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu*. Lublin: Towarzystwo Ukraińskie, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska.
- Landes D.S. (2000). *Bogactwo i nędza narodów* (przeł. H. Jankowska). Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza SA.
- Mączak A. (1969). „Problemy gospodarcze”, w: J. Tazbir (red.), *Polska XVII wieku: państwo, społeczeństwo, kultura*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Mączak A. (1973). „Odrodzenie gospodarcze okresu Oświecenia”, w: B. Zientara, A. Mączak, I. Ihnatowicz, Z. Landau (red.), *Dzieje gospodarcze Polski do roku 1939*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Rocznik (1936). *Mały Rocznik Statystyczny*. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny.
- Rutkowski J. (1986). *Wież europejska późnego feudalizmu XVI–XVIII w.* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Salmonowicz S. (1985). *Fryderyk II*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Snyder T. (2006). *Rekonstrukcja narodów. Polska, Ukraina, Białoruś 1569–1999* (przeł. M. Pietrzak-Merta). Sejny: Wydawnictwo Pogranicze.
- Szeremietiew R. (1998). „Polityka jest sztuką możliwości”, *Mysł Niepodległa – Wirtualny Miesięcznik Polityczny*, nr 5/II, http://ns.elender.hu/mysl_niepodlegla/front.htm.

- Topolski J. (1971). „Gospodarka”, w: B. Leśnodorski (red.), *Polska w epoce oświecenia. Państwo, społeczeństwo, kultura*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Topolski J. (1993). *Dzieje Polski 1501–1795* (wyd. 4). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wapiński R. (2002). *Polska na styku narodów i kultur. W kręgu przeobrażeń narodowościowych i cywilizacyjnych w XIX i XX wieku*. Gdańsk: Wydawnictwo „Stepa-design”.
- Wawrykowa M. (1976). *Dzieje Niemiec 1648–1789*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wąsicki J. (1986). *Związek Niemiecki i państwa niemieckie 1815–1848*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Weber M. (1944). *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* (przeł. J. Miziński). Lublin: Wydawnictwo „Test” Bernard Nowak.
- Winkler H.A. (2007). *Długa droga na zachód. Dzieje Niemiec 1806–1933* (t. I; przeł. V. Grotowicz, M. Kopij, W. Kunicki). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Historyczna zmienność układu centrum – peryferie. Wylanianie się centrów na peryferiach

Wstęp

Pojęcia „centrum” i „peryferie” zwykle kojarzą się z takimi parami pojęć, jak „bogactwo” i „ubóstwo”, „władza” i „zależność”, „wiedza” i „ignorancja/ciemnota”, „postęp” i „zacołanie”, „aktywność” i „bierność”, „kreatywność” i „brak kreatywności” lub „imitacja” itd. (oczywiście pierwszy człon przypisuje się centrum, drugi peryferiom). Takie postrzeganie rzeczywistości powoduje, że łatwo można dojść do wniosku o niezmienności relacji centrum – peryferie, zwłaszcza jeśli poszczególne cechy centrów i peryferii połączy się w samowzmacniające się sprzężenia zwrotne, zwane błędnymi kołami. I rzeczywiście, układy centrum – peryferie cechują się dużą trwałością, inercyjnością. Nie jest to jednak trwałość absolutna („wiecznotrwała”). Historia pokazuje z jednej strony, jak ekspandujące centra inkorporują peryferie (czy też peryferie stają się integralną częścią centrów), a z drugiej – jak na peryferiach rodziły się centra, które z czasem zaczęły dominować nad otoczeniem, w tym nad swoim dawnym centrum. Oczywiście historia pokazuje też upadek centrów, jak również niekiedy odradzanie się dawnych centrów.

Relacje centrum – peryferie¹ można analizować w różnych skalach przestrzennych. Tutaj stosuje się skalę „cywilizacji”, zgodnie z którą układ centrum – peryferie tworzy obszar cywilizacyjny. Pierwszym

¹ Na temat teorii centrum – peryferie zob. m.in. Hryniewicz 2010.

przybliżeniem obszaru cywilizacyjnego może być to, co Samuel Huntington nazwał cywilizacjami (Huntington 2006). (Chodzi tu bardziej o skalę przestrzenną cywilizacji niż o mechanizm tworzenia i wewnętrzne relacje w obrębie cywilizacji). Ponieważ celem tego opracowania jest analiza mechanizmów pojawiania się centrów na peryferiach obszarów cywilizacyjnych, a nie analiza cywilizacji jako takich, dlatego rozważania na temat definicji cywilizacji (obszaru cywilizacyjnego) ograniczone są do minimum. Przez pojęcie cywilizacji (obszaru cywilizacyjnego) rozumie się obszar połączony trzema czynnikami: ekonomiczno-technicznymi (sposób produkcji, podział pracy i wymiana uzależnione od rodzaju używanych technologii i wiedzy technicznej), kulturowymi (wierzenia, hierarchie wartości, pojęcia dobra i zła, honoru i hańby) i politycznymi (relacje władzy-zależności, przy czym niekoniecznie musi to oznaczać występowanie jednolitej władzy na całym obszarze, może istnieć więcej ośrodków władzy połączonych więziami współpracy i rywalizacji)². Wszystkie te trzy czynniki wyraźnie występują w rdzeniach cywilizacji, natomiast terytorialne ich zasięgi na obrzeżach są rozmyte i niejednorodne. I tak na przykład zasięgi czynników ekonomiczno-technicznych i kulturowych mogą być szersze niż czynnika politycznego, czyli zasięgu bezpośredniej władzy danego centrum. I odwrotnie, dane centrum polityczne może sprawować władzę nad obszarami niepoddającymi się jego wpływom kulturowym czy techniczno-ekonomicznym (nie licząc haraczu płaconego władcom).

Cywilizacje mogą być wzajemnie odizolowane, jak cywilizacje prekolumbijskiej Ameryki z jednej strony i cywilizacje „starego świata”

² Takie rozumienie cywilizacji jest z grubsza zgodne z definicją cywilizacji zaproponowaną przez Fernanda Braudela w jego *Gramatyce cywilizacji* (Braudel 2006, cz. 1: *Gramatyka cywilizacji*, s. 37–72 [niefortunny tytuł części jest identyczny z tytułem całej książki]). Istotną różnicę w stosunku do koncepcji Braudela stanowi podkreślenie czynnika politycznego, niemal nieobecnego u tego autora. (Dla niego cywilizacje są: społeczeństwami, gospodarkami i mentalnościami zbiorowymi). W niniejszym artykule, podobnie jak u Braudela, Huntingtona i innych, zakłada się istnienie wielu cywilizacji. Jest to więc inne rozumienie pojęcia „cywilizacja” niż to, które przeciwstawia ją „barbarzyństwu”, a które było popularne w kulturze Zachodu w XVIII i XIX w. i odegrało wielką rolę w inspirowaniu czy usprawiedliwianiu europejskiego imperializmu i kolonializmu (por. francuską ideę „misji cywilizacyjnej” Francji – *mission civilisatrice*) czy też w eksterminacji rdzennej ludności Argentyny uznanej za „barbarzyńską” za prezydentury Domingo F. Sarmiento (1874–1884), skądinąd pisarza, autora książki o znanym tytule *Civilización y barbarie* (*Cywilizacja i barbarzyństwo*).

– z drugiej. Mogą też pozostawać w kontakcie i konflikcie, tworząc zmienne układy, które za Immanuelem Wallersteinem (np. 2007) można nazwać systemem światowym (lub systemem-światem). Zmienność relacji między cywilizacjami w obrębie systemu światowego jest jednym z przejawów zmienności świata. Inny jej przejaw stanowi zmienność relacji między centrum a peryferiami w obrębie jednej cywilizacji, a aspektem tej zmienności jest wyłanianie się centrów na peryferiach.

Poniżej zostanie przedstawione właśnie wyłanianie się centrów na obrzeżach cywilizacji. Wybranych zostało kilka, najważniejszych z punktu widzenia współczesnego świata, przypadków. Nie ma wśród nich pojawiania się takich cywilizacji, jak mezopotamsko-śródziemnomorska (w tym egipska), starożytna indyjska czy starożytna chińska. Zakłada się bowiem, że cywilizacje te powstały „z niczego” („z samych siebie”), a nie na peryferiach innych cywilizacji, choć oczywiście bardziej szczegółowa analiza na przykład cywilizacji mezopotamsko-śródziemnomorskiej wykazuje działanie mechanizmu ekspansji i zaniku centrów, pojawiania się nowych centrów itd. (Roux 2006). (Rozbierając cywilizację mezopotamsko-śródziemnomorską jak rosyjską *matroszkę*, można znaleźć cywilizację Sumerów i cywilizację egipską jako „pracentra” oraz późniejsze nawarstwienia i odpryski w postaci Babilonii, Asyrii, imperium Hetytów, Fenicjan łącznie z Kartaginą, perskiego imperium Achemenidów, Hebrajczyków jako łącznika między cywilizacjami sumeryjsko-babilońską, perską i egipską itd.).

Ponieważ, jak zostało zaznaczone, opracowanie ma na celu przedstawienie pojawiania się centrów na peryferiach obszarów cywilizacji, nie jest ono streszczeniem historii świata, historii powstawania, rozwoju i upadku cywilizacji czy relacji między cywilizacjami („zderzenia cywilizacji”), lecz jedynie analizą mechanizmów narodzin centrów na peryferiach.

Pojawianie się centrów na peryferiach cywilizacji – analiza przypadków

Najważniejsze przykłady wyłaniania się centrów na peryferiach obszarów cywilizacyjnych to:

- 1) pojawienie się europejskiego centrum na peryferiach cywilizacji mezopotamsko-śródziemnomorskiej w starożytności i później w wyniku kontaktu z cywilizacją muzułmańsko-arabską (wczesne średniowiecze);
- 2) pojawienie się centrum japońskiego na obrzeżach cywilizacji chińskiej (II połowa I tysiąclecia n.e. i później w wyniku kontaktu z cywilizacją europejską na przełomie XIX i XX w.);
- 3) pojawienie się centrum US-amerykańskiego na peryferiach cywilizacji europejskiej (XVIII/XIX w.);
- 4) pojawienie się cywilizacji arabsko-muzułmańskiej na obrzeżach cywilizacji hellenistycznej, judejskiej i chrześcijańskiej (VII w.);
- 5) pojawienie się centrum moskiewskiego (rosyjskiego) na peryferiach cywilizacji bizantyjskiej, tatarsko-mongolskiej i zachodnioeuropejskiej (XVI–XVIII w.);
- 6) wyłanianie się (powrót) Chin jako jednego z centrów cywilizacji światowej (systemu światowego) na peryferiach zdominowanej przez Zachód cywilizacji światowej (XX/XXI w.);
- 7) załóżki nowych centrów systemu światowego na początku XXI w.: Indie i Brazylia.

Cywilizacja europejska

To, co dziś nazywamy Europą (Davies 2007, s. 15–32; Rykiel 2006, s. 172–183), a raczej jej fragmenty, w przeszłości znajdowało się w zasięgu różnych cywilizacji jako ich peryferie, na których kilkakrotnie pojawiały się centra cywilizacyjne. Owo „pojawianie się” trwało setki lat lub dłużej od momentu zainicjowania tendencji rozwojowej do pełnego ukształtowania się centrum i zerwania „pępowiny” ze starą cywilizacją.

Za pierwszym razem nastąpiło to we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego za sprawą Greków, którzy znaleźli się na obrzeżach cywilizacji mezopotamsko-śródziemnomorskiej (*Historia powszechna*, t. 3, 2007, s. 135–727). Ludy, które dziś nazywamy Grekami, przybywały falami na teren dzisiejszej Grecji i basenu Morza Egejskiego w odległej przeszłości, tak jak inne ludy indoeuropejskie prawdopodobnie z obszarów położonych między Morzem Czarnym, Kaspijskim i Uralem (Gołąb 2004, rozdz. 4: „Zagadnienie praojczyzny indoeuropejskiej”, Truchot

2008, rozdz. 1: „Les fondations: constitution des familles linguistiques”). Ostatnia fala, dorycka, dotarła na miejsce pod koniec II tysiąclecia p.n.e., być może około 1200 r. p.n.e. Przybysze, zajmujący się głównie pasterstwem i rozbojami, reprezentowali niższy poziom wiedzy i umiejętności w stosunku do mieszkających już tam ludów znajdujących się w orbicie cywilizacji mezopotamsko-śródziemnomorskiej, lecz będąc ludami wojowniczymi i mając przewagę militarną, przejęli władzę. Grecy mieli kontakt z cywilizacją mezopotamsko-śródziemnomorską nie tylko na obszarach, które podbili i zasiedlili, lecz także na dalszych ziemiach – w Azji Mniejszej, Egipcie i na wschodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego.

Kontakty Greków ze wspomnianą cywilizacją były z jednej strony wynikiem inicjatywy Greków, a z drugiej – ludów tej cywilizacji. Pierwszy rodzaj kontaktów polegał początkowo na rabunku, któremu towarzyszyło uczenie się i niszczenie zdobyczy obcej cywilizacji. Prawdopodobnie efektem tego drugiego było unicestwienie około 1200 r. p.n.e. cywilizacji mykeńskiej (minojskiej), po którym nastąpiły tzw. wieki ciemne w historii starożytnej Grecji. Prawdopodobnie Grekami były „Ludy Morza” wspominane w kronikach egipskich, które w czasie, kiedy upadała cywilizacja minojska, nękały wybrzeże Egiptu i doprowadziły do upadku imperium Hetytów. Uczenie się było zapewne zjawiskiem przypadkowym i mimowolnym. Jeden z czynników transferu wiedzy stanowiły prawdopodobnie porwania niewolników. Symbolizuje to legenda o fenickiej księżniczce Europie porwanej przez greckiego boga Zeusa pod postacią byka i przewiezionej na wyspę Rodos (Davies 2007, s. 9–14). Legenda ta jest wymowna z kilku powodów – przedstawia Greków jako nieokrzesanych, lecz silnych barbarzyńców, a źródło wiedzy i kultury lokuje w Fenicji – na wschodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego.

Kontakty z inicjatywy „centrum cywilizacyjnego” miały miejsce głównie za sprawą Fenicjan. Fenicjanie byli ludem kupców, rzemieślników i żeglarzy tworzących kilka miast nad Morzem Śródziemnym. Okres ich istnienia i działalności przypada na drugą połowę II tysiąclecia p.n.e. i pierwszą połowę I tysiąclecia p.n.e. Fenicjanie pozostawali politycznie zależni od władców asyryjskich lub babilońskich, którym musieli składać daniny. Naturalna potrzeba zysku powiększona o konieczność zdobycia środków na daniny pchała Fenicjan do wypraw w całym basenie Morza Śródziemnego, a nawet poza nim (docierali i do Wysp

Brytyjskich) głównie w poszukiwaniu surowców (w tym rud metali do produkcji brązu i żelaza) oraz rynków zbytu. W tym celu, a także aby się uwolnić od prześladowców, zakładali kolonie na wybrzeżach Morza Śródziemnego. Jedną z nich była Kartagina w okolicach dzisiejszego Tunisu. Założenie Kartaginy przez uciekinierów chroniących się przed prześladowaniami lub szukających miejsc, które dawały większe swobody polityczne i ekonomiczne, może być uznane za symbol mechanizmu dyfuzji innowacji cywilizacyjnych, częstego w dziejach ludzkości.

Grecy przejęli od Fenicjan kilka umiejętności, które okazały się decydujące w rozwoju greckiej, i ogólnoeuropejskiej, cywilizacji. Było to przede wszystkim pismo fonetyczne (w odróżnieniu od pisma ideograficznego – hieroglificznego), pieniądz i umiejętności handlowe. Od cywilizacji mezopotamsko-śródziemnomorskiej, za pośrednictwem Fenicjan lub bez niego, Grecy przejmowali także inne osiągnięcia cywilizacyjne, takie jak wiedza astronomiczna, sztuka budownictwa i in. Nie było to zwykle przejmowanie obcych innowacji, lecz następowała również adaptacja do miejscowych warunków – na przykład do pisma zapożyczonego od Fenicjan Grecy wprowadzili ważne zmiany, przede wszystkim uzupełnili je o litery oznaczające samogłoski (które w semickim piśmie fenickim nie były zaznaczane), a także ustalili kierunek pisma – poziomo od lewej do prawej strony.

To dzięki kontaktom (w dużej mierze) z miejskimi kupieckimi cywilizacjami wschodniej części Morza Śródziemnego starożytni Grecy (a konkretnie ich część) przekształcili się z ludu żyjącego z pasterstwa i rozbójnictwa w lud żyjący z handlu i rzemiosła, a także uprawy roli.

Przekształcenie to miało daleko idące znaczenie – po pierwsze, pozwoliło zwiększyć liczbę ludności ponad tę, która byłaby możliwa do utrzymania z pasterstwa, robojów i rolnictwa w niekorzystnych warunkach naturalnych Peloponezu i wysp na Morzu Egejskim; po drugie, sprzyjało rozwojowi miast wraz z ich koncentracją ludzi, mentalnością i instytucjami umożliwiającymi funkcjonowanie organizmów miejskich; po trzecie, skłoniło Greków, na wzór Fenicjan, do podróżowania po Morzu Śródziemnym i zakładania kolonii – od południowej Italii i wschodniej Sycylii (zachodnia Sycylia była w rękach Fenicjan/Kartagińczyków) po wybrzeża Morza Czarnego. Wzrost demograficzny, ekonomiczny i kulturowy Greków umożliwił osiągnięcie „masy krytycznej”, która

uruchomiła samoczynny mechanizm rozwoju cywilizacji, wyłonienia się samodzielnego ośrodka cywilizacyjnego.

Ważnym elementem tego procesu było powstanie silnych politycznie i militarnie państw na terenie Grecji. Wprawdzie przed Aleksandrem Macedońskim Grecja nie stanowiła nigdy jednolitego organizmu państwowego, niemniej w okresie klasycznym (VI–IV w. p.n.e.) wyłonił się ogólnogrecki system polityczno-militarny cechujący się dużą siłą i dynamizmem. Ważną rolę odgrywały w nim Ateny, które potrafiły narzucić swoją wolę (i obowiązek płacenia danin) wielu innym miastom-państwom. System ten okazał się na tyle silny, że stawiał zwycięsko czoło militarnej potędze perskiego imperium Achemenidów. Konfrontacja z imperium perskim była również wyrazem kształtującej się greckiej tożsamości kulturowej i poczucia odrębności w stosunku do przeciwnika, a także wiary w swoje możliwości.

Gdy cywilizacja grecka w V w. p.n.e. osiągała apogeum, cywilizacje egipsko-mezopotamskie chyliły się ku upadkowi – straciły niezależność polityczną na rzecz imperium Achemenidów, a poza tym dynamizm w dziedzinie kultury, nauki, gospodarki. Grecja stała się samodzielnym nowym centrum cywilizacyjnym, dominującym we wschodniej części Morza Śródziemnego. Drugim centrum, które dominowało w zachodniej części tego morza, była Kartagina. Dynamizm cywilizacji greckiej zarysował się bardzo wyraźnie w okresie panowania Aleksandra Macedońskiego (koniec IV w. p.n.e.) i jego następców (do przełomu II i I w. p.n.e.) na rozległym obszarze od Grecji i Egiptu na zachodzie przez Azję Mniejszą, Mezopotamię, Persję aż po rzekę Indus na wschodzie. W okresie tym, zwanym hellenistycznym, Grecy (i zhellenizowani Macedończycy) stanowili klasę rządzącą w państwach hellenistycznych. Jedną z cech tych państw i ich władców była dbałość o rozwój nauk i kultury. Wyróżniali się pod tym względem egipcjcy Ptolomeusze, którzy uczynili ze swojej stolicy Aleksandrii ważny ośrodek gospodarczy i naukowy (tutaj znajdowała się słynna biblioteka aleksandryjska). Drugim potężnym ośrodkiem był Pergamon niedaleko Dardaneli w Azji Mniejszej. Inne państwa hellenistyczne też starały się konkurować w dziedzinie nauki i kultury. Istotne przy tym jest to, że na tak dużym obszarze istniał jeden język władzy, kultury i komunikacji międzyetnicznej – grecki.

Cywilizację grecką, w tym hellenistyczną, uważa się za jeden z filarów cywilizacji europejskiej. Omówienie wkładu cywilizacji greckiej

w cywilizację europejską przekracza ramy tego opracowania. Niemniej należy wspomnieć o jednym elemencie tej ostatniej – chrześcijaństwie. Jakkolwiek pojawiło się ono w czasie panowania Rzymu, a korzeniami sięga judaizmu, to przecież jego propagatorami w kluczowym pierwszym okresie byli Helleniści (Grecy bądź zhellenizowani Żydzi), a Nowy Testament był napisany po grecku.

Za drugi, obok starożytnej Grecji, filar europejskiej cywilizacji uważany jest starożytny Rzym. Do czasu wojen punickich (III w. p.n.e.) Rzym stanowił peryferie cywilizacji śródziemnomorskiej, na których zaczęło się wykluwać dynamiczne centrum (*Historia powszechna* 2007, t. 4, s. 304–616). Starożytni Rzymianie dla nadania sobie większej powagi i wykazania szlachetnego pochodzenia twierdzili, że wywodzą się od Eneasza, władcy Troi, który schronił się nad Tybrem po upadku swojego miasta. Jakkolwiek współcześnie nie ma dowodów na słuszność tego twierdzenia, to tkwi w nim ważna informacja: dla Rzymian Troja, Grecja (dzięki której Rzym dowiedział się o Homerze i Troi) i ogólnie Wschód Morza Śródziemnego stanowiły centrum cywilizacyjne. Legenda (lub historia) Eneasza przypomina też o bardzo istotnym mechanizmie dyfuzji innowacji – emigracji politycznej z targanego konfliktami centrum.

Rzym był peryferią w stosunku nie tylko do Grecji, lecz także swoich bliższych, wyżej rozwiniętych sąsiadów – państw-miast etruskich. Z kolei rozwój miast etruskich przypisuje się kontaktom z Fenicjanami, którzy w Etrurii i na pobliskiej wyspie Elbie znaleźli potrzebne im rudy żelaza. W swoim pierwszym (tzw. królewskim) okresie rozwoju Rzym znajdował się pod panowaniem królów etruskich i pod silnymi wpływami etruskimi. Dzięki Etruskom i za ich pośrednictwem trafiło tam wiele zdobyczy cywilizacji śródziemnomorskiej, w tym pismo. Ważnym momentem w rozwoju Rzymu była I wojna punicka. W jej trakcie Rzymianie mieli możliwość kontaktu z prezentującą wyższy poziom techniczny, zwłaszcza w dziedzinie żeglugi i handlu, cywilizacją Kartaginy. Ponoć pierwszy zegar słoneczny w Rzymie był łupem wojennym z Kartaginy (Whitrow b.d., s. 107³). Konieczność prowadzenia wojny na morzu zmusiła Rzymian do

³ Jak pisze autor cytowanej książki: „Przed Juliuszem Cezarem nie mogliby jednak Rzymianie nikomu zaimponować w tej dziedzinie [pomiaru czasu – R.Sz.]. Na przykład pierwszy w Rzymie zegar słoneczny, przywieziony podczas pierwszej wojny punickiej z Sycylii i ustawiony na Forum w 263 roku p.n.e., pokazywał czas odpowiadający miejscu, z którego pochodził, a miejsce to oddalone było o przeszło cztery stopnie szerokości

opanowania budowy statków i nawigacji. W tym celu kopiowali statki Kartagińczyków. Kopiowanie osiągnięć przeciwnika jest jednym z mechanizmów dyfuzji innowacji. Zwycięstwo w I wojnie punickiej uczyniło Rzym mocarstwem morskim. W wyniku II wojny punickiej, która przez kilkanaście lat toczyła się na terenie Italii, nastąpiła kolejna zmiana – przekształcenie Rzymu w imperium dążące do rozszerzania swojego panowania. Powstały bowiem struktury społeczne i instytucjonalne oraz mentalność popychające do ekspansji. Podobnie stanie się tysiąc lat później w Hiszpanii, kiedy to wojna wyzwolenicza z Maurami (rekonkwista) stworzy struktury, instytucje i mentalność zdobywców, dając początek ekspansji w Nowym Świecie, a jeszcze później w Holandii, kiedy to wojna wyzwolenicza przeciw Hiszpanii stworzy struktury, instytucje i mentalność prowadzące do imperialnej przygody Holandii na morzach świata.

Rzym cały czas znajdował się w cieniu kultury greckiej, na początku dzięki kontaktom z koloniami greckimi w Italii i na Sycylii, potem również z Grecją właściwą i państwami hellenistycznymi. Uznanie i podziw dla kultury greckiej, nawet mimo politycznego podboju Grecji, sprawiało, że Rzymianie (ci, którzy mieli takie możliwości) jeździli do Grecji po nauki lub wysyłali tam swoje dzieci, jak również sprowadzali greckich uczonych – niewolników. Była to wielka akcja edukacyjna, jedna z pierwszych w udokumentowanej historii ludzkości. (Podobną akcję dwa tysiące lat przed Rzymianami przeprowadzili Akadyjczycy – mieszkańcy Akadu, krainy położonej na północ od Sumeru – którzy intensywnie uczyli się od podbitych Sumerów⁴).

Jak wiadomo, Rzym w pewnym momencie stworzył imperium panujące wokół Morza Śródziemnego oraz cywilizację, z której wiele

geograficznej na południe. Dopiero po upływie stulecia, w 164 roku p.n.e., ustawiono w Rzymie tego rodzaju zegar publiczny przystosowany do miejscowej szerokości geograficznej” (Whitrow b.d., s. 107). Z cytatu tego wylania się mechanizm dyfuzji i adaptacji innowacji: najpierw rabunek nieznanego urzędnika, potem nauczanie posługiwania się nim i dostosowanie go do własnych warunków.

⁴ Przejawem tego było m.in. opanowanie sztuki pisania pismem klinowym na glinianych tabliczkach, a także tłumaczenia z języka sumeryjskiego na akadyjski (babiloński), czemu służyły słowniki sumeryjsko-akadyjskie, które dotrwały do współczesności; dzięki nim współcześni uczeni mogli odczytać teksty sumeryjskie (teksty akadyjskie były łatwe do rozszyfrowania, gdyż akadyjski jest językiem semickim, a więc podobnym do hebrajskiego czy arabskiego, znanych współczesnym naukowcom; Walker 1998).

elementów odziedziczyła cywilizacja europejska. Do dziedzictwa rzymskiego należy przede wszystkim chrześcijaństwo, które przetrwało upadek imperium rzymskiego i rozprzestrzeniło się na kontynencie europejskim poza zasięgiem samego imperium, stając się na tysiąc lat elementem integrującym Europę, zwłaszcza zachodnią. Dziedzictwem Rzymu jest także język łaciński – język Kościoła i ludzi wykształconych w średnio-wiecznej Europie, a także w czasach wczesnonowożytnych. W języku tym europejscy uczeni, tacy jak Mikołaj Kopernik, Izaak Newton czy Francis Bacon, pisali traktaty naukowe rewolucjonizujące naukę oraz kulturę Europy i świata. Omówienie innych elementów wkładu Rzymu do cywilizacji europejskiej przekracza ramy tego opracowania.

Cywilizacja europejska nie była jednak prostą kontynuacją imperium rzymskiego. Jego upadek (a dokładniej upadek imperium zachodniorzymskiego) około roku 400 pod ciosami barbarzyńców, podobnie jak półtora tysiąca lat wcześniej upadek cywilizacji mykeńskiej (minojskiej), zapoczątkował okres „wieków ciemnych”. W tym czasie południowo-zachodnie krańce Europy stały się peryferiami nowej, dynamicznej cywilizacji arabsko-muzułmańskiej.

W VIII stuleciu Arabowie-muzułmanie podbili prawie cały Półwysep Iberyjski, następnie Sycylię, Baleary, nękali też Sycylię i docierali do południowej Francji. Arabom towarzyszyli Żydzi. W owym czasie Arabowie reprezentowali wyższy poziom wiedzy, nauki i sztuki niż Europejczycy i stworzyli na Półwyspie Iberyjskim wspólny ośrodek, czemu sprzyjały wewnętrzne konflikty w centrum cywilizacji muzułmańskiej – w Bagdadzie (wojny między zwaśnionymi dynastiami Abbasydów i Umajjadów). Sprawily one, że państwo muzułmańskie na Półwyspie Iberyjskim – Kalifat Kordobański – usamodzielniało się oraz dawało schronienie uchodźcom z innych części świata arabsko-muzułmańskiego (Armstrong 2004).

Panowanie Arabów-muzułmanów na Półwyspie Iberyjskim formalnie zakończyło się w roku 1492 (skądinąd roku odkrycia Ameryki), kiedy to ostatni władca ostatniego państwa arabskiego na Półwyspie – Granady (Grenady), poddał miasto chrześcijańskiej Kastylii.

Siedem wieków obecności Arabów-muzułmanów na Półwyspie Iberyjskim, Sycylii, Balearach itd. to również siedem wieków kontaktów, nie tylko wojen, Europejczyków z ich kulturą, sztuką i nauką. Kontakty te zresztą nie ustały w chwili zdobycia Granady – na służbie władców

Kastylii (Hiszpanii) i Portugalii znalazło się wielu nawróconych na chrześcijaństwo Arabów i Żydów. Istniała także wymiana handlowa Europejczyków z Arabami w basenie Morza Śródziemnego. Osobny rozdział kontaktów z Arabami stanowiły wyprawy krzyżowe w XII i XIII stuleciu.

Europejczycy, w pierwszej kolejności ci z Europy południowo-zachodniej, przejęli od Arabów wiele zdobyczy z dziedziny nauk i technologii, w tym tak istotne w późniejszym rozwoju cywilizacji europejskiej, jak żagiel trójkątny (umożliwiający lepsze manewrowanie statkiem na morzu), wiedza astronomiczna i astrolabium (podstawowy instrument astronomiczny, bardzo pomocny w nawigacji), podstawy kartografii (również przydatnej w podróżach morskich), a także „cyfry arabskie” (z bardzo ważną cyfrą zero), niezmiernie ułatwiające prowadzenie rachunków i ksiąg handlowych, i ogólnie wiedza matematyczna oraz medyczna. Do tego można dodać ponowne okrycie klasycznej greckiej filozofii, zwłaszcza Arystotelesa, za arabskim pośrednictwem (zob. Braudel 2006, s. 111–112).

Kontakty z Arabami na Półwyspie Iberyjskim to również wojny, w których kształtujące się państwa chrześcijańskie wypierały państwa muzułmańskie. W trakcie tych wojen, jak już wspomniano, powstały warunki do kontynuacji ekspansji państw chrześcijańskich – Kastylii (Hiszpanii) i Portugalii – poza kontynentem europejskim (Landes 2005, rozdz. 5: „Wielkie otwarcie”, rozdz. 6: „Hej, na wschód”). Wyprawy Kolumba, Vasco da Gamy, Magellana i innych były możliwe z jednej strony dzięki osiągnięciom w sztuce nawigacji przejętym od Arabów, a często bezpośrednio dzięki angażowaniu ich (i Żydów) na statkach, z drugiej zaś – dzięki wsparciu władz państwowych – monarchów hiszpańskich i portugalskich. Władza państwowa doprowadziła więc do usunięcia muzułmanów z Półwyspu (przy zachowaniu niektórych ich osiągnięć) i do ekspansji w postaci wielkich odkryć geograficznych, podboju nowych krajów itd. Portugalskie i hiszpańskie sukcesy w podróżach, odkryciach i podbojach szybko stały się własnością europejską, choćby dlatego, że władcy tych krajów byli zazwyczaj również władcami innych krajów europejskich lub utrzymywali z nimi ścisłe kontakty (np. cesarz Karol V, za którego panowania Hiszpania dokonała podboju Ameryki, był jednocześnie królem Hiszpanii jako Karol I, władcą Niderlandów, królem Burgundii i miał posiadłości we Włoszech). Rozprzestrzenianiu

informacji o odkryciu nowego kontynentu sprzyjał też wynalazek druku, jak również świadoma akcja informacyjna odkrywców⁵.

Odkrycia i podboje zapoczątkowane przez Portugalczyków i Hiszpanów były elementami dynamizmu cywilizacji europejskiej, który trwał jeszcze kilka wieków i spowodował, że w pewnym momencie cywilizacja europejska pod względem poziomu technicznego, ekonomicznego i militarnego prześcignęła wszystkie inne.

Cywilizacja japońska

Proces wybijania się Japonii do roli jednego z centrów cywilizacyjnych świata dzieli się dwa wyraźne stadia-epoki. W pierwszym z nich Japonia „odpączkowywała” od cywilizacji chińsko-azjatyckiej, w drugim – od cywilizacji zachodniej.

Pierwsza epoka trwała od niepamiętnych czasów mniej więcej do połowy I tysiąclecia n.e. (według europejskiej rachuby czasu). W tym okresie nastąpiło zasiedlenie Wysp Japońskich, zapewne przez ludność pochodzącą w większości z kontynentu azjatyckiego (być może z domieszką ludów z wysp Pacyfiku). Cechy antropologiczne i językowe wskazują, że większość ludności Japonii przybyła najprawdopodobniej z terenów Półwyspu Koreańskiego, Mandżurii, dzisiejszej wschodniej Syberii itp., natomiast nie z terytorium dzisiejszych Chin centralnych. Wyspy Japońskie były dla tych ludów terenem kolonizacji.

Bardzo ważne wydarzenie w historii Japonii stanowiło wprowadzenie z Chin, za pośrednictwem Korei, mokrej uprawy ryżu w III w. n.e. Przejście do niej od zbieractwa, łowiectwa i suchej uprawy ryżu, mniej wydajnej od mokrej, spowodowało rewolucję demograficzną – szybki przyrost liczby ludności na terenach, gdzie hodowano to zboże, oraz społeczną – konieczność współpracy wielkich zespołów ludzkich (Andressen 2004, s. 27). Wzrost liczby ludności z jednej strony powodował dalsze posuwanie się osadnictwa i podboju od południa (od wyspy Kiusiu położonej w pobliżu Półwyspu Koreańskiego) w kierunku

⁵ Jak pisze Landes (2005, s. 124), opierając się na pracy T. Gomeza (1992, s. 95): „Sam Kolumb się o to postarał. Po powrocie do Hiszpanii w 1493 roku list o odkryciu Nowego Świata został wydrukowany trzynaście razy – raz po hiszpańsku, dziewięć razy po łacinie i trzy razy po włosku”.

północno-wschodnim (wyspa Honsiu, Sikoku). Z drugiej strony umożliwił osiągnięcie „masy krytycznej” niezbędnej do wytworzenia odrębnej organizacji państwowej i centrum cywilizacyjnego.

Wpływy z kontynentu azjatyckiego nie ograniczyły się do migracji ludności i dyfuzji uprawy ryżu. Istniały tu również wpływy kulturowe i polityczne ze strony cywilizacji chińskiej – przejście pisma chińskiego wraz z licznym chińskim słownictwem, języka chińskiego jako języka wysokiej kultury, a także pochodzących z Chin lub przyswajanych za ich pośrednictwem systemów filozoficzno-religijnych buddyzmu, taoizmu, konfucjanizmu, ideologii władzy itd. Przez pewien czas Japonia znajdowała się także w zasięgu bezpośredniej władzy politycznej tego kraju. Chińskie zapożyczenia kulturowe nie spowodowały jednak całkowitego upodobnienia się jej do Chin – powstała oryginalna kultura (cywilizacja) japońska.

Wspomniane wcześniej osiągnięcie demograficznej „masy krytycznej”, przejście od Chin idei władzy państwowej (cesarza), oddalanie się geograficznego punktu ciężkości ludności i państwowości od południowego krańca archipelagu (a więc i od kontynentu azjatyckiego), wreszcie słabość polityczna Chin spowodowały, że około połowy I tysiąclecia n.e. Japonia ukształtowała się jako osobne państwo-cywilizacja, zrywając „pępowinę” z cywilizacją chińską i przestając być jej peryferiami. Stała się państwem-cywilizacją mającym poczucie własnej tożsamości i niezależności, które mobilizowało do stawienia czoła inwazjom mongolskim w XIII wieku⁶.

Pod koniec XVI w. Japonia weszła w orbitę cywilizacji europejskiej (za sprawą żeglarzy, kupców i misjonarzy, głównie portugalskich i holenderskich). W zetknięciu z cywilizacją europejską przypadała jej rola peryferii, z czym nie mogli się pogodzić Japończycy (a konkretnie rządząca w tym czasie dynastia szogunów Tokugawa). Reakcją było w pierwszej połowie XVII w. niemal zupełne zerwanie kontaktów z cywilizacją europejską (w tym prawie całkowite wyłączenie chrześcijaństwa, które

⁶ Były dwie mongolskie inwazje na Japonię – w 1274 i 1281 r. W tej drugiej, jak podaje Gelber (2001, s. 9), inwazji wzięło udział 170 tys. żołnierzy i 4500 statków, co jest porównywalne z liczbą żołnierzy i statków w anglo-amerykańskiej inwazji na Normandię w 1944 r. W odparciu drugiej inwazji Japończykom bardzo pomogła burza („boski wiatr” – po japońsku *kamikadze*), która zdziesiątkowała armię mongolską.

zdążyło zdobyć licznych wyznawców). Izolacja Japonii trwała do połowy XIX stulecia.

W połowie XIX w. cywilizacja zachodnia ponownie rzuciła wyzwanie Japonii – Amerykanie, a później Brytyjczycy, demonstrując przewagę militarną, wymusili otwarcie Japonii na handel z resztą świata i przyznanie zachodnim mocarstwom przywilejów handlowych (m.in. narzucili jej niskie stawki celne na importowane do Japonii towary). Nastąpiło narzucone nawiązanie kontaktów handlowych i dyplomatycznych.

Powyższe wydarzenie zapoczątkowało to, co wyżej zostało nazwane drugim stadium wyłaniania się japońskiego centrum cywilizacyjnego. Upokorzenie spowodowane przyjęciem przez rządzących szogunów warunków narzuconych przez obce mocarstwa, świadomość własnej słabości militarnej i gospodarczej oraz chęć zachowania niezależności uruchomiły proces głębokich przemian zwanych modernizacją lub westernizacją. Japończycy uświadomili sobie, że aby sprostać wyzwaniu Zachodu, muszą się nauczyć odeń wielu rzeczy – technologii, organizacji armii, władzy politycznej (przyjęcie konstytucji, ustanowienie systemu partyjnego, centralizacja państwa), organizacji społeczeństwa (likwidacja klasy samurajów), a także opracować na wzór europejski standardowy język narodowy i propagować go w całym kraju, wprowadzić powszechną oświatę itd. Szczytowy okres zmian przypada na okres zwany Meiji (Landes 2005, rozdz. 23: „Epoka Meiji”; Andressen 2004, rozdz. 3: „Modernizacja i imperializm”, Gelber 2001, rozdz. „Imitation and rejection”).

Ważnym czynnikiem zmian było uczenie się – wysyłanie studentów po nauki do Ameryki i Europy i intensywne studiowanie źródeł sukcesu Zachodu, zwłaszcza tych państw, które odniosły największe sukcesy, takich jak Prusy (Niemcy).

Polityka modernizacji w szybkim czasie sprawiła, że Japonia stała się jednym z centrów polityczno-militarnych i gospodarczych świata. Zwycięska wojna z europejskim mocarstwem – Rosją, w roku 1905 potwierdziła rolę Japonii jako jednego ze światowych centrów. Późniejsze wydarzenia – japoński imperializm, II wojna światowa i klęska w wojnie ze Stanami Zjednoczonymi, a następnie „cud gospodarczy” są konsekwencjami zapoczątkowanego w połowie XIX w. procesu wybijania się Japonii do roli jednego z centrów cywilizacyjnych.

Cywilizacja US-amerykańska

Niezbyt zgrabne określenie „cywilizacja US-amerykańska”, a nie po prostu „amerykańska”, ma zwrócić uwagę na to, że nie chodzi tu o całą Amerykę, składającą się przecież z wielu krajów na dwu kontynentach zachodniej półkuli, a konkretnie o cywilizację, której centrum stanowią Stany Zjednoczone, a jej zarodkiem było ich Wschodnie Wybrzeże.

Cywilizacja, o której mowa, pojawiła się na obszarze „pustym” – tzn. rzadko zaludnionym i zamieszkanym przez ludność, która praktycznie nie brała udziału w jej tworzeniu. Obszar ten – atlantyckie wybrzeże Ameryki Północnej – w XVII w. stał się peryferiami ekspandującej cywilizacji europejskiej jako miejsce osadnictwa holenderskiego i brytyjskiego (przez czym osadnictwo brytyjskie, jakkolwiek nieco późniejsze, uzyskało dominację demograficzną i polityczną). Pewną rolę odegrało też osadnictwo francuskie, które lokowało się bardziej na zachód od brytyjskiego (angielskiego). Osadnictwo europejskie motywowane było trzema czynnikami: chęcią znalezienia dogodnych warunków do życia, zwłaszcza wolnych terenów do uprawy roli, chęcią znalezienia miejsca, gdzie można swobodnie wyznawać swoją religię i zasady moralne (dotyczy to zwłaszcza emigracji purytanów brytyjskich) oraz dążeniem władców (angielskich i francuskich) do zdobycia nowych terenów i rozszerzenia swojej władzy.

Cechy kulturowe osadników anglosaskich, w tym etos pracy i przedsiębiorczości, oszczędność, szacunek dla wykształcenia, dążenie do sukcesu ekonomicznego, przeświadczenie o własnej wartości (przeznaczeniu danym przez Boga) i wyższości nad innymi ludami oraz związane z tym przekonanie o swoim prawie do dysponowania napotkaną ziemią i jej bogactwami, w połączeniu z warunkami naturalnymi dały mieszaninę, z której wyłoniło się nowe dynamiczne i ekspansywne centrum cywilizacyjne. Pod koniec XVIII w. osiągnęło ono masę krytyczną umożliwiającą zerwanie więzi zależności politycznej, gospodarczej i kulturowej z macierzą – Wielką Brytanią⁷.

⁷ Obszerną, choć jednostronną, analizę przyczyn wyłaniania się USA jako potęgi politycznej i gospodarczej daje Landes (2005, rozdz. 19: „Pogranicza”). Autor ten w analizie sukcesu Anglosasów w Ameryce pomija na przykład nieodpłatną pracę niewolników i odbieranie ziemi (oraz środków do życia) rdzennej ludności indiańskiej. Bardziej wyważoną analizę wyłaniania się Stanów Zjednoczonych jako cywilizacji przedstawia Braudel (2006, rozdz. 2 część 2: „Ameryka właściwa: Stany Zjednoczone”).

Powstałe państwo – Stany Zjednoczone – pozwalało na polityczne uniezależnienie się od dawnej metropolii oraz odrzucenie niekorzystnego ekonomicznego podziału pracy między kolonią i metropolią, ustanowiło prawne ramy życia społecznego i gospodarczego, a wreszcie było instrumentem terytorialnej ekspansji i graczem na międzynarodowej scenie politycznej. Państwo to stało się także potężnym podmiotem gospodarczym – zwłaszcza jego wydatki zbrojeniowe okazały się ważnym kołem napędowym gospodarki i technologii USA.

Uniezależnienie się kolonii brytyjskich od Wielkiej Brytanii pod koniec XVIII w. nie oznaczało zerwania powiązań z tym krajem i z Europą. Wręcz przeciwnie. Do Ameryki w dalszym ciągu, i to jeszcze intensywniej, napływali osadnicy przyciągnięci możliwością znalezienia ziem pod uprawę lub pracy w powstającym przemyśle i rozwijających się miastach. Przybywali uchodźcy polityczni prześladowani z racji religii lub przekonań politycznych, a także przedsiębiorcy i wynalazcy, zwłaszcza brytyjscy, szukający rynków zbytu na swoje towary i wynalazki. Wraz z imigrantami napływały też kapitał i wiedza.

W wyniku powyższych procesów wyłaniające się centrum cywilizacyjne ekspandowało demograficznie, ekonomicznie, militarnie, politycznie, a wreszcie terytorialnie – zajmowane były, jeśli trzeba, to siłą, podstępem, za pomocą transakcji kupna, ziemie na zachód od obszaru załączkowego – obszary niezamieszkane, takie, na których mieszka rdzena ludność (Indianie), i terytoria należące do obcych państw (Meksyku, Francji, Rosji, a po dotarciu do Pacyfiku – niezależne wyspiarskie królestwa, takie jak Hawaje czy hiszpańska kolonia Filipiny).

Wielkim bodźcem dla rozwoju cywilizacji US-amerykańskiej był kryzys Europy w I połowie XX w. Dwie wojny światowe w Europie i spowodowane nimi zniszczenia oraz udział w nich Stanów Zjednoczonych, a także prześladowania polityczne na Starym Kontynencie wywołane ideologiami totalitarnymi i nacjonalizmami z jednej strony powodowały falę emigracji do USA, obejmujących m.in. ludzi z wiedzą i kapitałem (napływ niezwykle cennych jeńców wojennych z Niemiec, jak choćby Werner von Braun, w Niemczech twórca broni V1 i V2, a w Ameryce – programu podboju kosmosu), a z drugiej – stwarzały bodziec do rozwoju potencjału militarnego i popyt na amerykańskie towary na wygłodniałym rynku europejskim. Wydatki wojenne przy minimalnych stratach, wyścig zbrojeń i wyścig w kosmosie w okresie zimnej wojny przyczyniły się

do rozwoju gospodarczego i technologicznego USA oraz wzmocnienia ich potęgi politycznej i militarnej. Ważną „zdobyczą wojenną” Stanów Zjednoczonych był też międzynarodowy ład ekonomiczny (międzynarodowy system walutowy) – tzw. system z Bretton Woods (wprowadzony w 1944 r.) ustanawiający dolar amerykański walutą światową wraz ze wszystkimi wynikającymi z tego korzyściami dla USA.

W efekcie opisanych procesów powstało centrum cywilizacyjne, które pod koniec XX w. zajęło pozycję numer jeden na świecie nie tylko pod względem polityczno-militarnym i techniczno-ekonomicznym, lecz także kulturowo-ideologicznym.

Reasumując, można powiedzieć, że cywilizacja US-amerykańska jest odpryskiem (transplantacją) cywilizacji europejskiej i że w kluczowym okresie swojego rozwoju żywiła się demograficznymi, technologicznymi, kapitałowymi i intelektualnymi zasobami Europy.

Cywilizacja arabsko-muzułmańska

Tereny, na których w VII w. pojawiła się nowa religia, islam, a więc półpustynne i pustynne obszary Półwyspu Arabskiego, można uznać za peryferie lepiej rozwiniętych gospodarczo i kulturowo obszarów położonych bardziej na północ, a zdominowanych przez chrześcijan i żydów, będących spadkobiercami cywilizacji hellenistycznej i znajdujących się w orbicie wpływów państwa bizantyjskiego. Ludność arabska, składająca się z licznych plemion i rodów i wyznająca wierzenia, które można nazwać animistycznymi, zajmowała się głównie hodowlą wielbłądów i handlem, dużo czasu i energii wydając na częste wojny pomiędzy sobą. W swoich wędrówkach i handlu Arabowie kontaktowali się z chrześcijanami i żydami. Kulturowa peryferyjność islamu w stosunku do chrześcijaństwa i judaizmu przejawia się w samej doktrynie islamu pozostającej pod silnym wpływem tych dwu religii, jako rodzaj ich syntezy i rozwinięcia (Armstrong 2004; Hourani 2003).

Islam („poddanie się Bogu”), którego głosicielem na początku VII w. był kupiec z Mekki, Mahomet (zapoznał się on z religiami żydów i chrześcijan dzięki swoim kontaktom handlowym), zrewolucjonizował życie Arabów. W pierwszym rzędzie położył kres wewnętrznym konfliktom. Energia społeczna, która wcześniej spalała się we wzajemnych wojnach,

teraz eksplodowała na zewnątrz. Arabowie-muzułmanie podbijali coraz to nowe tereny. W ciągu zaledwie 100 lat zajęli obszar Afryki, Europy i Azji od Oceanu Atlantyckiego (łącznie z Półwyspem Iberyjskim) na zachodzie po Persję i Turkiestan na wschodzie, zagrażając Francji, Bizancjum i Chinom.

Podboje Arabów-muzułmanów nie były wynikiem jedynie ich przewagi militarnej, lecz także atrakcyjności religii muzułmańskiej – prostej w doktrynie i odpowiadającej interesom mas przez swój egalitaryzm społeczny, głoszący obowiązki bogatych wobec biednych oraz rządzących wobec rządzonych. Idee te często wyraźnie różniły się od praktyk, z którymi miała do czynienia ludność przed podbojem arabskim, na przykład na terenach pod panowaniem Bizancjum. Dla wielu mieszkańców tych ziem Arabowie-muzułmanie byli nie tyle najeźdźcami, ile wyzwoliciełami.

Ważny czynnik ekspansji arabsko-muzułmańskiej w pierwszym okresie stanowiła religijna tolerancja Arabów-muzułmanów oraz ich zdolność i chęć korzystania z osiągnięć cywilizacyjnych zajmowanych ludów. Tolerancyjność ta sprawiała, że ludność podbijanych terytoriów nie okazywała takiego oporu, jaki byłby możliwy, gdyby nowi władcy narzucali swoją wiarę i obyczaje siłą. Przechodzenie na islam miało w tym czasie na ogół charakter dobrowolny, wynikało z przekonania o słuszności religii i z jej atrakcyjności społecznej. Tolerancyjność oraz chęć i zdolność do korzystania z cudzych osiągnięć sprawiły, że z Arabami-muzułmanami chętnie współpracowali przedstawiciele innych ludów i religii, w tym żydzi, którzy towarzyszyli im w ich wędrówkach i podbojach, przechodząc na arabski (zapisywany literami hebrajskimi) jako język potoczny.

Po podboju wysoko rozwiniętych obszarów Mezopotamii, Syrii i Palestyny oraz pokonaniu perskiej monarchii Sassanidów, polityczny, gospodarczy i kulturowy punkt ciężkości imperium arabsko-muzułmańskiego przesunął się do Mezopotamii i Syrii z takimi centrami, jak Bagdad i Damaszek. Rodzinne miasto Mahometa, Mekka, pozostało jedynie symbolem religijnym i miejscem pielgrzymek pobożnych muzułmanów.

Przechodzenie na islam ludności wysoko rozwiniętych obszarów Bliskiego Wschodu oraz chęć i zdolność Arabów-muzułmanów do uczenia się od podbitych ludów spowodowały przejście przez nich i rozwinięcie zdobyczy cywilizacji tamtych ziem. Formą uczenia się Arabów-muzułmanów od ludów reprezentujących wyższy poziom wiedzy był na

przykład bagdadzki Dom Wiedzy zawierający bibliotekę, centrum przekładów (gdzie chrześcijanie nestorianie przekładali na arabski dzieła starożytnych greckich uczonych) i obserwatorium astronomiczne (Braudel 2006, s. 105). Dotyczy to nauk ścisłych i technicznych: matematyki (przypominają o tym arabski termin „algebra”, pojęcie „cyfry arabskie” itd.), astronomii, a także architektury (wspaniałe budowle), filozofii, historiografii, medycyny itd. Do tego doszły osiągnięcia w dziedzinie literatury doprowadzające do ukształtowania się klasycznego języka arabskiego (Danecki 2000). Ostatnie wieki I tysiąclecia n.e. były bez wątpienia okresem świetności cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, promieniującej na inne obszary, w tym, jak już była mowa, na cywilizację chrześcijańsko-europejską. Osiągnięcia cywilizacji muzułmańskiej przyczyniały się też do ekspansji islamu oraz języka arabskiego – dawały muzułmanom wiarę w siebie i swoją religię, a innym obiecywały włączenie się do tej wspaniałej cywilizacji pod warunkiem przyjęcia islamu.

Późniejsza ewolucja cywilizacji muzułmańskiej, jej stagnacja i regres pod względem poziomu rozwoju gospodarczego, technicznego i intelektualnego w stosunku do innych cywilizacji, zwłaszcza europejskiej, choć niezwykle interesująca, znajduje się poza tematem tego opracowania.

Cywilizacja rosyjska (moskiewska)

We wczesnym średniowieczu tereny, na których dziś leży Moskwa, znajdowały się nie tyle na obrzeżach ówczesnych cywilizacji, ile poza nimi. Istotną zmianę wprowadziło pojawienie się skandynawskich Waregów (niekiedy zwanych także Rusami) – kupców-rozbójników, którzy niedaleko od późniejszej Moskwy znaleźli szlak prowadzący rzekami od Morza Bałtyckiego do Morza Czarnego (zwany szlakiem „od Waregów do Greków”). Zbudowali na nim grody – w tym najważniejsze: Nowogród Wielki i Kijów, i stworzyli organizację państwową, załóżek państwa ruskiego, z centrami w dwóch wymienionych ośrodkach. Z czasem skandynawscy Waregowie (Rusowie) ulegli językowej sławizacji wskutek ilościowej przewagi Słowian na tym terenie (Gumilow 2004).

Kontakty z Bizancjum, jakie Rusowie utrzymywali przy okazji handlu i najazdów na Bizancjum tudzież obrony przed Bizancjum spowodowały wciągnięcie Rusów i ich państwa – Rusi – w orbitę kulturowych

i politycznych wpływów Bizancjum i chrześcijaństwa w wersji wschodniej (prawosławnej). Od Bizancjum późniejsza cywilizacja rosyjska (moskiewska) przejęła ważne cechy kulturowe i polityczne: religię prawosławną (w tym związane z nią pismo – cyrylicę), charakterystyczną duchowość (czy uduchowienie) oraz nieufność, a nawet wrogość do odwiecznego rywala Bizancjum, łacińskiego Zachodu, któremu przypisuje się materializm, perfidię i wiarołomstwo. Głównym centrum Rusi był wówczas Kijów. Moskwa pojawiła się w XIII w. jako jedno z wielu pomniejszych księstw.

Sytuacja zmieniła się radykalnie w XIII w. Na jego początku wskutek rozbitcia feudalnego i wewnętrznych konfliktów rozpadła się Ruś Kijowska, Kijów tracił na znaczeniu, a zyskiwały księstwa, w tym Moskwa. Wkrótce potem nastąpiła inwazja mongolska, która ostatecznie położyła kres państwu kijowskiemu i rozpoczęła trwający 200 lat okres panowania Mongołów, zwanych też Tatarami, na Rusi. Ruś stała się peryferiami wielkiego imperium mongolskiego, które w pewnym momencie (ok. roku 1240) obejmowało tak odległe miejsca, jak Moskwa, Bagdad, Pekin i Hanoi, a mongolskie wyprawy docierały do Polski (bitwa pod Legnicą w 1241 r.), na Węgry, do Egiptu, do północnych Indii, na Jawę i Japonię. Panowanie Tatarów na Rusi powodowało ruchy migracyjne ludności w nadziei na uniknięcie jego ciężarów – z południa na północ. Korzystała na tym m.in. Moskwa, która uzyskała w ten sposób potencjał demograficzny niezbędny do uruchomienia procesu rozwoju. Moskwa cieszyła się szczególnymi względami Tatarów – wybrana została przez nich do zbierania haraczy z miast ruskich dla Tatarów, w zamian za co ci wspierali ją w rywalizacji z innymi miastami ruskimi oraz w walce z Zachodem (Szwecją, Zakonem Kawalerów Mieczowych, Litwą). Powstała szczególna symbioza tatarsko-moskiewska z jednej strony zależności i panowania, z drugiej zaś współpracy⁸. Następowo przenikanie kultury tatarsko-mongolskiej do kultury państwa moskiewskiego. Relacje moskiewsko-tatarskie zmieniły się w XV w., kiedy to najpierw Moskwa zaprzestała płacenia haraczu, a następnie, za panowania Iwana

⁸ Bardzo wymowny jest tytuł jednej z części książki Lwa Gumilowa (2004) o historii Rosji: „W sojuszu z Ordą”. Część ta traktuje o relacjach Moskwy z Tatarami. Jak widać, okresu tego Gumilow nie nazywa „niewolą tatarską”, ale właśnie „sojuszem z Ordą”. Daniny składane Tatarom przez Moskwę autor ten nie określa mianem haraczu, lecz opłaty za usługi, jakie Tatarzy świadczyli Moskwie.

Groźnego, pokonała Tatarów, zdobywając ich stolicę Kazań. Kontakt Moskwy z Tatarami, chociaż role się odwróciły, nie zanikł. Tatarzy, często przechodząc na prawosławie, wstępowali na służbę do władców moskiewskich.

Kontakt z Tatarami przyniósł Moskwie z jednej strony wyniesienie do pozycji głównego ruskiego księstwa, a z drugiej – wiedzę o wielkich przestrzeniach Euroazji, ideę panowania nad tymi obszarami oraz specyficzną kulturę polityczną, symbolizowaną przez ideę samodzierżawia (jedynowładztwa). Wiedza o przestrzeniach Eurazji i chęć panowania nad nimi wkrótce dadzą efekt w postaci ekspansji na przełomie XVI i XVII w. na wschód i dotarcia do Oceanu Spokojnego i dalej – na Alaskę.

W czasie gdy Moskwa wyzwalała się spod panowania Tatarów, pod ciosami Turków osmańskich padł Konstantynopol i znikło cesarstwo bizantyjskie, co wzmocniło politycznie i kulturowo Moskwę. Moskwa uważała się za „trzeci Rzym”, pełnoprawnego spadkobiercę i kontynuatora imperium rzymskiego. Ściągali do niej duchowni i uczeni prawosławni z terenów zajętych przez Turków. Moskwa zyskała pozycję głównego centrum i obrońcy prawosławia.

Ekspandująca Moskwa, przekształcająca się w Rosję, weszła w kontakt z cywilizacją Zachodu (europejską). Pierwszym najbardziej intensywnym jego przejawem była rywalizacja z Rzeczpospolitą w XVI i XVII w. Kontakt ten z jednej strony umożliwił przejęcie pewnych osiągnięć tej cywilizacji (wielkim zasileniem intelektualnym Moskwy było przyłączenie lewobrzeżnej – tj. wschodniej – Ukrainy po powstaniu Chmielnickiego w 1654 r.), a z drugiej – uświadomił przywódcom Rosji skalę jej technicznego, ekonomicznego i intelektualnego zapóźnienia w stosunku do Zachodu. Rozpoczął się proces modernizacji Rosji, tzn. zapożyczania technicznych oraz gospodarczych osiągnięć i politycznych idei Zachodu do państwa rosyjskiego. Symbolem tego był car Piotr I Wielki, który w młodości przebywał na Zachodzie (jako cieśla pracował w stoczni w Holandii). Przeszczepianie na grunt rosyjski cywilizacji zachodniej to przede wszystkim docenienie morza i ekspansji zamorskiej, a także związane z tym przemysłu morskiego i morskiej floty wojennej oraz wspieranie rzemiosła i przemysłu. Ponadto car wprowadzał też inne zmiany, o charakterze kulturowym, dotyczące na przykład wyglądu ludzi (przymus golenia się mężczyzn), języka i pisma rosyjskiego (reformacja cyrylicy

upodabniająca kształt liter do liter alfabetu łacińskiego, wprowadzenie nowych nazw miesięcy, wzorowanych na nazwach w językach zachodnich itd.). Symbolem nowej Rosji stało się zbudowanie nowej stolicy Petersburga nad Morzem Bałtyckim.

Wychodząca na świat imperialna Rosja nawiązywała coraz intensywniejsze kontakty – dyplomatyczne, dynastyczne, polityczne, gospodarcze, kulturowe – z Zachodem. Rosja przekształcała się w imperium o ambicjach światowych, a jej stolica stała się miastem kosmopolitycznym. Szczególnie przyczyniła się do tego caryca Katarzyna II, z pochodzenia Niemka, na której dworze co najmniej równie często mówiło się i pisało po francusku i niemiecku jak po rosyjsku. Imperialna Rosja otwierała się na świat, na tych, którzy swoją pracą, kapitałem i talentami mogli się przyczynić do wzrostu potęgi imperium. Wielki potencjał Rosji przyciągał takich ludzi: rzemieślników, kupców, wojskowych, żeglarzy itd. Z Niemiec sprowadzano też rolników (tzw. Niemcy wołżańscy), którzy mieli podnieść poziom produkcji i wiedzy rolniczej.

W wyniku powyższych procesów w XIX w. Rosja stała się jednym z centrów politycznych ówczesnego świata, rosnącą potęgą gospodarczą, krajem o odrębnej kulturze łączącej elementy słowiańskie z bizantyjsko-prawosławnymi, tatarsko-mongolskimi i zachodnioeuropejskimi.

W XX w. kolejna importowana z Zachodu idea – modernizacji i komunizmu – przeszczepiona na rosyjski grunt wywołała rewolucję bolszewicką i spowodowała przekształcenie Rosji w imperium, które przez kilkadziesiąt lat, od zakończenia II wojny światowej do swojego rozpadu w latach 1989–1991, było jedną z dwu (obok Stanów Zjednoczonych) potęg polityczno-militarnych i ideologicznych świata.

Powrót Chin

W XIX w. Chińczycy boleśnie się przekonali, że ich kraj nie jest centrum świata – największym osiągnięciem ludzkiej cywilizacji, któremu inne ludy winne są podziw i hołd. Bezceremonialne panoszenie się w Chinach „barbarzyńskich” mocarstw europejskich, a pod koniec stulecia również tradycyjnie lekceważonej Japonii, i ich niekwestionowana militarna wyższość (potwierdzona w licznych wojnach z Chinami) uświadomiły Chińczykom układ sił na świecie. Był to nie tylko układ

sił militarno-politycznych, lecz także technologicznych, ekonomicznych i intelektualnych. Do Chińczyków dotarła prawda o chińskim zapóźnieniu w stosunku do Zachodu, o tym, że Chiny dawno przestały być centrum cywilizacji światowej (Gelber 2001, rozdz. 4 i 5).

Konfrontacja z Zachodem (oraz z Japonią), wciągnięcie Chin jako półkolonii i peryferii do systemu światowego, wytrąciły kraj ten z równowagi społecznej, politycznej i ideologicznej (mentalnej). Rozpoczął się ferment, który ostatecznie zakończył się wraz ze zwycięstwem rewolucji komunistycznej w 1949 r. Elementami tego fermentu były wojny z przeciwnikami zewnętrznymi (wojny opiumowe z mocarstwami zachodnimi, powstanie bokserów wymierzone w obce mocarstwa i rodzimych kolaborantów, wojny obronne z Japonią), rewolucje i wojny domowe (obalenie cesarstwa i ustanowienie republiki demokratycznej w 1911 r., obalenie republiki demokratycznej i ustanowienie republiki socjalistycznej, wojna domowa między narodowcami a komunistami), mniejsze i większe krwawe rewolty (w tym kosztujące miliony ofiar powstanie taipingów – sekty o inspiracjach chrześcijańskich, stłumione przez wojska państw europejskich), utrata części terytoriów uznawanych przez Chińczyków za należące do Cesarstwa Chińskiego (m.in. Mongolii) itd.

Odpowiedzią Chin na zachodnie (i japońskie) wyzwanie był, wzorem Japonii, import zachodnich idei – nacjonalizmu, modernizacji, demokracji parlamentarnej i socjalizmu (komunizmu), przeniesionych na chiński grunt. Jak już wspomniano, zwycięstwo komunistów w roku 1949 (nie licząc Tajwanu, gdzie narodowcy z partii Guomindang [Kuomintang] utrzymali władzę) zakończyło okres fermentu oraz obcej obecności w Chinach (nie licząc radzieckich doradców przez pewien czas).

Po roku 1949 Chiny Ludowe (ChRL) Mao Zedonga (Mao Tse Tung) wybrały drogę podobną do cesarskich Chin sprzed europejskiego wtargnięcia – drogę izolacji. Prezentowały bardzo niski poziom rozwoju gospodarczego i technologicznego, nie istniały w światowym handlu i cyrkulacji kapitału. Mimo pewnych ambicji w dziedzinie szerzenia chińskiej wersji socjalizmu i bycia przywódcą ubogich tego świata Chiny miały znikome wpływy polityczne na świecie i były słabe militarnie (co potwierdził choćby krótki konflikt zbrojny z Wietnamem w 1978 r.).

Sytuacja zaczęła się zmieniać w roku 1978, kiedy po śmierci Mao władzę *de facto* przejął Deng Xiaoping i zaczął wdrażać reformy. Kontynuowane przez jego następców, zawierają one dwa zasadnicze

elementy: liberalizację wewnętrznego życia gospodarczego i gospodarcze otwarcie się na świat (jedno i drugie, oczywiście, dozowane i kontrolowane). Liberalizacja gospodarcza, która rozpoczęła się w rolnictwie, uruchomiła procesy wzrostu gospodarczego, w tym zwiększenia produkcji żywności, dzięki czemu Chiny uporały się z tradycyjną zimą – głodem. Otwarcie gospodarcze na świat spowodowało napływ kapitału zagranicznego wraz z nowymi technologiami i *know-how*. Ważnymi pośrednikami w tym napływie były, paradoksalnie, pozostałości kolonialnej obecności Europejczyków w Chinach i Azji – Hongkong i Singapur oraz Tajwan – efekt niepełnego zwycięstwa komunistów nad narodowcami.

Wzrost gospodarczy Chin powoduje wzrost zamożności ludności i przedsiębiorstw, pojawiają się oszczędności. Kulturowo uwarunkowana i stymulowana przez rozwiązania systemowe (brak lub słaby rozwój ubezpieczeń społecznych) oszczędność prowadzi do akumulacji kapitału, który zaczyna być lokowany za granicą, przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych, finansując amerykański deficyt budżetowy, a pośrednio – amerykańskich konsumentów. Otwarcie na świat, oprócz napływu zagranicznego kapitału i *know-how*, stwarza warunki do ekspansji eksportowej – najpierw w dziedzinach nisko wiedzochłonnych, gdzie Chiny wygrywają taniością, m.in. sztucznie podtrzymywaną administracyjnie regulowanym niskim kursem juana.

Ważnym elementem strategii gospodarczej jest modernizacja technologiczna. Służą temu wspomniane inwestycje zagraniczne, a także uczenie się od wyżej zaawansowanych krajów – wysyłanie studentów na studia za granicę, zwłaszcza do Stanów Zjednoczonych, sprowadzanie zagranicznych naukowców, szczególnie z chińskiej diaspory, oraz kupowanie i kopiowanie zagranicznych rozwiązań technologicznych (mocno rozwinięty tzw. *reverse engineering*, tzn. „inżynieria odwrotna”).

Bardzo szybki wzrost gospodarczy po roku 1978 (średnioroczny wzrost PKB przekraczający 10%) w połączeniu z wielkością kraju mierzoną liczbą ludności (około 1,3 mld) przynoszą szybki postęp Chin pod względem wielkości PKB. W roku 2010 Chiny oficjalnie wyszły na drugie miejsce na świecie, wyprzedzając Japonię i pozostając jedynie za USA. Wzrostowi gospodarczemu towarzyszy zmiana w strukturze gospodarczej – rozwój technologiczny, czego symbolem może być wystrzelenie pierwszego chińskiego pojazdu kosmicznego z kosmonautą czy superszybkie koleje. Chiny coraz więcej znaczą w gospodarce

światowej. Są już nie tylko trudną do pokonania konkurencją w dziedzinie tanich pracochłonnych produktów. Swoim popytem na surowce windują ceny surowców energetycznych, rud żelaza i wyrobów hutniczych oraz innych. Zarazem, mając największe na świecie rezerwy walutowe, stają się głównym kredytodawcą świata, w tym Stanów Zjednoczonych, a w ostatnich latach również wielkim inwestorem bezpośrednim, kupując zakłady przemysłowe, złoża surowców itd. Sukcesy gospodarcze Chin, w tym odporność na niedawny kryzys kontrastująca z trudnościami gospodarczymi krajów Zachodu, powodują wzrost popularności na świecie „chińskiego modelu gospodarczego” (tzw. konsensusu pekińskiego), którego kluczowym elementem jest istotna rola państwa w gospodarce. Rośnie też potencjał militarny i znaczenie polityczne Chin, jak również poczucie własnej siły, choć w dalszym ciągu są one mniejsze niż chiński potencjał gospodarczy i demograficzny.

Powrót Chin jako jednego z dwu czołowych mocarstw na świecie z perspektywą zajęcia pierwszego miejsca w dającej się przewidzieć przyszłości rodzi szereg pytań: jak długo będą Chiny powstrzymywać swoje ambicje polityczne? Czy będą chciały wziąć rewanż za upokorzenia (i straty terytorialne) XIX i początków XX w.? Jak zareagują Stany Zjednoczone na perspektywę utraty pozycji numer jeden? Jak mają zareagować kraje wysoko rozwinięte na perspektywę chińskiej konkurencji w dziedzinie do tej pory dla nich zarezerwowanej, tzn. wyrobów *high-tech*? Jak zmieni się sytuacja na rynku żywnościowym świata (czy Chiny będą samowystarczalne, czy staną się wielkim importem żywności, windując ceny i zmieniając znaczenie rolnictwa na świecie)? Jak będą zachowywać się Chiny w dziedzinie ochrony środowiska i zmian klimatycznych (jak do tej pory z powodzeniem torpedują ulubioną europejską ideę walki z zanieczyszczeniem środowiska i zmianami klimatycznymi)?

Załączki nowych centrów systemu światowego na początku XXI w.: Indie, Brazylia i inni

Niezależnie od wielkich różnic między Indiami i Brazylią pod względem historii, kultury, liczby ludności, położenia geograficznego i geopolitycznego itd., obydwa kraje mają wiele wspólnego. W pewnym okresie swojej historii były koloniami europejskich imperiów: Brazylia

– Portugalii, a Indie – Wielkiej Brytanii. W XIX i przez większość XX w. były to zdecydowanie kraje peryferii systemu światowego: cechowały się niskim poziomem rozwoju gospodarczego, niską stopą życiową ludności (przy olbrzymich rozpiętościach społecznych w tym zakresie), niskim poziomem technicznym, zależnością od zagranicznych źródeł kapitału i technologii oraz małą lub żadną aktywnością polityczną i gospodarczą na arenie światowej. Dodatkową wspólną cechą był w XX stuleciu szybki przyrost naturalny i wzrost liczby ludności, co z jednej strony oznaczało zwiększenie potencjału politycznego tych krajów, a z drugiej – utrudniało poprawę warunków życiowych ludności oraz tworzyło presję na środowisko naturalne. Obydwa kraje mogły służyć jako ilustracja teorii o zakłętym kręgu ubóstwa i teorii zależności.

Po II wojnie światowej rządy tych państw (w przypadku Indii chodziło o państwo niedawno utworzone) realizowały politykę wspierania wzrostu gospodarczego i poprawy warunków życiowych ludności, której istotnymi elementami były etatyzm, chęć uniezależnienia się od centrów gospodarki światowej, poleganie na własnych siłach (tzw. polityka substytucji importu). Dla realizacji tych celów rządy wspierały rozwój przemysłu lub bezpośrednio tworzyły przedsiębiorstwa przemysłowe, otaczając je ochroną przed konkurencją krajów wyżej rozwiniętych, propagowały bardziej wydajne techniki produkcji rolnej (słynna „zielona rewolucja” w Indiach), wspierały rozwój oświaty i przełamywanie barier społecznych (dotyczy to zwłaszcza Indii, gdzie mocno promowano awans społeczny najniższych kast i starano się zatrzeć sam podział na kasty), budowały też infrastrukturę.

Przez kilka dziesięcioleci sytuacja tych krajów nie ulegała zasadniczym zmianom: wzrost gospodarczy był w większości „zjadany” przez szybki przyrost liczby ludności, wspierane przez państwo przedsiębiorstwa pozostawały mało rentowne i niezdolne do konkurencji międzynarodowej, kraje te były importerami technologii, same eksportując wyroby nisko przetworzone i produkty rolne, nie miały też większego znaczenia w polityce międzynarodowej (nie licząc istotności konfliktów Indii z Pakistanem i Chinami). Jednocześnie jednak „podskórnie” zachodziły ważne zmiany – społeczne, polityczne i technologiczne. Umacniała się tożsamość i duma narodowa, rozwijał się potencjał technologiczny, w tym w dziedzinie energii nuklearnej, w Indiach wykorzystywanej otwarcie dla tworzenia broni atomowej.

Sytuacja zaczęła się w sposób istotny zmieniać w latach dziewięćdziesiątych XX w. za sprawą liberalizacji i globalizacji oraz ogólnych zmian w światowej koniunkturze gospodarczej. W Brazylii prywatyzacja części państwowych przedsiębiorstw przemysłowych umożliwiła usprawnienie ich zarządzania i wyjście na rynek światowy, co z kolei pozwalało im na pozyskiwanie kapitału i technologii, w tym w drodze kooperacji z firmami z krajów najwyżej rozwiniętych. Najlepszym przykładem jest dawna państwowa firma Embraer, obecnie światowy potentat w produkcji samolotów średniego zasięgu. Przewyciężenie kryzysu finansowego z 1999 r., reforma finansów z 2000 r., rządy prezydenta da Silvy („Luli”) w latach 2002–2010 umiejętnie łączące tworzenie korzystnych warunków dla rozwoju przedsiębiorczości z podnoszeniem poziomu życia szerokich warstw społeczeństwa, co zaowocowało stabilnością społeczną zwrotnie sprzyjającą inwestycjom i napływowi kapitału, oraz korzystna koniunktura gospodarcza (wysoki popyt na brazylijskie surowce, zwłaszcza ze strony Chin) – wszystko to spowodowało uruchomienie znacznego wzrostu gospodarczego, około 5% rocznie. Ulegała też zmianie struktura gospodarki na rzecz przemysłów wymagających innowacji technologicznych (jak na przykład w dziedzinie biopaliw). Równoległe do poprawy sytuacji gospodarczej i wewnętrznej sytuacji politycznej następowało umocnienie politycznej pozycji Brazylii na arenie międzynarodowej – stała się ona jednym z liderów (być może głównym) „Południa”, które potrafi wymóc na „Północy” (zwłaszcza Unii Europejskiej) ustępstwa w negocjacjach handlowych (np. wymuszenie na UE liberalizacji handlu cukrem i ograniczenia jego produkcji).

W tym samym czasie Indie stają się „biurem świata” – miejscem, gdzie świadczy się usługi biznesowe na odległość z wykorzystaniem technologii komputerowych i Internetu. Oprócz tego rozwija się przemysł przetwórczy. Wprawdzie tempo wzrostu Indii odbiega od tempa Chin, lecz też jest znaczne, podobnie jak w przypadku Brazylii, a wyższe niż w krajach Zachodu. Indie demonstrują ponadto większą pewność siebie w polityce międzynarodowej. „Z otwartą przyłbicą” złamały zakaz rozpowszechniania broni atomowej, otwierając tym samym furtkę dla innych krajów. Skorzystał z niej już Pakistan, a zapewne zamierza uczynić to również Iran.

Pod względem poziomu zamożności ludności Brazylia i Indie, podobnie jak Chiny, znacznie ustępują krajom „Północy”, lecz wielkie

potencjały ludnościowe (Chiny – około 1,3 mld, Indie – około 1 mld, Brazylia – około 200 tys.) oraz ogromne terytoria i nowo uzyskana pewność siebie czynią je nowymi centrami polityczno-gospodarczymi świata.

W podobnej sytuacji jest jeszcze kilka krajów dysponujących dużą i szybko rosnącą liczbą ludności i prężnie rozwijającą się gospodarką, takich jak Indonezja, Tajlandia, Turcja, Meksyk czy Republika Południowej Afryki.

W tym samym czasie kurczy się udział w gospodarce światowej krajów dotychczasowego centrum systemu światowego (USA – Europa Zachodnia – Japonia). Ich gospodarki trapią problemy starzejącej się ludności, deficyty budżetowe, zadłużenie, „ucieczka” miejsc pracy i budzący więcej niepokojów niż nadziei napływ imigrantów. W sumie następuje przekształcenie systemu światowego – erozja dotychczasowego centrum i pojawienie się nowych centrów na dotychczasowych peryferiach.

Podsumowanie – czynniki pojawiania się „centrów na peryferiach” („3 x W”)

Próbując znaleźć wspólne cechy wszystkich przypadków pojawiania się centrów na peryferiach cywilizacji, można zaryzykować uogólnienie, że czynnikami tymi były wielkość, wiedza i władza.

Wielkość ma tu trzy wymiary – ludnościowy, terytorialny i duchowy. Wielkość ludności oznacza minimalną wielkość ludności, a więc minimalny potencjał demograficzny potrzebny do uruchomienia procesu powstawania niezależnego centrum cywilizacyjnego. Osiągnięcie tego potencjału było efektem działania dwu czynników o różnej sile w różnych przypadkach: imigracji i przyrostu naturalnego, który z kolei stanowił zwykle rezultat wzrostu produkcji żywności w wyniku innowacji technicznych (np. wprowadzenia nowej, bardziej wydajnej uprawy lub rozszerzenia areалу upraw) i/lub wzrostu dochodów ludności w wyniku rozwoju dziedzin pozarolniczych. Ludność potrzebuje terytorium do zamieszkania, konieczna zatem wielkość ludności potrzebuje koniecznej wielkości terytorium. Z tego też powodu każde nowo powstające centrum rozszerzało swoje terytorium lub przynajmniej intensywniej je wykorzystywało, jak to ma miejsce w przypadku najnowszych awansów w systemie światowym (Chiny, Indie, Brazylia).

Wielkość duchowa oznacza poczucie własnej wartości ludności danego obszaru peryferyjnego, jej chęć zmiany peryferyjnego położenia w dziedzinie politycznej, gospodarczej, technologicznej i kulturowej. Z kolei poczucie własnej wartości mogło wynikać z przekonań religijnych, wiary w szczególne posłannictwo, przekonania o szlachetnym (starożytnym, boskim etc.) pochodzeniu, dumy narodowej itd. Poczucie własnej wartości sprawiało, że zależność od centrum była odbierana jako uwłaczająca godności, i mobilizowało do działania. We wszystkich omawianych przypadkach pojawienia się centrum na peryferiach mamy do czynienia z silnym poczuciem wielkości.

Wiedza oznacza wzrost poziomu wiedzy jako warunek i przejaw pojawiania się centrum rozwojowego na peryferiach. Początkowo wiedza docierała z centrum. Mogło to być (niemal) całkowicie efektem migracji z centrum, jak w przypadku Stanów Zjednoczonych w XVII–XVIII i na początku XIX w., mogło być (głównie) następstwem świadomie prowadzonej akcji uczenia się, jak w przypadku Japonii przełomu XIX i XX w. czy Chin przełomu XX i XXI w., jak też wynikiem działania najrozmaitszych czynników naraz (kontaktów handlowych, wojen, migracji politycznych, kolonizacji, świadomego uczenia się), jak pojawienie się starożytnego Rzymu, cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, cywilizacji moskiewsko-rosyjskiej czy iberyjskiego etapu rozwoju cywilizacji europejskiej. Istotne jest to, że przejęta z centrum wiedza staje się załącznikiem nowej wiedzy. To właśnie ta nowa wiedza i, oczywiście, jej praktyczne zastosowanie decydują o tym, że na peryferii wyrasta dynamiczne centrum.

Władza oznacza władzę państwową. Istnienie silnej władzy państwowej, niezależnie od jej ustroju, stanowiło we wszystkich przypadkach ważny czynnik powstawania nowego centrum. Występowanie niezależnej od centrum władzy było warunkiem niezbędnym politycznej niezależności danego obszaru peryferyjnego. Władza państwowa przedsięwzięła działania na rzecz ekspansji terytorialnej nowego ośrodka lub umocnienia jego międzynarodowej pozycji politycznej i militarnej. Władze państwowe, zwłaszcza w czasach bardziej współczesnych, podejmowały świadomą akcję na rzecz rozwoju gospodarczego swojego kraju, transferu wiedzy z centrum i rozwoju własnego potencjału intelektualnego. Działania te, jeśli wymagały tego okoliczności, polegały na odrzuceniu ustalonych reguł gry i międzynarodowego podziału pracy.

Analizując wyłanianie się nowych centrów na peryferiach, należy zwrócić uwagę, że procesowi temu towarzyszyło w przeszłości zjawisko budzące, z dzisiejszego punktu widzenia, niepokój – była to ekspansja terytorialna i związane z nią wojny. Miejmy nadzieję, że wyłanianiu się obecnych nowych centrów cywilizacji światowej i zmierzchowi dotychczasowych zjawisko to nie będzie towarzyszyć.

Bibliografia

- Andressen C. (2004). *Krótką historią Japonii. Od samurajów do Sony* (przeł. A. Śledzińska). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Armstrong K. (2004). *Krótką historią islamu* (przeł. J. Włodarczyk). Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Braudel F. (2006). *Gramatyka cywilizacji* (przeł. H. Igalson-Tygielska). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Danecki J. (2000). *Współczesny język arabski i jego dialekty*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Davies N. (2007). *Europa między Wschodem a Zachodem* (przeł. B. Pietrzyk). Kraków: SIW Znak.
- Gelber H.G. (2010). *Nations Out of Empires: European Nationalism and the Transformation of Asia*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Gołąb Z. (2004). *O pochodzeniu Słowian w świetle faktów językowych* (przeł. M. Wojtyła-Świerżowska). Kraków: Universitas.
- Gomez T. (1992). *L'invention de l'Amérique: Rêve et réalités de la conquête*. Paris: Aubier.
- Gumilow L. (2004). *Od Rusi do Rosji* (przeł. E. Rojewska-Olejarczuk). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Historia powszechna* (t. III–IV) (2007). Warszawa: Biblioteka Gazety Wyborczej.
- Hourani A. (2003). *Historia Arabów* (przeł. J. Danecki). Gdańsk: Marabut.
- Hryniewicz J. (2010). „Teoria «centrum–peryferie» w epoce globalizacji”, *Studia Regionalne i Lokalne*, nr 2.
- Huntington S. (2006). *Zderzenie cywilizacji* (przeł. H. Jankowska). Warszawa: Muza SA.
- Landes D.S. (2005). *Bogactwo i nędza narodów* (przeł. H. Jankowska). Warszawa: Muza SA.
- Roux G. (2006). *Mezopotamia* (przeł. B. Kowalska, J. Kozłowska). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Rykiel Z. (2006). *Podstawy geografii politycznej*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.

- Truchot C. (2008). *Europe: l'enjeu linguistique*. Paris: La Documentation Française.
- Wallerstein I. (2007). *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie* (przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Walker Ch.B.F. (1998). *Pismo klinowe* (przeł. A. Reiche). Warszawa: Wydawnictwo RTW.
- Whitrow G.J. (b.d.). *Czas w dziejach* (przeł. B. Orłowski). Warszawa: Prószyński i S-ka.

Część III

Tożsamości pograniczne
i ich medialne obrazy

Zofia Dukielska

Doktorantka Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej

Być polskim Ormianinem – między polskością a ormiańskością

Ormianie to grupa mniejszościowa obecna w Polsce od wieków, wzmiankowana na południowo-wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej od XIV w., nieliczna, rozproszona i niemal całkowicie zasymilowana, ale mimo to zachowująca poczucie swoistej odrębności – świadomość egzotycznych korzeni, pewne elementy tradycji i kultury, w tym własny obrządek ormiańsko-katolicki. Jej przedstawiciele określają się jako „specyficzni Polacy” czy „Polacy z domieszką”, identyfikacja ormiańska stanowi, obok polskości, jeden z wymiarów ich globalnej koncepcji siebie. Ormiański nurt tożsamościowy jest jednak nieco inaczej postrzegany i inaczej wyrażany przez różne pokolenia współczesnych polskich Ormian.

Chciałabym pokazać tę specyfikę tożsamościową Polaków ormiańskiego pochodzenia, rozpiętą między polskością i ormiańskością, skupiając się na wymiarze społecznym tożsamości, który rozumiem, za Małgorzatą Melchior, jako „wyznaczony przez poczucie przynależności jednostki do różnych grup i kategorii społecznych” (Melchior 1990, s. 26), w odróżnieniu od wymiaru osobistego, odnoszącego się w skrócie do trwałości w czasie jednostki. Tu będzie mowa o poczuciu przynależności do mniejszości ormiańskiej, za jeden ze wskaźników którego uznaję zaangażowanie jej przedstawicieli w działalność na rzecz swojej grupy, w przekroju pokoleniowym. Pokolenie rozumiem zgodnie z koncepcją Marii Ossowskiej (1983) jako grupę ludzi o pewnych wspólnych postawach wyznaczonych przez wspólne doświadczenia biograficzne.

Wnioski przedstawione w opracowaniu oparte zostały na przeprowadzanych przeze mnie od 2008 r. badaniach jakościowych mniejszości

ormiańskiej, głównie za pomocą wywiadów biograficznych i obserwacji uczestniczącej.

Chciałabym pokazać, jak dwa skrajne pokolenia, nazwane dalej dziadkami i wnukami, urodzone i wzrastające w zupełnie innych rzeczywistościach społeczno-politycznych oraz będące na różnych etapach życia, odmiennie postrzegają swoją ormiańską identyfikację w Polsce i przynależność do ormiańskiej społeczności, co wyraża się m.in. w różnym stopniu zaangażowania w grupowe inicjatywy. Dziadkowie wychowywali się w rzeczywistości przedwojennej, kiedy polscy Ormianie żyli w bliskości zarówno geograficznej, jak i społecznej, którą przestała istnieć po II wojnie światowej, wnukowie to dzisiejsi dwudziestokilkulatkowie.

Chciałabym rozpocząć od owego stopnia zaangażowania właśnie, na przykładzie kilku praktykowanych obecnie przez współczesnych Ormian form działań społecznych.

Najbardziej oczywistą formą angażowania się w działania na rzecz grupy jest aktywność w ramach ormiańskich stowarzyszeń i fundacji i tu najwyraźniej widać wprowadzony przeze mnie podział na dwie kategorie – „umiarkowanego działacza” dla starszego oraz „obserwatora” dla młodszego pokolenia. Terminem umiarkowanego działacza określić można najstarsze żyjące pokolenie polskich Ormian, aby pokazać, iż angażują się oni znacznie bardziej niż młoda generacja, ale nie w aż takim stopniu, jak robi to pokolenie pośrednie, „rodziców”, które zapewne z racji wieku, jest obecnie najbardziej aktywnie działającą grupą w środowisku ormiańskim (dotychczas ta grupa nie była przedmiotem mojego bliższego zainteresowania).

Z moich badań i obserwacji wynika, że większość przedstawicieli najstarszego pokolenia wniosła lub wnosi jakiś wkład w działalność na rzecz grupy. To właśnie oni zakładali pierwsze ormiańskie stowarzyszenia w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych w Krakowie, Warszawie czy Gdańsku, to oni lobbowali na rzecz erygowania w Polsce ormiańsko-katolickich parafii po demokratycznym przełomie. Mimo że przekazali obecnie palmę pierwszeństwa swoim dzieciom, jeżeli chodzi o inicjowanie, organizację i podtrzymywanie grupowych aktywności, to wielu do dziś należy do ormiańskich organizacji, prenumeruje środowiskowe biuletyny czy nawet do nich pisuje. Przynależność starszego pokolenia do ormiańskich organizacji nie ogranicza się do płacenia składki. Jego przedstawiciele starają się regularnie uczestniczyć w okolicznościowych

uroczystościach (spotkania bożonarodzeniowe czy wielkanocne). Jeżeli mieszkają za daleko od centrów ormiańskiej aktywności lub z prozaicznych powodów związanych z wiekiem czy zdrowiem nie mogą pojawić się osobiście, starają się „dołożyć swoją cegiełkę”, na przykład wypożyczając dokumenty czy zdjęcia rodzinne na wystawy poświęcone Ormianom.

Do młodego pokolenia polskich Ormian pasuje natomiast kategoria „obserwatora”. Posłużył się nią zresztą jeden z przedstawicieli środowiska, stwierdzając: „Ja muszę przyznać, że ja się za bardzo nie angażuję (...) ja jestem obserwatorem bardziej, niż się w to angażuję”. Młodzi polscy Ormianie raczej właśnie obserwują działania środowiska ormiańskiego, niż się w nie aktywnie angażują – czasem pomogą, czasem pójdą na symboliczny ormiański opłatek, ale z reguły nie z własnej inicjatywy, a za namową czy zachętą rodzica lub babci – kogoś ze starszego pokolenia. Nie należą też formalnie do organizacji ormiańskich, których formuła – jak usłyszałam kiedyś – nie wydaje im się atrakcyjna.

Kolejną formą angażowania się w życie społeczności jest uczestnictwo w nabożeństwach we własnym ormiańsko-katolickim obrządku (powstałym w połowie XVII w. w wyniku unii ormiańskiego kościoła narodowego z Kościołem rzymskim). I tu także widać wyraźną pokoleniową linię podziału na umiarkowanych działaczy oraz obserwatorów. Młodzi Polacy ormiańskiego pochodzenia uczestniczą w nabożeństwach odprawianych w kilku miastach w Polsce sporadycznie, głównie przy okazji największych świąt (Boże Narodzenie czy rocznica ormiańskiego ludobójstwa 1915 r.). I chodzą na nie znowu nie sami, a zazwyczaj ze starszymi członkami rodziny. W pokoleniu dziadków aktywność w tym zakresie jest dużo większa. Na pytanie, czy uczęszczają na ormiańskie msze, większość odpowiada twierdząco, różni ich tylko częstotliwość udziału, związana raczej z możliwościami fizycznymi niż z większą lub mniejszą chęcią czy potrzebą. Innym istotnym znakiem wagi ormiańskiego wymiaru tożsamości dla starszego pokolenia jest chrzczenie dzieci we własnym obrządku. Mimo że w okresie PRL funkcjonował tylko jeden ormiańsko-katolicki ksiądz, a okresowo było ich dwóch na cały kraj, niektórzy Ormianie porywali się na długie wyprawy na drugi koniec Polski, by ochrzcić dziecko w tradycyjnym obrządku. Młoda generacja w większości deklaruje, że także będzie chciała dochować tej tradycji.

Trzecią formą zaangażowania, nad którą chciałabym się zatrzymać, jest aktywność nieformalna w ramach środowiska, niezwiązana z oficjalnymi inicjatywami instytucjonalnymi. Ze względu na specyfikę mniejszości ormiańskiej w Polsce – dużego rozproszenia terytorialnego wynikającego z ruchów powojennych – utrzymywanie nieformalnych kontaktów towarzyskich ze znajomymi Ormianami nie jest intensywne, ale i tu wyłania się podział między starszą a młodszą generacją. Starsi spotykają się z reguły nieformalnie po ormiańskich nabożeństwach, dzwonią do siebie, piszą listy (a niektórzy nawet e-maile), i starają się utrzymać relację chociaż na odległość. Młodzi nie spotykają się ze sobą prawie w ogóle na nieformalnych imprezach towarzyskich, niezwiązanych z okolicznościowymi uroczystościami. Podobno podejmowane były takie próby, ale nie zostały zwieńczone sukcesem – bo ileż można opowiadać o tzw. ormiańszczyźnie! Jeżeli pojawiają się między nimi bliższe znajomości czy przyjaźnie, to są one oparte na innych podstawach niż wspólne pochodzenie.

Zupełnie inaczej niż aktywność towarzyska przedstawia się intensywność życia rodzinnego. W ramach rodzinnego przekazu międzypokoleniowego studiuje się razem drzewa genealogiczne, przekazuje rodzinne historie i anegdoty, a rodzinne święta przebiegają hucznie i gwarnie, bo rodziny ormiańskie są z reguły liczne. Przekazywanie ormiańskiej tradycji, pamięci i wiedzy o Ormianach w Polsce jest elementem, o którym wspomina zarówno starsze, jak i młodsze pokolenie.

Z jakich powodów Polscy Ormianie angażują się w grupowe inicjatywy? Wyróżniłabym tu trzy poziomy czy wymiary. Pierwszy ma charakter indywidualny. To osobista chęć poszerzenia swojej wiedzy dotyczącej tematyki ormiańskiej – historii Ormian w Polsce czy sytuacji ormiańskiej diaspory na świecie. Możliwość taką stwarzają na przykład referaty organizowane cyklicznie przez krakowskie Ormiańskie Towarzystwo Kulturalne czy wydawane przez tę organizację biuletyny. Powodem jest także chęć bycia na bieżąco z grupowymi aktualnościami oraz wymiany informacji, jak również okazja do poruszenia spraw czy problemów dotyczących społeczności i porozmawiania o sobie, swoich rodzinach, znajomych – podtrzymanie kontaktu.

Drugi poziom to poziom grupowy, skierowany do wewnątrz grupy. Podejmowanie inicjatyw na rzecz całej zbiorowości oraz uczestniczenie w nich służy podtrzymaniu więzi i relacji wewnątrzgrupowych, a także

zbiorowej pamięci o korzeniach, pochodzeniu, historii i tradycji grupy. Przydatne wydaje mi się w tym miejscu skorzystanie z kategorii obowiązku pamięci, francuskiego historyka Pierre'a Nory, którym posługuje się także Kaja Kaźmierska (2007). „Obowiązek pamięci” to wymiar pamięci, który możemy inaczej nazwać „upamiętnianiem”. Jego źródłem są emocje towarzyszące stracie. Jest to odczucie, iż należy upamiętniać przeszłość, pewne jej elementy, ponieważ one bezpowrotnie odchodzą – dlatego naszym obowiązkiem właśnie wobec przeszłości przodków jest zatrzymać je w jakiejś postaci, aby nie zniknęły na zawsze. Jest to działanie kluczowe dla podtrzymania poczucia tożsamości. U polskich Ormian kategorię obowiązku pamięci – upamiętniania tradycji oraz szerzej – kulturowego dziedzictwa wyraźnie widać, gdy przedstawiciele starszego pokolenia mówią o uczestnictwie w ormiańsko-katolickich nabożeństwach: „To jest inna msza (...) ja nie jestem przyzwyczajona, nie wiem, kiedy siadać, kiedy stać... nic (...) ale to jest mój obowiązek, tak uważam. I jakkolwiek się źle czuję, to jestem i jutro na tej mszy też będę, bo to obowiązek mój (...) trzeba być (...) jak on [ksiądz – Z.D.] przyjeżdża dla Ormian, to ja powinnam być, poczuwać się (...). Dla pamięci przodków (...) dla pamięci mojej rodziny” (Pośpiech 2008, s. 98).

Inna przydatną kategorią P. Nory w kontekście ormiańskich działań na rzecz grupy są „punkty pamięci” (Kaźmierska 2007), za które uznaje on różne kategorie miejsc: miejsca topograficzne, takie jak archiwa, biblioteki, muzea; miejsca-monumenty: pomniki, cmentarze; miejsca symboliczne: rocznice, pielgrzymki, oraz miejsca funkcjonalne: stowarzyszenia, autobiografie czy podręczniki. Punkty pamięci, jak pisze Kaja Kaźmierska, „powstają z przekonania, że pamięć spontaniczna zanika. Potwierdza to działanie różnych mniejszości, które bronią w ten sposób swojej pamięci” (ibidem, s. 9). Mniejszość ormiańska w Polsce także konstruuje swoje punkty pamięci, na przykład tworząc cyfrowe, powszechnie dostępne archiwum armeników czy współorganizując wystawę poświęconą historii Ormian w Polsce w Muzeum w Zamościu i konferencję armenistyczną (to miejsca topograficzne) albo wydając wspomnienia znanego krakowskiego nauczyciela ormiańskiego pochodzenia Marka Eminowicza (to miejsce funkcjonalne). To tylko kilka przykładów działań, wybranych z ostatniego roku.

Ostatnim wymiarem zaangażowania, na który chciałabym zwrócić uwagę, jest aspekt wychodzący na zewnątrz, poza grupę – w stronę

większości. Działalność polskich Ormian afirmująca ich tożsamościową specyfikę ma także na celu pobudzenie oraz poszerzanie świadomości większości o swoim istnieniu, jak również pogłębianie wiedzy polskiego społeczeństwa o historii i specyfice kulturowej grupy. Temu służyło m.in. zaangażowanie się polskich Ormian w organizowaną przez Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich w 2008 r. w Warszawie i innych miastach akcję plakatową wskazującą na wielowątkową tożsamość narodową/etniczną licznych członków naszego społeczeństwa. W ramach tego przedsięwzięcia wśród fotografii przedstawicieli kilku grup mniejszościowych (m.in. niemieckiej, ukraińskiej, tatarskiej czy karaimskiej) widniało także zdjęcie pary polskich Ormian (małżeństwa Bohosiewiczów), opatrzone podpisem: „Jesteśmy Ormianami, jesteśmy Polakami”. Taką rolę, poza oczywiście wspomnianym już wymiarem wewnętrznym – podtrzymywania więzi grupowych, odgrywa także Dzień Ormiański, organizowany od dwóch lat przez Fundację Kultury i Dziedzictwa Ormian Polskich, lub wystawa poświęcona historii Ormian w Polsce z 2009 r. – obie inicjatywy we współpracy z warszawskim Domem Spotkań z Historią.

Staralam się przedstawić pokrótce różne formy zaangażowania społecznego polskich Ormian, wskazując na różnice pokoleniowe oraz ich powody. Rozbieżności w stopniu zaangażowania mogą być, jak wspominałam, wskaźnikami istotności, jaką odgrywa element ormiański w globalnym poczuciu tożsamości społecznej starszego i młodego pokolenia – tych dwóch skrajnych pokoleń polskich Ormian. Tożsamość jednostki traktuję, za Antoniną Kłoskowską, jako globalną koncepcję siebie, na którą składają się różne identyfikacje, związane z uczestnictwem w różnych grupach i zbiorowościach – ormiańska jest tylko jedną z nich (Kłoskowska 1996). Jak pisze ta autorka, „człowiek w różnej mierze i w różnym stopniu identyfikuje się z wieloma społecznościami i grupami (...). Jednostka ludzka jest umieszczona (...) w obrębie tych różnorodnych związków, nie wyczerpując się w powiązaniu z żadnym z nich bez reszty, a z każdego czerpiąc pewne elementy swego samookreślenia” (ibidem, s. 103–104). Zbieżna z tym jest również koncepcja Petera Weinreicha, który „odróżnia całkowitą tożsamość jednostki od jej częściowych identyfikacji składowych (ibidem, s. 107).

Tożsamość Polaków ormiańskiego pochodzenia rozpięta jest, jak już zostało powiedziane, między polskością a ormiańskością. Polscy

Ormianie czują się przede wszystkim Polakami, są z Polską związani od setek lat, funkcjonują w ramach polskiego uniwersum kulturowego, ale mają mniejszą lub większą świadomość egzotycznych korzeni, pewnej odrębności kulturowej, przynależności także do innej, niż tylko polska, wspólnoty. Po roku 1990 uzyskali możliwość otwartego afirmowania swojej specyfiki, skrywanej przez dziesięciolecia i kultywowanej w domowym zaciszu.

Ormiański nurt tożsamościowy jest jednak nieco inaczej postrzegany i inaczej wyrażany przez różne pokolenia polskich Ormian. Starsza, urodzona przed wojną generacja silniej akcentuje ormiański rys, ormiańskość traktując jako dość ważny element koncepcji siebie, czemu daje wyraz w działaniu na rzecz zbiorowości. Natomiast w grupie młodych Ormian ów komponent ormiański jest dużo słabszy, odgrywa zdecydowanie mniejszą rolę w ich sposobach samookreślenia. Transponując definicję Antoniny Kłoskowskiej – młodzi mniej czerpią dla siebie z przynależności do ormiańskich związków niż ich dziadkowie – mają świadomość odrębności, wiedzą, co się w ich środowisku dzieje, ale nie rodzi to potrzeby, aby ją aktywnie afirmować, dlatego obserwują mniejszościowe inicjatywy z boku.

Te różnice wynikają z jednej strony ze wspomnianych już diametralnie różnych rzeczywistości społecznych, w jakich ich przedstawiciele wzrastali. Najstarsze pokolenie pamięta przedwojenne czasy, gdy obrządek ormiański był w rozkwicie dzięki ostatniemu arcybiskupowi lwowskiemu Józefowi Teodorowiczowi, a mniejszość ormiańska żyła obok siebie. Z kolei młodzi urodzili się i dojrzewali w rzeczywistości rozproszenia terytorialnego mniejszości ormiańskiej i jej pierwszych prób reintegracji w latach dziewięćdziesiątych XX wieku.

Jednocześnie ważny jest według mnie także czynnik wieku. Ujmując tożsamość polskich Ormian z perspektywy procesualnej, można powiedzieć, że tożsamość pokolenia dziadków jest już mocno ukształtowana, inaczej niż w przypadku osób dwudziestokilkuletnich. Identyfikowanie się z ormiańskością u starszych badanych przechodziło różne stadia, ewoluowało, aby wreszcie przyjąć obecną formę. Świetnie ilustruje to wypowiedź jednego z przedstawicieli tej generacji: „Ja jestem Polakiem, a mam częściowo (...) świadomość ormiańskiego pochodzenia, mam świadomość, ale się nie czuję Ormianinem. A w każdym razie się nie czułem. Teraz od jakichś 15–20 lat bardziej mnie ta ormiańszczyzna

interesuje, zajmuje...”. Cytatem tym można by podsumować biografię wielu Ormian z najstarszego pokolenia.

Tożsamość – w tym element ormiański – u młodych cały czas się kształtuje. Dziś czują się przede wszystkim Polakami, ormiańskość jest elementem, który od zawsze istnieje w ich życiu, ale na razie raczej na jego marginesie. Ponadto u młodych kategorie narodowe i etniczne zepchnięte są w wielu przypadkach na dalszy plan. Polskość ma zdecydowanie większą wagę niż ormiańskość, ale także ona ustępuje miejsca innym identyfikacjom, związanym z uczestnictwem w innego typu kręgach społecznych, takim jak odgrywane role zawodowe.

Obie grupy jednak coś łączy: uznawanie ormiańskiego elementu tożsamości za bardzo pozytywny, czy – posługując się słowami Ewy Nowickiej – traktowanie swojej odrębności kulturowej i etnicznej specyfiki jako wartości, a nie goffmanowskiego piętna (Adamczuk, Łoziński 2006). Pięknie podsumował to jeden z przedstawicieli ormiańskiego młodego pokolenia: „Mam takie poczucie, że coś za mną stoi, jakaś historia, że mam coś za sobą i że mogę coś z tego wyciągnąć (...) dla siebie. Chodzi mi o spadek jakiś. Co wydaje mi się dość istotne, bo to jest jakiś punkt zaczepienia, mogę powiedzieć, kim ja jestem, jakie są moje korzenie. To jest dla mnie ważne, bo teraz w dzisiejszych czasach trudno jest znaleźć coś takiego, co trwa dłużej niż jeden dzień” (Pośpiech 2008, s. 126).

Bibliografia

- Adamczuk L., Łoziński S. (2006). *Mniejszości narodowe w Polsce w świetle Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Każmierska K. (2007). „Ramy społeczne pamięci”, *Kultura i Społeczeństwo*, nr 2.
- Kłóskowska A. (1996). *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Melchior M. (1990). *Spółeczna tożsamość jednostki*. Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW.
- Nowicka E. (2006). „Etniczność na sprzedaż i/lub etniczność domowa”, w: L. Adamczuk, S. Łoziński (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce w świetle Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Ossowska M. (1983). *O człowieku, moralności i nauce*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Być polskim Ormianinem – między polskością a ormiańskością

Pośpiech Z. (2008). *Kim się dziś czują polscy Ormianie. Wymiary polsko-ormiańskiej tożsamości*. Praca magisterska, niepublikowana.

Sławomir Kaprański

Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej

Tożsamości Romów: od liminalności do marginalności i co dalej?

Wstęp

Artykuł oparty jest na antropologicznej perspektywie Mary Douglas i koncentruje się na relacji między rytualizacją i symbolizacją ciała ludzkiego w tradycyjnej kulturze romskiej a technikami obrony granic społecznych przez grupę dyskryminowaną. Autor omawia funkcjonujące w literaturze przedmiotu teorie wyjaśniające stosunek do ciała w tradycyjnych zbiorowościach romskich i jego miejsce w romskich konstrukcjach tożsamości. Następnie stawia tezę, że tradycyjna kultura romska stanowi skuteczne narzędzie budowy i obrony tożsamości w warunkach liminalności, to znaczy wtedy, gdy Romowie mają swoją ekonomiczną, społeczną i kulturową niszę, ułożoną pomiędzy różnymi grupami społeczeństwa, w którym żyją. Jeśli jednak, jak miało to miejsce w procesie modernizacyjnym, Romowie zmieniają status z liminalnego na marginalny, wówczas tradycyjna kultura przestaje pełnić swoje funkcje i ulega atrofii. Autor przedstawia konsekwencje tego procesu zarówno w życiu współczesnych Romów, jak i w postrzeganiu ich przez nieromskie otoczenie.

Ciało – kultura – społeczeństwo

Punktem wyjścia niniejszych rozważań nad romskimi tożsamościami jest klasyczne stanowisko Mary Douglas, zgodnie z którym kulturowe wyobrażenia ludzkiego ciała i kulturowo uwarunkowany stosunek do niego odwzorowują pewne istotne właściwości stosunków społecznych,

charakteryzujących grupę, która się daną kulturą posługuje. W kulturowych konstruktach ciała tylko na pierwszy rzut oka chodzi o ciało fizyczne: w rzeczywistości ciało jest w nich, a przede wszystkim w związanych z nimi rytuałach, symbolicznym medium, za pośrednictwem którego rytuał operuje w sferze politycznej i społecznej (zob. Douglas 2007, s. 162). Według Douglas im ważniejsze w danej kulturze jest ludzkie ciało, tym większa jest w niej troska o zachowanie granic społecznych. Szczególną rolę odgrywają w tej koncepcji otwory ciała jako miejsca, w których dokonuje się przekraczanie jego granic. Reprezentują one tu „społeczne wyjścia i wejścia, drogi ucieczki i inwazji” (Douglas 2004, s. 116), szczególnie istotne dla grup mniejszościowych i dyskryminowanych, których istnienie i tożsamość często bywają zagrożone. W takich grupach, pisze Douglas (2007, s. 158), „niepokój związany z obrzeżami ciała stanowi wyraz poczucia zagrożenia dla przetrwania grupy”, a „troska o polityczną i kulturalną jedność mniejszości” jest socjologicznym odpowiednikiem lęków związanych z otworami ciała.

W ujęciu Douglas możemy zatem zinterpretować kulturę i stosunki społeczne jako systemy pozostające ze sobą w relacji wzajemnego kodowania lęków powstających w obszarze funkcjonowania każdego z nich z osobna. Poniżej postaram się zilustrować tę tezę przykładem tożsamości romskich, a także pokazać jej implikacje związane z przekształcaniami relacji „kultura – społeczeństwo” w procesie modernizacyjnym.

Ciało Roma

Romowie stanowią skomplikowany konglomerat grup w rozmaity sposób budujących swoją tożsamość, które często więcej dzieli, niż łączy. Jednakże dla wielu z nich, przynajmniej do niedawna, zjawiska opisywane przez Douglas stanowiły istotny element ich kultury i życia społecznego (dla niektórych zresztą jest tak po dziś dzień). Stosunek do ciała, jego otworów i wydzielin, był mianowicie jedną z części „kulturowego idiomu” nadającego sens romskiemu życiu. W języku romani określa się ten zespół wartości, przekonań i wzorów zachowania jako *romanipen* – romskość¹.

¹ W literaturze polskiej opis poszczególnych kategorii *romanipen* znaleźć można w pracy A. Mirgi i L. Mroza (1994).

Częścią *romanipen*, do której należą omawiane zjawiska, jest dychotomiczna wizja świata, dzieląca go na sferę bezpieczną i rytualnie czystą (*vuzho*) oraz sferę niebezpieczną oraz nieczystą (*mahrime*), a także rytuały zapobiegające stykaniu się tych sfer i likwidujące negatywne następstwa takich spotkań. Jej analizie oddawała się z upodobaniem zwłaszcza tradycyjna „cyganologia”, w Polsce reprezentowana – na najwyższym poziomie – przez Jerzego Ficowskiego. W ramach tego podejścia przyjmowano, że Romowie mają silną tożsamość etniczną, opartą na substancji kulturowej, przekazywanej z pokolenia na pokolenie i manifestującej się w ich codziennym życiu. Społeczne instytucje tego życia z jednej strony stanowiły wynik oddziaływania owej substancji czy też rdzenia kulturowego, z drugiej zaś – broniły go przed wpływami zewnętrznymi przez ograniczanie kontaktu z nieromskim światem. Stanowisko takie można określić mianem substancjalizmu bądź esencjalizmu kulturowego.

Istnieją cztery teorie wyjaśniające różne aspekty stosunku do ciała w tradycyjnych kulturach romskich. Pierwsza z nich określana bywa jako *teoria „góra/dół”*, w której ciało ludzkie występuje jako model dychotomicznej wizji świata: wszystko to, co znajduje się powyżej pasa, jest dobre i „czyste”, wszystko, co poniżej – skalane i kalające (zob. Miller 1975; Sutherland 1975). Teoria ta znajduje ilustrację w rozbudowanych przepisach dotyczących higieny, zgodnie z którymi nie można na przykład prać bielizny razem z koszulami, a nawet używać jednej miski do osobnego prania wspomnianych części garderoby.

Teoria druga to tzw. *teoria „wewnątrz/zewnątrz”*, która głosi, że pod szczególną kontrolą rytualną muszą się znajdować procesy wydalania z ciała rozmaitych substancji na zewnątrz i przyjmowania do jego wnętrza elementów otoczenia (pokarmu). W szczególności oba te procesy muszą być od siebie ściśle odseparowane, co m.in. sprawiało, że tradycyjnym, przymusowo osiedlonym Romom trudno było pojąć, jak jest możliwe spożywanie posiłku i załatwianie potrzeb fizjologicznych pod jednym dachem (zob. Mirga, Mróz 1994, s. 147). Cyganki zaś opiekujące się Judith Okely podczas jej badań terenowych nie mogły zrozumieć, jak może ona trzymać mydło (służące m.in. do usuwania z powierzchni ciała jego wewnętrznych wydzielin, na przykład potu) na zlewie kuchennym, w którym myje się naczynia mające kontakt z żywnością przeznaczoną „do wewnątrz” organizmu (zob. Okely 1983, s. 82).

Teoria trzecia opiera się na rozróżnieniu „mę s k i e/ż e ń s k i e”, przy czym to, co żeńskie, jest traktowane jako groźne i kalające. Kobieta w wieku prokreacyjnym, z racji swojej roli w procesie reprodukcji biologicznej, jest uważana za potencjalne źródło rytualnego skalania mężczyzn, żywności lub przedmiotów (zob. Stewart 1997, s. 240–231; Ficowski 1985, s. 179–182). Stąd też na przykład kobieta w okresie menstruacji nie może zajmować się gotowaniem (co związane jest również ze zjawiskami, które podkreśla teoria „zewnątrz/wewnątrz”).

Teoria czwarta, odwołująca się do na dychotomii „M y (R o m o w i e)/O n i”, jest nadrzędna wobec poprzednio wymienionych, gdyż wskazuje na zasadę organizującą wszystkie inne opozycje wewnątrz romskiej kultury i nadaje im znaczenie jako kulturowym ekspresjom społecznego położenia Romów. Na przykład w świetle opozycji „męskie/żeńskie” twierdzi się, że kulturowe koncepcje płci dotyczą (w przypadku grupy mniejszościowej i narażonej na asymilację) czegoś więcej niż relacji między mężczyzną a kobietą. Symbolizują one negację biologii, której „znakiem” jest kobieta, i afirmację stosunków kulturowo-społecznych, które z kolei reprezentuje mężczyzna. Romowie, poprzez symboliczne odseparowanie od siebie ciała mężczyzny i kobiety, „negują lub maskują swoje uwikłanie w biologiczną, cielesną reprodukcję, na rzecz wyższej, społecznej formy reprodukcji. W ten sposób (symbolicznie) pomniejszają znaczenie tego, co utrzymuje ich w stanie zależności od nieromskiego świata – ich ciał biologicznych” (Stewart 1997, s. 205).

Wrogie Romom otoczenie, a z takim właśnie mają oni najczęściej do czynienia, może bowiem poddawać kontroli i represji biologiczne ciała Romów – na przykład przez ograniczanie wolności poruszania się, zamykanie w więzieniu, pobicie, sterylizację czy eksterminację. Nie ma natomiast dostępu do „ciała społecznego” Romów, poprzez które dokonuje się reprodukcja romskiej tożsamości – nie może mu nic zrobić.

Powyższe stanowisko, które bywa określane jako „hipoteza Okely – Stewarta”, wymaga pewnego uszczegółowienia: w gruncie rzeczy mówi się tutaj o społecznej konstrukcji płci kulturowej, będącej funkcją położenia społecznego grupy. Grupa zagrożona w swym istnieniu i obawiająca się interakcji z wrogim otoczeniem „koduje” podstawową dla własnej tożsamości dychotomię „my/oni” za pomocą innej opozycyjnej pary pojęć, „męskie/żeńskie”, szukając następnie w rytualnych mechanizmach postępowania z tą drugą opozycją gwarancji, że pierwsza

zostanie utrzymana. Ponadto powiązanie kobiety ze sferą reprodukcji biologicznej nie oznacza tu esencjalizującej reprodukcji kategorii kultury patriarchalnej, o których pisała Mary Douglas, odwołując się do hinduskiego systemu kastowego plasującego kobiecą seksualność pod szczególną kontrolą, jako że przynależność kastowa przekazywana jest po linii matki (zob. Douglas 2007, s. 159). W interpretacji Judith Okely (1983, 1996) związek kobiety z biologią nabiera bardziej metaforycznego charakteru (choć obawa przed „etnicznym zanieczyszczeniem” jest tu również podkreślana) i łączy się raczej ze społeczną pozycją kobiety jako „mediatorki” między światem Romów a nie-Romów, penetrującej ten ostatni w poszukiwaniu środków umożliwiających codzienną egzystencję, a tym samym **biologiczne przetrwanie**².

Z kolei opozycja „wewnątrz/zewnątrz”, niezależnie od bogatych treści kulturowych, które ją ilustrują, nabiera znaczenia jako kod kulturowy, wyrażający dwoistą naturę romskich tożsamości. Judith Okely używa w tym przypadku pojęć „ciała zewnętrznego” i „ciała wewnętrznego”. Ciało zewnętrzne oznacza publicznie widoczną tożsamość Romów, prezentowaną przez nich w świadomy i manipulatorski sposób nieromskiemu otoczeniu w celu osiągnięcia konkretnych celów. Ogólnie natomiast jego zadaniem jest ochrona ciała wewnętrznego – niejawnej tożsamości etnicznej wytwarzanej poprzez więzi solidarności wewnątrz danej grupy romskiej (Okely 1983, s. 80). Tym samym mamy tu do czynienia z podwójną tożsamością: jedna z nich jest skierowana „na zewnątrz” i polega na instrumentalnym ustosunkowywaniu się do określonych elementów romskiej etniczności w taki sposób, by za pomocą rozmaitych strategii (egzotyzacji, ukrycia, degradacji i neutralizacji) narzucić nie-Romom taki obraz Romów, jaki tym ostatnim jest w danym momencie potrzebny ze względu na ich interesy. Z kolei wewnętrzna tożsamość etniczna oparta jest na samookreśleniu członków grupy i zgodnym z nim działaniu (zob. Okely 1996, s. 57–60). Trzeba dodać, że zarówno tożsamość

² W badanych przez Okely (1996, s. 69–70) grupach romskich to kobieta jest odpowiedzialna za podtrzymywanie codziennej egzystencji grupy (zwłaszcza zdobywanie żywności) za pośrednictwem czynności wymagających interakcji z nie-romskim światem. Jest więc „znakiem” zależności od tego świata, choć wspomniana rola może być uzasadniona pragmatycznie (kobieta nie powoduje lęku i agresji tak jak mężczyzna, może natomiast wzbudzać litość – zob. *ibidem*, s. 79) i w konsekwencji być przykładem tego, jak Romowie zręcznie eksploatują zasoby otaczającego ich świata.

wewnętrzna, jak i zewnętrzna mogą bazować na tych samych elementach kulturowych, rozmaicie jednak używanych, możliwe są też transfery pewnych elementów, z zewnątrz do wewnątrz i odwrotnie. Takie napięcie między tożsamością wewnętrzną i zewnętrzną czy też – według innego określenia Judith Okely – między romską etnicznością a romską tożsamością etniczną sprawia, że romskie tożsamości są dynamiczne, pozwalając swoim „użytkownikom” łatwo adaptować się do nowych warunków i pozostawać przy tym „wewnętrznie” niezmiennymi.

Wreszcie opozycja góra/dół może być traktowana jako kulturowa ekspresja wewnętrznego i alternatywnego porządku hierarchicznego, właściwego Romom i kompensującego porządek zewnętrzny, w którym zajmują oni niską pozycję. Empiryczne podporządkowanie Romów jako mniejszości dyskryminowanej i prześladowanej przez rytualnie nieczystą, nieromską większość zostaje symbolicznie i rytualnie odwrócone przez podporządkowanie nieczystego „dołu” czystej „górze” wewnątrz świata Romów.

Koncepcja, zgodnie z którą opozycja „My/Oni” jest nadrzędna wobec innych opozycji charakteryzujących tradycyjne romskie kultury, pozwala zatem na przedstawienie relacji między kulturą a systemem społecznym jako relacji „podwójnej ekspresji” lub podwójnego „kodowania”. Społeczne relacje łączące Romów z nieromskim otoczeniem znajdują wyraz (są kodowane) za pomocą opozycji kulturowych, relacje zaś między elementami kultury są wyrażane (kodowane) w systemie społecznym. Zjawisko to widoczne jest szczególnie wyraźnie wtedy, gdy mechanizmy podtrzymujące poszczególne opozycje w ramach jednego lub drugiego systemu przestają okresowo działać, a zatem wtedy, gdy dochodzi do połączenia tego, co powinno być rozdzielone. Na przykład gdy Romowie nie są w stanie kontrolować społecznych relacji z nie-Romami na własnych zasadach, lęki związane z niemożnością kontrolowania granicy społecznej mogą się przejawiać w zwiększonych wysiłkach na rzecz kontrolowania granic pomiędzy elementami kultury, natomiast gdy granice kulturowe ulegają zamazaniu, to lęk z tym związany może się odzwierciedlić w zwiększonych wysiłkach na rzecz „uszczelnienia” granicy społecznej i ograniczenia kontaktów międzygrupowych.

Teza dotycząca budowania przez Romów tożsamości kulturowej przede wszystkim w obszarze określonym przez społeczną dychotomię „My/Oni” oparta jest już na innych założeniach niż substancjalizm

tradycyjnej cyganologii. Założenia te wywodzą się ze znanego stanowiska Fredrika Bartha (1969), zgodnie z którym to natura granicy oddzielającej daną grupę od innych definiuje jej tożsamość, nie zaś treść kulturowa zawierająca się w tych granicach. Zwłaszcza dla Stewarta tożsamość romska jest przede wszystkim tożsamością społeczną, a nie kulturową: jest to tożsamość grupy mniejszościowej i prześladowanej, której istnienie zależy jednak od kontaktów z grupą dominującą. Romska tożsamość określana jest przez Stewarta jako „własne miejsce” Romów, w którym mogą się czuć jak w domu. Miejsce to jest przestrzenią społeczną, wyznaczoną przez romską etykę organizującą stosunki Romów z nie-Romami i pomiędzy sobą. W tym ujęciu „bycie Romem” stanowi więc w dużej mierze mechanizm obronny stosowany przeciw wrogemu otoczeniu (zob. Stewart 1997, s. 28). Stanowisko takie można określić mianem relacjonizmu bądź konstruktywizmu.

Podstawową różnicą między substancjalizmem a relacjonizmem jest odmienny rozkład akcentów w kwestii relacji między systemem kulturowym a społecznym. Dla substancjalistów najważniejszy jest system kulturowy. To w nim wytwarza się romska tożsamość, a lęki związane z tym systemem (np. lęk przed niewłaściwym kontaktem z nieczystą sferą ciała kobiety) znajdują wyraz w systemie społecznym – m.in. w postaci niższej pozycji kobiety, kontroli jej seksualności i delegowania jej do kontaktów z (równie nieczystym) zewnętrznym, nieromskim światem.

Z kolei dla relacjonistów najważniejszy jest system społeczny grup romskich, oparty na imperatywie ochrony spójności grupy i zapewnieniu bezpieczeństwa przy jednoczesnej konieczności utrzymywania kontaktów z wrogiem przeważnie otoczeniem. Ponieważ wymogi te są sprzeczne i ponieważ kobiety (z powodów pragmatycznych) pośredniczą w kontaktach ze światem zewnętrznym, lęk związany z zagrożeniem autonomii społecznej Romów kodowany jest w kulturze jako kalająca właściwość kobiecego (zwłaszcza) ciała.

Liminalność i marginalność jako dwa sposoby obecności Romów w nieromskim świecie

Zarysowana powyżej relacja podwójnego kodowania, występująca między systemem społecznym a kulturą tradycyjnych społeczności

romskich, ma sens wówczas, gdy Romowie zajmują w społeczeństwie pozycję liminalną (liminoidalną), przestaje zaś funkcjonować w momencie, w którym ulegają oni marginalizacji. Pojęcie liminalności, związane pierwotnie z analizą głównej fazy rytuałów przejścia (van Gennep 2006; Turner 2006, s. 111–131), może być z powodzeniem stosowane w analizie sytuacji, zjawisk, procesów i obiektów, w tym grup społecznych, które charakteryzuje ambiwalencja i niemożność jednoznacznego „zlokalizowania” w systemie klasyfikacji odnoszącym się do danej przestrzeni społeczno-kulturowej (Turner 2010, s. 116)³. Grupy liminalne znajdują się jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz danego społeczeństwa, w pewnym sensie należąc do niego, w innym zaś – pozostając poza jego granicami. Nie mają jednoznacznie określonej pozycji w społeczeństwie i funkcjonują – często jako pośrednicy – między jego ustalonymi częściami składowymi, pozostając w stosunku do nich jednocześnie w relacji kontaktu i separacji.

Tak rozumiana liminalna ambiwalencja jest podstawową charakterystyką „Obcego” w klasycznym ujęciu tej problematyki – w pochodzącym z 1908 r. eseju Georga Simmla (1975). „Obcy” Simmla to przybysz z „zewnątrz”, który zdecydował się zatrzymać w danym miejscu na czas nieokreślony, nie porzucając jednak (przynajmniej w oczach „tubylców”) pragnienia lub możliwości podjęcia dalszej wędrówki. Należy on więc w pewnym sensie do danego miejsca, jednocześnie do niego nie należąc. Jest ambiwalentny i ambiwalentna jest też postawa „lokalnego” otoczenia względem niego, którą charakteryzuje wrogość, ale i zainteresowanie oraz przypisywanie mu szczególnych właściwości jako reprezentantowi „innego świata”. Tak skonstruowany „Obcy” często staje się kozłem ofiarnym, gdy lokalna społeczność doświadcza kryzysu „swojskości”, ale też – w normalnych warunkach – racja jego bytu w świecie większości jest przez nią zazwyczaj uznawana.

W terminologii socjologicznej taka konstrukcja obcości przekłada się na istnienie specyficznej „niszy” zajmowanej przez Romów w tradycyjnym społeczeństwie. Byli oni w nim izolowani i postrzegani jako „obcy”, ale częściowo „oswojeni” i pożyteczni jako dostarczyciele

³ Victor Turner proponował, aby dla określenia takich uogólnionych sytuacji używać pojęcia „liminoidalne”, rezerwując „liminalność” dla opisu sytuacji rozgrywających się w kontekście rytualnym.

wyspecjalizowanych usług, w tym informacyjnych („wieści ze świata”), pośrednicy w wymianie towarowej czy wreszcie jako zaspokojenie „głodu egzotyki”. Sytuacja taka zadowalała na ogół Romów, pozwalając im trwać jako zamknięta społeczność, a zarazem w ograniczony i w dużej mierze przez nich samych zdefiniowany sposób kontaktować się ze światem zewnętrznym, dokładnie tak, jak opisywani przez Douglas (2007, s. 158) Kodagowie. Właśnie w takiej sytuacji sprawdza się przedstawiony powyżej społeczno-kulturowy system obrony granic zbiorowości, a tym samym – jej tożsamości, rozumianej czy to substancjalnie, czy to relacyjnie.

Proces modernizacji wkracza w ten świat z nieubłaganą siłą, a nowoczesne instytucje stają się narzędziami eliminacji ambiwalencji związanej z liminalnymi pozycjami społecznymi (zob. Bauman 1991). Jak pisał Michel Foucault (1991, s. 207), antytezą projektu modernizacyjnego jest „nomadyzm”, rozumiany przez francuskiego myśliciela w sposób metaforyczny jako pozostawanie poza obowiązującymi klasyfikacjami i strukturami społecznymi. Nowoczesna dyscyplina, nastawiona na umiejscowienie jednostek w siatce społecznych zależności, jest strategią eliminowania tak rozumianego „nomadyzmu” z życia społecznego, czemu towarzyszy całkiem konkretny proces „uszczelniania” granic politycznych, związany z powstaniem i rozwojem państw narodowych. Nie dziwi więc, że grupy zdefiniowane jako nomadyczne stały się jednym z głównych celów działania nowoczesnych instytucji „normujących” życie społeczne. Nie dziwi też, że w ideologii i praktyce nowoczesnych instytucji „zajmujących się” Romami ich nomadyzm był wysuwany na pierwszy plan jako „znak rozpoznawczy”, mający zarazem być wskaźnikiem ich społecznego „nieprzystosowania”, niezależnie od tego, iż w rzeczywistości miał on ograniczone znaczenie.

W epoce nowoczesnej Romowie zaczęli być zatem traktowani jako ludzie samym swoim istnieniem podważający wartości nowoczesnej kultury, będący „pomiędzy” ustalonymi strukturami społecznymi, poza oficjalną historią (dokumentującą dokonania władców, powstających państw narodowych i proces cywilizacyjny), poza oficjalną kulturą (opartą na piśmie), poza porządkiem ekonomicznym i prawnym (Trumpener 1992, s. 860). W powyższych stwierdzeniach, zaczerpniętych z pracy Katie Trumpener, widać wymowną ambiwalencję pojęciową: Romowie są przez tę autorkę przedstawiani jako znajdujący się jednocześnie

„pomiędzy” i „poza” istotnymi elementami społeczeństwa nowoczesnego. Niespójność ta w niezamierzony sposób odzwierciedla przebieg procesu, którego przedmiotem stali się Romowie poddani dyscyplinującym praktykom nowoczesnego społeczeństwa. W pewnym sensie modernizacja oznaczała dla nich przejście od bycia „pomiędzy” do bycia „poza”, czyli od liminalności do marginalizacji.

Nowoczesność eliminowała obszary nieoznaczoności w strukturze społecznej, nisze ekonomiczne czy nieokreślone przynależności o charakterze administracyjnym. W konsekwencji Romom pozostawały dwa wyjścia: asymilacja albo wykluczenie i znalezienie się „poza” – na marginesie społeczeństwa. Tę sytuację opisuje inny klasyczny tekst o „Obcym”, a mianowicie esej Alfreda Schutza z 1944 r. (Schutz 1976). Podstawową różnicą między koncepcją Simmla a Schutza jest to, że pierwsza ujmowała „Obcego” z perspektywy osiadłej, lokalnej wspólnoty, podczas gdy druga przedstawia wizję świata społecznego widzianego oczyma obcego mu przybysza, przed którym stoi zadanie znalezienia w nim sobie miejsca. W jakimś sensie ta odmiennność perspektyw odzwierciedla różnicę między „przedłużonym” wiekiem XIX a wiekiem XX, którego burzliwa historia uczyniła nas wszystkich do pewnego stopnia „migrantami”. „Obcy” Schutza jest personą w stanie permanentnego kryzysu, gdyż to, co oczywiste dla otaczającego go społeczeństwa, nie jest bynajmniej oczywiste dla niego, a co więcej – nie dzieli on z owym społeczeństwem wspólnej historii (stąd też „obcy” są często traktowani jako „ludy nieposiadające historii” (zob. Wolf 1982). „Obcy” Simmla mógł pozostać sobą w otaczającym go świecie, będąc częściowo wewnątrz, a częściowo na zewnątrz niego i znajdując pewną akceptację dla swojego ambiwalentnego statusu. „Obcy” Schutza stoi przed alternatywą: albo w drodze poznawczego osvajania zastanej rzeczywistości przekształci się w tubylca, albo pozostanie na zawsze poza jej granicą jako persona zmarginalizowana. Innymi słowy, stoi on w obliczu wyboru między asymilacją i marginalizacją – rozumianą tu jako przebywanie poza granicą społeczeństwa.

W tym sensie epoka nowoczesna jest epoką przymusowej nieraz asymilacji Romów, której rewers stanowi marginalizacja – los „nieudanych przypadków” i tych, którzy świadomie postanowili się asymilacji nie poddać. Życie Romów nie było już jednym z wielu alternatywnych sposobów istnienia, jak w czasach przednowoczesnych, lecz stało się synonimem inności i zacofania, „problemem społecznym”, patologią, którą

należało wyeliminować. Czasy nowoczesne to początek poddawania Romów coraz większej kontroli, na przykład przez ewidencjonowanie i przymusowe osiedlanie, eliminowania ich tradycyjnej kultury w drodze procesów asymilacyjnych i zakazu używania języka, a także prób rozerwania ciągłości pokoleń w drodze przymusowego odbierania dzieci romskim rodzinom i oddawania ich na wychowanie do rodzin nieromskich. Jednocześnie antymodernizacyjne ruchy społeczne idealizowały Romów jako nosicieli „ducha wolności” i tradycyjnych, wspólnotowych wartości, zagrożonych przez rozwój nowoczesnego społeczeństwa. Z tego podejścia wywodzi się na przykład szereg literackich portretów Romów w kulturze europejskiej, w których są oni wprawdzie traktowani z sympatią, niemniej jednak, podobnie jak w przypadku podejścia asymilatorskiego, jako ludzie zasadniczo nieprzystosowani do życia w nowoczesnym społeczeństwie.

Strategia asymilacyjna poddana została znaczącej rewizji w związku z rosnącą popularnością teorii rasowych, interpretujących różnice między ludźmi jako wynik nieusuwalnych różnic biologicznych. W ten sposób różnice społeczne i kulturowe zostały zinterpretowane jako rezultat „naturalnych”, biologicznych odmienności między ludźmi. Zjawisko to można określić jako „naturalizację różnicy”. Jego konsekwencją było uznanie Romów za „z natury” takich, a nie innych, oraz myślenie o nich w kategoriach niezmiennych cech biologicznych. Romowie przestali być stopniowo postrzegani jako „problem społeczny”, który można „usunąć” przez asymilację, edukację i wychowanie. Skoro ich tożsamość ma według koncepcji rasowych korzenie biologiczne, to zmienić jej nie można. „Cygan” pozostanie „Cyganem”, nawet jeśli „na pozór” będzie zintegrowany ze społeczeństwem (Lewy 2000, s. 37). Stąd też prześladowania Romów zaczęły stopniowo zmierzać w kierunku ich odseparowania od reszty społeczeństwa, a następnie biologicznej eliminacji: poczynając od sterylizacji, a kończąc na eksterminacji w czasie II wojny światowej.

Rzeczywistość powojenna i doświadczenie wojennej zagłady wywołały wśród Romów dwie sprzeczne reakcje, odzwierciedlające alternatywę, przed którą postawiła ich nowoczesność. Z jednej strony pojawiła się wśród nich samorzutna tendencja do asymilacji, spowodowana poszukiwaniem bezpieczeństwa, rozumianego jako ucieczka od stygmatyzującej „cygańskości”. Z drugiej zaś strony wielu Romów uznało, że

przebywanie na marginesie, jak najdalej od nieromskiego społeczeństwa, ma swoje plusy: pozwala do pewnego stopnia ograniczyć akty wrogości i dyskryminacji, których owo społeczeństwo się wobec Romów dopuszcza.

Sytuacja Romów w komunistycznych państwach powojennej Europy była do pewnego stopnia podobna: można powiedzieć, że doświadczyli oni z niejakim opóźnieniem tego samego dylematu nowoczesności, który wcześniej nieco stał się udziałem Romów zachodnioeuropejskich, przy czym na dylemat ten nakładała się kwestia wyboru określonej strategii bezpieczeństwa. Państwa komunistyczne asymilowały Romów głównie w drodze przymusowego osiedlania i przekształcania ich w niskokwalifikowaną siłę roboczą, niezbędną w opartych na przemyśle ciężkim procesach komunistycznej industrializacji. Z kolei dla wielu z dawna osiadłych społeczności romskich Europy Wschodniej proces ten był szansą na poprawę warunków życia, stąd też poddawali mu się z własnej woli. Zarazem jednak, wskutek powszechnie znanych problemów „gospodarki planowej” i niespójnej polityki władz, Romowie w Europie Wschodniej mogli również, jeśli chcieli, zachować do pewnego stopnia swoje nisze ekonomiczne i odrębność społeczno-kulturową. Dopiero upadek komunizmu sprawił, że alternatywa: asymilacja albo margines, stała się głównym czynnikiem charakteryzującym kondycję Romów, przy czym pierwszy jej człon był często nierealistyczny z racji trwałych i wzbu-
dzanych na nowo przez wschodnioeuropejski populizm antyromskich stereotypów i uprzedzeń.

W konsekwencji, zarówno na wschodzie, jak i na zachodzie Europy, Romowie albo zostali zmuszeni do kontaktowania się ze światem zewnętrznym w daleko szerszym zakresie, niż byli do tego przygotowani kulturowo (na przykład w wyniku przymusowej asymilacji), albo też zostali zepchnięci (czasem z własnej woli) do etnicznego getta (co ilustrują romskie dzielnice w bułgarskich miastach, wiejskie osady romskie w Karpatach, czy robotnicze osiedla w północnych Czechach), w którym kontaktowali się wyłącznie między sobą. Trzeba też dodać, że szkicowana tu dychotomia romskich losów nie była czymś danym raz na zawsze. Słowaccy Romowie, którzy po II wojnie światowej w większości dobrowolnie przenieśli się do przemysłowych regionów północnych Czech, zasilać szeregi „wielkoprzemysłowego proletariatu”, po upadku komunistycznych hut i kopalni stali się w dużej mierze naznaczoną etnicznym

lub wręcz rasowym stygmatem „miejską podklasą”, zamieszkującą coraz bardziej degradującą się, izolowane osiedla przy dawnych fabrykach lub desperacko poszukującą z nich ucieczki czy to „na Zachód”, czy też do większych miast.

Konsekwencją obu szkicowanych wariantów romskiego losu był rozpad opisanej powyżej koncepcji granicy społeczno-kulturowej i strzegących jej rytuałów cielesnych. Oparta na tej koncepcji tradycyjna romska kultura okazała się nieprzydatna jako mechanizm reprodukcji tożsamości i podtrzymywania spójności grupy. W przypadku asymilacyjnego roztopiania się Romów w społeczeństwie tożsamość oparta na dualistycznej wizji świata nie miała już czego bronić: odrębność społeczna Romów zatracala się bowiem lub przynajmniej nie odgrywała już decydującej roli jako czynnik wyznaczający ich sytuację. W przypadku marginalizacji (gettoizacji) nie służyła już owa tożsamość regulowaniu kontaktów z nie-romskim otoczeniem, gdyż praktycznie przestały one istnieć.

Prowadzi to niekiedy do szeregu zjawisk patologicznych, zwłaszcza w sferze „cielesnej” – związanej z seksualnością. Należą do nich prostytucja i przemoc seksualna, którym tradycyjna romska kultura skutecznie zapobiegała, a także ryzykowne kontakty seksualne i związane z tym choroby. Gdy całkowicie rozpada się granica społeczna oddzielająca Romów od nie-Romów, a tradycyjna kultura trwa jeszcze siłą inercji, może to prowadzić na przykład do aktów przemocy seksualnej wewnątrz społeczności romskiej. W proponowanej tu terminologii można powiedzieć, że kultura taka nie jest już w stanie skutecznie „zakodować” lęku związanego ze zniknięciem granicy społecznej, może natomiast – zwłaszcza gdy poziom owego lęku jest znaczny – prowadzić do erupcji regulacji normatywnych i sankcji nakładanych na kobiecą seksualność. Jednocześnie sprawia to, że poddane takiej regulacji kobiety stają się bezbronne w sferze kontaktów z nie-Romami, brak im bowiem wyuczonych schematów niezależnego i niekontrolowanego przez społeczność funkcjonowania w świecie. Szeregi romskich prostytutek w Europie Wschodniej po 1989 r. były regularnie zasilane przez takie właśnie ofiary „kryzysu kodowania”.

Tam z kolei, gdzie – jak w warunkach getta – kultura tradycyjna ulega atrofii, nie mając czego kodować, pojawia się wewnątrzromska przestępczość, przemoc i „amoralny familizm”, znany wprawdzie również społecznościom tradycyjnym, lecz dotyczący w nich szerszego kręgu

społecznego (a czasem nawet całej społeczności) niż w sytuacji zmarginalizowania⁴. Mogą też wystąpić zjawiska przeciwne – rozpad rodziny i brak kontaktu mężczyzn z ich „rodzinami prokreacyjnymi”, znane z różnych opisów tzw. kultury biedy, charakteryzującej rozmaite grupy ludzi wykluczonych. Kultura ta jest wyrazem adaptacji jej nosicieli do sytuacji zmarginalizowania, choć jednocześnie niektórzy z nich mogą kontynuować pewne zmodyfikowane tradycje romskie (zob. Jakoubek 2010)⁵. Te ostatnie nie chronią już jednak społeczności romskich przed negatywnymi następstwami kontaktu z większością, na której warunkach w coraz większym stopniu się on odbywa.

Reakcja na romską asymilację, marginalizację i procesy pochodne, czyli „cokolwiek zrobisz, będzie źle”

„Kryzys kodowania”, jaki dotknął społeczności romskie w wyniku procesu modernizacyjnego i jego następstw, dotknął również – choć w odmienny sposób – społeczeństw, wśród których Romowie żyją. Ich członkowie zostali bowiem zmuszeni do rewizji kodu kulturowego, w którym Romowie byli postrzegani w społeczeństwie tradycyjnym. Ofiarami konsekwencji obu tych kryzysów byli niestety wyłącznie Romowie. Zjawisko to zilustruję przykładem aktów antyromskiej przemocy, do których dochodziło w Polsce w latach osiemdziesiątych XX w. Jednym z wyjaśnień owych aktów była hipoteza „kozła ofiarnego”, sformułowana przez Andrzeja Mirgę (1997). W jego ujęciu, w okresie powojennym Romowie w Polsce stopniowo tracili swoją rolę w procesie wymiany ekonomicznej, która zabezpieczała im w miarę bezpieczną pozycję „pośrednika”, akceptowaną do pewnego stopnia przez nie-Romów. W wyniku komunistycznych przekształceń stosunków ekonomicznych Romowie zaczęli tę pozycję tracić, co doprowadziło do marginalizacji

⁴ Przyczynia się to do dodatkowego ograniczenia zakresu sieci społecznych marginalizowanych Romów, co w jeszcze większym stopniu utrudnia im funkcjonowanie w ramach instytucji społeczeństwa większościowego – o ile przed szansą takiego funkcjonowania staną (zob. Jakoubek 2010, s. 172).

⁵ Trudno się jednak z Jakoubkiem zgodzić w jednym przynajmniej punkcie: tradycyjna romska kultura jest dla niego tożsama z kulturą biedy pod względem treści – różni się jedynie genezą i funkcją (zob. Jakoubek 2010, s. 174–175).

tej grupy i zmiany jej percepcji w społeczeństwie. W rezultacie rozbudowany został obraz Romów jako ludzi „bezużytecznych” i stanowiących dla społeczeństwa ciężar. Akcja przymusowego osiedlania grup wędrownych lub półwędrownych, doprowadzona praktycznie do końca w drugiej połowie lat sześćdziesiątych, spowodowała, że konflikty uległy nasileniu, gdyż stosunki z Romami, poprzednio ograniczone do niektórych tylko, przeważnie ekonomicznych sfer życia, stały się czymś trwałym i dotyczącym szerszego zakresu rzeczywistości (ibidem, s. 170). Z kolei w latach osiemdziesiątych, na skutek kryzysu ekonomicznego, załamania się porządku prawnego i napięć społecznych, Romowie stali się zastępczymi ofiarami niezadowolenia społecznego, a po 1989 r. – ponownie „ciężarem dla społeczeństwa” i jednocześnie zastępczym obiektem agresji ze strony „przegranych” procesu postkomunistycznej transformacji.

Z kolei Anna Giza-Poleszczuk i Jan Poleszczuk (2001) podkreślają, że w latach osiemdziesiątych miał miejsce proces destabilizacji *status quo*, zarówno jeśli idzie o Romów, jak i o nie-Romów. Mówiąc w skrócie, nie-Romowie przestali być stroną jednoznacznie „dominującą”, Romowie zaś – podporządkowaną (ibidem, s. 232). Ci ostatni wyłamali się ze stereotypu: nie są już jednoznacznie biedni (głównie dzięki handlowi i kontaktom zagranicznym), nie żebrzą i nie zaznaczają swojego podporządkowania i niższej pozycji. Otwarte manifestowanie bogactwa przez Romów mogło się więc wydawać arogancją dla przyzwyczajonych do stereotypu „biednego Roma” Polaków. Z kolei Romowie, wzbogaciwszy się, ciągle jeszcze pamiętali czas podporządkowania i starali się go odreagować przez ostentacyjną konsumpcję i manifestowanie własnej godności, które Polakom mogło się wydawać obraźliwe i aroganckie.

Główna różnica między tymi stanowiskami polega na tym, że Mirga podkreślał ciągłą obecność czynnika etnicznego w opisywanym przez siebie mechanizmie konfliktu. Innymi słowy, Romowie są postrzegani jako etnicznie obcy, ale dopóki odgrywają jakąś akceptowaną rolę i kontakty z nimi są limitowane, to obcość ta nie musi prowadzić do konfliktów. Z chwilą jednak, gdy stałe kontakty w wielu dziedzinach życia stają się nieuniknione, a Romowie tracą swoją specyficzną pozycję, etniczna wrogość większości zostaje uaktywniona. Z kolei dla autorów drugiego z omawianych artykułów konflikty, w których uczestniczą Romowie, dają się wyjaśnić bez odwoływania się do kategorii etniczności.

Powyższą kontrowersję można, jak sądzę, uznać za pozorną. Opisywane w obu tekstach mechanizmy konfliktu mogą współwystępować lub też osobno decydować o przebiegu kolejnych jego faz. Wydaje się, że konflikty, które miały miejsce w wielu polskich miejscowościach zaraz po osiedleniu tam Romów, dają się lepiej wyjaśnić za pomocą mechanizmów opisanych przez Mirgę, podczas gdy na przykład konflikt, który wydarzył się w 1981 r. w Oświęcimiu (zob. Kaprański 2009), jest łatwiej wytłumaczyć, odwołując się do mechanizmów opisywanych przez Gizę-Poleszczuk i Poleszczuka. Z tym że muszą one zostać uzupełnione o element etniczności, bez której, jak się wydaje, nie można jednak analizować żadnych wybuchów agresji skierowanych przeciwko Romom. Odwołania do etniczności czy wręcz rasy często występowały w ekspresjach negatywnych postaw wobec Romów w trakcie konfliktu w Oświęcimiu i nie tylko: jak pisał w tym samym 1981 r. o zajściach w Koninie Jerzy Ficowski, „ludzie zjednoczyli się w ataku nienawiści skierowanym nie na «posiadaczy», ale na innych, czarnowłosych, słabych, osamotnionych. Uderzono na Cyganów właśnie. Bo «obcym» nic się nie należy” (Ficowski 1981, s. 31). Głębsza analiza konfliktów podobnego rodzaju pozwoliłaby zapewne zobaczyć, w jaki sposób w pewnych sytuacjach etniczność jest kategorią społecznie konstruowaną w aktach percepcji i relacjach międzygrupowych, służąc jako uzasadnienie, bodziec lub katalizator niechęci, mającej pozaetniczne, społeczne źródła. Tym samym, o ile hipoteza ta jest prawdziwa, możliwa byłaby synteza stanowisk teoretycznych reprezentowanych przez omawianych tu autorów.

Akty antyromskiej przemocy, do których dochodziło w Polsce w latach osiemdziesiątych i w całej Europie Wschodniej po upadku komunizmu, stanowią też cios dla liberalnych, oświeceniowych koncepcji integracyjnych. Raz jeszcze potwierdziły się bowiem słowa Roberta K. Mertona (1982, s. 466), gdy pisał o członkach tzw. obcych grup etnicznych, że cokolwiek by zrobili, to i tak będzie niedobrze. Romowie izolujący się od reszty społeczeństwa i oddzielający od niego barierą tradycji i rytuału są stygmatyzowani jako kulturowo obcy. Romowie, którzy przekraczają granice etniczne, wychodzą tym samym z roli i są postrzegani jako „pchający się tam, gdzie nie ich miejsce”. Romowie biedni są „ciężarem dla społeczeństwa” i – jako słabsi – dogodnym kozłem ofiarnym dla rozładowania emocji i frustracji związanych z zupełnie innymi

czynnikami. Romowie bogaci są natomiast przedmiotem nienawiści wynikającej z tradycyjnych stereotypów i z poczucia załamania „porządku moralnego”, a ich bogactwo interpretowane jest jako niezasłużone (kradzież, oszustwo) i aroganckie. Czasami mechanizmy te mogą występować oddzielnie, prowadząc do specyficznej selekcji ofiar. Tak było podczas wydarzeń w Mławie w 1991 r., kiedy to tłum, szukający pomsty na Romie – sprawcy wypadku samochodowego, niszczył domy Romów bogatych, omijając osiedle zamieszkane przez Romów biednych. Okazało się zatem, że „bogactwo” grupy etnicznie stygmatyzowanej nie jest dla niej żadnym usprawiedliwieniem, a wręcz „okolicznością obciążającą” i to nie tylko w czasie komunistycznych niedoborów, lecz także w momencie, w którym zaczęliśmy radośnie „budować kapitalizm” i zręby społeczeństwa konsumpcyjnego.

Sytuację taką można opisać jako „marginalizację solidarności”, mającą w przypadku Romów przynajmniej dwa aspekty. Pierwszy dotyczy braku solidarności Romów i znajdujących się często w podobnym położeniu materialnym przedstawicieli większości. Podziały etniczne wysuwają się tu na plan pierwszy, przesłaniając podobieństwa położenia ekonomicznego. Po drugie, marginalizacja solidarności odnosi się też do samego środowiska Romów: rozwarstwienie ekonomiczne, powiązane z opisanymi wcześniej procesami dezintegracji więzi społecznej, tradycyjnej kultury i tożsamości, skutkuje narastaniem wewnątrzromskich konfliktów, czego świadectwem może być negatywny stosunek części Romów do ich własnych organizacji, jak również konflikty między organizacjami.

Podsumowanie

Powyżej starałem się przedstawić tradycyjne życie społeczności romskich jako specyficzny układ relacji pomiędzy systemem kulturowym i społecznym, oparty na zasadzie „podwójnego kodowania”. Zgodnie z nią zagrożenie granic społecznych, oddzielających Romów od zewnętrznego świata, powoduje nacisk na utrzymanie separacji między dychotomicznymi opozycjami, charakteryzującymi tradycyjną romską kulturę, zagrożenie zaś kulturowych granic, rozdzielających rzeczy, które powinny pozostać rozdzielone, wzbudza w sferze społecznej nacisk na

podtrzymanie izolacji. Owe granice kulturowe dotyczą przede wszystkim ciała biologicznego, które w toku kulturowej rytualizacji staje się symbolem „ciała społecznego” Romów i czymś w rodzaju „piorunochronu” dla zagrożeń, jakich to ostatnie doświadcza ze strony zewnętrznego świata. Następnie dokonałem kontekstualizacji wspomnianej zasady, zwracając uwagę, że może ona skutecznie normować społeczno-kulturowe życie Romów jedynie wówczas, gdy zajmują oni w społeczeństwie obszary „pograniczne”, znajdując się zarazem „wewnątrz”, jak i „na zewnątrz” oficjalnych struktur społecznych. Ten liminalny status i związana z nim ambiwalencja stanowią podstawę romskiej egzystencji, zależnej w sensie ekonomicznym od otoczenia, a jednocześnie starannie pielęgnującej kulturową i społeczną odrębność.

Epoka nowoczesna, modernizacja i związane z nimi procesy społecznej homogenizacji położyły kres liminalnemu statusowi Romów, stawiając ich przed dylematem: asymilacja albo marginalizacja. W społeczeństwie nowoczesnym nie ma bowiem miejsca dla bytów ambiwalentnych: albo jest się „wewnątrz”, albo „na zewnątrz” – na marginesie. W tym sensie Romowie przestali być „obcymi” w ujęciu Georga Simmla, stali się zaś „obcymi” opisywanymi przez Alfreda Schutza – „przybyszami”, którzy muszą znaleźć sobie miejsce w nie swoim świecie i stać się jego obywatelami albo pozostać poza jego granicami – na marginesie. Z punktu widzenia nieromskiego świata idealnym rozwiązaniem jest więc zniknięcie Romów z pola widzenia: zarówno jako zasymilowani, jak i jako zmarginalizowani stają się oni „niewidzialni” dla innych. Jednakże gdy z różnych powodów (na przykład dominacji dyskursu rasistowskiego) pełne „obywatelstwo” świata, do którego Romowie mieliby się asymilować, nie jest im dane, komunikat kierowany pod ich adresem zmienia się, nawiązując do słynnego zdania Raoula Hilberga, z „nie macie prawa żyć wśród nas jako Romowie” na „nie macie prawa żyć”, a historia zagłady Romów w czasie II wojny światowej dobitnie ukazuje zbrodnicze implikacje tego zwrotu.

Dla tradycyjnej kultury romskiej alternatywa, przed którą postawiła Romów nowoczesność, oznaczała sytuację kryzysową: niezależnie od tego, czy mowa o asymilacji, czy marginalizacji, tradycyjna kultura przestaje wypełniać swoje funkcje. W pierwszym przypadku załamuje się pod wpływem ogromnej ilości „materiału” do przetworzenia – nowych relacji Romów z nieromskim otoczeniem. Natomiast w drugim ulega

atrofii, nie mając materiału do przetwarzania. Cały szereg tzw. zjawisk patologicznych, związanych głównie ze sferą cielesną, w tym seksualnością, może być interpretowany właśnie w kontekście załamania się dotychczasowej struktury relacji pomiędzy kulturą a systemem społecznym zbiorowości romskich. Kultura tradycyjna przestaje oczywiście funkcjonować również wtedy, gdy Romom odmawia się prawa do życia i skazuje się ich na zagładę, wówczas – jak to ukazał na przykład Lech Mróz (2000, s. 108) – prowadzi to nie tylko do fizycznej eksterminacji, lecz także do zniszczenia symbolicznego kosmosu podtrzymywanego przez wzory kulturowe, podważenia jego oczywistego charakteru i zdolności do samoodtwarzania.

Odtworzenie życia romskiego po II wojnie światowej postawiło przed romskimi działaczami zadanie znalezienia „trzeciej drogi”, która unikałaby pułapek marginalizacji i asymilacji. Drogą tą może być integracja z zachowaniem odrębności i ku temu właśnie celowi zmierzają działania romskiego ruchu politycznego. Ich istotnym elementem jest wytworzenie kultury politycznej o charakterze transnarodowym, która przejęłaby wybrane funkcje tradycyjnej kultury i zapobiegła skutkom niebezpiecznej próżni kulturowej, charakteryzującej pewne zbiorowości romskie. W ramach tej ogólnej wizji pojawiają się obecnie rozmaite projekty tożsamościowe, a w nich koncepcja Romów jako nieterytorialnej grupy etniczno-narodowej, której członkowie połączeni są więzią opartą na wspólnym języku, historii, podobieństwie sytuacji społecznej i zbliżonych celach politycznych.

Jednakże tak rozumiany proces integracji napotyka na trudności rozmaitego rodzaju. Część z nich związana jest z percepcją Romów przez nieromskie społeczeństwo. Przypadki antyromskiej przemocy w Europie Wschodniej po 1989 r. ukazują dobitnie, jak trudno jest się wyzwolić od stereotypowego obrazu Romów i zaakceptować ich obecność w obszarach i rolach społecznych, z którymi nie byli na szerszą skalę dotychczas wiązani. Część wspomnianych trudności wynika natomiast z ogromnego zróżnicowania społeczności romskich, dla których bardzo trudno jest znaleźć wspólny mianownik – na przykład w postaci jakiegoś jednego projektu tożsamościowego opartego na wizji wspólnej historii. To marzenie romskich aktywistów jest często krytykowane przez innych Romów jako przykład narzucania im jakiejś „odgórnie zadekretowanej” narracji tożsamościowej. Zdaniem niektórych krytyków „prawdziwa” romska

tożsamość polega właśnie na odrzucaniu takich gotowych schematów i indywidualnym podejściu, zależnym od kontekstu i potrzeb jednostki. W tym sensie najnowsza generacja romskich intelektualistów zbliża się do ponowoczesnej koncepcji tożsamości jako „kostiumu” dobieranego w zależności od okazji i używanego tak długo, jak długo jest to danej jednostce potrzebne. Tożsamość jest w tym ujęciu wiązką rozmaitych, częściowych identyfikacji, z których żadna nie rości sobie prawa do długotrwałego zdominowania innych. Jeśli się okaże, że ten sposób myślenia nie ogranicza się do wąskiej grupy romskich intelektualistów, to będzie to oznaczać, że trzy opisywane w tym artykule sposoby romskiej egzystencji w świecie: pograniczny (liminalny), peryferyjny (marginalny) i oparty na asymilacji, przestają już determinować indywidualne losy poszczególnych Romów. Można powiedzieć, że byłaby to dobra wiadomość.

Bibliografia

- Barth F. (1969). „Introduction”, w: F. Barth (red.), *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown and Co.
- Bauman Z. (1991). *Modernity and Ambivalence*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Douglas M. (2004). *Symbolle naturalne. Rozważania o kosmologii* (przeł. E. Dżurak). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Douglas M. (2007). *Czystość i zmaza* (przeł. M. Bucholc). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ficowski J. (1981). „List do braci Cyganów”, *Życie Warszawy*, nr 284, z 5–6 grudnia.
- Ficowski J. (1985). *Cyganie na polskich drogach* (wyd. 3 poprawione i rozszerzone). Kraków–Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Foucault M. (1991). „Panopticism”, w: P. Rabinow (red.), *The Foucault Reader*. London: Penguin Books.
- Gennep A. van (2006). *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii* (przeł. B. Biały). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Giza-Poleszczuk A., Poleszczuk J. (2001). „Cyganie i Polacy w Mławie – konflikt etniczny czy społeczny?”, w: A. Jasińska-Kania (red.), *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Jakoubek M. (2010). „Przyczyny «romskiej» przestępczości” (przeł. W. Dudziak), *Studia Romologica*, nr 3.

- Kaprański S. (2009). „Refleksje o pogromach. Na marginesie wydarzeń w Oświęcimiu w 1981 r.”, *Studia Romologica*, nr 2.
- Lewy G. (2000). *The Nazi Persecution of the Gypsies*. Oxford: Oxford University Press.
- Merton R.K. (1982). *Teoria socjologiczna i struktura społeczna* (przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Miller C. (1975). „American Rom and the ideology of defilement”, w: F. Rehfisch (red.), *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*. London: Academic Press.
- Mirga A. (1997). „Romowie w historii najnowszej Polski”, w: Z. Kurcz (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Mirga A., Mróz L. (1994). *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mróz L. (2000). „Niepamięć nie jest zapominaniem. Cyganie-Romowie a Holocaust”, *Przegląd Socjologiczny*, t. XLIX, nr 2.
- Okely J. (1983). *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Okely J. (1996). *Own or Other Culture*. London – New York: Routledge.
- Schutz A. (1976). „The stranger. An essay in social psychology”, w: A. Schutz, *Collected Papers*, t. II: *Studies in Social Theory*. The Hague: Nijhoff.
- Simmel G. (1975). *Socjologia* (przeł. M. Łukasiewicz). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Stewart M. (1997). *The Time of the Gypsies*. Boulder, CO: Westview Press.
- Sutherland A. (1975). *Gypsies: The Hidden Americans*. London: Tavistock.
- Trumpener K. (1992). „The time of the Gypsies: A «People without History» in the Narratives of the West”, *Critical Inquiry*, nr 18.
- Turner V. (2006). *Las symboli. Aspekty rytuałów ludu Ndembu* (przeł. A. Szyjewski). Kraków: Nomos.
- Turner V. (2010). *Proces rytualny. Struktura i antystruktura* (przeł. E. Dzurak). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wolf E.R. (1982). *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

Katarzyna Pawlak

Doktorantka Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej

Ex uno plura? E pluribus unum? Kobiecość, pogranicza i wielokulturowość w filmie *Babel*

Wstęp

W pracy przyjrę się dwojakiej genealogii pojęcia „wielokulturowość”, która wyłania się jako zasadniczy problem filmu Alejandro G. Inarritu z 2006 r. zatytułowanego *Babel*. Na strukturę narracyjną filmu składają się trzy (tylko pozornie) różne i odrębne od siebie historie osadzone w geograficznie i kulturowo odległych częściach świata: Maroku, Meksyku i Japonii. Zarówno owa trójdzielna struktura, jak i fabuła każdej historii zmuszają do zastanowienia się nad charakterystycznym dla naszych czasów zagadnieniem multikulturalizmu, przenikania się „światów” jednostek odmiennych kulturowo, życia „pomiędzy” i kwestią tożsamości.

Wielowątkowa fabuła filmu osadzona jest w czasach współczesnych, w czterech krajach: Maroku, USA, Japonii i Meksyku. Zobrazowane historie okazują się ze sobą integralnie związane. Film opowiada losy pary amerykańskich turystów, rodziny z Maroka, meksykańskiej niani opiekującej się dziećmi Amerykanów oraz niesłyszącej japońskiej dziewczyny, córki biznesmena. zilustrowane w filmie trzy historie łączy ze sobą jeden przedmiot – broń.

Obraz ten można odczytać jako współczesną wersję biblijnej opowieści o erygowaniu wieży Babel, w której brak porozumienia między bohaterami stanowi główną przyczynę ich dramatów. *Babel* opowiada

historię ludzi, którzy gubią się przy przekraczaniu kulturowych i komunikacyjnych granic. Istotą filmu jest jeden z największych problemów czasów nam współczesnych: brak porozumienia i brak zrozumienia. Późnokapitalistyczny i postmodernistyczny – społecznie legitymizowany – komunikacyjny imperatyw, który rzekomo ma realizować etykę hiperrzeczywistego świata zasadzającą się na solidarności i łączności (każdego z każdym), w swej istocie obnaża postępującą autonomię i alienację jednostki, uwypuklając rozpaczliwe pragnienie autentycznej jedności. Buddyjska etyka solidarności z każdym bez wyjątku bytem wiedzie w nieunikniony sposób ku uniwersalnemu indyferentyzmowi. Odgórnie sterowana – czy wręcz wymuszana – empatia ulega społecznej degeneracji, przekształcając się w beznamiętne odrętwienie i indywidualną bierność. Informacyjny tygiel ujawnia pogłębiającą się pustkę komunikacyjną – Habermasowski rozum komunikacyjny ponosi sromotną klęskę, obnażając po raz kolejny fiasko wszelkiej próby uniwersalizacji pod egidą rozumu. Wielka narracja o komunikacji jako jedynym możliwym spoiwie i nadziei na odzyskanie jedności przez ludzkość, jak to film dobitnie w swej krytycznej ocenie podkreśla, wymaga zbyt wielu ofiar, generując zbyt wiele nieszczęść.

Film ilustruje brak komunikacji między ludźmi, uwypuklając „pogranicza”, w których żyjemy, wyobcowanie, izolację i samotność. To także film o granicach w nas samych, nie tylko o tym, co nas dzieli, lecz także o tym, co łączy, co może stanowić kreatywną alternatywę dla hiperkomunikacyjnego tygla ponowoczesności.

Odnieść można wrażenie, iż dzięki zaawansowanym narzędziom komunikacji świat zrobił się mały i dostępny. W każdej chwili swobodnie możemy przekraczać granice państw, odwiedzać odległe kontynenty, „smakować” nieznanych kultur. Mimo to ludzie nadal nie potrafią się ze sobą komunikować. Nie chodzi tu tylko o język. Problem stanowią idee, wizje i oczekiwania, które mamy wobec siebie. To one naprawdę nas dzielią. Co zatem sprawia, że jesteśmy tak podobni i jednocześnie tak różni?

Czy wielość zakłada jedność, czy może jedność rodzi się z wielości? Starając się udzielić odpowiedzi na powyższe pytanie, skoncentruję się na fundamentalnym problemie komunikacji (między)kulturowej w ogóle oraz procesie konstruowania kobiecej tożsamości jako ilustracji wzajemnego oddziaływania i przenikania się wymiaru kulturowego i psychologicznego.

Ex uno plura? Z jednego wielość?

Świat, w którym żyjemy, różni się znacznie od tego, którego doświadczała nasi przodkowie. Anthony Giddens podkreśla: „W późnej nowoczesności żyjemy w świecie w innym sensie niż w minionych epokach” (Giddens 2002, s. 256); znaczącej zmianie uległo nasze postrzeganie i doświadczenie świata: „Chociaż wszyscy żyjemy w środowiskach lokalnych, światy doświadczone u większości z nas są naprawdę globalne” (ibidem, s. 257). Dzięki rozwojowi techniki i ciągle doskonalonym narzędziom komunikacji odległe światy czy miejsca stają się nam bliższe, łatwiej dostępne. Zmianie ulega nasz sposób doświadczania tego, co nas otacza, „przekształcenia kategorii miejsca i przemieszanie zlokalizowanych czynności z ich odległymi kontekstami oraz rola doświadczenia zapośredniczonego radykalnie zmieniają sens tego, czym jest „świat” (ibidem). Zjawisko, jakiego doświadczamy, Giddens opisuje następująco: „Globalizację możemy zdefiniować jako zintensyfikowanie stosunków społecznych o zasięgu ogólnoswiatowym, łączących ze sobą odległe miejsca w taki sposób, że zachodzące w nich wydarzenia lokalne kształtowane są pod wpływem wydarzeń rozgrywających się w odległości wielu kilometrów i vice versa” (Giddens 2008, s. 47). To wskazuje na pewną charakterystyczną dla ponowoczesności cechę, jaką jest swoista ruchliwość, wrażenie deterytorializacji kontaktów społecznych.

Zmiany, których doświadczamy, pociągają za sobą zmianę sposobu definiowania i odczuwania specyficznych przestrzeni: granic, centrów i peryferii. Stają się one bardziej plastyczne, rozciągliwe, dochodzi do ich multiplikacji, nieustannego namnażania. Świat przeżywany związany jest ściśle z aspektem czasu i przestrzeni; w dobie globalizacji „świat zostaje rozbity na konteksty i rozproszony, a wraz z nim tożsamości” (Giddens 2002, s. 232). Przyjrzyć się teraz bliżej kwestiom dotyczącym specyficznego obszaru, strefy, jaką jest pogranicze. Pogranicze to obszar wokół granicy terytorialnej, na którym z różnym natężeniem dochodzi do interakcji między reprezentantami odmiennych kultur i środowisk. To obszar częstokroć bardzo silnie zróżnicowany kulturowo. Występują na nim wieloaspektowe procesy identyfikacji. Pogranicze „najczęściej wiąże się z obszarem pomiędzy centrami, tj. pomiędzy tym, co znajduje się na granicach i należeć może do obu centrów, zachodząc na siebie. Opuszczając centrum, które najczęściej jest sztywne, zamknięte,

wchodzimy do obszaru różnicowań, inności i odmienności, gdzie możemy porównywać, odkrywać, wykazywać zdziwienie, negocjować” (Nikitorowicz 2001, s. 11). Pogranicze zatem to miejsce licznych kontaktów, miejsce kształtowania się człowieka i jego kultury, kreowania własnej tożsamości. Na tym obszarze uwypuklają się pewne związane z tą ostatnią aspekty: tu dochodzi do nasilenia świadomości własnej odrębności właśnie przez ową różnorodność, wielość, przenikanie się odmiennych kultur i tradycji. Uwidaczniają się kontrasty, nasila się odczucie i postrzeganie tego, co mnie różni od innych, lecz także tego, co mnie z innymi spaja. Pogranicze to przestrzeń geograficzna i społeczna, gdzie aspekt czasu i przestrzeni jest niezmiennie istotny. Warto przyjrzeć się temu pojęciu także z innej perspektywy, wprowadzając kategorię pogranicza mentalnego, którego immanentną cechą jest różnicowanie. W analizowanym obrazie kategorii te są silnie ze sobą splecione w procesie, który nazywam *l i m i n a l i z a c j ą*.

Ten stan bycia „pomiędzy” jasno zdefiniowanymi przestrzeniami został przedstawiony w sposób niezwykle plastyczny za pośrednictwem historii meksykańskiej niani, która udaje się na jeden dzień do Meksyku na ślub syna. Kobieta ta nie należy do żadnego precyzyjnie określonego centrum. Jest obca w kraju, w którym mieszka i pracuje od 16 lat; nie jest już także częścią miejsca, z którego pochodzi. Stała się Inną. W Stanach Zjednoczonych, gdzie pracuje, postrzegana jest przez pryzmat swojego pochodzenia, rasy, obcej kultury. Nie jest „tutejsza”, to emigrantka – tymczasowo uczestnicząca w „amerykańskiej rzeczywistości”. W Meksyku postrzegana jest jako osoba z zewnątrz, należąca już do innej kultury, rzeczywistości, do odmiennego świata. Tu także nie jest „tutejsza”, nie uczestniczy w życiu lokalnej społeczności. Stała się obcą, żyjącą gdzieś „pomiędzy” i znajdującą się w stanie zawieszenia. Pogranicze umożliwia wchodzenie w interakcje z osobami odmiennymi kulturowo; w wyniku tych kontaktów wytwarza się kategoria „obcego”. Ludzie porządkują sobie świat, dzieląc go na to, co bliskie, znane, oswojone, i na to, co dalekie, niepoznane, tajemnicze, a co za tym idzie – niebezpieczne. Nosiciel odmiennych wartości, tego, co niezrozumiałe, odmienne, często doświadcza braku akceptacji swojej inności, oceniania jej na podstawie stereotypowego myślenia i licznych uprzedzeń.

Dzięki ukazaniu peryferii uwidoczniła została dwoistość świata i potrzeba dokonywania jednoznacznych, jasno zdefiniowanych dekla-

racji przynależnościowych. Za Arystotelesem można powtórzyć, iż nie można należeć do dwóch miejsc, obszar „pomiędzy” jest jak pustynia, wrogi i niebezpieczny. Tak też postrzegani są ludzie żyjący w tych przestrzeniach; jako nomadzi – prowadzący czasowo określoną i osiadłą egzystencję, pozostający jednak w bezustannym psychologicznym ruchu napędzającym transformacje tożsamościowe. Pytanie tylko, na ile te zmiany i ich częstotliwość zachodzą realnie, a na ile są wynikiem myślenia lub spekulowania z perspektywy osób żyjących w przestrzeniach tożsamościowo – przynajmniej kulturowo i historycznie – ustabilizowanych oraz normatywnie opisanych. Życie na peryferiach wymusza dokonywanie wyborów tożsamościowych, wymaga jasnego określenia. Bezsilność w obliczu zróżnicowanej i nieprzebranej rzeczywistości społecznej, brak dialogu, zamknięcie na to, co inne, nieprecyzyjnie określone, zobrażowane zostało w dramacie meksykańskiej kobiety. Metaforą trafnie ilustrującą jej losy jest w filmie scena ukazująca ją jako wyczerpaną, bezsilną, samotną, blaknącą się po wrogiej, bezkresnej pustyni, gdzieś na granicy pomiędzy Meksykiem a Stanami Zjednoczonymi. Problematyka inności, różnic między ludźmi utrudnia dialog, wymusza na jednostce precyzyjne określenie własnej tożsamości, co ma konsekwentnie zagwarantować komunikacyjny dialog.

Wielokulturowość już z definicji zakłada istnienie wielości i różnorodności w świecie. Zjawisko globalizacji ułatwia nam czerpanie z owej różnorodności, wielości kultur, ich interakcji, nakładania się i przenikania, swoistej *t r a n s k u l t u r o w o ś c i*. Z łatwością przekraczamy granice geograficzne, a dzięki bezpośrednim kontaktom, otwartości i zaufaniu czasami udaje się nam przekroczyć i te granice, które sami w sobie wytwarzamy. Historia rozgrywająca się w Maroku, dramat amerykańskiej pary, opowiada o tym, jak obcy kulturowo stają się sobie bliscy, jak zacierają się granice między ludźmi, jak trudno się pozbyć własnych uprzedzeń. Bez względu na szerokość geograficzną, w której żyjemy, pewne emocje czy potrzeby są uniwersalne dla wszystkich ludzi. Nie wymagają one znajomości języka ani jego struktur. To, co niezbędne, co może się przyczynić do wzbogacenia doświadczanego przez nas świata, to otwartość i walka z barierami, granicami, które sami w sobie wytwarzamy. Prawdziwe granice istnieją wewnątrz nas, powstają na skutek ideologii, religii, kultury i to one budują bariery między ludźmi.

Te dwie historie opowiedziane w filmie *Babel* pokazują ponadto, jak wielokulturowa komunikacja doprowadza do nieszczęść. W obu przypadkach elementem różnicującym jest język. Jak zauważa Anthony Giddens, „praktycznie całe ludzkie doświadczenie jest zapośredniczone – przez socjalizację, a w szczególności umiejętność mówienia” (Giddens 2002, s. 33) – właśnie język odgrywa tu kluczową rolę. Nie wspomaga on jednak procesu „babelizacji”, wielokulturowości, a wręcz przeciwnie, blokuje go. Babel to nie metafora, ale kwintesencja pomyłki, fiaska, pewnej iluzji, możliwości faktycznej wielokulturowej komunikacji. Wszelkie próby transgranicznego porozumienia, wymiany, których nośnikiem jest język zawierający stereotypy, przesady i uprzedzenia, a przy tym stymulujący reakcje, kończą się niepowodzeniem lub tragedią. Historie filmowe rozgrywające się w Maroku i Meksyku pokazują klęskę wielokulturowości w sensie komunikacji językowej, pluralizacji języków i kultur. To wszystko rodzi się z jednego – *Ex uno plura tragica* – z dominującą kulturą wyrosłą na zachodniej metafizyce, ustanawiającej dychotomiczne ujęcie świata. Owe dualizmy, dychotomie są źródłem opresji i wykluczenia, a tym samym stereotypów w kontekście komunikacji czy pojęcia wielokulturowości. To one kwestionują możliwość rozwoju takiego wielokulturowego społeczeństwa z uwagi na namnożenie i ustawiczną produkcję różnych stereotypów, których głównym nośnikiem jest język. Stereotyp dopiero wtedy nabiera znaczenia, gdy zostaje włączony w proces obiegu komunikacyjnego.

W filmie *Babel* zupełnie obcych sobie ludzi, żyjących w odmienny sposób, mówiących różnymi językami łączy ze sobą jeden przedmiot. Jest nim broń, strzelba będąca *stricte* przedmiotem wymiany wielokulturowej, symbolem władzy i siły, narzędziem niszczycielskim. Broń staje się tu narzędziem destrukcji. Język często okazuje się bronią, od której giną ludzie. Jak wspomniałam, nie wspomaga on procesu wielokulturowości, blokuje go, spowalnia, wręcz uniemożliwia. Gdyby ludzie przedstawieni w tych trzech historiach byli otwarci i wsłuchali się w to, co do nich mówi druga osoba, gdyby amerykańscy strażnicy graniczni wysłuchali tego, co stara się im powiedzieć meksykańska niania, a nie postrzegali jej przez pryzmat stereotypu, przez kategorie nielegalnego imigranta, innego, obcego, to komunikacja ta niosłaby większą empatię, zrozumienie. Ten komunikacyjny zamęt nawiązuje do biblijnej opowieści o Wieży Babel, paraboli o ludzkiej pysze – racjonalnej dążności

do ideału, boskości, tj. jedności. Odczytuję to jako tragiczny w skutkach proces postępu cywilizacyjnego stymulowany dominującą patriarchalną ideologią opartą na fallicznej hierarchizacji i żądającą ofiar, które mają zaświadczać o słuszności obranej drogi. Zaślepieni celem (boskim ideałem unifikacji, jedności), zgadzamy się na wszelkie zło doczesne: wykluczenie, alienację, zbrodnię; wydaje się, że droga do tak wytyczonego celu wybrukowana jest trupami i spływa krwią. W świetle powyższego zdaje się, iż mylnie odczytujemy biblijną przypowieść o Wieży Babel, która aż nadto klarownie w swym finale – zemście Boga – pokazuje, czego czynić n i e należy. Wertykalne dążenie do uniwersalnej komunii (komunikacyjnej łączności wszystkich ludzi) i wzajemnego zrozumienia kończy się językową katastrofą, degrengoladą bezproduktywnej wielości. Pokuta za ludzką pychę, pomieszanie ludziom języków, aby nie mogli się swobodnie komunikować ani porozumieć. Czy transgraniczna komunikacja jest zatem w ogóle możliwa?

E pluribus unum? Z wielości jedno?

Babel przenosi nas w odległe, nieznane nam rejony. Akcja filmu rozgrywa się na trzech kontynentach w czterech krajach, bardzo od siebie różnych kulturowo. Są rzeczy idiomatyczne, trudne do przetłumaczenia; niektóre można rozumieć, interpretować na różne sposoby. Odnoszę wrażenie, że film ten jest czytelny dla ludzi żyjących w różnych kontekstach, ponieważ nie zasadza się na języku-mowie, tylko na zrozumiałym na całym świecie języku obrazu. To czyni go „uniwersalnym” w odbiorze. W dużym stopniu narrację stanowi tu dźwięk lub jego brak. Wiele można przekazać dźwiękiem, możliwości wykorzystania potencjału, jaki się w nim kryje, nabierają znaczenia zwłaszcza w tak odmiennych miejscach. Jednostka wchodzi w wiele różnych środowisk i sytuacji, poznaje świat przez mnogość kanałów i z rozlicznych źródeł.

W analizowanym obrazie „odmienne” sposoby doświadczania świata i komunikowania się z nim zostały kreatywnie przedstawione w trzeciej historii opowiadającej losy głuchoniemej, japońskiej nastolatki. Dziewczyna żyje w „świecie ciszy” tylko pozornej, w izolacji, osamotnieniu, jakby na granicy dwóch światów, ludzi słyszących i głuchoniemych. Historia ta okazuje się najbardziej „żywa”; wydawałoby się, że

komunikacyjnie jest najuboższa, ponieważ komunikacji w klasycznym ujęciu (werbalnym) mamy tu najmniej; paradoksalnie okazuje się pod tym względem najpełniejsza. Liminalna przestrzeń na pozór upośledzonej komunikacyjnie wrażliwości ujawnia swój najbogatszy potencjał w tym zakresie. Podążając za poszukującą własnej kobiecości niesłyszącą tokijką, obserwujemy ucieleśnienie lingwistycznej komunikacji, a dzięki temu jej poszerzenie i wzbogacenie. Tu „ciało nie jest jedynie «bytem», ale doświadczane jest jako *praxis* radzenia sobie z zewnętrznymi sytuacjami i zdarzeniami” (ibidem, s. 79). Cieleśne komunikowanie dokonuje się także za pomocą stroju, mimiki, gestów, odbierania niewerbalnych sygnałów. W sytuacji gdy nie mamy możliwości używania jednego z bardziej powszechnych kanałów komunikacyjnych (słuchu), brak ten i jego funkcję staramy się zrekompensować poprzez rozwinięcie i uwrażliwienie pozostałych nam do dyspozycji zmysłów. Tak też dzieje się w tym przypadku. Paradoksalnie zatem niemożność posługiwania się mową w jej klasycznym ujęciu nie zubaża ekspresywności naszej bohaterki, jej komunikacyjnego świata, lecz przeciwnie – wzbogaca go. Poszukuje ona odmiennych sposobów zarówno komunikowania się z otoczeniem, odbierania go, jak i demonstrowania, komunikowania swojej tożsamości. Jest rzeczą wiadomą, iż ludzie niesłyszący są bardziej ekspresyjni. Wyrażają się w sposób bardziej fizyczny. Nie cenzurują samych siebie, są bezpośredni. Kluczowy staje się dla nich zmysł dotyku. W tym kontekście „ciało nie jest biernym przedmiotem, ale elementem układu działania (...) świadomość ciała pozwala na «uchwycenie pełni chwili» umożliwia świadomą kontrolę wrażeń zmysłowych pochodzących z otoczenia zewnętrznego” (ibidem, s. 108). Wkraczamy w świat poprzez nasze zmysły. Doświadczamy go, poznajemy za pośrednictwem dotyku, smaku, słuchu, wzroku, węchu i w ten sposób „zatapiamy” się w świecie. Ciała od tysiącleci różnymi zmysłami badają napotykanne obiekty, inne ciała, świat materialny. Uznanie wagi pozostałych zmysłów, nie tylko zmysłu mowy, wymaga jednak wyjścia poza kartezjańską dychotomię ciała i umysłu. Nasze doświadczenie jest ucieleśnione, to ucieleśnienie poznania, odbierania otaczającego nas świata. Ucieleśnione doświadczenie nabiera wyrazistości, znaczenia w momencie, gdy nie możemy swobodnie korzystać z niektórych swoich zmysłów tak, jak ma to miejsce w przytaczanej tu historii. Nawiązując do myśli Marleau-Ponty’ego, mówiącego o wszechogarniającym dotyku rzeczy, pragnę zwrócić uwagę na

znaczenie doświadczania świata przez zmysł dotyku. Osoba spostrzega swoją skórę jako zewnętrzną powłokę, stale jednak będąc pod wpływem wewnętrznych doznań nierozłącznych wobec własnego „ja”. Nasza skóra – ciało – staje się zarazem „ja” i „nie-ja”. W *Fenomenologii percepcji* (1945) filozof podkreślał istotność świadomości zmysłowej percepcji świata, jej fundamentem czyniąc cielesną podmiotowość (na przykład korporalna świadomość). Za pośrednictwem ciała – zmysłowej cielesności jednostki – posługując się jego zmysłami, poznajemy i kreujemy otaczającą nas rzeczywistość, szukamy najdogodniejszego dla nas sposobu bycia w świecie, pełnego w nim uczestnictwa. Sceny bez dźwięku, „głucha cisza” odczuwana z perspektywy głuchoniemej bohaterki; widzimy i czujemy, jak ciało reaguje na dźwięki, wibruje, aczkolwiek doświadcza tego nie przez aparat słuchu: słuchem staje się całe ciało, a w szczególności skóra. Mamy tu do czynienia z inną percepcją, na podobieństwo kobry, która „słyszy” wibrujące fale dźwiękowe, a jej ciało reaguje na dźwięki, poddaje się im. Żeby słuchać i usłyszeć, aby aktywnie uczestniczyć w komunikacji, nie trzeba słyszeć! Komunikacja jest tu rozumiana na dwa różne sposoby: w ujęciu klasycznym i jako komunikacja czysto cielesna, w której słowa są zbędne i która nie wymaga języka jako uporządkowanej gramatycznej struktury. Doświadczanie cielesne sprawia, że ciało staje się wielo- bądź ponadkulturowe; tu rodzą się wielości, wyjęte spod jarzma klasycznej, rozumowo sterowanej komunikacji. Ciało staje się generatorem znaczenia (sensu); „ciało, podobnie jak świadomość, staje się miejscem interakcji, uzyskania i przejmowania kontroli, w którym spotykają się refleksyjnie organizowane procesy i systematycznie uporządkowana wiedza specjalistyczna” (ibidem, s. 297). To przez ciało osoba może wyrażać swoje wnętrze, a także otrzymywać, kodować i tłumaczyć to, co przychodzi ze świata zewnętrznego. Tu ciało jawi się jako pogranicze – specyficzna przestrzeń przejścia, miejsce kreacji. Ciało jako medium, znaczący środek ekspresji, sposób upubliczniania i komunikowania tego, co jest z zasady prywatne, niedostępne. Tworzy się ucieleśnione „ja”, ucieleśniona podmiotowość, psychiczna cielesność. Samo ciało coraz bardziej bezpośrednio odpowiada tożsamości, jakiej poszukuje jednostka (ibidem). Ciało staje się tekstem – jak podkreśla to Zbyszko Melosik (2010, s. 11), „ciało można czytać”. Procesu tego doświadczamy bez przerwy, „odczytywanie społecznych znaczeń ciała, wpisywanie w nie kształtów i konturów,

kolorów oraz różnorodnych symboli dokonuje się w życiu codziennym nieustannie” (ibidem). To, jak odczytujemy informacje zapisane w „ciele”, determinowane jest przez różne procesy społeczne i kulturę, w której żyjemy. Z jednej strony poprzez cielesne doświadczanie poszukujemy swojej tożsamości: „ciało jako środek ekspresji tożsamości” (ibidem, s. 19). Z drugiej strony, jak widzimy to na przykładzie trzeciej historii, to właśnie tożsamość człowieka postrzegana jest przez pryzmat ciała. Owa cielesność pozostaje silnie związana kulturowo z pojęciem kobiecości, co legitymizuje powszechnie akceptowany dualizm, stawiający kobietę po stronie biologii: „tożsamość kobiety jest zatem redukowana często do jej ciała, z kolei ciało – do jego zdyscyplinowanej (pięknej) reprezentacji. Od wczesnego dzieciństwa płeć kobiety jest konstruowana właśnie poprzez jej wygląd (...) w rezultacie ciało jako uosobienie kobiecości staje się dla niej podstawą konstruowania tożsamości” (ibidem, s. 24). Zachodzi tu zjawisko feminizacji ciała, ciało jest kobietą (ibidem, s. 25). Kartezjański dualizm, dokonujący podziału podmiotu na wzajemnie wykluczające się kategorie umysłu i ciała, stawia kobietę po stronie ciała. W takim rozumieniu ciało jest tym, co nie jest umysłem, jest tym, co odrębne i odmienne od pojęcia uprzywilejowanego. Relacja umysł – ciało często bywa zestawiana z rozróżnieniem między rozumem a namiętnością, tym, co zewnętrzne, a tym, co wewnętrzne, transcendencją a immanencją, czasowością a przestrzennością. Kiedy rozważa się kwestie związane z ciałem bądź cielesnością, zazwyczaj bywa ono konceptualizowane w wąskich i problematycznych, zdychotomizowanych kategoriach, zmierzających do zminimalizowania lub całkowitego pominięcia jego kreatywnej roli. Ciało postrzega się na ogół jako bierne i reprodukujące, a przecież ciało ustanawia swoje krańce i granice, tworzy własną tożsamość i pomaga podmiotowi w kreowaniu unikatowego „ja”. Pragnę jednak pozostać przy oddychotomizowanym (niehierarchicznym), lecz niezdeesencjalizowanym podejściu do kobiecości.

Anthony Giddens definiuje tożsamość jako projekt refleksyjny: „teza, w świetle której tożsamość i globalność stanowią dwubieguny układ wzajem warunkujących się czynników” (Bokszański 2007, s. 266); „tożsamość w perspektywie teorii Giddensa nie jest zbiorem właściwości charakteryzujących mniej lub bardziej trwale jednostkę. Jest procesem, a nie stanem” (ibidem, s. 267). Podążając za naszą bohaterką, odwiedzamy tokijską Shibuyę – miejsce, gdzie spotykają się nastolatki

w poszukiwaniu tożsamości: próbują tworzyć swój wizerunek, również przyglądają się sobie, starając się zdefiniować własną kobiecość, a przy tym odkrywają stopniowo swoją seksualność. Michel Foucault podkreśla, że seksualność ma zasadnicze znaczenie dla kwestii wytwarzania cielesnej podmiotowości. Istnieje silny związek między seksualnością a podmiotowością, ponieważ podmioty są następstwem procesu wytwarzania płci i sprawowania kontroli nad ciałem (Barker 2005, s. 333). Cieleśność – ucieleśnione „ja” – pozwala na odkrywanie swojej kobiecości, jest niezwykle istotnym, niezbędnym wręcz elementem dla jednostki poszukującej kobiecej tożsamości i usiłującej wykreować definicję kobiecości.

Pogranicze, życie pomiędzy dwoma światami, stanowi obszar doświadczany przez bohaterkę jako przestrzeń pełną zróżnicowań, wielorakich inności. Jak wspomniałam wcześniej, pogranicze jest miejscem kreowania własnej tożsamości, wymagającym dookreślenia. Bycie „pomiędzy” wzmaga poczucie własnej unikalności, odmienności, uzmysławia odrębność – inność – obcość jednostki, skłania do poszukiwania sposobu określania „siebie”, ekspresji własnej wykreowanej tożsamości. Z pojęciem tożsamości związane jest pytanie o to, kim jestem, kim chcę być. To głęboka refleksja, wgląd w siebie, poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób funkcjonuje jednostka, jak postrzega ona ten świat i jak chce być w nim postrzegana. Osoba sama nadaje sens życiu. Poszukiwaniu własnej tożsamości towarzyszy wnikliwa analiza, interpretacja tego, co i jak robimy. Nasze cielesne doznawanie, odczuwanie poprzez ciało – jak w omawianym obrazie genialnie pokazuje nam historia rozgrywająca się w Japonii – zakotwicza jednostkę w materialnym świecie. Ciało staje się łącznikiem między dwoma światami – dwoma centrami. Głuchoniema Japonka buduje swoją tożsamość w sposób transgraniczny, alinearny, jej ciało wtapia się we wszystko, co ją otacza: „Tożsamość jest projektem refleksyjnym, za który jednostka jest odpowiedzialna. Jesteśmy nie tym, czym jesteśmy, ale tym, co z siebie zrobimy” (Giddens 2002, s. 105). To, kim staje się osoba, wynika z jej starań zmierzających do rekonstrukcji, lepszego poznania samej siebie: „Tożsamość jednostki nie jest po prostu czymś danym jako czynnik ciągłości jej działania, ale czymś, co musi być rutynowo wytwarzane i podtrzymywane przez refleksyjnie działającą jednostkę” (ibidem, s. 74). Zgodnie z rozważaniami Giddensa na tożsamość jednostki składa się to, co ona sama jako osoba w ten sposób określa. Tożsamość to sposób

myślenia o samym sobie. Zależy on od czasu i od przestrzeni, okoliczności, kontekstu. Tożsamość to projekt, jednostka sama ją stwarza i, jest to proces nieprzerwany, dążenie do czegoś, a nie osiągnięcie miejsca przeznaczenia (Barker 2005, s. 252).

Rozproszenie, zróżnicowanie stosunków społecznych, miejsc interakcji, kontekstów, czasu i przestrzeni, jakie obserwujemy w filmie *Babel*, trafnie ilustruje pogląd Paula Gilroya, który rozważa kwestię tożsamości w powiązaniu z pojęciem diaspory, czyli rozproszonej sieci ludzi, między którymi istnieją więzy kulturowe i etniczne. Gilroy (1997) ujmując tożsamość w kategoriach przygodności, nieokreśloności i konfliktu, jako tożsamości w ciągłym ruchu. Z owych wielości, różnorodności, tworzy się immanentnie jedno. Proces konstruowania własnej tożsamości będącej w ciągłym ruchu możliwy jest właśnie poprzez czerpanie z bogatych, wielokulturowych zjawisk, które nas otaczają, przenikając globalne światy.

Podsumowanie

Tożsamość jest w pełni społeczna i kulturowa; jak twierdzi Giddens, „tożsamości społeczne (...) związane są z normatywnymi uprawnieniami, zobowiązaniami i sankcjami, które wyznaczają role w określonych społecznościach. Korzystanie ze standardowych oznak – zwłaszcza gdy chodzi o atrybuty ciała, wieku i płci – ma podstawowe znaczenie we wszystkich społeczeństwach niezależnie od dających się stwierdzić różnic między kulturami” (Giddens 2003, s. 333). Do wytworzenia tożsamości społecznej potrzebna jest narracja, jasno sprecyzowane punkty odniesienia. Nie rodzi się ona bowiem w próżni, lecz w pewnym konkretnym kontekście, bliżej określonej przestrzeni.

Zdaniem Giddensa na tożsamość jednostki, na jej poczucie wykrytalizowanej tożsamości składa się umiejętność podtrzymywania narracji o samym sobie (Barker 2005, s. 254). W niniejszej pracy rozważałam zagadnienia związane z kobiecością i wielokulturowością z perspektywy komunikacji. Interesowało mnie konstruowanie tożsamości hybrydowej, czerpanie z zasobów globalnych, zmieniające się identyfikacje, których źródłem jest różnica oraz wielokulturowość, na bazie której rodzą się tożsamości. Kreowanie własnej tożsamości, ten twórczy, wymagający

głębokiej refleksji i (auto)narracji proces, ma wymiar bardzo cielesny. Jak apeluje Zbyszko Melosik, „zwróćmy człowiekowi jego cielesność, okaże się, iż bardzo często «staje się» on poprzez swoje ciało, doświadczenie jednostki jest w dużym stopniu ucieleśnione” (Melosik 2010, s. 9). Tożsamość tworzy się na skutek splotu nieskończenie wielu okoliczności. W procesie tym szczególną rolę odgrywa związane z nim nieodłączne spostrzeganie zmysłowe. Dzięki percepcji zmysłowej ciało staje się współtwórcą, a zarazem siedliskiem wykreowanej tożsamości. Przecież ciało nie jest tożsame samo ze sobą, to nieustająca kreacja, ciągle procesy stawania się: „Ciało jak tożsamość przestało być raz na zawsze dane, a jest mocno wplecione w refleksyjność nowoczesności” (Giddens 2002, s. 296). Ciało jest aktywne i kreatywnie produktywne. Stanowi nieodzowny element wpływający na konstruowanie naszego „ja”.

Bliższe przyjrzenie się i przeprowadzenie analizy omawianego obrazu pozwala na sformułowanie budującego wniosku. Aby uczestniczyć w efektywnej komunikacji, nie trzeba słyszeć; komunikacja nie wymaga języka, wymaga natomiast dźwięków, otwartości na doświadczenie. Gdyby bohaterowie opowiedzianych w filmie historii słuchali, prawdopodobnie nie doszłoby do tragedii. Kluczowe wydaje się tu pojęcie empatii i wzajemne zrozumienie, a nie językowe kategorie rodzące stereotypy i tworzące bariery. Język czasami przypomina zjawisko fatamorgany, deformuje rzeczywistość, mami nas, wprowadza w błąd. Babel – podobnie jak kobiecość i wielokulturowość – to proces ustawicznej komunikacji, której najefektywniejszym narzędziem okazuje się nie język, lecz... słuch. Jak to dobitnie wyraża slogan promujący film: „Jeśli chcesz zostać zrozumianym... słuchaj”.

Bibliografia

- Barker C. (2005). *Studia kulturowe. Teoria i praktyka* (przeł. A. Sadza). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bauman Z. (2007). *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Boksański Z. (2007). *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens A. (2002). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności* (przeł. A. Szulżycka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Giddens A. (2003), *Stanowienie społeczeństwa* (przeł. S. Amsterdamski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens A. (2008). *Konsekwencje nowoczesności* (przeł. E. Klekot). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gilroy P. (1997). „Diaspora and the detours of identity”, w: K. Woodward (red.), *Identity and Difference*, London–Thousand Oaks, CA: Sage.
- Melosik Z. (2010). *Tożsamość, ciało i władza w kulturze*. Kraków: Instant.
- Merleau-Ponty M. (2000). *Fenomenologia percepcji* (przeł. M. Kowalska, J. Migasiński). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Nikitorowicz J. (2001). *Pogranicze – tożsamość – edukacja międzykulturowa*. Białystok: Trans Humana.

Małgorzata Pakier

Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej

Pogranicza pamięci i postpamięci. O Holocauście i kulturze masowej raz jeszcze

Wstęp

Historia Hanny Bloch Kohner, czeskiej Żydówki ocalałej z Holocaustu, stała się tematem kulturowego przekazu już we wczesnych latach powojennych. W 1953 r. bohaterka wystąpiła w roli gwiazdy popularnego telewizyjnego *talk-show* pt. *This Is Your Life!*, nadawanego przez amerykańską stację NBC. *This Is Your Life!* opowiadało historie życia większych i mniejszych sław ze świata amerykańskiego show-biznesu, sportu czy polityki, ale też nieznanymi publicznie bohaterów życia codziennego. W kilku przypadkach na gwiazdy programu wybrani zostali także tzw. świadkowie historii. Odcinek z Hanną Bloch Kohner, która po wojnie przybyła do Ameryki i poślubiła hollywoodzkiego producenta, to prawdopodobnie pierwszy przykład wykorzystania tematu zagłady Żydów w telewizyjnym programie rozrywkowym. Jest on tym samym zapisem istotnego momentu, w którym szczególna relacja między mediami kultury masowej, zagładą Żydów i pamięcią dopiero zaczyna się kształtować. Jak zatem w tym okresie braku utrwalonych kulturowych odniesień, gdy sami ocaleni pozostają w zawieszeniu między przeszłością a teraźniejszością, to dopiero kształtujące się telewizyjne medium radzi sobie z historią tak nieodległą i wciąż nieokreśloną? Jak próbuje się definiować sama bohaterka programu, Hanna Bloch Kohner, i jaką

rolę w jej biografii ostatecznie odegra tamto wydarzenie medialne z jej udziałem?

Poniższe rozważania skoncentrowane wokół kształtowania się figury kulturowej pamięci, jaką stała się postać Hanny, sytuują się w kontekście szerszej debaty na temat roli mediów w procesach społecznego i kulturowego przywoływania przeszłości, czy – by użyć popularnej metafory – zbiorowego „pamiętania”. Problem medializacji pamięci podejmuje z perspektywy teoretycznej Bartosz Korzeniewski (2007), odwołując się do zaawansowanej już na ten temat refleksji w literaturze niemieckiej¹. Autor rozróżnia dwa rozumienia tego pojęcia: wąskie jako „medializacja”, i szerokie – które określa mianem „mediatyzacja” pamięci. Oba są istotne dla niniejszego artykułu. Szeroko rozumiana mediatyzacja odnosi się do rozpowszechniania obrazów przeszłości – czy, by to lepiej wyrazić, interakcji z pamięcią – nie tyle poprzez media masowej komunikacji, ile w związku z bardziej ogólnym zjawiskiem zapośredniczenia w kulturze, za pomocą szeroko pojmowanych kulturowych nośników, czyli wszelkich instrumentów i technologii medialnych oraz ich produktów, rytuałów pamięci i pomników, tradycji ustnych, archiwów i historycznego pisarstwa, ale również *lieux de mémoire* w ujęciu Pierre’a Nory. „Zaletą (...) tak szerokiego rozumienia – pisze autor – jest zwrócenie uwagi na bardzo istotny fakt, przeoczany często przy wąskim rozumieniu medializacji, iż problem rozmaitych zapośredniczeń pamięci oraz wywieranego przez nie wpływu na kształt wyobrażeń o przeszłości jest problemem znacznie szerszym i starszym aniżeli problem rosnącego wpływu na nie mediów komunikacji masowej” (ibidem, s. 10). W niniejszym artykule rozważę rolę medializacji pamięci Holocaustu – problemu obszernie już opracowanego w literaturze – z perspektywy szeroko rozumianej mediatyzacji, odwołując się do rozróżnienia Korzeniewskiego. Uczynię to, by pokazać, że relacja między historycznym/biograficznym doświadczeniem a jego kulturową reprezentacją i pamięcią ma charakter interaktywny i dynamiczny. Zależności tej nie można sprowadzić jedynie do pytania, czy dane kulturowe wyobrażenia Zagłady wiernie oddają „autentyczne” wydarzenia bądź jakim wyższym celom mogą służyć ewentualne „nadużycia”.

¹ Autor przytacza m.in. Cornelissen 2003.

Skoro bowiem wpływ nośników pamięci na jej kształt i przemiany towarzyszy rozwojowi wyobrażeń o przeszłości od zawsze – zauważa dalej Korzeniewski – to prostsze wydaje się zrelatywizowanie problemu rosnącego wpływu nowoczesnych metod komunikowania na pamięć przeszłości, z jakim mamy do czynienia współcześnie. Pozwala to na zajęcie odmiennego stanowiska w stosunku do dychotomicznego sposobu oceniania problemu wzrostu znaczenia mass mediów (afirmacja vs. krytyka). Odmienne niż dychotomiczny w tym więc sensie, iż wskazującego na złożoność i wielokierunkowość zależności media–pamięć oraz jej historyczną zmienność (ibidem).

Autor słusznie zatem sugeruje potrzebę przejścia od statycznego i pasywnego postrzegania roli mediów w procesach kulturowego pamiętania do dostrzeżenia ich aktywnej roli w samym tworzeniu treści kulturowego przekazu o przeszłości. Media bowiem nie pełnią jedynie funkcji „nośników” gotowych już pamięci, nie są też wyłącznie instrumentami w rękach pamiętających, którzy „nieustannie negocjują ich znaczenia” bądź za ich pomocą decydują o „unicestwieniu” lub „ocaleniu” określonych fragmentów historii (zob. Golka 2009). Media same w sobie stają się, co przecież dobrze wiadomo, aktorami pamięci². Czynią to poprzez tworzenie jej dyskursywnych ram, dostarczanie bądź narzucanie stylów i formuł opowiadania o przeszłości czy kreowanie i promowanie określonych figur pamięci. Media zatem aktywnie uczestniczą nie tylko w samym procesie przekazywania i dystrybucji, lecz także tworzenia i organizowania znaczeń. Przykładem takiego działania jest odcinek amerykańskiego *talk-show* pt. *This Is Your Life!* z 1953 r., w którym wystąpiła Czeszka ocalała z Holokaustu.

Holocaust *talk-show*

Wspomniany odcinek *This Is Your Life!* jest z wielu względów fascynującym przykładem medialnego wykorzystania tematyki holocaustowej. Postrzegana z dzisiejszej perspektywy całkowita niestosowność, z jaką została w nim poruszona, zarówno jeśli chodzi o posłużenie

² Wystarczy przywołać serial *Holocaust* i rolę, jaką odegrał w zachodnioniemieckim społeczeństwie w kontekście rozliczeń z nazistowską przeszłością. Na ten temat zob. np. Huyssen 1980.

się „niskim” gatunkiem, jak i sposób, w jaki zaprezentowano historię Ocalałych, może wprawiać dzisiejszego widza w zdumienie. Jednocześnie program ten to tekst kulturowy o tyle ważny, że jest prawdopodobnie pierwszym po wojnie przykładem wykorzystania Zagłady w popularnym gatunku rozrywkowym. Rozpoczyna tym samym całą serię holocaustowych przedstawień rozgrywających się na granicy poważnego poruszenia i rozrywki, by przytoczyć tylko sztandarowe przykłady, takie jak serial telewizyjny *Holocaust*, film *Lista Schindlera* czy komedio-dramat *Życie jest piękne*. Mimo to program ten został przez badaczy niemalże całkowicie przemilczany. Poza ciekawym, ale pozostawiającym niedosyt, omówieniem Jeffreya Shandlera w rozdziale jego monografii na temat Holocaustu w amerykańskiej telewizji, *While America Watches* (1999), odcinek ten nie spotkał się dotychczas w literaturze z wystarczającym zainteresowaniem.

Jak zwracają uwagę Brian Rose czy Wiesław Godzic, programy typu *talk-show* odwołują się do popularnych form dramatycznych, łącząc w sobie emocjonalną bezpośredniość melodramatu z jednej strony i błyskotliwość komedii – z drugiej. Jednocześnie dają widzom poczucie bliskości i autentyczności, jakiego nie potrafiłaby zapewnić żadna forma fabularna (Rose 1992, s. 329; Godzic 2004, s. 41–43). Siłą *talk-show* jest spontaniczność i uchwycone autentyczne emocje bohaterów. *This Is Your Life!* miał pod tym względem swoje wypracowane strategie. Bohater programu przybywał do studio jako zwykły gość, był z zaskoczenia wyławiany przez kamerę, by się dowiedzieć od gospodarza programu, że to jemu poświęcony będzie dany odcinek. Wówczas w studio rozlegały się fanfary, a widownia witała bohatera brawami. Autentyczność pierwszej jego reakcji była tak ważna dla producentów, że, jak opowiadają, rezygnowano z opracowanego tematu w momencie, gdy bohater przedwcześnie dowiedział się o „podstępie”³. Od momentu, kiedy gwiazda pojawiała się na scenie, napięcie było podtrzymywane przez kolejno przybywających do studia dawno niewidzianych bliskich lub inne znaczące osoby z przeszłości.

Talk-show jako gatunek często posiłkuje się sensacją, podejmując tematy dziwne i niezwykłe. Rozpoczynając opowieść o Hannie, prowadzący program, Ralph Edwards, posługuje się kontrastem, by zbudować

³ Zob. www.thisisyourlife.com.

napięcie i w ten sposób przyciągnąć uwagę widzów: „Patrząc na Ciebie, Hanno – mówi – trudno uwierzyć, że przez siedem lat Twojego wciąż krótkiego życia doświadczyłaś okresu strachu, grozy i tragedii. Wyglądasz jak zwykła amerykańska dziewczyna, która dopiero co ukończyła *college*, zupełnie nie jak ocalała z okrutnej hitlerowskiej zbrodni...”. Kiedy w późniejszej scenie w studio rozlega się nagle głos towarzyszkii Hanny poznanej w czasie wojny, prowadzący anonsuje sensacyjnym tonem: „Czy rozpoznajesz ten głos, Hanno? Należy do kobiety, która była twoją przyjaciółką w czterech obozach koncentracyjnych”. Dalej w ten sposób relacjonuje przyjazd obu kobiet do obozu w Auschwitz: „Zostałyście wysłane pod tak zwany prysznic. Nawet ten proceder był jednak bardzo wątpliwy, ponieważ z niektórych pryszniców leciała woda, a z innych gaz, a wy nigdy nie mogłyście być pewne, pod jaki prysznic was skierowano”.

Narracja o przeżyciach Hanny została w programie tak skonstruowana, żeby doświadczenie straty bliskich i cierpienia było zrównoważone opowieścią o szczęśliwych spotkaniach po latach, romantycznej miłości i szczęściu odnalezionym w Ameryce⁴. Wątek miłosny między Hanną i jej mężem, uczucie, które narodziło się między nimi już w dzieciństwie w czechosłowackich Teplicach, a które po latach rozłąki i ciężkich przeżyć zostało ponownie odnalezione i sprowadziło Hannę do Ameryki, to klamra spinająca opowieść o jej życiu. W podsumowaniu całej historii, które stanowi kolejny stały element gatunku *talk-show*, prowadzący program tak objaśnia widzom ogólny sens doświadczeń Hanny: „Tragiczne przeżycia, jakich doświadczyłaś i których nigdy nie da się zapomnieć, zostały złagodzone przez szczęście, które odnalazłaś tutaj, w Ameryce”. Romantyczna miłość oraz imigracja do Stanów Zjednoczonych to zatem dwa motywy, które nadają strukturę telewizyjnej opowieści o Hannie.

This Is Your Life! – wczesne ramy pamięci

Talk show zatytułowany *This Is Your Life!* jest przykładem tego, jak niedługo po Holocaustie została nawiązana relacja między indywidualnym historycznym doświadczeniem Ocalałej a kulturą masową i mediami. Jednoznaczne zdefiniowanie tej relacji byłoby trudne, podobnie jak

⁴ Zob. też Shandler 1999.

etyczna ocena roli omawianej audycji w kontekście procesów upamiętniania. Odcinek ten wpisuje się z jednej strony w klasyczne ramy rozrywkowego programu. Z drugiej strony, na co zwraca uwagę Shandler, jego przygotowanie wymagało dużego zaangażowania zarówno ze strony autorów *show*, jak też bliskich i znajomych bohaterki. Wysiłek skierowany na odtworzenie jej wojennych losów, docieranie do dokumentów, miejsc i świadków jej historii można interpretować jako wykonaną przez otoczenie Hanny pracę pamięci, dla której impulsem stał się właśnie ten program. Na *This Is Your Life!* należy jednak również zwrócić uwagę z perspektywy kształtowanych przezeń dyskursywnych ram pamięci. Gatunkowe cechy programu wyznaczają specyficzny sposób opowiadania o Zagładzie.

Bohaterka telewizyjnego *show* z 1953 r. nie występuje jeszcze jako ocalała z Zagłady, w znaczeniu, w jakim tego pojęcia zaczęto używać później. Przedstawiając Hannę, prowadzący Ralph Edwards mówi o niej jako o „ocalałej z okrutnej hitlerowskiej zbrodni dokonanej na niemieckich Żydach”. Pojęcie Holocaustu dopiero trzy dekady później zakorzeni się w amerykańskiej świadomości zbiorowej, a europejscy Żydzi dopiero wtedy zaczną być w całości postrzegani jako ta grupa, która w sposób szczególny doświadczyła cierpienia w czasie II wojny światowej. Koncentrując się na losach pojedynczej postaci, odtwarzając jej historię, poczynawszy od okresu dzieciństwa, przez wojnę, do lat powojennych, program nakreśla jednak konkretny obraz ofiary. Widać potrzebę zadośćuczynienia cierpieniom bohaterki przez nadanie im szczęśliwego zakończenia – ocalenie i przyjazd do Ameryki, a jednocześnie miłosna kłamra spinająca historię zaspokaja potrzebę ładu i harmonii. Tę klasyczną narrację kształtuje powojenny amerykański „duch czasu”.

Same fakty ubrane w narrację nie tworzą jednak kompletnego obrazu ofiary. Prowadzący program konsekwentnie namawia bohaterkę do odsłonięcia intymnych szczegółów jej wojennych przeżyć. Punktuje konkretne wydarzenia, oczekując na jej reakcję: „Przejeżdżałaś niemalże obok rodzinnego domu, Hanno” – zauważa, przypominając transport do Theresienstadt. Innym razem ujawnia detale związane z jej fizyczną kondycją: „Schudłaś do 33 kilogramów”. Był to czas, kiedy telewizja właśnie zaczynała odkrywać potęgę *reality show*. Nie tylko *This Is Your Life!* koncentrowało się na prywatnych historiach swoich bohaterów, także inne amerykańskie programy telewizyjne powoli wkraczały w sferę

prywatności, pozwalając, by ich widzowie przeistoczyli się w podglądaczy. Subiektywne doświadczanie historii, o którym opowiedzieć nam mogą jedynie sami świadkowie, stanie się jednak po latach ważnym składnikiem narracji stanowiących kulturą pamięć wydarzeń XX w. Porównując ten *talk-show* z ówczesnymi kronikami filmowymi i doniesieniami medialnymi na temat zbrodni nazistowskich, można powiedzieć, że dokonuje on istotnego przeformułowania w sposobie rozumienia tych wydarzeń. Na historię spoglądamy nie z perspektywy anonimowych obrazów i statystyk, ale przez pryzmat losów jednostki oraz jej osobistych wrażeń i doświadczeń – wątek, który później zostanie podjęty także przez historyków życia codziennego i badaczy historii mówionej (*oral history*).

Wreszcie, program ukazał jednostkową historię ocalałej jako emblematyczną dla innych ofiar. Odcinek ten był też w całości dedykowany również innym ocalałym więźniom nazistowskich obozów. W finale programu ogłoszony został numer konta bankowego, na które widzowie na hasło „Hanna” mogli wpłacać datki na rzecz byłych więźniów. Postać Hanny została tu zatem uogólniona jako żydowska ofiara nazistowskich obozów, a *talk-show* z jej udziałem stanowił dzięki temu uczczenie ich pamięci.

Holocaust – dyskurs medialny

Całkiem niedawno występ Hanny został przypomniany w popularnym słuchowisku radiowym, *This American Life*⁵. W programie zatytułowanym „Oh, you shouldn’t have” z 3 kwietnia 2011 r. reporterka Alison Silverman przypomina *show* Ralphi Edwardsa sprzed lat. Silverman jest krytyczna wobec faktu, że bohaterki nie uprzedzono o występie w programie poświęconym jej historii oraz że opowieść o jej losach ukazano w zbyt różowych kolorach i wpisano w triumfalistyczny optymizm powojennej Ameryki. „Gdybym to ja miała kogoś zaskoczyć i opowiedzieć w publicznej telewizji o tym, jak zamordowano jego rodziców i męża, zrobiłabym to inaczej – opowiada reporterka. – W ogóle bym tego nie zrobiła”. A nieco później, z podobną retoryką zauważa: „Nazwać żydowską imigrantkę z komunistycznego kraju amerykańską patriotką, na mniej niż miesiąc przed egzekucją Rosenbergów, to największy prezent, jaki można jej podarować”. Komentarz Silverman jako głos w medialnym

⁵ Zob. <http://www.thisamericanlife.org/>.

dyskursie o Zagładzie naprowadza nas na istotne współczesne cechy tego ostatniego, wskazując na jego autorefleksyjność i wewnętrzne zróżnicowanie. Audycja to przykład mediów masowych świadomych debaty o „problemie przedstawiania” czy politycznych aspektach procesów upamiętniania, a nawet biorących w niej udział.

Refleksja nad Zagładą i możliwościami jej prezentowania przeszła już długą drogę od powojennych pesymistycznych pytań Theodora Adorno o kulturę po Auschwitz, przez dyskusje wokół dokumentu *Shoah* Clauda Lanzmanna czy amerykańskiego serialu *Holocaust*, aż do dzisiejszych też o „globalnej kulturze pamięci”. Ogólnie, jeśli chodzi o ocenę roli mediów w procesach kształtowania publicznej pamięci takich wydarzeń, jak Zagłada, można wyróżnić dwa dominujące stanowiska. Pierwsze, które odnajdujemy na przykład u Susan Sontag (1986, 2003) czy Geoffreya Hartmana (2002), mówi, że media kształtują postawy biernego obserwatora, a w konsekwencji uniewrażliwiają odbiorców na przemoc, której za ich pośrednictwem stają się oni świadkami. Media też trywializują te wydarzenia, kreując poczucie bezpiecznego dystansu wobec nich oraz umieszczając je w ramach gatunkowych nieadekwatnych do poważnej i trudnej treści. Drugie stanowisko dostrzega pozytywną rolę mediów, które „demokratyzują” pamięć w tym sensie, że pozwalają różnym grupom odbiorców utożsamiać się z nie swoją przeszłością. Mogą zatem kreować szersze wspólnoty pamięci czy pewnej moralnej świadomości. Takie podejście odnajdujemy m.in. w niektórych koncepcjach postpamięci, na przykład pamięci protetycznej Alison Landsberg (2004) czy pamięci globalnej Natana Sznajdera i Daniela Leviego (2002, 2006). Ci ostatni ogłosili kilka lat temu pojawienie się etycznej wspólnoty pamięci Zagłady na poziomie globalnym, której motorem miałyby być właśnie popularne reprezentacje Zagłady rozpowszechniane coraz częściej za sprawą masowych mediów. Kultura masowa, którą autorzy nazwali „frywolnym przemysłem” i „pogańskim rytuałem afirmacji życia”, ma ich zdaniem „wydzierać” pamięć Zagłady wąskim elitom, które przypisują sobie monopol na określanie uprawnionych sposobów przedstawiania (Sznajder, Levy 2006, s. 157). Podobnie Landsberg twierdzi, że kultura masowa zawiera w sobie potencjał postępowej politycznie refleksji i obywatelskiej odpowiedzialności⁶.

⁶ Na temat roli kultury popularnej w kontekście pamięci Holocaustu zob. też: Bratu Hansen 1996; Köppen, Scherpe 1997; Mintz 2001; Zelizer 2001.

W rezultacie dyskusje te w dużym stopniu odeszły od samego upamiętniania Zagłady w kierunku problematyki politycznej, gdzie pamięć stała się przedmiotem zainteresowania głównie jako instrument sprawowania władzy. Dwa różne podejścia do roli mediów wobec Zagłady pokrywają się w dużej mierze z dwoma dominującymi paradygmatami kultury popularnej i masowych mediów – jednym widzącym kulturę masową jako sprzyjającą powszechnym, niskim gustom bądź postrzegającym przemysł tej kultury jako nośnik fałszywej świadomości w znaczeniu nadanym temu pojęciu przez szkołę frankfurcką. Drugim zaś patrzącym na media i kulturę popularną jako na instrument w rękach odbiorców, o których się mówi, że są twórczymi konsumentami. W ostatnich latach wśród badaczy pamięci Zagłady popularność zyskiwał ten drugi paradygmat, przychylnie ustosunkowany do umasowienia kultury pamięci za sprawą mediów. Rewaloryzuje się w tym przypadku rolę tych ostatnich głównie w aspekcie uniwersalizacji pamięci.

Problem reprezentacji, czyli różnicy między realnością doświadczenia historycznego a przedstawieniami kulturowymi, pozostaje jednak dominującym ujęciem. Próbę przewyciężenia tej modernistycznej opozycji między prawdą historyczną a reprezentacją stanowią na przykład prace historyka i filmowca Roberta Rosenstone'a (1988, 1995), który proponuje badać kino historyczne jako dyskurs autonomiczny, alternatywny wobec dyskursu historyków, przełamując pytanie, jak rzetelnie i wiernie pokazać historię w kinie, na rzecz pytania o to, jaki nowy obraz przeszłości otrzymujemy w dyskursach audiowizualnych. Generalnie jednak doświadczenie historyczne, zwłaszcza w przypadku Zagłady, traktuje się w literaturze przedmiotu jako jakościowo różne od kulturowych procesów, w których doświadczeniu temu nadawany jest sens. Zarówno krytyczne ujmowanie mediów jako trywializujących Holocaust, jak i rewaloryzujące ujęcia dostrzegające rolę mediów i kultury popularnej w propagowaniu powszechnej świadomości o nim w gruncie rzeczy wychodzą z założenia, że istnieje istotna różnica między prawdą historii z jednej strony a kulturowo konstruowanym sensem o niej – z drugiej.

W takie ujęcie wpisują się również próby generalnego ujęcia historii pamięci Zagłady od II wojny światowej. Tu publicznym procesom upamiętniania przeszłości przeciwstawia się prawdę pamięci prywatnej. W retorykę tego rodzaju wpisują się różnorodne tezy o powojennym milczeniu w Europie, Izraelu czy Stanach Zjednoczonych, gdzie pamięć

ocalałych była uciszana, by na skutek politycznych i światopoglądowych przemian pod koniec lat sześćdziesiątych XX w. wydostać się na powierzchnię i istotnie kształtować treść pamięci zbiorowej⁷. Narracja ta wciąż dominuje, choć należy też zauważyć, że w ostatnich latach coraz częściej zwraca się uwagę na różnorodność praktyk pamięciowych w okresie powojennym, obalając tezy o milczeniu⁸.

Pamięć biograficzna, kulturowa i postpamięć

Jan Assmann (1997) rozróżnił dwa rodzaje pamięci: komunikacyjną i kulturową. Różni ją trzy elementy: wspólnoty, których dotyczą, media komunikacji, którymi się posługują, a także miejsce na osi czasu. Pamięć komunikacyjna to pamięć pokolenia, które osobiście doświadczyło historii. Przekazywana jest ustnie, a podstawowym obszarem transmisji pozostaje rodzina. Trwałość takiego przekazu Assmann ocenia na trzy, cztery pokolenia. Wraz z upływem czasu, starzeniem się i umieraniem świadków historii pojawia się potrzeba zinstytucjonalizowania dotychczas ustnie komunikowanej pamięci w postaci bardziej obiektywnych form kulturowych: archiwów, książek, rytuałów itp. W ten sposób „zapisana” historia stanowi treść pamięci kulturowej.

Aleida Assmann (2006) rozszerzyła zakres typologii do czterech form pamięci, do pamięci komunikacyjnej zaliczając pamięć indywidualną lub rodzinną (tę ostatnią wymiennie z pamięcią grupową). Szeroko rozumiana pamięć kulturowa zawiera w sobie natomiast zarówno pamięć polityczną (narodową), jak i kulturową (archiwalną). Zwerbalizowana pamięć indywidualna staje się częścią intersubiektywnego systemu języka i przestaje być wyłączną własnością pamiętającego. Pamięci ludzi mogą się ze sobą łączyć, uzupełniać, podlegać korekcie. Aleida Assmann słusznie zatem zwraca uwagę na konstruowany charakter pamięci, także indywidualnej, twierdząc, że nawet ta ostatnia zawiera w sobie znacznie więcej niż to, czego jako jednostki doświadczyliśmy (ibidem, s. 3, 10). W koncepcji Assmannów wyraźnie zaznaczony jest jednak próg przejścia od pamięci prywatnych do pamięci kulturowych, gdzie pamięć kulturowa to proces

⁷ Zob. np. Novick 1999; Giesen 2004; Judt 2005; Assmann 2006.

⁸ Np. Diner 2010.

obiektywizowania i archiwizowania czegoś, co jest już w dużym stopniu określone i gotowe.

Takiemu ujęciu przeciwstawić można różnorodne koncepcje postpamięci czy „pamięci protetycznej”, a także „traumy kulturowej”, negujące ścisły ontologiczny związek między doświadczeniem i pamięcią i mówiące o możliwości „pamiętania” wydarzeń, których się samemu nie przeżyło, bądź przywłaszczania sobie cudzych historii⁹. Zwłaszcza Marianne Hirsch (1997, 2001, 2008) ciekawie omawia płynność przejścia między pamięcią a kulturową reprezentacją. Badaczka skupia się na roli fotografii w kształtowaniu pamięci Zagłady u tzw. drugiego pokolenia. Postpamięć dzieci Ocalałych nie jest identyczna z pamięcią ich rodziców, ale wykazuje do niej pewne strukturalne podobieństwa: intensywność relacji z przeszłością, kompulsywny charakter jej przywoływania, urywkowość i fragmentaryczność powracających obrazów. Hirsch stwierdza, że pokolenia urodzone po Zagładzie mogą nawiązywać relacje z historią o intensywności i strukturze przypominających zaangażowanie „komunikacyjnej” pamięci ich rodziców. Postpamięć dzieci to wynik przemożnego działania wspomnienia traumatycznych wydarzeń, które nie mogą być ani zrozumiane, ani w pełni odtworzone. Postpamięć dzieci różni jednak od wspomnień Ocalałych zapożyczone z innych źródeł narzędzia narracyjne. Poszukując wyjaśnień, sensów i ciągłości, drugie pokolenie sięga po dostępne kulturowe obrazy, niezwiązane bezpośrednio z historią rodzinną jego przedstawicieli – m.in. fotografie dokumentujące wojenne okrucieństwa, ale też życie przedwojenne, czyli obrazy świata utraconego. Hirsch przywołuje tu przykład Arta Spiegelmana, autora komiksu *Maus*. Na rysunkowej „reprodukcji” słynnego zdjęcia wyzwolonych z Buchenwaldu autorstwa Margaret Bourke-White Spiegelman dorysował strzałkę nad głową anonimowego więźnia podpisaną „Tata” (Hirsch 2001, s. 219). Postpamięć to zatem taki rodzaj „pamięci”, w której związek z przedmiotem czy źródłem, do którego się odwołuje, nie jest nawiązywany przez wspomnienie, ale przez zaangażowanie wyobraźni i kreatywność pamiętającego. W ten sposób postpamięć nie poprzestaje na odtwarzaniu traumy, lecz usilnie stara się wykroczyć poza nią, zapożyczając narracje oferowane przez świat zewnętrzny w celu uporządkowania swojej wiedzy i doświadczeń. To właśnie „narracyjność”, jak

⁹ Zob. Hirsch 1997, 2001, 2008; Lury 1998; Landsberg 2004; Alphen 2006.

zwraca uwagę badaczka Mieke Bal (1999), staje się wartością dodaną w momencie formowania się traumy w postać pamięci i jako produkt kulturowy już sama w sobie oznacza wchodzenie w relacje społeczne. Aktywność tę można też widzieć jako mniej woluntarystyczną tendencję do podpierania się i łatwego zapełniania gotowymi wyobrażeniami i formułami. Hirsch przywołuje Aby'ego Warburga „ikonologię interwału” – znaczeń, sensów i form ekspresji powstających „między myślą a głębokimi impulsami”, czerpanych przy tym z istniejącego już kulturowego zaplecza (Hirsch 2008, s. 108).

Choć Hirsch opisuje charakterystyczną relację z przeszłością, jaką nawiązują dzieci rodziców, którzy przeżyli Zagładę, jej koncepcja jest ciekawa z szerszej perspektywy. Zwraca bowiem uwagę na płynność granicy między „pamiętaniem” i „wyobrażaniem” przeszłości. Podobne tezy o kulturowym zapośredniczeniu w procesach konstruowania indywidualnej i rodzinnej pamięci odnajdujemy też w pracy niemieckich badaczy pod kierunkiem Haralda Welzera (Weltzer, Moller, Tschuggnall 2002). Autorzy pokazują, jak młodzi Niemcy konstruują obraz rodzinnej przeszłości, odwołując się do medialnych, głównie filmowych przedstawień okresu nazistowskiego i II wojny światowej.

Postpamięć Ocalałych

Idąc tropem Hirsch czy Welzera, można zapytać o granice między pamięcią indywidualną i kulturową także w przypadku pokolenia samych ocalałych z Holocaustu: czy i oni jeszcze w trakcie swojego życia nie budują form pamięci własnego doświadczenia, których struktura przypomina działanie postpamięci? W pracy poświęconej problematyce tzw. pamięci odzyskanej badaczka Marita Sturken (1999) zwraca uwagę na istotny aspekt relacji między doświadczeniem traumatycznym a narracją: mianowicie konstruowanie treści pamięci określanej jako „wyparta” w momencie, gdy dochodzi do aktu „spowiedzi”, czyli w procesie kulturowej komunikacji. Powojenna historia Hanny Bloch Kohner zachęca do zastanowienia się nad takim aspektem funkcjonowania pamięci. *This Is Your Life!* z jej udziałem jest bowiem przykładem bardzo wcześnie nawiązanej relacji między pamięcią prywatną a kulturą mediów, a program stanie się w powojennej biografii bohaterki istotnym wydarzeniem kształtującym.

This Is Your Life! ujmuje historię Hanny w swoje gatunkowe ramy. Proponuje formułę opowiadania skoncentrowaną na jej intymnych przeżyciach i kreśli wizerunek uogólnionej ofiary. Co ciekawe, z tą rolą nie chce, bądź nie potrafi, do końca utożsamić się sama bohaterka, o czym możemy wnioskować z jej reakcji w programie. Trudne momenty wielokrotnie zbywa nerwowym śmiechem bądź żartem, na przykład podczas relacjonowania jej historii po przyjeździe do Auschwitz, kiedy na próbę zagajenia przez prowadzącego: „Każdej z was dano po ręczniku i kawałku mydła, prawda, Hanno?”, bohaterka odpowiada, żartując: „Och, nie pamiętam, żeby tam było mydło”. Kiedy to tylko możliwe, stara się natomiast odgrywać rolę eleganckiej pani domu. Serdecznie wita się z gośćmi, raz za razem powtarzając uprzejmą formułę: „Och, jak wspomniała cię znowu widzicie”, lub nagradzając prowadzącego program kokieterijnym komentarzem: „Och, ty już wszystko o mnie wiesz” – za każdym razem, gdy ten dopowiada szczegóły jej osobistej historii. Hanna zatem wyraźnie broni się przed prezentowaniem jej w programie w roli ofiary. Genderowa i społeczna tożsamość młodej imigrantki z Europy Wschodniej o aspiracjach do amerykańskiej klasy średniej zdaje się górować nad rolą, w jakiej widzieliby ją producenci *talk-show*. Nie dysponuje w tym czasie także odpowiednim językiem, który pozwoliłby jej godnie opowiedzieć o sobie jako o ofierze. Poza urywanymi pojedynczymi zdaniami tylko raz pojawia się w programie dłuższa wypowiedź bohaterki, gdy relacjonuje moment, kiedy w jednym z obozów udało jej się nawiązać kontakt z bratem. Co charakterystyczne, przywołując tę historię, posługuje się konwencją anegdoty opowiadanej na przyjęciu.

W tym czasie Hanna wyraźnie nie dysponuje dostępną narracyjną formułą dla świadectwa Ocalałej, którą mogłaby się posłużyć. W programie pojawiają się jednak gdzieniegdzie sformułowania wskazujące na istnienie już pewnego kulturowego kodu pozwalającego opowiadać o zbrodniach nazistowskich. Taką wczesną figurą pamięci jest na przykład, utrzymany w tonie sensacji wczesnych powojennych medialnych doniesień, motyw „wysyłania do gazu”, czy tatuowania numerów więźniom Auschwitz. Do figur tych odwołuje się także bohaterka. Jednak znacząca część jej obozowego doświadczenia zostaje przez nią przemilczana. W 1953 r. Hanna Bloch Kohner bądź nie знаła jeszcze języka, którym mogłaby publicznie opowiadać o intymnych doświadczeniach głodu czy wyczerpującej pracy, bądź nie chciała tego robić. Te historie

należały w tym czasie do sfery wstydlivej intymności, nie będąc jeszcze doświadczeniami z gatunku przeżyć Ocalałej.

Narracyjna praca wykonana w programie nie była jeszcze pracą wykonaną przez Hannę – zarówno dlatego, że nie pozostawiono jej wiele miejsca na wypowiedź, jak też dlatego, że dla samej Hanny było prawdopodobnie jeszcze za wcześnie na opowiedzenie swojej historii. Jednak mimo że w tym czasie bohaterka nie odnajdywała się w konwencji dramatycznej opowieści, do jakiej namawiał ją prowadzący program, odwołała się do tej formuły po latach, spisując wspomnienia. W roku 1984 Hanna sama sięgnęła do popularnego gatunku, tym razem literackiego, i wspólnie z mężem opublikowała opowieść o swoich przeżyciach z czasów Zagłady, zatytułowaną *Hanna and Walter. A Love Story*. Interpretacyjnego kontekstu dostarczyła jej nowa retoryka tożsamościowa kształtująca się w kulturze amerykańskiej od lat osiemdziesiątych, i przyznająca ofiarom historycznych prześladowań status szczególny, idealizując je przy tym jako postaci pełne godności i o niepodważalnym autorytecie moralnym.

W autobiografii autorka podjęła i rozwinęła wątki podobne do tych, które zaprezentowano w *This Is Your Life!*, niemniej opowiedziała o nich już bardziej wprawnym językiem. Choroby, które przeszła w obozach, głód, uczucia poniżenia i lęku, jakich doznała, zostały tu bezpośrednio zwerbalizowane i stały się elementem jej narracyjnej pamięci. W programie Edwardsa Hanna określiła swój wygląd w Auschwitz jako „zupełnie niemożliwy”. W spisanych wspomnieniach wypowiada się już na ten sam temat z literacką swadą Ocalałej: „(...) w Auschwitz nie można było rozpoznać po wyglądzie czyjegoś wieku. Były tam dwudziestoletnie dziewczyny wyglądające jak zwiędnięte staruszki (...). Stałam tam, praktycznie naga i bez włosów na głowie, i zaczęłam płakać” (Kohner 1984, s. 157). W książce odnajdujemy też otwarty opis bolesnych przeżyć całkowicie przemilczanych podczas telewizyjnego występu. Wspominając w studio, jak w Auschwitz udało jej się nawiązać kontakt z bratem, Hanna skupiła się na wątku jego urodzin, czyniąc z tego wydarzenia przeżycie pozytywne czy chwilę wytchnienia od obozowej codzienności. Z książki dowiadujemy się natomiast, że oprócz życzeń urodzinowych przekazała bratu informację, że jest w ciąży. Cięża wiązała się w jej sytuacji z automatycznym wyrokiem śmierci. Liścik z życzeniami służył zatem także jako prośba o pomoc. Wkrótce brat, zatrudniony w obozowym szpitalu,

zorganizował przeniesienie Hanny do baraku szpitalnego, gdzie w tajemnicy przeprowadzono aborcję¹⁰.

Hanna jako pisarka rozrywa również narrację *talk-show*, gdzie jej historię uczyniono opowieścią domknietą: „Koszmar, który trwał 7 lat – relacjonował prowadzący – kończy się z chwilą, gdy czołgi amerykańskie wjeżdżają i zatrzymują przed bramą obozu”. Hanna zastępuje ją w książce opisem traumy, jaką w życiu jej i jej przyjaciółki z obozu stały się wojenne przeżycia: „Pewnego popołudnia w Brukseli postanowiłyśmy pójść do kina. Wybrałyśmy film *Les Enfants du Paradis*. Film był piękny. Ale w połowie seansu zaczęłyśmy się dziwnie wiercić, nie mogąc dłużej usiedzieć w fotelach. Spojrzałyśmy na siebie w ciemności i zgodziłyśmy się, że musimy wyjść. Opuszczając budynek tego pięknego starego kina, czułyśmy się zagubione, jakbyśmy straciły kontakt ze światem” (ibidem, s. 189).

W latach osiemdziesiątych, kiedy zostały opublikowane wspomnienia, Hanna sprawnie już operowała narracją Ocalałej, w pełni identyfikując się z rolą ofiary. To jednak telewizyjny występ w roli gwiazdy popularnego programu z lat pięćdziesiątych ukonstytuował jej tożsamość jako przyszłej autorki wspomnień. Wydarzenie to zostaje przywołane w epilogu książki. Program stał się do pewnego stopnia fundamentem narracyjnej pamięci bohaterki. Hanna nawiązała bowiem bezpośrednio do fabularnych ram opowieści zaproponowanej w odcinku *This Is Your Life!*. Skonstruowała swoją biografię jako historię miłosną, rozpoczynając się od momentu poznania męża w rodzinnym miasteczku Teplice, a kończąc sceną ponownego spotkania po zakończeniu wojny. Po wielu latach córka Hanny, Julie Kohner, w wywiadzie z 2008 r. w programie *Taped with Rabbi Doug* opowiedziała o swojej misji jako edukatora na podstawie wspomnień spisanych przez Hannę – którą przedstawiła jako gwiazdę jednego z odcinków *This Is Your Life!*

Podsumowanie

Wprowadzone przez Marianne Hirsch i innych autorów rozmycie dychotomicznych kategorii pamięci biograficznej i kulturowej pozwala

¹⁰ Epizod ten został również opisany we wspomnieniach brata Hanny, w: Bloch 2004, s. 165–168.

nie tylko rozważyć kulturę i media jako obszar archiwizacji i transmisji znaczeń przekazanych przez świadków historii, lecz także zastanowić się nad ich rolą jako źródłem sensów i stymulatorów społecznej i indywidualnej pamięci. Przykład odcinka *This Is Your Life!* z 1953 r. z ocalałą z Zagłady Hanną Bloch Kohner w roli gwiazdy programu uwydatnia płynność granicy między gatunkowymi ramami medialnej reprezentacji, pracą pamięci i biograficznym doświadczeniem. Karmiąc się voyeurystyczno-sensacyjnymi przesłankami masowej rozrywki, *talk-show* Ralpha Edwardsa jednocześnie upamiętnia ofiary nazistowskich obozów. Program pokazuje też dynamiczną interakcję między indywidualną biografią i jej publicznym wykorzystaniem. W 1953 r. Hanna Bloch Kohner nie dysponuje własną narracją Ocalałej, którą mogłaby przeciwstawić historii opowiadanej w programie, a jednocześnie odrzuca przypisywaną jej rolę ofiary. Po latach sama zaś odwoła się do swojego występu, konstruując książkową autobiografię już jako Ocalałej i wpisując się w literackie ramy narracyjne dostępne dla tego typu wspomnień.

Bibliografia

- Alphen E. van (2006). „Second-generation testimony, transmission of trauma, and postmemory”. *Poetics Today*, nr 27:2.
- Assmann A. (2006). *Der Lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: C.H. Beck Verlag.
- Assmann J. (1997). *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in früheren Hochkulturen*. München: C.H. Beck Verlag.
- Bal M. (1999). „Introduction”, w: M. Bal, J. Crewe, L. Spitzer (red.), *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*. Hanover–London: University Press of New England.
- Bloch G.R., Bloch R. (2004). *Unfree Associations. A Psychoanalyst Recollects the Holocaust*. Los Angeles: Red Hen Press.
- Bratu Hansen M. (1996). „Schindler’s List is not Shoah. The Second Commandment, popular modernism, and public memory”, *Critical Inquiry*, zima.
- Cornelissen Ch. (2003). „Was heisst Erinnerungskultur? Begriff – Methoden – Perspektiven”, *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, nr 54.
- Diner H.R. (2010). *We Remember with Reverence and Love: American Jews and the Myth of Silence after the Holocaust, 1945–62*. New York: New York University Press.
- Giesen B. (2004). *Triumph and Trauma*. Boulder, CO: Paradigm.

- Godzic W. (2004). *Telewizja i jej gatunki. Po „Wielkim Bracie”*. Kraków: Universitas.
- Golka M. (2009). *Pamięć społeczna i jej implanty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Hartman G. (2002). *The Longest Shadow. In the Aftermath of the Holocaust*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hirsch M. (1997). *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hirsch M. (2001). „Surviving images Holocaust photographs and the work of postmemory”, w: B. Zelizer (red.), *Visual Culture and the Holocaust*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Hirsch M. (2008). „The generation of postmemory”, *Poetics Today*, nr 29:1 (wiosna).
- Huyssen A. (1980). „The politics of identification: Holocaust and West Germany”, *New German Critique*, nr 19.
- Judt T. (2005). *Postwar: A History of Europe after 1945* (rozdz. „Conclusion”). London: Penguin Press.
- Kohner H., Kohner W., Kohner F. (red.) (1984). *Hanna and Walter. A Love Story*. New York: Random House.
- Köppen M., Scherpe K.R. (red.) (1997). *Bilder des Holocaust. Literatur – Film – Bildende Kunst*. Köln: Böhlau.
- Korzeniewski B. (2007). „Medializacja i mediatyzacja pamięci. Nośniki pamięci i ich rola w kształtowaniu pamięci przeszłości”, *Kultura Współczesna*, nr 3(53).
- Landsberg A. (2004). *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*. New York: Columbia University Press.
- Lury C. (1998). *Prothetic Culture: Photography, Memory, Identity*. London: Routledge.
- Mintz A. (2001). *Popular Culture and the Shaping of Holocaust Memory in America*. Seattle: University of Washington Press.
- Novick P. (1999). *The Holocaust in American Life*. Boston: Houghton Mifflin.
- Rose B.G. (1992). „The talk show”, w: B.G. Rose (red.), *TV Genres: A Handbook and Reference Guide*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Rosenstone R.A. (1988). „History in images/history in words: Reflections on the possibility of really putting history onto film”, *American Historical Review*, nr 93(5).
- Rosenstone R.A. (1995). *Visions of the Past: The Challenge of Film to Our Idea of History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shandler J. (1999). *While America Watches*, Oxford–New York: Oxford University Press.

- Sontag S. (1986). *O fotografii* (przeł. S. Magala). Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Sontag S. (2003). *Regarding the Pain of Others*. New York: Picador/Farrar, Straus and Giroux.
- Sturken M. (1999). „Narratives of recovery: Repressed memories or cultural memory”, w: M. Bal, J. Crewe, L. Spitzer (red.), *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*. Hanover–London: University Press of New England.
- Sznaider N., Levy D. (2002). „Memory unbound. The Holocaust and the formation of cosmopolitan memory”, *European Journal of Social Theory*, nr 5(1).
- Sznaider N., Levy D. (2006). *Holocaust and Memory in the Global Age*. Philadelphia: Temple University Press.
- Welzer H., Moller S., Tschuggnall K. (2002). „*Opa war kein Nazi*”. *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*. Frankfurt a. Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Zelizer B. (red.) (2001). *Visual Culture and the Holocaust*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.